DERECHOS INDIGENAS Y DESARROLLO

Autodeterminación en una comunidad amazónica

Durante un periodo de alrededor de dos décadas el movimiento indígena ha crecido como fuerza internacional, logrando un marcado impacto en las Naciones Unidas y en la Organización Internacional del Trabajo. En este volumen, el autor toma en cuenta las demandas entre los Arakmbut sobre sus territorios y recursos, en conjunción con el creciente desarrollo de los derechos indígenas a nivel internacional. Sin embargo, el autor señala una significativa diferencia de percepción: mientras que la legislación sobre derechos humanos no-indígenas se legitima por medios judiciales, los Arakmbut encuentran la legitimidad de su sistema legal a través del mundo del espíritu. La invisibilidad de este mundo lo hace aparecer como no-existente ante los observadores no-indígenas. Sin embargo, no considerar su importancia impide que los foráneos comprendan y aprecien su significado en la lucha de los Arakmbut por sobrevivir.

EL PROGRAMA DE LOS PUEBLOS DE LOS BOSQUES

IWGIA
GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO SOBRE ASUNTOS INDIGENAS

ISBN 87-90730-69-0

IWGIA

DERECHOS INDIGENAS Y DESARROLLO

3

109

DERECHOS INDIGENAS Y DESARROLLO

AUTODETERMINACION EN UNA COMUNIDAD AMAZONICA

ANDREW GRAY

3

Andrew Gray (1955 – 1999) cursó antropología en Edimburgo y Oxford (Gran Bretaña). Desempeñó su trabajo de campo en la Amazonía peruana donde por dos años (1979 y 1981) vivió entre los Arakmbut, junto con su esposa Sheila y su hijo Robbie. En 1983 presentó su tesis doctoral sobre *"Los Arakmbut: una descripción etnográfica de un pueblo Harakmbut"*. En aquel año empezó a trabajar en el secretariado de IWGIA en Copenhague, Dinamarca, como director, puesto que ocupó durante seis años. De regreso a Oxford integró el consejo de Anti-Slavery Internacional y trabajó como asesor del Programa de los Pueblos de los Bosques, a la vez que siguió como miembro del Consejo internacional de IWGIA y, a partir de 1998, como Vicepresidente. A lo largo de su corta vida, Andrew Gray trabajó incansablemente con el objetivo de fortalecer la situación de los pueblos indígenas. Su contribución a la comprensión y promoción de los temas relacionados a estos pueblos abarca un amplio espectro de tópicos tales como los derechos indígenas, la autodeterminación, la autonomía, la biodiversidad y otros intereses relativos al medio ambiente. Contribuyó en numerosas publicaciones de IWGIA y en 1997 publicó en inglés los tres volúmenes sobre los Arakmbut, ahora traducidos al español.

DERECHOS INDÍGENAS Y DESARROLLO
Autodeterminación en una comunidad amazónica

Andrew Gray

Traducido por Alberto Chirif
Revisión final: Lucy Trapnell y Alberto Chirif

Copyright: Andrew Gray, el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) y el Programa para los Pueblos de los Bosques – 2002.

Título original: Indigenous Rights and Development. Self-Determination in an Amazonian Community. Berghahn Books, Oxford. 1996.

ISBN: 87-90730-69-0

Diseño de tapa: Jorge Monras
Tipografía: Letras, Santa Cruz de la Sierra
Impresión: Tarea Gráfica Educativa - Lima - Perú

Traducción: Alberto Chirif

Revisión final: Lucy Trapnell y Alberto Chirif

Edición a cargo de: Alejandro Parellada

EL PROGRAMA DE LOS PUEBLOS DE LOS BOSQUES
1c Fosseway Business Centre – Stratford Road, Moreton-in-Marsh, GL56 9NQ, Inglaterra
Tel: (+44) 1608 652893 – Fax: (+44) 1608 652878
e-mail: ffppwrm@gn.apc.org

GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO SOBRE ASUNTOS INDÍGENAS
Classensgade 10 E, DK 2100 – Copenhague, Dinamarca
Tel: (+45) 35 27 05 00 – Fax: (+45) 35 27 05 07
e-mail: iwgia@iwgia.org - web: www.iwgia.org

CONTENIDO

Prólogo 7

Prefacio de la serie 11

Prefacio 19

Introduccion 31

Capítulo 1
Derechos indígenas desde el patio hasta el palacio 53

Capítulo 2
Estado y comunidad en la Amazonía Peruana 93

Capítulo 3
Perdiendo control
Territorios de los Arakmbut y recursos 133

Capítulo 4
Pueblos, personas y plurales 175

Capítulo 5
Conociendo tu lugar
Herencia cultural 217

Capítulo 6
Gobernanza Arakmbut 259

Capítulo 7
Autodesarrollo
Una alternativa al impasse 299

Capítulo 8
Autodeterminación y descolonización Arakmbut 343

Conclusión 385

Ortografía 401

Glosario 403

Bibliografía 407

PRÓLOGO

Es un gran placer para IWGIA, junto con el Programa de los Pueblos del Bosque y Sheila Aikman, poder publicar la obra de Andrew Gray en tres volúmenes sobre los Arakmbut en versión española. Como director de IWGIA desde 1984 a 1989 y como un miembro del directorio de la organización desde 1989 hasta su prematura muerte en un accidente aéreo en mayo de 1999, Andrew desarrolló como pocos una reputación de científico altamente experimentado y de académico dedicado a defender los derechos de los pueblos indígenas. Fue capaz como pocos investigadores de combinar estas actividades de una manera única. Sus volúmenes sobre los Arakmbut dan testimonio de cómo se puede combinar la investigación antropológica con la defensa de los derechos de los pueblos indígenas.

Andrew siempre se preocupó sobre cómo compartir su investigación con los Arakmbut, e hizo todo lo que pudo para apoyar la participación de la gente en la toma de decisiones acerca de su propio futuro. Apoyó activamente para que los proyectos de desarrollo se diseñaran conjuntamente con los interesados e incorporó a personas locales en sus esfuerzos de investigación. Así, representantes de los Arakmbut visitaron la oficina de IWGIA en Copenhague con motivo de un proyecto de investigación y pudieron participar en el Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas que se reúne en Ginebra.

Uno de los temas recurrentes de Andrew cuando discutíamos su trabajo entre los Arakmbut era el significado de la mitología para los derechos de libre determinación. Consideró el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas por encima de cualquier otro tema, y por consiguiente es lógico que éste, junto con el de mitología arakmbut, haya tenido una posición tan prominente en los volúmenes a mano.

Los Arakmbut siempre estaban en la mente de Andrew cuando buscaba una explicación a problemas de naturaleza general. Los tres volúmenes que han sido traducidos del inglés revelan la estrecha relación que existió entre el autor y las personas involucradas. Éste es un hecho que tuve oportunidad de observar durante una corta visita a Madre de Dios junto con Andrew hace algunos años.

La amistad entre los Arakmbut y Andrew incluyó también a su esposa Sheila y a su hijo Robbie. Unos meses después de la muerte de Andrew, Robbie escribió esta carta en memoria de una visita:

"Mi memoria de los meses siguientes a la muerte de mi padre el 8 de mayo de 1999 es aún borrosa, y encuentro duro pensar acerca de lo que pasó incluso un año después; sin embargo, han habido dos momentos durante el año último en que no me he sentido solo. Uno de ellos fue cuando regresamos a la comunidad arakmbut de San José en agosto. Había pasado el día con mi mamá hablando con cada familia de la comunidad acerca de la caída del avión. Después del anochecer, cuando habíamos terminado de comer, recuerdo a mi mamá sentada afuera de la cocina con Tomás, María y su familia. Mamá charlaba con María y Tomás, y estaba mirando las estrellas cuando se acercó Elías. Lo seguían los mayores y la mayoría de la comunidad. Hicimos un círculo con esteras y sillas afuera bajo las estrellas. Mientras, los mayores y algunos de los jóvenes empezaron a bailar y a cantar. Uno de los hombres tenían una *machinoa* con plumas del loro y conchas con dientes de tapir que colgaban; saltaba de un lado a otro haciendo sonar las conchas. Me senté con el resto de la comunidad mirándolos mientras bailaban. Comenzaron con una rotación en el sentido de las agujas del reloj. Luego cambiaron en sentido inverso. Uno de los mayores comenzaba un canto y los otros lo seguían y a veces agregaban sus propias letras. Luego se detuvieron y uno de los mayores tomó la *machinoa*, un arco y algunas flechas. Comenzó a cantar y a danzar cruzando el círculo y volviendo. Elías nos dijo que era una danza de cazadores jóvenes. Los viejos, algunos jóvenes, una pareja de mujeres y *Mamapy* (abuelita) danzaron en un círculo. Mamá se apoyó en mí y me susurró que nunca había visto a ninguno de estos mayores bailar antes, lo cual era un tributo maravilloso a papá. Pararon y luego empezó otra danza, y en ese momento también me hicieron bailar. Me colocaron

entre el firme control de *Mamapy* y un anciano. Cuando daba vueltas alrededor del círculo tratando de no pisar los pies de nadie pude sentir su pérdida y cuán tristes estaban por haber perdido a alguien como papá.

Esto me ayudó durante el año y volví a leer la carta que recibimos de los Arakmbut sabiendo que hay personas que lo amaron tanto como yo lo amé y que ellos lo extrañarán tanto como yo lo hago. Me hace sentir un poco menos solo".

Sheila y Robbie tuvieron que volver a Madre de Dios como lo hizo el espíritu de Andrew. Así es como los Arakmbut lo recuerdan:

"El pueblo Harakmbut de la selva de Madre de Dios, con profundo sentimiento, hace llegar a todos los pueblos indígenas del Perú y del mundo, su inmenso dolor por la desaparición de nuestro *Wamambuey* (hermano) Andrew Gray.

Andrew formó parte de nuestras vidas desde que, en su juventud, decidió venir desde Inglaterra, su país natal, a vivir junto a nosotros. En San José del Karene, comunidad Harakmbut que se convertiría en su segundo hogar, constituyó una linda casita con hojas de palmera y palos. Desde entonces, junto a su inseparable esposa Sheila y *Masabibi* Robbie, inició una nueva vida al estilo Harakmbut, aprendiendo a hacer la chacra, a cazar, a pescar, a trabajar en la minería sin nunca dar muestra de fastidio. A pesar de lo sacrificado que era el trabajo, Andrew y su familia aprendieron nuestro idioma y se fueron ganando con su humildad y amor, nuestro cariño, respeto y admiración.

Andrew aprendió a convivir con la naturaleza, asimilando de ella su esplendor, su equilibrio, su sencillez y belleza de ser, características que hizo suyas y que hoy recordamos con satisfacción en medio de tanta tristeza.

Así empezó su vida en Madre de Dios, entregada por completo a la causa indígena, sufriendo en carne propia las injusticias cometidas por los colonos, mineros, madereros y petroleros, que constituían una gran amenaza para nuestro pueblo, al pretender explotar sus recursos atropellando nuestros derechos fundamentales. De esta manera transcurrió su vida, siempre orientada por ese entusiasmo juvenil que lo llevó a luchar con firmeza y a mostrarnos el camino para alcanzar los ideales de justicia social, autodeterminación y una vida mejor con paz y armonía.

Andrew, después de regresar a su país natal, dejó de visitar su segundo hogar y de recordarnos su felicidad al llegar a la comunidad y correr con los brazos abiertos hacia sus hermanos, a quienes abrazaba sonriente diciendo "Oamambui durrukgda ijey oputgere Harakmbut" ("Hermanos, estoy muy feliz con ustedes Harakmbut").

Querido Andrew, en este momento de gran dolor, lloran con nosotros los espíritus del bosque, del agua, de los animales y las aves. Sin embargo, nos consuela saber que ahora tu espíritu, *nokiren*, estará siempre entre nosotros protegiendo a nuestra querida *Huiknpo* Sheila, a nuestro *Oamanbuisipo* Robbie, guiando a tu pueblo y recorriendo los hermosos parajes Harakmbut, donde antes estuviste físicamente: San José del Karene, tu hogar, el Kirashue, tu quebrada preferida y fuente espiritual, donde solías imaginar un futuro hermoso para el pueblo Harakmbut, sueños que nosotros mismos ayudaremos a hacer realidad en tu memoria por nuestros hijos.

Nuestro eterno reconocimiento a Andrew Gray".

Compartí los últimos días y horas de la vida de Andrew con él, pero como los años pasan espero que lo que permanezcan en el recuerdo sea esa agudeza, su dedicación y su notable relación con los Amarakaeri. Puedo decir que hay pocas cosas que él habría apreciado más que ver estos tres libros disponibles en una edición española.

Por último, quiero agradecer a Alberto Chirif por la enorme tarea de traducir la obra de Andrew y a la editorial Berghahn Books de Oxford por facilitarnos el manuscrito en inglés de esta triología.

Jens Dahl
Director de IWGIA

Copenhague, febrero de 2002

PREFACIO DE LA SERIE

Los Arakmbut son un pueblo indígena que vive en la región de Madre de Dios en el sudeste de la selva tropical peruana. Es uno de los siete pueblos Harakmbut todos los cuales pertenecen a la misma familia lingüística y cuyo número total es de alrededor de dos mil personas. A pesar de haber sido conocidos como Mashco y Amarakaeri durante sus cuarenta años de contacto con la sociedad nacional peruana, la gente de la comunidad de San José del Karene, con quien he vivido periódicamente desde 1980, pide que se la llame "Arakmbut".

Desde sus primeros encuentros con misioneros en los años 1950, los Arakmbut han mostrado resilencia y determinación para afirmar su identidad frente a la dificultad. Durante los últimos quince años, los Arakmbut han estado bajo la amenaza de una avalancha del oro que ha llevado a cientos de colonos dentro de sus territorios.

Esta trilogía señala los caminos seguidos por los Arakmbut para hacer lo posible por superar los peligros que los rodean: usan su mitología para vigorizar su fortaleza cultural; demuestran flexibilidad social ante personas ajenas; y muestran una capacidad de discriminación para incorporar conceptos y actividades no indígenas positivos en sus estrategias de defensa. Cada uno de estos factores refleja la constante presencia del mundo invisible del espíritu, que aporta un tema que vincula a estos libros entre sí.

La mitología de los Arakmbut es extremadamente importante para ellos y para la manera en la cual perciben el mundo. Cuando partí de la comunidad de San José del Karene después de dos años en 1981, varios ancianos me dijeron que debería organizar mi material alrededor de los tres mitos centrales. El primer volumen de esta trilogía trata sobre cada uno de esos mitos a fin de presentar las diferentes facetas de la vida arakmbut.

El primer mito, "Wanamey", habla del origen de los Arakmbut, del mundo visible y de su existencia social y cultural. Proporciona el impulso para un debate sobre la organización social arakmbut, que está basada sobre varios principios sobrepuestos, como son género, edad, residencia, descendencia patrilineal e intercambio matrimonial.

El segundo mito, "Marinke", habla acerca de la relación entre los seres humanos, las especies animales y el mundo invisible del espíritu. Los mundos visible e invisible están interconectados de maneras que parangonan las relaciones sociales dentro de la comunidad, y esto da cuenta de la presencia constante de espíritus y alma-materia en la vida cotidiana arakmbut.

El tercer mito, "Aiwe", describe el rapto de un niño arakmbut por gente blanca (Papa) que amenaza a su pueblo con la destrucción, aunque le proporciona los medios para su supervivencia. Trata sobre la historia del contacto de los Arakmbut con los foráneos, y recuerda los efectos del auge del caucho y del periodo que pasaron en la misión de Shintuya. Después de su dramático escape en 1969, los Arakmbut formaron sus actuales comunidades.

El libro termina con un debate sobre las relaciones entre mito e historia, mostrando cómo los Arakmbut recrean sus mitos en momentos dramáticos de su historia. La conclusión trata sobre las relaciones de poder, el significado del mundo del espíritu y la relevancia del concepto político de autodeterminación. Además, enclavadas en los mitos arakmbuts, hay estrategias de defensa contra la colonización. Mediante el análisis de la organización social arakmbut, la diversidad cultural y la experiencia histórica, el primer volumen muestra cómo los mitos proporcionan un puente que une a los mundos visible e invisible.

El segundo volumen trata sobre los cambios que han tenido lugar en la comunidad de San José del Karene entre 1980 y 1992 a fin de establecer los dos factores dinámicos principales implicados en el cambio social, político y cultural: chamanismo y política. El libro comienza con el principio de la avalancha del oro, con la muerte del último gran soñador chamánico de la comunidad. Continúa por la investigación del mundo invisible y las técnicas diferentes utilizadas por los Arakmbut para hacer contacto con los espíritus a fin de promover el bienestar de la gente. La producción de alimento y las curaciones son utilizadas para ilustrar la complicada trama de comunicación que une animales, espíritus y seres

humanos para asegurar el crecimiento y la salud de los arakmbuts. En ambos casos, es necesario un profundo conocimiento de la biodiversidad arakmbut para permitir que un chamán influencie a los espíritus.

La política arakmbut está basada sobre una comprensión de la relatividad del mundo social que une las dinámicas contrastantes de deseo y generosidad. A través de numerosos encuentros diarios, los Arakmbut estructuran opiniones, toman decisiones, resuelven disputas y reconocen a las personas hábiles mediante títulos que reflejan su prestigio. La política arakmbut es un flujo constante que cambia su énfasis de un principio social a otro.

El periodo de 1980 a 1992 fue testigo de un marcado cambio de la organización social dentro de la comunidad arakmbut de San José del Karene, desde un patrón de vida comparativamente jerárquico hacia uno más igualitario. El libro ofrece múltiples explicaciones sobre los cambios, incluyendo la influencia de la avalancha del oro, el efecto acumulativo del ciclo doméstico dentro de la comunidad y la presencia del mundo del espíritu.

El libro demuestra que las comunidades amazónicas no son asentamientos fosilizados sino que son, y siempre han sido, altamente dinámicos. Los patrones de cambio durante los últimos quince años en San José reflejan las mudanzas que han tenido lugar a lo largo de su historia. El factor generador de este cambio viene del mundo invisible, que ingresa tanto en el campo de la actividad política como en el chamánico. La conclusión explica por qué la muerte del chamán aporta una clave para comprender los cambios que han tenido y continúan teniendo lugar en la comunidad.

El tercer volumen trata sobre la conciencia creciente de los Arakmbut sobre sus derechos como pueblo indígena a sus territorios y recursos. Esta conciencia ha emergido junto con el creciente desarrollo internacional de los derechos indígenas. El libro toma los conceptos de territorio, pueblo, identidad cultural, gobierno, desarrollo y autodeterminación y trata sobre su emergencia en un esquema no indígena, yuxtaponiéndolos con su relevancia en un contexto arakmbut. El resultado es una concordancia entre perspectivas indígenas y no indígenas. Conceptos fundamentales como "territorio" y "pueblos" están ampliamente adaptados, aun cuando otros como "desarrollo" o "autodeterminación" están presentes en la práctica pero no son verbalmente expresados.

En los casos en que no hay la igualdad necesaria entre los conceptos de derechos humanos y las perspectivas indígenas, los Arakmbut rápidamente se apropian de los significados de los términos cuando éstos se vuelven relevantes para sus situaciones prácticas. Con la violación de sus derechos, los Arakmbut están comenzando a utilizar los conceptos de derechos humanos como un medio para defender sus vidas. La conclusión es, que aun cuando la legislación sobre derechos humanos no indígena recibe su legitimidad por medios judiciales, los Arakmbut encuentran su sistema legal legitimado a través del mundo del espíritu. Sea a través del acceso a los recursos, de la expresión de identidad cultural, del potencial para desarrollo o de la afirmación de autodeterminación, los rasgos espirituales de la vida arakmbut son una presencia constante. Para los observadores no indígenas, la invisibilidad del mundo del espíritu lo hace aparecer como inexistente; sin embargo, pasar por alto su importancia impide que los foráneos comprendan y aprecien su significado en la brega de los Arakmbut por sobrevivir.

La perspectiva adoptada aquí es la de un foráneo que ha sido invitado a la periferia de la vida social y cultural de los Arakmbut a fin de explicar a otros la complejidad y profundidad de sus concepciones del mundo. La discriminación que sufren los Arakmbut está basada sobre la ignorancia y falta de respecto de parte de los no indígenas, quienes consideran sus territorios y existencia como pueblo como presa fácil para la expansión depredadora colonial. Estos libros no son medios para poner a los Arakmbut dentro de pulcros paquetes, sino para utilizar la imaginería no indígena de estructuras y procesos para entender la importancia de su supervivencia en el futuro como un pueblo y para expresar solidaridad con sus luchas contra la adversidad. Las conclusiones aquí no son verdades eternas, sino visiones particulares de una persona en los márgenes de su mundo.

Cada uno de los tres mitos principales de los Arakmbut está dividido en tres partes que corresponden a la palabra inicial, la palabra central y la palabra total. Aunque cada sección es independiente, también encaja dentro de una serie. Desde la estructura interna de los mitos hasta la relación entre los mitos mismos, cada uno trata sobre un aspecto diferente de la vida arakmbut desde dentro de un esquema similar. El tema que los une es la mezcla o separación de los humanos, de los animales y de los mundos de los espíritus frente a las amenazas constantes de las fuerzas foráneas: espíritus dañinos y no indígenas.

Una trilogía es así una estructura apropiada para escribir acerca de los Arakmbut, y estos tres volúmenes se ensamblan dentro del esquema de su mitología. Cada libro toma un tema que relaciona los tres mitos arakmbuts analizados en el primer volumen: creación y organización de la vida social y cultural; crecimiento y cambio de las relaciones con el mundo animal y el del espíritu; y la relación con pueblos no indígenas, las amenazas que ellos introducen y las formas en las que los Arakmbut pueden combatir o evitar las consecuencias peligrosas de la invasión. Sin embargo, la relación entre los volúmenes, como mucho de la vida arakmbut, implica la superposición de estratos de significados que cubren diferentes aspectos de la relación triádica.

El primer aspecto es la forma narrativa que se inicia en una situación y arrastra a los oyentes a través de una variedad de experiencias hasta un nuevo juego de condiciones en el final. Tanto artística como ceremonialmente, una estructura narrativa triádica es común en muchas culturas. El ejemplo antropológico famoso consiste en ritos de transición marcados por tres fases: separación, liminalidad[1] y reincorporación. La naturaleza direccional de estos rituales triádicos los hace tan lineales como la convención narrativa triádica que se encuentra tan frecuentemente en las novelas victorianas. El significado viene de la secuencia.

Una visión diferente de las estructuras triádicas viene de una perspectiva más espacial, que otorga menos importancia sobre la secuencia. Los mitos arakmbuts son "cubistas", en tanto que cualquier sección o tema puede ser sacado de la estructura principal y transformado en una nueva historia que muestra la narrativa original desde otro ángulo o que complementa el tema. Este punto de vista cubista o escultórico es ilustrado en la observación de Lambert acerca de Eric Satie:

> "El hábito de Satie de escribir sus piezas en grupos de tres no fue precisamente un manierismo. Tomó el lugar en su arte de desarrollo dramático, y fue parte de sus peculiares visiones escultóricas sobre la música... No interesa de qué manera caminas alrededor de una estatua y no interesa en qué orden tocas las tres Gymnopedies" (Constant Lambert, *¡Music Ho!* 1948: 92).

Otro aspecto de la estructura triádica del mito arakmbut es la manera en la cual cada parte "fisgonea" sobre las otras, recogiendo

temas y caracteres que reaparecen de diferentes maneras llamando nuestra atención sobre varias facetas de la historia. De esta manera el mito se vuelve un tríptico en el cual cada "panel" cobra sentido en términos de sus semejanzas y sus diferencias con las otras dos partes. Señala John Russell que el pintor Francis Bacon pintaba en grupos de tres (1985: 127): "En sus trípticos Bacon juega reiteradamente con la idea del fisgoneo -la figura que mira de través del panel central y dirige nuestra atención a éste". Los mitos arakmbuts demuestran este elemento a través de temáticas encontradas que aparecen como el cambio de significado dentro de un esquema de imaginería como nacimiento/muerte, crecimiento o cocina.

Cada mito arakmbut combina narrativa, perspectivas múltiples y temáticas encontradas, todo lo cual lleva al oyente a diferentes dominios que miran el mundo desde una variedad de ángulos. Los tres volúmenes también comparten los tres aspectos de la relación triádica arakmbut dentro de su mitología. Desde una perspectiva, los tres volúmenes constituyen una narrativa que se mueve desde la descripción del primer volumen de la diferencia entre estructura mítica y proceso histórico, al relato del segundo volumen del proceso mismo y a la demostración del tercer volumen de la pugna sobre quien controla la historia.

Los tres libros pueden ser considerados como cubistas en tanto que hay un elemento común en cada volumen que es investigado desde tres ángulos diferentes. Éste es la posición del mundo del espíritu, que para los Arakmbut es una presencia que articula constantemente su vida cotidiana, como garante del conocimiento mítico, como causa del proceso generativo de cambio y como legitimador, árbitro y guardián de una conducta aceptable.

El aspecto triádico final de la mitología arakmbut que vincula estos tres volúmenes es el movimiento constante desde un aspecto del tríptico hacia otro. En cada uno de estos tres volúmenes hay que agregar información, reflexiones y comentarios del material contenido en los otros. El mito de creación de Wanamey reaparece regularmente a través de las páginas señalando las principales crisis de la existencia arakmbut; la relatividad constante que funciona entre seres humanos, especies animales y espíritus aparece en diferentes maneras a lo largo de los mundos visible e invisible de acuerdo a contextos tales como el mito de Marinke, los rituales de curación o cuando cazan; y las invasiones que surgen desde la avalancha del oro tienen connotaciones mitológicas en el relato de Aiwe y aparecen como un disparador para el cambio con la conciencia emergente de la identidad indígena.

De esta manera, estos tres volúmenes se ensamblan como una trilogía, proporcionando una interpretación de la experiencia arakmbut desde una perspectiva periférica y tratando en la medida de lo posible, de reflejar los objetivos de la mitología arakmbut: llamar la atención de la importancia del mundo invisible del espíritu en la presente lucha para sobrevivir.

Nota

[1] "Liminality" en el original. Aunque la palabra no existe en esta forma en español, si existe "liminar"; que se refiere al umbral de alguna cosa. (N. del T.)

PREFACIO

Los desprevenidos visitantes a Ginebra durante fines de julio probablemente encuentran un aspecto extraordinario de la escena política internacional si es que deciden ingresar al Palacio de las Naciones, el Centro Europeo de las Naciones Unidas. Mientras se asombran del remedo egipcio de los corredores tétricamente majestuosos, comúnmente habitados por burócratas pavoneantes de la ONU, autoimportantes delegaciones gubernamentales y bien comidas nóminas de expertos, los desinformados bien podrían preguntarse si ellos estaban sobre algún decorado surrealista cuando alcanzan a ver coronas emplumadas, cuerpos pintados o vestidos exóticos. En efecto, dan un vistazo a los participantes en el encuentro anual del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU (GTPI), que se viene reuniendo desde 1982 para debatir y analizar los problemas que enfrentan los pueblos indígenas y para diseñar normas internacionales sobre sus derechos.

El Grupo de Trabajo se ha convertido en uno de los más grandes encuentros de la ONU, donde los indígenas se mezclan con lisonjeros representantes gubernamentales, pulidos abogados, académicos intensos y grupos de apoyo. Un enorme cuarto de reuniones alberga el fórum con un diseño de asientos semicircular simbólico de la estructura general de la ONU: gobiernos en el frente y representantes indígenas al fondo. En el Grupo de Trabajo varios centenares de pueblos indígenas de todo el mundo presentan exposiciones ante cinco expertos legales, explican sus problemas específicos y hacen sugerencias para el reconocimiento internacional de sus derechos.

En 1993, el Grupo de Trabajo, después de reunirse durante once años, completó un borrador de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que refleja de manera general los deseos de

los pueblos indígenas y las opiniones de expertos en derechos humanos. Al año siguiente, el borrador fue enviado al cuerpo matriz del Grupo de Trabajo, la Subcomisión sobre la Prevención de la Discriminación y la Protección de Minorías. Los veinte y seis expertos de la Subcomisión unánimemente aprobaron el borrador y lo elevaron a la Comisión sobre Derechos Humanos, que está compuesta exclusivamente por representantes de gobiernos. Sin embargo, los pueblos indígenas temen que las enmiendas que hagan los gobiernos que ahora trabajan sobre el borrador en la Comisión de Derechos Humanos de la ONU puedan debilitar el texto seriamente. El destino actual de la Declaración reposa en el debate entre gobiernos y pueblos indígenas sobre qué deberían contener esos derechos y cómo deberían ser definidos. Este libro contribuye a ese debate al analizar las diferentes interpretaciones de los derechos indígenas dentro del contexto de un conjunto particular de problemas que enfrentan los pueblos Harakmbut de la Amazonía peruana.

En 1991, 1992 y 1993, los representantes Harakmbut de la Amazonía peruana participaron en el Grupo de Trabajo de la ONU. Eran estudiantes universitarios de la Asociación de Estudiantes Indígenas de Madre de Dios (ADEIMAD) y llegaron a Ginebra con representantes de su organización indígena, la Federación Nativa del río Madre de Dios y sus Afluentes (FENAMAD). En esos años, llegaron a Ginebra representantes de esas organizaciones como parte de un proyecto de investigación sobre derechos indígenas y autodeterminación en la práctica, en colaboración con el *Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas* (IWGIA) con sede en Copenhague.

El proyecto de IWGIA, titulado "Desarrollo, Identidad y Autodeterminación" y financiado por la agencia de desarrollo gubernamental danesa DANIDA, se centró sobre pueblos indígenas de Alaska, Brasil y Perú, e investigó los factores que inhiben el pleno control sobre sus vidas, recursos y culturas. La investigación trató sobre derechos de los pueblos indígenas y desarrollo mediante el análisis de las implicaciones prácticas de conceptos fundamentales, tales como territorio, cultura, identidad cultural y autodeterminación.

Este libro está basado en mi contribución al proyecto, que consistió en un año de investigación de campo en la región de Madre de Dios de la Amazonía peruana. Durante ese periodo estuve afiliado a la Universidad Católica en Lima y a FENAMAD. La mayor parte del período que va entre agosto de 1991 y julio de

1992 lo pasé con los Arakmbut, uno de los siete pueblos Harakmbut de la Amazonía peruana. Ellos fueron conocidos tempranamente como Amarakaeri, pero, como se explicará en el capítulo cuatro, algunos de los ancianos de la comunidad pidieron específicamente el cambio.

Este período me proporcionó a mí, a mi compañera Sheila Aikman y a nuestro hijo Robbie la oportunidad de revisitar la comunidad arakmbut de San José del Karene luego de cinco años de ausencia. La comunidad consta de alrededor de 150 personas que dedican sus vidas a cazar, recolectar, pescar, a la horticultura y al lavado del oro. San José queda en las orillas cubiertas de selva del rojo río Karene productor de oro, aguas arriba del puesto comercial de Boca Colorado. Los arakmbuts aparecen inescrutables ante un recién llegado; después de cuarenta años de contacto misional, colonización y explotación ellos son comprensiblemente escépticos respecto a los foráneos. Este escepticismo penetra su filosofía de vida, su sistema político y sus actividades diarias. No es escepticismo cínico, sino uno que da crédito sólo a las ideas y prácticas que logran sentido a la luz de la experiencia.

Trabajé informalmente en la comunidad arakmbut participando en debates y compartiendo sus actividades. Realicé pocas entrevistas porque a los arakmbuts no les gusta el recojo formal de información. Los mitos, canciones y ensalmos de curación me llegaron sobre todo, pero de ninguna manera exclusivamente, del anciano Ireyo; y recibí mucha ayuda de los jóvenes y estudiantes, particularmente de Elías Kentehuari y Tomás Arike, que son de San José. Durante diciembre y enero de 1994, regresé a Madre de Dios para presentar mis hallazgos a FENAMAD y a los Arakmbut a modo de informe escrito. Como un resultado del debate surgido de esas conclusiones, los arakmbuts de cinco comunidades establecieron la base para un "Plan Arakmbut", propuesta que es resumida en el capítulo siete. Éste fue debatido más adelante en una breve visita a la mayoría de las comunidades en agosto de 1995.

Los arakmbuts actualmente enfrentan la más grande amenaza para su supervivencia desde que sus comunidades fueron diezmadas en los años 1950. La avalancha del oro, que los ha invadido durante cincuenta años, ha atraído colonos que se instalan en forma permanente dentro de sus territorios y toman sus recursos. El efecto de la colonización sobre los Arakmbut les ha significado una severa caída de su producción de oro y miedo de que no sean más

capaces de conducir sus vidas de acuerdo a sus necesidades y deseos. La situación está empeorando a causa de una serie de medidas legislativas nacionales sobre el dominio de las tierras y la producción de oro, que han sido aprobadas durante los años recientes por el gobierno peruano neoliberal de Alberto Fujimori.

Este libro documenta los problemas que enfrentan los Arakmbut, describe cómo ellos perciben esas amenazas y trata sobre las medidas que han tomado para defenderse a sí mismos. Mis trabajos previos sobre los Arakmbut se concentraron sobre varios aspectos de su forma de vivir y de concebir el mundo. Cuando los visité por primera vez, en 1980, ellos me recomendaron que debería comenzar mi trabajo estudiando tres mitos que abarcan los problemas principales de su existencia: Wanamey, que habla sobre la creación de los Arakmbut; Marinke, concerniente al crecimiento y continuidad de la vida; y Aiwe, que detalla las relaciones de los Arakmbut con los foráneos.

Mi trabajo sobre estos mitos traza las conexiones entre mito e historia, enfatizando la organización sociocultural y sus relaciones con el mundo invisible de los espíritus (ver Volumen 1 de esta serie). El subsiguiente volumen trata sobre la dinámica de la vida social de los Arakmbut e ilustra la manera en la cual las actividades políticas y chamánicas marcan cambios en una comunidad; se centra sobre las vinculaciones entre no indígenas, lo interno y los aspectos del cambio influidos por el espíritu.

Estos escritos sobre los Arakmbut son intentos de comprender aspectos de su pensamiento y conducta, para que las personas no arakmbuts puedan comenzar a apreciar la complejidad de sus vidas. He recalcado de manera constante en estos libros que no hay una versión del mundo arakmbut y por eso es imposible un acuerdo universal entre los Arakmbut y los foráneos sobre cualquier interpretación particular. La información que presento, por tanto, tiene el status de una hipótesis desde la perspectiva de una persona que es marginal a la comunidad, pero que ha recibido la buena voluntad y apoyo de muchos arakmbuts para tratar de asir la complejidad de su vida social y espiritual.

Sin embargo, no se puede decir que las descripciones de los arakmbuts son una pelotera, de la cual se puede escribir cualquier cosa. Los arakmbuts y los investigadores que han vivido con ellos comparten un rango de perspectivas dentro de un esquema común. Esto se debe en gran medida a que el trabajo antropológico de campo es acumulativo; cada investigador reacciona a las experiencias y

conclusiones de trabajadores previos. Mientras tanto, los mismos arakmbuts hacen conocer y se vuelven conscientes de aquellos aspectos de sus vidas que son de interés y que desean promover. El resultado no es ni un hecho incontestable ni una ficción imaginaria.

Esto fue demostrado recientemente cuando se publicó un libro sobre chamanismo en España que alegaba haber sido escrito entre los Harakmbut, pero que resultó haber sido plagiado de los escritos de J.P. Chaumeil sobre los Yagua del norte del Perú. A pesar de los enfoques diferentes de los escritores sobre los Harakmbut, sus escritos comparten un parecido familiar que era claramente discrepante con el libro sobre chamanismo. Esto, unido con la insubstancial aparición de material Yagua en un contexto Harakmbut, condujo a una investigación de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales que falló en favor de Chaumeil (European Association of Social Anthropologist 1995). Hablé con varios arakmbuts acerca del caso durante mi visita a su territorio en 1995; fueron unánimes al decir que si bien podían aceptar los errores genuinos de escritores sensibles, afirmaban enérgicamente la falsificación porque tenían medios muy limitados de respuesta.

Aun cuando este libro no pretende hablar por los Harakmbut, traza un vínculo entre el material etnográfico y las implicaciones políticas de los derechos indígenas. La orientación de este volumen es ligeramente diferente a los dos previos de la serie porque, en vez de tratar de atrapar los conceptos arakmbuts y de comprenderlos desde una perspectiva no indígena, toma los conceptos no indígenas sobre derechos e investiga cómo se relacionan con los Arakmbut. El punto de inicio del estudio es un análisis de los principales conceptos usados en los procedimientos para establecimiento de normas de las Naciones Unidas. Luego son relacionados a las percepciones y conceptualizaciones del pueblo indígena Arakmbut. A fin de hacer esto, emerge una perspectiva diferente de la vida que vincula la comprensión a las actividades prácticas y traza su conmensurabilidad con los sistemas de derechos de los no indígenas.

Este libro trata de ubicar firmemente a los Arakmbut en el contexto del movimiento indígena que se ha situado dentro del campo de los derechos humanos durante los últimos veinte años. Representantes del movimiento indígena, a través del cabildeo y de una presencia exitosa en cuerpos internacionales, como las Naciones Unidas y (en medida mucho más limitada) la Organización Internacional del Trabajo, aseguraron el reconocimiento de una serie de conceptos fundamentales que son cruciales para la defensa de los

derechos de los pueblos indígenas. Uniendo esos conceptos con las amenazas que enfrentan los Arakmbut, es posible ver un crecimiento de su conciencia cuando se vuelven activos participantes en el movimiento global por los derechos indígenas.

A lo largo de este texto se repite un tema que proporciona continuidad a las conclusiones de mis trabajos previos sobre los Arakmbut. Es la importancia del mundo invisible de los espíritus, un factor constante que afecta todo, desde los cambios socioculturales hasta los pensamientos y sentimientos de cada persona. Cuando tratamos sobre los derechos entre los Arakmbut, es importante notar que mientras para los no indígenas son los principios jurídicos los que proporcionan legitimidad a las actividades y prácticas, para pueblos indígenas como los Arakmbut es el mundo del espíritu la base de legitimidad de cuestiones tan variadas como los derechos territoriales y la expresión de identidad social, cultural y política y como indicadores del potencial para el autodesarrollo y la autodeterminación.

Este volumen no está diseñado para tratar sobre el mundo del espíritu como un "Dios de los Vacíos"[1], para proporcionar alguna explicación determinante para un análisis. Es más una reflexión de cómo los Arakmbut consideran la existencia. El mundo invisible reaparece regularmente a través de este libro porque es una presencia constante para los Arakmbut. Aunque muchos observadores miopes no indígenas consideran al mundo invisible como inexistente porque no puede ser visto, ignorar su significado elimina un elemento crucial para una comprensión de los Arakmbut y su lucha para sobrevivir.

Cada capítulo de este trabajo toma un concepto que es prominente en los asuntos indígenas y trata sobre sus bases en el pensamiento no indígena. Luego los conceptos son ubicados en contextos aplicados a través de una serie de ilustraciones de incidentes en la experiencia arakmbut que explican la relevancia de la vida cotidiana. El libro comienza con una introducción que trata sobre los derechos humanos, el movimiento indígena y la aplicación práctica de los términos. Sigue un capítulo que compara las concepciones de los Arakmbut y del gobierno peruano sobre los derechos indígenas y la base epistemológica de estas posiciones. El capítulo dos se centra sobre el Estado peruano, sus medidas legales para los pueblos indígenas y cómo éstas afectan a los Arakmbut. Los capítulos subsiguientes tratan sobre los términos territorio, pueblos, cultura y gobernanza, analizando qué significan en un contexto arakmbut. Los últimos dos capítulos toman los tópicos

de autodesarrollo y autodeterminación y ubican estos conceptos juntos en un esquema que vincula la relación entre desarrollo y derechos indígenas a través de la acción práctica.

La conclusión considera la importancia del mundo invisible del espíritu para los Arakmbut y cómo actúa como una presencia constante proporcionándoles orientación sobre lo que constituye una conducta apropiada, los medios para su conciencia y la afirmación de sus derechos. El objetivo del libro es perfilar la marcada diversidad de maneras en las cuales los pueblos indígenas ponen la autodeterminación en práctica y cómo éstas dan lugar a posibilidades multifacéticas de autodesarrollo en las comunidades indígenas. Este argumento trata sobre contextos donde el desarrollo de comunidades indígenas se puede beneficiar de la colaboración cercana de la investigación de campo y del apoyo político y financiero bien planificado. Pero sobre todo está el derecho básico de los pueblos indígenas para ejercitar el control sobre sus recursos, costumbres y conocimiento y para asegurar que cualquier interferencia externa tenga lugar con su consentimiento pleno e informado.

Reconocimientos y preocupaciones sobre propiedad intelectual

Agradecer a los Arakmbut parece algo absurdo, ya que sin ellos este libro no podría haber sido escrito. Su paciencia, aliento, influencia y amistad no sólo me emocionó mientras estuve con ellos sino que también me enseñó la importancia de las luchas indígenas a lo largo del mundo. Siento una inmensa gratitud hacia ellos que siempre nos unirá. Recibí maravillosa hospitalidad y amabilidad de las comunidades de Villa Santiago, Boca Ishiriwe, Boca Inambari, Barranco Chico, Shintuya y Puerto Luz. En especial, debería particularizar a San José del Karene, donde pasé la mayoría de mi tiempo. Todos en la comunidad cooperaron y me ayudaron, pero quisiera agradecer especialmente a Tomás Quique y Mariaflor Bolívar, a cuya familia nos unimos.

De la misma manera, agradecer a Sheila Aikman y a nuestro hijo Robbie por su apoyo no expresa cuánto hay de ellos en estas páginas. Sea en el campo o en Europa, ellos me proporcionaron la inspiración para este libro.

Incontables personas en Perú me ayudaron en mi trabajo: Thomas Moore, Lizzie Wahl, Klaus Rummenhöller, Heinrich Helberg, Didier Lacaze, Robert Tripp y los padres Adolfo Torralba

y Mixtel Fernández me aportaron percepciones esenciales. La Universidad Católica del Perú me proporcionó una afiliación entre 1991-92. Quisiera agradecer a Teófilo Altamirano y también a Juan Ossio por su aliento.

Organizaciones indígenas como la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP), la Federación Nativa del río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) y la Asociación de Estudiantes Indígenas de Madre de Dios (ADEIMAD) han sido de gran ayuda. En 1991 y 1992 estuve afiliado con FENAMAD luego de la aprobación de su Asamblea General, lo que me dio mucho apoyo moral y político. Además, los miembros de ADEIMAD Tomás Arike, Elías Kentehuari, Héctor Sueyo, Fernando y Javier Tijé, Guillermo Omnia y Visitación Irey han sido una ayuda invalorable en los debates de las ideas de este texto. Otras personas cuya ayuda ha sido de gran valor son las del equipo del Centro Eori de Puerto Maldonado, y la organización de consultores de salud Seri, del Cuzco.

En Oxford he sido también Investigador Asociado en *Queen Elizabeth House* que amablemente me invitó a presentar algunas de las ideas de este informe en un seminario sobre investigación. Quisiera agradecer al Dr. Peter Rivière por haberme guiado a lo largo de todo mi trabajo doctoral sobre los Arakmbut, cuya influencia está presente en este texto. Kaj Århem, del departamento de antropología de la Universidad de Gotemburgo, amablemente me dio la oportunidad de someter algunas de estas ideas en seminarios, y debo agradecer a Dan Rosengren por muchas conversaciones provechosas. También quisiera agradecer a Elvira Belaúnde y a Howard Berman que hicieron comentarios cruciales que, espero, estén suficientemente reflejados en el texto.

Mis agradecimientos especiales deben ir, sobre todo, al Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas en Copenhague (IWGIA), quien me proporcionó los recursos financieros e institucionales para realizar la investigación como parte del proyecto "Desarrollo, Identidad y Autodeterminación". Quisiera agradecer a Jorge Monrás de IWGIA quien me proporcionó todos los mapas y diagramas. IWGIA está actualmente trabajando en un programa de apoyo para los Arakmbut y regularmente publica materiales sobre su situación actual. Para mas información puede contactarse a IWGIA en: Classensgade 11 E, DK 2100 - Copenhague, Dinamarca.

Estoy muy agradecido por la iniciativa, inspiración y aliento de Jens Dahl, sin la cual este proyecto nunca se habría materializado.

También aprecio los debates sobre aspectos de este informe de Teresa Aparicio, Gordon Puller y Kathy Ideus, y me he beneficiado mucho de sus percepciones, específicamente en los simposios realizados en Copenhague en julio de 1991 y 1992.

También quisiera agradecer a Georg Henriksen y mis colegas del programa de investigación de Bergen "Organización Social, Sistemas de Conocimiento y Manejo de Recursos" que, en 1989, con beca 550.88/013 del Consejo de Investigación Noruego, financió mi trabajo de investigación inicial sobre medioambiente y desarrollo antes que el programa de IWGIA. Finalmente, quisiera expresar mi gratitud a la agencia de desarrollo gubernamental del gobierno danés DANIDA que, a través del programa de investigación de IWGIA, me proporcionó el apoyo financiero para estos tres años del proyecto de investigación y cuyo interés en pueblos indígenas, particularmente en aquéllos de la Amazonía peruana, ha contribuido de manera importante para el reconocimiento de sus derechos.

Los arakmbuts de San José me han proporcionado la mayoría de la información contenida en este libro, cuya perspectiva recoge predominantemente su orientación. No obstante, miembros de otras comunidades arakmbuts han revisado algunas de las informaciones y, aunque hay discrepancias en detalles, los principales resultados son generalmente similares. Por esta razón, la información aquí, independientemente de su interpretación, es parte de la herencia cultural de los Arakmbut.

Porque la arakmbut es una tradición colectiva sería inapropiado atribuir personalmente cada pedazo de evidencia. La única excepción es el reconocimiento a Ireyo, el contador de mitos, quien es conocido y respetado por su conocimiento. Sobre la base de mis discusiones con la comunidad soy consciente de que ninguna información en este texto me ha sido confiada en reserva. Luego de extensas conversaciones con miembros de San José, de otras comunidades arakmbuts y de FENAMAD he recibido un amplio apoyo para publicar este libro. Esto de ninguna manera obliga a esos grupos a estar de acuerdo con mi particular interpretación.

* * *

Este libro está dedicado a la memoria de mi primer amigo arakmbut, José Quique Cameno, abatido por los colonos, en el río Pukiri, el 15 de marzo de 1987.

Nota

[1] "God of the Gaps" en el original. Fueron infructuosos nuestros intentos por averiguar si se trataba de una expresión inglesa que debería ser interpretada antes que traducida literalmente. [N. del T.].

"¿Cómo podemos lograr algún progreso en la compresión de las culturas, antiguas o moderna, si persistimos en dividir lo que la gente asocia y en asociar lo que mantiene separado?"

Hocart, *El mito que da la vida*

INTRODUCCIÓN

"¿Qué es autodeterminación?", preguntó el joven arakmbut.
"¿Por qué preguntas?", le dije.
"He escuchado que la palabra es usada por líderes indígenas en la ciudad y la he leído. Mi padre y los ancianos no saben qué es y por eso te estoy preguntando".
"Autodeterminación es acerca del derecho de los pueblos indígenas para controlar sus vidas sin interferencias no deseadas de extraños".
"¡Oh, así que eso es lo que es!"

Esta conversación tuvo lugar en la comunidad indígena arakmbut de San José de Karene, a fines de diciembre de 1991. El joven era un estudiante de colegio secundario en la ciudad amazónica de Puerto Maldonado, dos días río abajo de la comunidad. Estaba pasando sus vacaciones y me había visitado para conversar. Este breve encuentro encapsula el propósito de mi visita a los Arakmbut y mi búsqueda del significado de los derechos indígenas en una comunidad amazónica.

El joven arakmbut se había encontrado con la noción de autodeterminación para los pueblos indígenas, pero no estaba enterado de su significado preciso. Cuando le di una orientación sobre cómo podía ser usado el término en un contexto indígena, su respuesta fue el reconocimiento inmediato. Entendió lo que significa autodeterminación sin ninguna explicación adicional. Aunque la palabra no pertenece a su vocabulario, su significado no está fuera de su experiencia; se refiere a su vida cotidiana y a las dificultades que él y su comunidad enfrentan constantemente. Pueblos indígenas como los Arakmbut reconocen la autodeterminación porque ellos son autodeterminados. Este libro traza el proceso mediante el cual, conforme aumenta la capacidad de los pueblos indígenas para

autodeterminarse bajo la amenaza de la colonización, ellos se vuelven más conscientes de sus derechos.

El pueblo Arakmbut proporciona un punto de partida útil para considerar esta cuestión, porque combina muchas de las características usadas frecuentemente por la gente de fuera para categorizar a los pueblos indígenas. No está completamente integrado al Estado peruano ni completamente aislado del movimiento indígena. Mantiene en gran medida el pensamiento cultural distintivo y las prácticas sociales, mientras que al mismo tiempo cualquier visitante a una comunidad arakmbut verá la influencia de la cultura nacional peruana en los estilos del vestido, en la presencia de radios y en la conciencia del mundo no indígena que la rodea. Los Arakmbut están orgullosos de su herencia, y su lengua (para ellos una característica que define) es fuerte; empero enfrentan amenazas sociales, culturales e incluso físicas provenientes del proceso de colonización que está teniendo lugar sobre sus tierras.

Antes que ver a los Arakmbut como un caso aislado, este libro los considera como ilustrativos de la clase de problemas que confrontan los pueblos indígenas en todo el mundo. Asumiendo las dificultades que enfrentan, debería ser posible ver la importancia de interpretar los derechos indígenas de una manera que les aporte el soporte moral y político necesario para defender sus vidas, territorios y herencia.

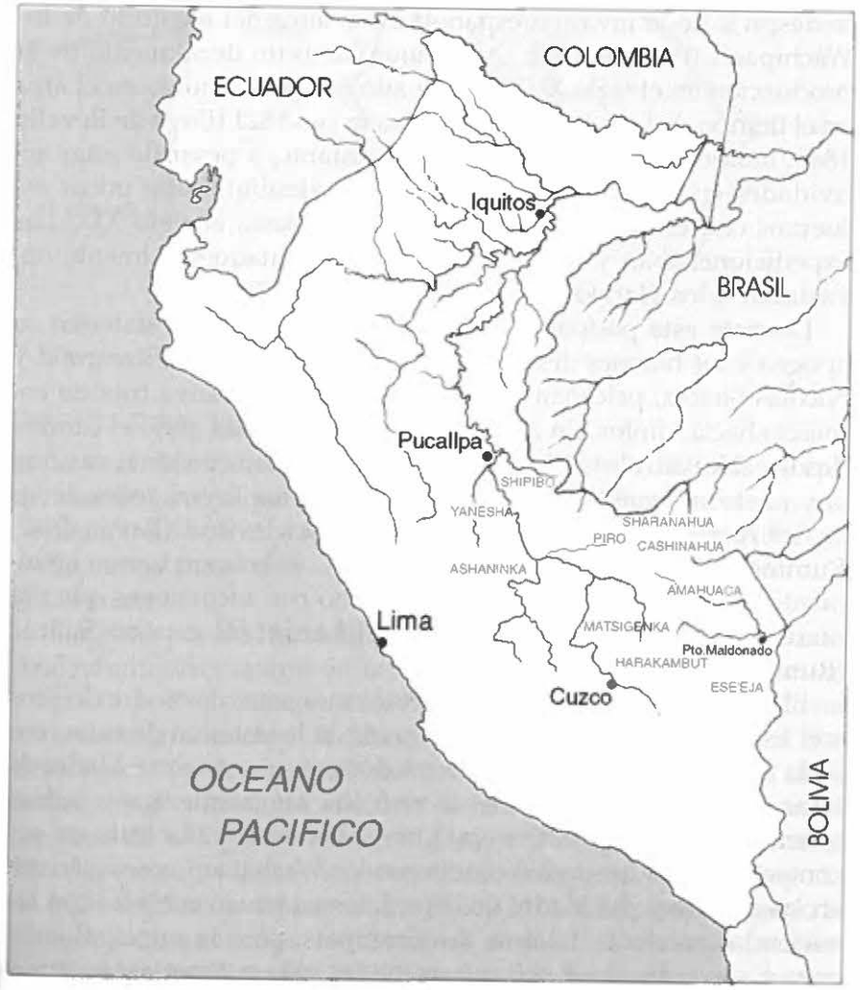
Los Arakmbut

Los Arakmbut son uno de los siete pueblos harakmbut-hablantes de la selva tropical de Madre de Dios, en el sudeste de Perú. Madre de Dios es la parte culturalmente más diversa de la Amazonía peruana. Hay 19 grupos etnolingüísticos en el área, que pertenecen a cuatro familias lingüísticas: Arawak, Pano, Tacana y Harakmbut (d"Ans 1973). Las lenguas tacanas son habladas principalmente río abajo de Puerto Maldonado por los Ese'eja y posiblemente por un grupo de Iñaparis. Las lenguas arawaks son habladas en el alto Madre de Dios por los Machiguenga[1] y Piro. Al nordeste, en el lado opuesto del río Madre de Dios desde Puerto Maldonado, está la principal concentración de hablantes pano, como los Amahuaca y Yaminahua (ver el Mapa 1). Además de esta gente hay shipibos, asháninca, santarrosinos, huitotos y cocamas, quienes fueron traídos de la selva central y norte peruana durante el auge del caucho

como esclavos y cuyos descendientes han restablecido sus comunidades no lejos de Puerto Maldonado.

Los Harakmbut son alrededor de 2000 personas y están divididos en Arakmbut (también conocidos como Amarakaeri), Wachipaeri, Arasaeri, Sapiteri, Pukirieri, Kisambaeri (también conocidos como Amaiweri) y Toyeri (ver Mapa 2). Ellos tienen una lengua única que parece no tener directa relación con la de ningún otro pueblo indígena de la Amazonía (Ribeiro y Wise 1978: 203).

Mapa 1: Los pueblos indígenas del Perú



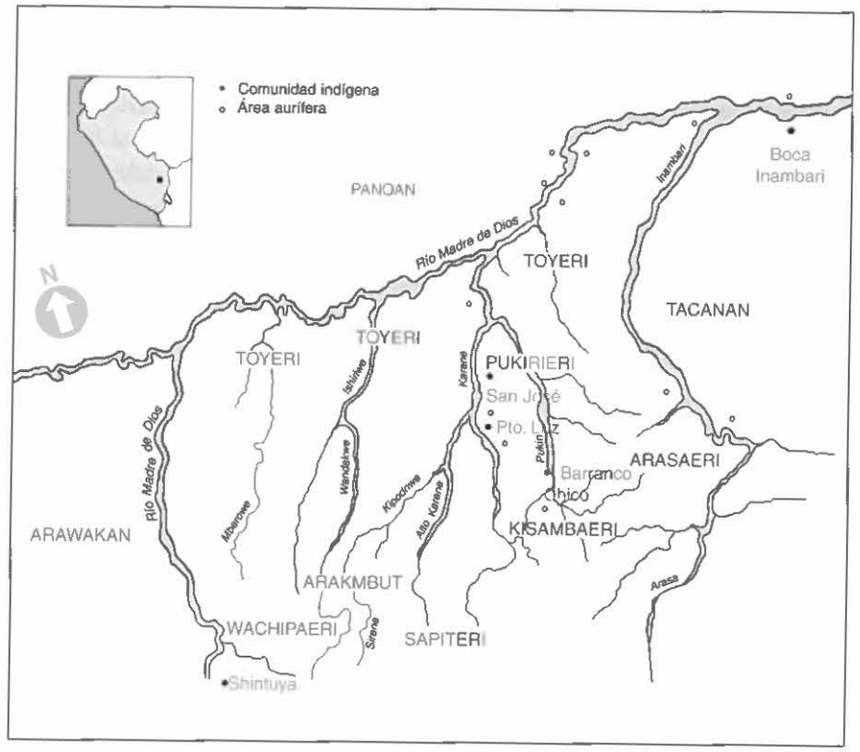
En general, los Harakmbut han tenido vinculaciones con otros pueblos a lo largo de su historia (Gray 1987b: 308). Evidencias arqueológicas e históricas muestran que los Incas visitaban regularmente la región y comerciaban con la gente que vivía en las cabeceras del Madre de Dios (Nordenskjöld 1902; Mensoza Marzano 1974; Aikman 1982; Wahl 1987: 66). Este contacto es confirmado por los mitos arakmbut que se refieren al Dueño del Bosque como Manco (un nombre inca) -también conocido como *mbegnko* (el pájaro carpintero) quien trajo el fuego para los seres humanos.

Durante el período colonial, Madre de Dios fue usado como un proveedor de coca, y las plantaciones aumentaron inmediatamente después de la invasión española en o cerca del territorio de los Wachipaeri (Fuentes 1982: 8). Aunque hubo un decaimiento de la producción en el siglo XVIII, había aún 300 plantaciones en el área en el tiempo de la independencia peruana en 1821 (Bovo de Revello 1848; Raimondi 1879; Lyon nd.). No obstante, a pesar de estas actividades en los bordes del territorio harakmbut, hubo pocos esfuerzos concertados para penetrar el área hasta el siglo XIX. Las expediciones iban y venían, pero el primer ataque realmente devastador a los Harakmbut se presentó en 1890.

Durante este período, el infame auge del caucho estaba en su apogeo y los barones del caucho, como Carlos Fermín Fitzcarrald y Nicolás Suárez, peleaban por el control de la lucrativa ruta de comercio hacia Iquitos. En agosto de 1893, Fitzcarrald abrió el camino desde el Ucayali al río Madre de Dios con el istmo que tomó su nombre, y esto anunció el toque de difuntos para los Toyeri, miles de los cuales fueron asesinados o forzados a la esclavitud (Reyna 1942; Rummenhöller 1985; Pennano 1988: 158). Los Arasaeri fueron igualmente devastados por el auge del caucho con incursiones que venían desde Bolivia bajo órdenes del barón del caucho Suárez (Rummenhöller 1984).

El encuentro inicial entre los pueblos indígenas de Madre de Dios y el Estado peruano tuvo lugar a través de la invasión de colonos o de la Iglesia. En 1902, los misioneros dominicos entraron a Madre de Dios. Trabajaron inicialmente con los Machiguenga y subsiguientemente con los Ese'eja. Los primeros harakmbuts en ser contactados por los dominicos fueron los Wachipaeri quienes viven en las cabeceras del Madre de Dios. Ellos ya tenían contacto con las haciendas cocaleras del área del Cosñipata, pero la principal amenaza a sus vidas llegó por enfermedades más que por asesinatos o

Mapa 2: Comunidades Harakmbut en Madre de Dios



esclavitud. Los wachipaeris sufrieron regularmente oleadas de epidemias de viruela que continuaron hasta 1940. Durante este mismo periodo, los dominicos hicieron contacto con los Sapiteri y Pukirieri, y diez años más tarde entraron al territorio de los Arakmbut y Kisambaeri.

El último pueblo Harakmbut en ser contactado por la Iglesia fue el Arakmbut quien, aparte de un fugaz avistamiento en 1940, fue encontrado por el padre José Álvarez en 1950. El proceso de llevar arakmbuts a la misión de Shintuya en 1956 fue ayudado por una devastadora epidemia de fiebre amarilla que irrumpió en las casas comunales. Por 1960, los Harakmbut habían sido "reducidos" en las misiones de El Pilar, en el bajo Madre de Dios, y de Shintuya, en el alto. Sin embargo, las tensiones en Shintuya llevaron a que la mayoría de los arakmbuts escapasen entre 1969 y 1974, y durante este período formaron comunidades nativas aguas abajo en el territorio tradicional Harakmbut (Torralba 1979). Los detalles de este proceso de con-

tacto, de diezmado y proselitismo están descritos en el primer volumen de esta serie.

Las cinco comunidades arakmbuts (Shintuya, Puerto Luz, San José del Karene, Barranco Chico y Boca Inambari) tienen territorios reconocidos por la Ley de Comunidades Nativas del Perú (22175), pero todas sufren por las invasiones de tierras de los colonos que buscan oro u otros recursos (Gray 1986). La economía política de los Arakmbut está basada en la caza, pesca, recolección, horticultura en chacras y actividades extractivas, tales como lavar oro o explotar madera.

Cada comunidad tiene una escuela con profesores proporcionados por el Estado o por la red de educación misionera, RESSOP. Unos pocos alumnos estudian en Puerto Maldonado con becas de la Región Inka (cuya capital es Cuzco). Cuatro de estos estudiantes están culminando sus estudios de educación superior en Lima con becas de agencias internacionales. Ocasionalmente se encuentran trabajadores de salud en una comunidad, pero con la excepción de Shintuya, que queda en la carretera a Cuzco, la mayoría del personal es inestable y sin recursos. El transporte por río toma mucho tiempo y es costoso, y por esto las comunidades más alejadas de los centros urbanos (Puerto Luz, San José y Barranco Chico) parecen comparativamente remotas[2] .

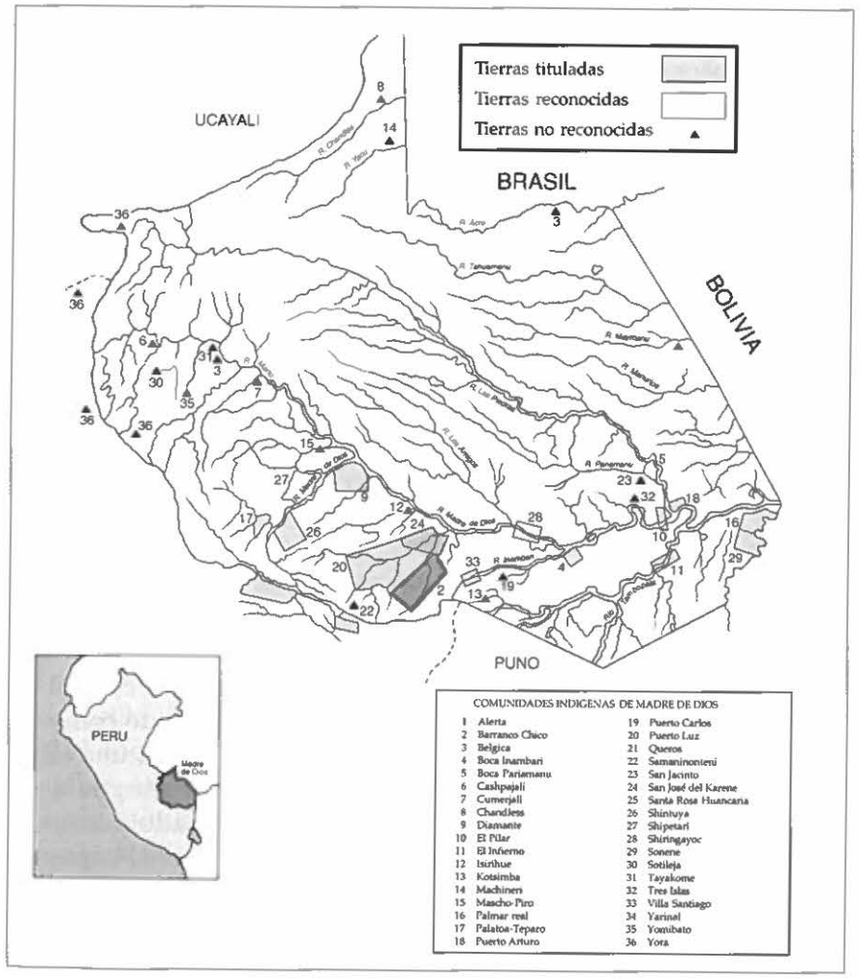
Organización desde el nivel comunal hasta el internacional

Las comunidades participan cada tres años en el Congreso de la Federación Nativa del río Madre de Dios y sus Afluentes (FENAMAD), que fue fundada en 1982 y que trata, prácticamente sin recursos, de representar las preocupaciones del conjunto de comunidades ante las autoridades locales y nacionales. Además, a través de FENAMAD las comunidades indígenas de Madre de Dios consiguen acceso al movimiento indígena más amplio.

FENAMAD es miembro de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP), que fue establecida en 1980 y tiene su centro en Lima. Representa a cerca de 30 federaciones similares a FENAMAD en todo el Perú. AIDESEP realiza proyectos de defensa territorial, salud y educación, al tiempo que hace campañas sobre los derechos indígenas ante el gobierno central. Las oficinas locales en cada región de la Amazonía peruana tienen el papel de asegurar la comunicación eficiente entre el centro y las federaciones.

AIDESEP mismo es parte de un cuerpo más amplio de coordinación de organizaciones indígenas nacionales llamado COICA (Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica), que vincula organizaciones de Colombia, Venezuela, las Guyanas, Brasil, Bolivia, Ecuador y Perú. COICA opera internacionalmente como miembro de la Alianza Internacional de los Pueblos Indígenas Tribales de la Selva Tropical, que reúne a organizaciones regionales de las Américas, África y Asia en una red internacional que tiene su secretariado en Londres.

Mapa 3: Comunidades Indígenas en Madre de Dios



De esta manera, los Arakmbut están conectados, desde su organización comunal a través de FENAMAD, AIDESEP y COICA, a la Alianza Internacional. Esto no debería ser visto como un juego jerárquico de cajas chinas, sino más bien como esferas de influencia que se mueven desde la comunidad. La oleada de problemas que suceden en el nivel comunal pueden llevarse, con el manejo adecuado de información, hasta la representación internacional. Sin embargo, esto depende claramente de la eficacia de cada organización. En la práctica, las comunidades locales y federaciones utilizan cualquier contacto que tengan para promover su causa local, nacional e internacionalmente.

Antes de 1980, los Arakmbut defendían sus derechos como miembros de su comunidad y de su pueblo. Como había muchos distintos pueblos en Madre de Dios, de diferentes tamaños y que hablaban diferentes lenguas, ellos colaboraron para establecer FENAMAD como una organización representativa en el nivel comunal que incluyese el espectro de las diversidad étnica. Sin embargo, los Harakmbut, que es el mayor grupo indígena en Madre de Dios, se preocuparon porque FENAMAD, que funcionaba como una organización de base que transcendía las fronteras étnicas, no reflejaba sus necesidades como pueblo. En 1993 se formó el Consejo Harakmbut (COHAR) como un cuerpo étnico dentro de FENAMAD. COHAR refleja el hecho de que el movimiento indígena es finalmente de pueblos que utilizan el marco de las organizaciones para llevar más adelante sus preocupaciones y reclamos.

Pueblos indígenas

"Indígenas", de acuerdo con el diccionario, se refiere a alguien que es nacido o nativo de la tierra o región que está bajo el control de foráneos. En términos generales se refiere a la gente tanto como un todo, como a la cualidad de la persona, la cual relaciona una identidad colectiva con un área particular. También distingue a un pueblo de otro, pueblos "extraños" que se han ubicado posteriormente en el territorio. Esta permanente ocupación sin el consentimiento de los pueblos indígenas es la base de la colonización. Incorporado dentro de esta noción de indígena está el sentido de estar en desventaja y discriminado. Los pueblos indígenas consideran que la única manera de superar estos obstáculos es asegurar su derecho de autodeterminación para controlar sus vidas y recursos. Este libro es un intento de construir una idea de qué significa autodeterminación en la práctica para los pueblos indígenas.

Los pueblos indígenas frecuentemente se sienten ofendidos por los esfuerzos para definirlos desde afuera, como es claro en las exposiciones ante el Grupo de Trabajo de la ONU sobre Poblaciones Indígenas a lo largo de los años. Sin embargo, una definición de la ONU que, aunque enredada, tiene un amplio respaldo general es la de José Martínez Cobo (1986: paras 378-80). Esta proporciona una orientación general del área bajo estudio.

> Comunidades indígenas, pueblos y naciones son aquellas que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades preinvasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran a sí mismas distintas de otros sectores de las sociedades prevalentes en esos territorios, o de parte de ellos. Ellas forman en el presente sectores no dominados de la sociedad y están determinadas a preservar, desarrollar y transmitir a las futuras generaciones su territorio ancestral y su identidad étnica; como las bases de su existencia continuada como pueblos, de acuerdo con sus propios patrones culturales, instituciones sociales y sistemas legales.
>
> Esta continuidad histórica puede consistir en la permanencia, por un amplio período que alcanza hasta el presente, de uno o más de los siguientes factores:
>
> a. Ocupación de tierras ancestrales o al menos de parte de ellas;
> b. Ancestro común con los ocupantes originarios de esas tierras;
> c. Cultura en general, o en manifestaciones específicas (tales como religión, vivir bajo un sistema tribal, ser miembro de una comunidad indígena, vestido, medios de subsistencia, estilo de vida, etc.);
> d. Lengua (si es usada como lengua única, como lengua materna, como el medio habitual de comunicación en el hogar o en la familia, o como la lengua principal, preferida, habitual, general o normal);
> e. Residencia en ciertas partes del país o en ciertas regiones del mundo;
> f. Otros factores relevantes.

Cinco características marcan esta definición: autodefinición (también incluida en el Convenio 169 de la OIT, Artículo 1[2]), ausencia de dominación, continuidad histórica, territorios ancestrales e identidad étnica (Kinsbury 1995: 26)[3]. Esto muestra que cualquier orientación hacia el término indígena tiene que abarcar criterios políteticos[4].

El surgimiento del movimiento indígena

El movimiento indígena es una ola de pueblos políticamente activos que, con marcado éxito, han afirmado sus derechos a lo largo de los últimos 30 años. Como se ve en Madre de Dios, algunos pueblos indígenas se representan a sí mismos como pueblos, mientras que otros se valen de organizaciones representativas para reclamar sus derechos. Las organizaciones indígenas han existidos en todo el mundo desde hace muchos años, pero es marcada su reciente proliferación.

En el cambio de siglo, por ejemplo, hubo una organización indígena entre los pueblos de la costa occidental de Canadá (Frideres 1983: 233 ss.), mientras que, en Estados Unidos, la Hermandad Nativa de Alaska y la Sociedad para Indios Americanos surgieron en los años 1920 (Olsen y Wilson 1984: 92-3). Sin embargo, durante los años 1960 tuvo lugar el florecimiento de organizaciones indígenas. En 1973, por ejemplo, hubo 48 organizaciones indígenas en Canadá, un crecimiento cuatro veces mayor con relación a los diez años previos (National Indian Brotherhood 1973: 6). Un crecimiento similar en el número de organizaciones indígenas tuvo lugar al mismo tiempo en Estados Unidos, Australia y Escandinavia.

A lo largo de los años 1970, los movimientos indígenas se esparcieron por toda Centro y Sudamérica. La fundación de la Federación Shuar en Ecuador y de! Consejo Aguaruna Huambisa en Perú demostró que la movilización estaba creciendo en el nivel local con determinados pueblos indígenas. Hacia fines de los años 1970, habían surgido organizaciones indígenas nacionales en la mayoría de los países de Centro y Sudamérica.

Mientras tanto, las iniciativas internacionales estaban en camino. El Consejo del Tratado Indígena Internacional fue establecido en 1974 en los Estados Unidos y el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, en 1975, en Canadá. Estas entidades fueron los instrumentos para iniciar la conferencia de ONGs en Ginebra en 1977, que efectivamente estableció el movimiento indígena como un cuerpo internacional. La consolidación de organizaciones indígenas y pueblos a lo ancho de las Américas en la década de 1970 y comienzos de la siguiente se dio al mismo tiempo que una oleada de interés en Asia.

En Filipinas siempre había habido una fuerte politización de los indígenas, y durante los años 1980 el movimiento se expandió por toda Asia. Timor Oriental, Papua Occidental, Burma y los Chittagong Hill Tracts de Bangladesh expresaron su interés en participar en la iniciativa. La India formó su primer Consejo Tribal e Indígena en 1986, y en 1992 se formó el pacto de los Pueblos Indígenas de Asia para representar a pueblos indígenas de lugares tan alejados como Nagaland, Burma, Tailandia, Malasia, Taiwán y Japón.

Durante la década de 1980, los pueblos del Pacífico se involucraron más en los asuntos indígenas. Los nativos Hawaianos, de Papua Occidental y aquéllos que se unieron en el Movimiento Pacífico Libre e Independiente, particularmente los Kanaky y Tahitianos, participaron todos en diferentes foros, expresando la perspectiva indígena de sus problemas. Más recientemente, el pueblo de Bougainville ha sido particularmente fuerte al reclamar sus derechos en el conflicto con Papua y Nueva Guinea.

En 1990, los pueblos indígenas del norte de la entonces Unión Soviética formaron su propia organización indígena (IWGIA 1990). Esta organización se ha desarrollado durante los últimos tres años y asiste regularmente al Grupo de Trabajo de la ONU en Ginebra. Los pueblos indígenas de África, como los pastores de África Oriental y los Twa (Pigmeos), comenzaron a afirmar sus derechos como indígenas a fines de la década de 1980. Desde entonces, los Kwe (Bosquimanos), los pastores y los Twa, en particular, se han vuelto activos participantes del movimiento indígena. La conferencia organizada por IWGIA en Copenhague con pueblos indígenas de África, durante junio de 1993, demostró la creciente influencia del movimiento indígena a través del continente.

La estructura de movimiento indígena

La descolonización de los imperios europeos (particularmente del británico, francés y holandés) entre las décadas de 1940 y 1960 proporciona un contexto a los pueblos indígenas de los Estados Unidos, Canadá y Australia para buscar su propia liberación de la colonización

estatal. Al mismo tiempo, a consecuencia de la descolonización hubo un incremento en el número de Estados en las Naciones Unidas, de menos de 50, en 1948, al actual número de más de 180. Los pueblos indígenas dentro de esos Estados también querían que se les reconociesen sus derechos.

La década de 1960 fue también la época en la cual, bajo la influencia de los movimientos por los derechos civiles y antirracistas, se enraizó la idea del "Poder Rojo" en Norteamérica y del "Poder Negro" de los pueblos Aborígenes en Australia. Vinculado al surgimiento de los movimientos de derechos humanos hubo un crecimiento en la alfabetización y en la accesibilidad a los medios de comunicación, que hicieron más evidentes las luchas indígenas para el público en general. Además, la financiación de organizaciones desde fuentes privadas y públicas proporcionó el soporte material para el establecimiento de organizaciones indígenas.

Fuera de esos eventos de los años 1960, los movimientos indígenas emergieron con una creciente conciencia de una lucha común. Esta movilización de los pueblos indígenas se relaciona con un enfoque discutido por Eyreman y Jameson (1991), quienes ven los movimientos como procesos de creación colectiva que tienen lugar dentro de un contexto político histórico. El conocimiento (denominado por ellos "práctica cognoscitiva") proporcionado por el movimiento constituye una nueva manera de mirar al Estado desde dentro. En un contexto indígena esto ha sido un reto para la interpretación de la colonización como un proceso que se refiere exclusivamente a los imperios de ultramar, pero puede también tener lugar dentro de las fronteras de un Estado. Además, la visión del mundo de los pueblos indígenas, basada en los derechos colectivos al territorio y en el respeto cultural, presenta un reto al *status quo* de los derechos humanos que ha sido usado para tratar con derechos individuales dentro de la integridad territorial de los Estados.[5]

El movimiento indígena tiene características que traen varios problemas de consistencia para los pueblos indígenas. Alberoni (1984), por ejemplo, describe el "estado naciente" de un movimiento que consiste de una discontinuidad de la vida tal como es vista por aquellos que están fuera del movimiento. La crítica indígena del Estado es relevante en este contexto, como es el sentimiento común de que los pueblos indígenas son diferentes de otros pueblos en el mundo. Este aspecto de los movimientos indígenas manifiesta el fervor y carisma de aquellos que están cambiando el sistema.

Por otro lado, algunos aspectos de los movimientos indígenas se han institucionalizado ("rutinizado" en sentido weberiano). Por ejemplo, algunos pueblos indígenas, particularmente organizaciones con apoyo estatal, pueden asimilarse a las prioridades gubernamentales y separarse de sus organizaciones constituyentes. Estas organizaciones algunas veces pueden ser efectivas como tales, pero se arriesgan a comprometerse a tomar posiciones que no necesariamente reflejan las necesidades y deseos de aquellos directamente afectados por la colonización[6].

Alberoni argumenta que hay un desarrollo general desde el estado naciente hasta la institucionalización; sin embargo, el movimiento indígena contiene ambos elementos simultáneamente porque cada organización reacciona a estos aspectos del movimiento de distintas maneras y en diferentes proporciones. El movimiento indígena es así un primer ejemplo de unidad y diversidad funcionando juntas, unas veces más en armonía que otras. Por ejemplo, dentro de la unidad de los derechos afirmados surgen diferencias no sólo en el tipo de organización sino también en la estrategia que llevan a la distinción entre enfoques "principistas" y "pragmáticos" para afirmar y reclamar derechos.

El enfoque más "principista" mantiene enérgicamente las nociones de soberanía y autodeterminación, derechos territoriales y de expresión cultural. Por otro lado, los sectores más "pragmáticos" del movimiento consideran que, a pesar de estar de acuerdo en principio con los objetivos, en la práctica es valioso buscar ahora un acuerdo con entidades estatales para generar una base para el logro de objetivos a largo plazo. La diferencia aquí es entre pueblos indígenas que afirman derechos que ellos ya tienen pero que buscan el reconocimiento de los Estados, y aquéllos que consideran que ellos están reclamando esos derechos del Estado. Este libro apunta a mostrar que utilizando las actividades cotidianas de los pueblos indígenas para comprender conceptos enmarcados en el enfoque "principista", una aproximación flexible, práctica y constructiva puede superar las debilidades del "pragmatismo".

Las Naciones Unidas sobre pueblos indígenas

Hasta hace 15 años, los pueblos indígenas estaban excluidos del sistema internacional. Aun cuando el Convenio de la Liga de Naciones de la pre-Segunda Guerra Mundial, Artículo 23 (b), instó a que los

miembros tomen medidas para asegurar el "justo tratamiento a los habitantes nativos de los territorios bajo su control", en la práctica hubo pocas evidencias de cumplimiento. Además, cuando en 1920 el líder maorí Ratner y la Jefatura de la Confederación de las Seis Naciones Deskahed presentaron una petición a la Liga, ellos fueron rechazados.

El primer instrumento internacional que se ocupa de pueblos indígenas fue aprobado por la Organización Internacional del Trabajo en 1957. El Convenio 107 "Concerniente a la Protección e Integración de Otras Poblaciones Tribales y Semi-Tribales en los Países Independientes" fue bosquejado sin ninguna participación indígena. El Convenio regulaba la política estatal como una medida preparatoria para el eventual desarrollo de los pueblos indígenas mediante la promoción de su integración a los Estados como ciudadanos (Bennett 1978; Berman 1993; Thornberry 1993: 334-68). Entre 1986 y 1989, la OIT revisó el Convenio para reemplazar el elemento integrador con un énfasis en la participación.

La participación fue muy limitada durante el proceso de revisión, aunque los representantes de los pueblos indígenas hicieron algunas fuertes presentaciones reclamando la inclusión de sus derechos dentro del estrecho marco contemplado. El revisado Convenio 169 de la OIT defiende una perspectiva de regulación de la política estatal que exprese los derechos indígenas en términos de participación y consulta, antes que considerar que los propios derechos de los pueblos indígenas formen la base del Convenio, con la relación con el Estado basada en acuerdos y control sobre sus recursos.

En muchos aspectos, los mismos tópicos y argumentos que fueron ventilados en la OIT se han convertido ahora en las principales áreas de disputa en las Naciones Unidas: los conceptos de autodeterminación, territorios, pueblos, respeto por las instituciones indígenas, control sobre los recursos y aceptación de iniciativas de desarrollo sobre sus tierras son todos impulsados por representantes indígenas y unos pocos gobiernos, mientras que los demás buscan acomodos o son directamente hostiles. (Para una relación detallada de los debates de la OIT ver Gray 1987a, 1988 y 1989).

La respuesta de los Estados y de los pueblos indígenas a la iniciativa de la OIT ha sido acallada. Falkowski considera que esto ha ocurrido porque: "No es claro cómo éste [el revisado Convenio 169] elimina la absorción o incorporación de los pueblos indígenas ya que sólo reconoce los derechos de los pueblos indígenas dentro del

marco de los Estados en los cuales viven y pone numerosas restricciones a sus derechos a poseer tierras y a ser autogobernados". Incluso así, a pesar de sus inconvenientes, algunos pueblos indígenas encuentran que el Convenio 169 es útil (1992: 55).

El proceso por el cual las Naciones Unidas tomaron la tarea de velar por los derechos de los indígenas se remonta hasta los años 1970, la Década de Combate al Racismo de las Naciones Unidas. Un estudio de la ONU sobre el racismo está dirigido a los pueblos indígenas, y en 1971 el Consejo Económico y Social encargó el informe de Martínez Cobo sobre poblaciones indígenas (el cual fue principalmente escrito por Agusto Willemsen Díaz, un experto guatemalteco en derechos indígenas).

Cuando ese informe estaba en preparación tuvo lugar en Ginebra, en 1977, la Conferencia de las ONGs sobre Discriminación contra Pueblos Indígenas de las Américas. Fue iniciada y dominada por cientos de representantes indígenas que entraron en las Naciones Unidas al mismo tiempo. El ímpetu de este encuentro y de otro de ONGs respecto a tierras, en 1981, llevó al establecimiento del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas en 1982. La tarea del Grupo de Trabajo fue revisar mejoras para la promoción y protección de derechos humanos y libertades fundamentales de los pueblos indígenas y considerar la evolución de normas relativas a sus derechos. Durante las discusiones, el Grupo de Trabajo ha distinguido derechos que son universales y derechos que son específicos de los pueblos indígenas, tales como los referidos a la tierra y recursos, a la cultura, al autogobierno y a la autodeterminación (Eide 1985: 204-5).

Este proceso dio como resultado la aprobación del borrador de Declaración del GTPI en la Subcomisión en 1994, y en el actual debate del texto en el Grupo de Trabajo de la Comisión de Derechos Humanos dominado por los gobiernos, que se realiza en noviembre. El debate que tiene lugar en el Grupo de Trabajo reproduce de muchas maneras la frustración que rondaba la revisión del Convenio 107 de la OIT entre los gobiernos de línea dura (tales como India, Bangladesh y Japón), que se resisten absolutamente a reconocer a los pueblos indígenas; los gobiernos que abogan por la integración de los pueblos indígenas en el Estado-Nación (Brasil, Perú, Canadá y Estados Unidos); aquéllos que reconocen en forma limitada los derechos de los indígenas como pueblos (Filipinas, Nueva Zelanda y Suecia); y los que reconocen los derechos de los pueblos indígenas a la autodeterminación y control sobre sus propias vidas y futuro (los otros países escandinavos, Australia, Colombia y varios países de América Central).

Cómo resulte el progreso de las deliberaciones del Grupo de Trabajo, dependerá de si los gobiernos que conforman las Naciones Unidas están dispuestos a llevar la Declaración hacia una genuina descolonización alejándola del camino de la integración. Sin embargo, el borrador de la declaración ha mostrado hasta ahora sensibilidad cultural y reconocimiento a las aspiraciones de los pueblos indígenas. Por esta razón, aunque no es un documento indígena, el borrador es la más clara reflexión hasta ahora sobre las demandas de los pueblos indígenas para el reconocimiento de sus derechos.

Derechos indígenas

Este libro destaca varios asuntos concernientes a los derechos indígenas, no específicamente desde un marco legal (aunque éste es ciertamente relevante), sino más desde la "antropología filosófica" que trata sobre una visión moral particular de la potencialidad humana y de las instituciones para realizar esa visión (Donnelly 1985: 31). El propósito de enfocar los derechos de esta manera es tratar de analizar la retórica política de los pueblos indígenas y de los gobiernos, y luego mirar más allá dentro de esa visión con todos sus miedos y esperanzas.

La discusión de los derechos indígenas dentro de las Naciones Unidas descansa sobre un esquema de debate que ha tenido lugar a lo largo de los últimos 500 años, y muchos de los aspectos de la discusión son relevantes aún hoy. Los derechos son reconocidos en un espacio moral en el que los seres humanos pueden vivir en dignidad (Lomasky 1984: 45; Donnelly 1989: 11). Ellos pueden tomar forma negativa y positiva; los derechos negativos protegen a la gente contra interferencias coercitivas de otros en sus asuntos, mientras que los derechos positivos son reclamos sobre otros para satisfacer necesidades básicas (Brown 1986: 92). El objetivo del derecho negativo es la libertad personal y la libertad social[7], mientras que el del derecho positivo es asegurar la vida humana y el bienestar social. Además, los derechos son a la vez políticos y morales, ambos relacionados con los pueblos indígenas.

> "Los derechos legales fundan reclamos legales sobre el sistema político para proteger los reconocimientos legales ya establecidos. Los derechos humanos fundan reclamos morales sobre el sistema político para fortalecer o aumentar los reconocimientos legales existentes" (Donnelly 1989: 15).

Los derechos indígenas, tal como son discutidos en las Naciones Unidas, son aspectos del régimen de los derechos humanos porque su "principal objetivo es retar o cambiar las instituciones existentes, las prácticas o las normas" (Donnelly op. cit.: 14). Sin embargo, en el ámbito nacional, particularmente en Perú, donde ya existen leyes relativas a los pueblos indígenas, los derechos indígenas también pueden tomar la forma de un reconocimiento legal.

Los derechos indígenas tratan sobre las demandas de pueblos con modos de vida culturalmente distintos a aquéllos del Estado-Nación. Esto significa un reto para el reconocimiento de la diversidad cultural dentro de los instrumentos universales de derechos humanos. Un enfoque universal sobre los derechos asume la igualdad de la naturaleza humana (Hobbes 1985 [1651]: 182) que permite que todas las personas sean tratadas como beneficiarios iguales. Durante la Ilustración, los derechos universales fueron considerados "derechos naturales" y estuvieron basados en características comunes a la humanidad, tales como la razón o las necesidades humanas. Grotius y Locke, por ejemplo, afirmaron un "estado de naturaleza" universal que aporta una inspiración positiva para una serie de derechos civiles fundamentales. Locke es considerado por algunos como el precursor del establecimiento de las normas internacionales actuales (Cranston 1966: 77-78). Más recientemente, los filósofos han incluido otros factores como la acción humana (Nozick, en Brown 1986) y la interacción (Gerwith 1984).

Cuando estas características comunes encuentran obstáculos, los seres humanos pierden dignidad como tales. Los derechos aportan un esquema moral para que los reconocimientos de la gente superen esos obstáculos y restauren la dignidad humana. Para escritores como R.J. Vincent (1988), los derechos humanos son inherentes a cada pueblo, y, no obstante las diferencias culturales, ellos están implícitos en cualquier lugar como características definitorias del ser humano (Steinzor 1922: 10).[8]

Un enfoque más relativista considera que los derechos humanos son históricamente contingentes. El politólogo A. Vincent (1987: 105) explica esto de la siguiente manera:

> "La noción de derechos es, en efecto, comparativamente reciente. El concepto *jus* no es realmente trasladable desde la ley roma-

na como un derecho moderno, toda vez que *jus* implica algo que es derecho o correcto en una situación dada. Era más cercano en efecto a nuestro moderno uso de justicia."

De acuerdo a este punto de vista, los derechos humanos aparecieron en el siglo XVII y desde entonces han sido exportados por todo el mundo. Desde esta perspectiva, junto con el imperialismo y la Coca Cola los derechos humanos son un ejemplo de la hegemonía del Norte sobre el Sur. Esta crítica culturalmente relativista niega cualquier base común de los derechos humanos y contraría cualquier moralidad absoluta para la conducta humana (Rorty 1993: 116).

El proceso de describir los derechos indígenas se relaciona con este debate porque uno de los principales aspectos del reconocimiento es la protección de la unicidad de los pueblos indígenas dentro de un marco de instrumentos internacionales de derechos humanos. El relativismo cultural y la universalidad no necesitan ser contrariados, pero el contexto cultural debería proporcionar el esquema de interpretación para las normas internacionales (Barnett 1988: 22). Este libro busca demostrar en el contexto de los Arakmbut las implicaciones de utilizar ciertos conceptos para normas internacionales en oposición a otros.

Los derechos indígenas son distintos por dos razones. La primera es que ellos son un medio mediante el cual los pueblos indígenas tratan de afrontar la situación colonial que los amenaza. Los pueblos indígenas argumentan que ellos son pueblos que se autodeterminan y que sus derechos no son sólo individuales sino colectivos.[9] En este contexto, colectividad significa dominio del territorio, control sobre los recursos, capacidad de decisión a través de las instituciones indígenas políticas y autoidentificación compartida dentro de una organización sociocultural distinta (Falk 1988: 27ss.; Thornberry 1992: 333; Dodson 1994: 24). De este modo, los derechos humanos son acerca de la descolonización en el sentido de libertad frente a interferencias indeseadas.

El segundo aspecto concierne a los sistemas legales indígenas y a las instituciones políticas que aportan el esquema para formas aceptables y prescritas de conductas socioculturales y perfilan los deberes y obligaciones por los cuales la formación social funciona. Aunque estos sistemas (a veces referidos como "ley consuetudinaria") no son siempre reconocidos por la legislación nacional o internacional, ellos constituyen un área importante de derechos indígenas,[10] aunque frecuentemente son ignorados. Esto se debe a que los sistemas legales indígenas están insertos en las prácticas cotidianas y en los conocimientos de los pueblos, y consisten en deberes y obligaciones que son necesarias para que la vida social continúe. Sin respeto por los derechos inherentes a los pueblos indígenas y a la libertad colectiva frente a la colonización es imposible que un pueblo, como el Arakmbut, realice sus actividades cotidianas y sus mutuas obligaciones. Este aspecto dual de los derechos indígenas es la materia del siguiente capítulo[11].

Si todos los derechos humanos se aplican igualmente a todos en el mundo, ¿cómo puede haber una categoría específica de derechos indígenas? Incluso si todos los derechos humanos son culturalmente relativos, ¿cómo puede haber en absoluto algún cuerpo coherente de derechos humanos? Los derechos indígenas demuestran que estas posiciones son muy extremas. Los derechos indígenas quedan entre el universalismo y el relativismo cultural. No hay universales para todos los seres humanos porque los derechos son tanto sobre colectividades indígenas como sobre individuos. Sin embargo, no hay discriminación porque ésos son diseñados para apoyar pueblos que son vulnerables a las amenazas de los poderes coloniales del Estado.

El esclarecido filósofo escocés David Hume consideraba que los derechos derivaron de la práctica humana:

> "Estas reglas, por las cuales las propiedades, los derechos y las obligaciones están determinadas, no presentan marcas de un origen natural, sino mucho de artificio e invención. Son muy numerosas para haber procedido de la naturaleza; son cambiables por las leyes humanas; y todas ellas tienen una tendencia directa y evidente al bien público y al soporte de la sociedad civil" (Hume 1740 [1972]: 255-6).

Para Hume, los derechos emergen a través de la práctica y se vuelven reconocidos tan pronto como los miembros de la sociedad civil los necesitan para regular los propios intereses humanos. Los derechos pueden cambiar en el tiempo de acuerdo a cómo la gente experimenta la justicia; de este modo ellos son creados y reconocidos por los seres humanos. Esta perspectiva ve a los derechos humanos como un fenómeno histórico que toma diferentes maneras de acuerdo a la experiencia política y legal del tiempo.

El movimiento indígena es un proceso por el cual las experiencias históricas de injusticia contra los pueblos indígenas han sido transformadas en un proceso de establecimiento de normas internacionales, particularmente en el contexto del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas. En este sentido, el relativismo cultural se universaliza a través de un proceso histórico. El próximo capítulo trata sobre el choque de perspectivas que tiene lugar dentro de este proceso entre pueblos indígenas y gobiernos, y revisa las bases históricas, etnográficas y epistemológicas de sus respectivas posiciones.

Notas

[1] El autor escribe Matsigenka. Hemos optado por escribir Machiguenga por ser la forma utilizada en el Perú para referirse a este pueblo. [N. del T.].

[2] En los volúmenes 1 y 2 de esta serie presento un panorama de la vida sociocultural de los Arakmbut. Sin embargo, existen otras relaciones, tales como las de Califano 1989a, 1989b y 1982; Rummenhöller 1985 y 1987; Wahl 1987; Moore nd.; y un texto futuro de Helberg; todos aportan percepciones importantes sobre el pueblo Arakmbut.

[3] Esta definición también da pie para preocuparse en algunas regiones. Kingsbury (1995: 29) comenta que su énfasis sobre la continuidad histórica podría excluir a algunos pueblos indígenas en Asia que de otra manera serían incluidos.

[4] "Polythetic" en el original. No figura en su versión inglesa ni en la española en los diccionarios. [N. del T.].

[5] Los movimientos indígenas no han estado solos en su tarea de acumular fuerzas durante los últimos 30 años. Durante el mismo periodo han emergido otros movimientos sociales, particularmente los movimientos de mujeres, el movimiento antinuclear y los movimientos ambientalistas. Touraine (1978: 29) ve el movimiento social como "la expresión de deseos colectivos" que constituyen oposición dentro de una sociedad "postindustrial", donde una noción más fragmentaria de los movimiento sociales está reemplazando a una estricta lucha de clases. De alguna manera la lucha indígena se mezcla con esta perspectiva, aunque el movimiento indígena parece ser también un aspecto de procesos de fragmentación más amplios que están teniendo lugar en un nivel global. Friedman (nd: 12-13) dice: "La crisis de identidad en el centro es expresiva de una crisis global más general... Esta crisis consiste en el debilitamiento de las antiguas identidades nacionales y en la emergencia de nuevas identidades... basadas en "lealtades primordiales", etnicidad, "estirpe" local comunitaria, lengua y otras formas culturalmente concretas... La tendencia a la fragmentación cultural es... una cuestión de fragmentación económica real... el comienzo de un cambio mayor en la hegemonía en el sistema mundial".

[6] Una dificultad para los líderes indígenas es que ellos frecuentemente necesitan familiarizarse con la sociedad nacional para trabajar más efectivamente. Sin embargo, cuando ellos se vuelven más expertos pueden perder contacto con sus raíces al usar conceptos occidentales acríticamente (Ramos 1994: 160). Aun cuando esto es una preocupación genuina para muchos pueblos indígenas, es importante que el argumento no sea llevado a los extremos. Los pueblos indígenas no están aislados del mundo no indígena, incluso en sus comunidades, sino que están involucrados económica y políticamente en sistemas más amplios (Asad 1973; Nash 1975).

Cuando los indígenas forman organizaciones o se encuentran preparados para representar a sus pueblos, frecuentemente ellos necesitan combinar muchos diferentes aspectos de historia, cultura y vida política para explicar sus derechos a otra gente. Friedman (1992) está preocupado por que el debate de la historia indígena se vuelva una discusión de académicos que hacen juicios sobre la autenticidad indígena: "Construir el pasado es un acto de autoidentificación y debe ser interpretado en su autenticidad, esto es, en términos de las relaciones existenciales entre sujetos y de la constitución de un mundo de significados" (ibid.: 856).

[7] La frase original dice: "The objective of the negative right is liberty and social freedom..." Entendemos que el primer término se refiere a la libertad más personal, por ejemplo, estar libre de cautiverio. El segundo ha sido relacionado por el autor con la "libertad social". [N. del T.].

[8] Uno de los obstáculos para la universalidad de los derechos indígenas es que algunos países (como India, Bangladesh y China) ven el proceso como una forma de hegemonía disfrazada. De acuerdo con esta visión, el sistema de derechos humanos de las Naciones Unidas ha sido formulado por un estrecho grupo del mismo parecer, de Estados de tendencia occidental que operan etnocéntricamente. Desde esta perspectiva, los derechos universales representan intereses occidentales.

En un reciente *Anti-Slavery International Newsletter* (1993) aparecen las siguientes preocupaciones en la editorial: "Muchos países en América Latina y Asia rechazan el principio de universalidad que, según ellos reclaman, es un concepto occidental. Algunos países del Asia arguyen que las preocupaciones legítimas sobre las actitudes culturales no son siempre reconocidas por los gobiernos occidentales y las ONGs, mientras que, por su parte, muchos países latinoamericanos y del Caribe argumentan que el concepto de universalidad lleva hacia un inaceptable nivel de interferencia extranjera en sus asuntos domésticos."

Estas críticas de parte de gobiernos pueden ser consideradas como un intento de cortar la efectiva puesta en marcha de los derechos humanos y están expuestas en un contexto indígena porque no buscan desafiar las nociones "occidentales" de derechos humanos desde una perspectiva indígena. Los pueblos indígenas no se oponen a los derechos humanos; ellos quieren que el ámbito de los derechos humanos se amplíe hacia un punto de partida culturalmente sensi-

ble que busque asegurar su aplicación a las necesidades de los pueblos discriminados de todo el mundo.

9 Las demandas actuales de los pueblos indígenas se asemejan a aquéllas de los "derechos del hombre" que tuvieron lugar en el siglo XVIII (Dodson 1994: 22). Sin embargo, por entonces el contexto era de una creciente emancipación de los individuos frente a incontables dictaduras, mientras que la amenaza ahora es la colonización. No obstante, algunos escritores, como Thomas Paine, comprendieron la importancia de los derechos colectivos y, en el tiempo de la Revolución Francesa, argumentaron que el derecho a elegir y controlar su propio gobierno no existe... "en ésta o en esa persona, o en ésta o en esa descripción de personas, sino que existe en el *todo*, que es un derecho que reside en la nación" (1797 [1987]: 217). Esta declaración bien podría venir de un representante indígena contemporáneo en las Naciones Unidas, refiriéndose a los derechos de su pueblo a existir como una nación o pueblo autodeterminado.

10 Burke (1729-97), en contraste con Paine, piensa que los "derechos del hombre" fueron moralmente falsos "políticamente metafísicos" (Parkin 1966: 122; Held 1983: 82). Por el contrario, él considera que fueron derechos naturales basados en características comunes de los seres humanos, tales como sentimientos, hábitos, tradiciones y costumbres. Aunque este argumento era conservador en el contexto del Estado-Nación, refleja la importancia de los sistemas legales indígenas en el contexto contemporáneo a causa del respeto para los estilos de vida reales, vivientes, concretos, locales (Lukes 1993: 28).

11 No me estoy refiriendo aquí a los derechos, deberes y obligaciones que emergen como resultado de los beneficios de la ciudadanía. Estos son temas distintos que son tratados en el capítulo cuarto.

DERECHOS INDÍGENAS DESDE EL PATIO HASTA EL PALACIO

En julio de 1992, una delegación indígena de Madre de Dios, compuesta por Ángel Jipa (shipibo) y Elías Kentehuari (arakmbut), llegó a Ginebra para exponer los problemas que enfrentaban las comunidades del área en las Naciones Unidas.[1] Ellos participaron durante dos semanas en el Grupo de Trabajo de la ONU sobre Poblaciones Indígenas. En la segunda semana, bajo temas de agenda sobre la situación indígena durante el año, se enrolaron en la lista de expositores e hicieron su presentación un jueves en la mañana.

Los dos representantes fueron llamados a hablar por la indomable Presidenta Erica Daes, que estaba dirigiendo el Grupo de Trabajo con mano firme desde 1984. Ángel Jipa explicó la preocupación general de las comunidades constitutivas de FENAMAD, mientras que Elías Kentehuari hizo una presentación que fue bosquejada después de discusiones con miembros de su comunidad, San José del Karene. Esta presentación es un preciso estudio de caso que refleja el tema de este libro, porque yuxtapone violaciones concretas de derechos humanos en la comunidad donde llevé a cabo la mayoría de mi trabajo de campo durante ese periodo con una discusión sobre las normas internacionales.

Exposición arakmbut al Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígena de la ONU

"Mi nombre es Elías Kentehuari. Soy miembro del pueblo Arakmbut que vive en la región de Madre de Dios en el sudeste del Perú. Estoy aquí representando a mi comunidad, San José del Karene, y también a la Asociación de Estudiantes Indígenas de Madre de Dios (ADEIMAD).

El Madre de Dios del Perú es el área más olvidada por las autoridades nacionales. En nuestra área hay más de quinientos colonos, incluyendo peones, que han invadido nuestras tierras, las tierras de San José del Karene. Las dos terceras partes de las playas de esa área tienen recursos auríferos, pero el oro está siendo extraído ilegalmente por los invasores. Mi comunidad ha denunciado repetidamente este problema ante las autoridades peruanas, mientras tanto, los colonos nos amenazan con armas de fuego. Hace seis años un miembro de nuestra comunidad que había defendido nuestro territorio y denunciado las invasiones fue asesinado por los colonos. El asesino está aún libre.

Aun cuando la Ley de Comunidades Nativas nacional garantiza que nuestros territorios son inalienables, la legislación minera permite al Ministerio de Energía y Minas vender concesiones a cualquiera a precios muy altos, que nosotros no podemos pagar. Esto es porque cada concesión cuesta alrededor de un kilo de oro. Es imposible para mi comunidad juntar esa suma. No obstante, los grandes patrones y las compañías mineras tienen suficiente capital para comprar concesiones para extraer oro en nuestro territorio. Este robo legalizado de nuestros recursos naturales, en este caso el oro, preocupa profundamente a mi comunidad. Por esta razón exijo que el Gobierno peruano anule esta ley que no nos favorece, y también que relaje sus estrictas condiciones para la producción de oro en las comunidades nativas.

La legislación nacional peruana debería garantizar y proteger nuestra nueva Reserva Comunal Arakmbut que une nuestros territorios ancestrales, sin embargo cazadores no indígenas ingresan ilegalmente a nuestras tierras de caza para matar y vender animales en el mercado. Éste es otro ejemplo de cómo nosotros somos ilegalmente privados de nuestros recursos naturales mientras que las autoridades peruanas no nos dan apoyo para nuestros legítimos reclamos.

Las autoridades peruanas no están tomando en cuenta la oposición de mi comunidad para la apertura de una carretera que pasará a través de nuestros territorios. Señora Presidenta, la construcción de esta carretera permitirá y facilitará la entrada ilegal de más colonos a nuestros territorios, y consecuentemente más invasiones y saqueo de nuestros recursos naturales. La construcción de la carretera también conducirá a la extracción de madera, de castañas de Brasil y de otros recursos que tenemos reservados para el futuro, para nuestras futuras generaciones. Exijo al Gobierno del Perú que intervenga tan pronto como sea posible para evitar la construcción de la carretera que tendrá desastrosas consecuencias para mi comunidad.

Gracias, Señora Presidenta, por su atención".

A la primera lectura, ésta es una clara exposición de un representante indígena sobre el problema que enfrenta su comunidad. Él expresa algunos de los principales temores de los arakmbuts de San José frente a amenazas tales como invasiones por buscadores de oro, cacería en áreas indígenas y una propuesta de carretera que cortará a la comunidad en dos. Este tipo de preocupaciones son compartidas por pueblos indígenas a través del mundo, que experimentan problemas similares de invasión territorial y pillaje de recursos. Ellos fueron a Ginebra en búsqueda de un foro dentro del sistema político internacional de la Naciones Unidas para denunciar las violaciones de sus derechos.

Sin embargo, a otro nivel, la exposición también utiliza el vocabulario de los derechos indígenas para plantear ciertos reclamos políticos. Estos conceptos se refieren a principios básicos más allá de las discusiones que tienen lugar en las Naciones Unidas y que son analizadas a través de este libro. Examinando estos conceptos en el contexto de una exposición indígena en la ONU, se vuelven más claras las vinculaciones entre los temas en este libro.

La exposición comienza con una identificación del expositor por su nombre, como miembro del pueblo Arakmbut y representante de la comunidad de San José. Estos juegos de coordenadas étnicas identifican al hablante como una persona perteneciente a un pueblo de un área particular en el sudeste peruano. La referencia a un "pueblo" es particularmente significativa en la ONU porque en la legislación internacional todos los pueblos tienen el derecho a la autodeterminación. Sin embargo, algunos Estados (incluyendo Perú) consideran que el reconocimiento de este derecho debilitará su poder y control sobre lo que consideran que son "sus" poblaciones (ver capítulo cuatro).

La presentación de Elías Kentehuari también proporciona alguna orientación sobre qué significa el término "indígena" para pueblos como el Arakmbut. Aunque en la Amazonía peruana se utiliza oficialmente el término "nativo", el significado del término "in-

dígena" se vuelve claro en la frase "no indígenas" cuando se refiere a los colonos. Los Arakmbut se consideran a sí mismos como indígenas con relación a los foráneos que se instalan dentro de sus territorios y explotan sus recursos. La "indigenidad" emerge en el momento que un pueblo percibe las injusticias de la colonización.

La cuestión de las tierras y recursos es un tema crucial en la declaración arakmbut. El expositor se refiere a esto como "territorio ancestral" sobre el cual la comunidad tiene control reconocido por el Estado. El reclamo de los Arakmbut es que los colonos, que vienen de fuera de las tierras comunales, están ingresando ilegalmente a sus territorios y extrayendo recursos, particularmente oro.En 1992, cuando hicieron la presentación, los Arakmbut tenían alguna protección a través del derecho de inalienabilidad de sus territorios establecido en la Ley de Comunidades Nativas y en la Constitución. Desde entonces, sin embargo, el Gobierno peruano ha eliminado unilateralmente la protección de inalienabilidad de la Constitución y ha puesto las tierras a disposición del libre mercado. Esto se ha realizado antes de completarse el proceso de demarcación y titulación de las comunidades indígenas amazónicas.

Además del problema nacional sobre el uso de facto de los recursos territoriales, los pueblos indígenas encuentran que el concepto de territorio no es popular internacionalmente entre los gobiernos. Estados como Perú argumentan en la ONU que esa territorialidad es su derecho y que los pueblos indígenas sólo tienen derechos limitados sobre los recursos superficiales de las "tierras". Estas posiciones reflejan una larga historia de discusiones sobre la noción de territorialidad, que actualmente es todavía muy limitada (ver capítulo tres).

El Estado peruano aparece en dos puntos de la exposición, ambos claramente marcados por la ambivalencia que los Arakmbut, y en general todos los pueblos indígenas, sienten hacia los gobiernos. Aun cuando los brazos benignos y protectores del Estado aparecen en la *Ley de Comunidades Nativas*, que legalmente defendía los derechos indígenas a sus tierras hasta la revisión constitucional de 1993, el Ministerio de Energía y Minas, al mismo tiempo, ha producido una Ley de Minería extremadamente complicada que favorece grandes negocios a expensas de los pequeños productores (ver capítulo dos).

Los Estados son considerados a la vez como protectores y colonizadores dependiendo del contexto, y el esquema del ejercicio de las Naciones Unidas para el establecimiento de normas refleja esta ambivalencia. Los Estados de la ONU son responsables de aprobar

una Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas como una protección contra la colonización; pero al mismo tiempo, aquellos mismos Estados conformantes de la ONU o son incapaces de prevenirlas o están en realidad alentando las mismas amenazas que el borrador de Declaración está tratando de eliminar.

Los arakmbuts están extremadamente preocupados porque una empresa local tenga éxito en abrir una carretera a través del territorio de la comunidad de San José del Karene y de la comunidad vecina de Barranco Chico. Aquellos colonos que apoyan la carretera lo hacen en nombre del desarrollo y del progreso, y han amenazado de muerte a los arakmbuts que se opongan; empero la comunidad no tiene poder para detener el proyecto. Por el contrario, los arakmbuts encuentran que las decisiones de desarrollo les son impuestas por la municipalidad local de Boca Colorado sin su consentimiento (ver capítulo siete).

La exposición arakmbut resalta la importancia del control indígena sobre el territorio y los recursos como un medio de promover el propio autodesarrollo arakmbut. La referencia en un párrafo a proteger territorios ancestrales es complementada por la referencia a la protección de recursos naturales que están "reservados para el futuro, para nuestras futuras generaciones". Esta vinculación entre ancestros y descendientes es extremadamente importante para la supervivencia de los Arakmbut como pueblo y para la continuidad de su identidad cultural. Estos tópicos también se relacionan a cuestiones de gobernanza y expresión cultural y serán discutidos en los capítulos cinco y seis.

Los puntos que surgen en la exposición indígena presentan los principales temas en este libro. Los Arakmbut se esfuerzan por controlar su territorio y desarrollar sus recursos a través de sus propias instituciones de decisión política, de acuerdo con sus propios principios socioculturales. Esta totalidad se relaciona con las identidades multifacéticas de los Arakmbut como pueblo y consecuentemente con la noción comprensiva de autodeterminación (revisada en el capítulo ocho).

Los Arakmbut y sus derechos

Los Arakmbut no tienen una palabra que cubra todos los significados de "derechos", pero tienen un claro concepto de lo que es con-

ducta apropiada e inapropiada, y frecuentemente debaten entre ellos sobre reivindicaciones y obligaciones. La conducta de una persona puede ser categorizada de muchas maneras, pero los términos generales *ndak* (bueno) y *ndakwe* (malo) son los preceptos más usados para juzgar las acciones. Sin embargo, no son conceptos basados en una moralidad absoluta emanada de fuentes externas, como es el caso en las misiones cristianas, donde los sacerdotes actúan como intermediarios de un lado de Dios, definiendo, recompensando y castigando la buena o mala conducta (Wahl 1987: 200 ff.).

Los Arakmbut no alcanzan la comprensión de la moralidad a través de un dogma religioso, sino a través de la identificación de un problema manifestado como enfermedad (un problema con un espíritu) u odio (un problema con otro miembro de la comunidad). El problema es resuelto diagnosticando la causa y solucionando las dificultades mediante un proceso de negociación. Esto toma una forma política con otro arakmbut, mientras que con los espíritus se da a través de una comprensión visionaria y de una interpretación chamánica. La moralidad es así un proceso dinámico para resolver problemas y establecer orden en un mundo recalcitrante (ver Volumen 2, capítulo cinco).

El sistema legal consuetudinario de los Arakmbut consiste en derechos y obligaciones que están contenidos en tres áreas: la organización sociocultural de la comunidad, el mundo invisible de los espíritus y el impredecible y altamente volátil conjunto de relaciones con personas no arakmbuts, conocidas por los Arakmbut como "gente blanca". Estas tres áreas son el foco de los tres principales mitos del canon arakmbut: Wanamey, el árbol de salvación; Marinke, el héroe cultural; y Aiwe, el huérfano que escapa de los no indígenas Papa. (Para una relación detallada de estos mitos ver el Volumen 1, capítulos uno, cinco y nueve). Aun cuando los mitos no consisten en mandatos de conducta, ellos establecen puntos focales donde es posible ver, los derechos y obligaciones funcionando en la práctica.

Concepciones socioculturales sobre los derechos

La historia de Wanamey habla de la creación del mundo. Enfrentados con una inundación en efervescencia los pueblos Harakmbut se salvan trepando al árbol gigante Wanamey. Después que la inundación cesa la gente desciende del árbol y, con fuego y agua, crea su cultura y

organización social. Este mito enfoca la formación sociocultural arakmbut y su imaginería centrada en torno a las consecuencias de las relaciones sexuales apropiadas e inapropiadas y de las prácticas culinarias. Las relaciones sexuales y la organización social constituyen un área en la que los Arakmbut tiene conjuntos de deberes y derechos personales, mientras que cocinar es un momento clave en el proceso de producción que establece reclamos sobre propiedad.[2]

La organización social arakmbut está basada en varios principios superpuestos de género, edad, residencia, descendencia e intercambio matrimonial. La terminología de relación es de prescripción simétrica con ecuaciones categóricas que implican el intercambio *siblings* de sexo opuesto (a veces conceptualizados como "intercambio de hermanas"). Aunque esta forma de matrimonio no tiene lugar muy frecuentemente entre *siblings* biológicos, cada unión marital encaja categóricamente dentro del sistema. Los Arakmbut tienen siete clanes patrilineales: Yaromba, Idnsikambo, Wandigpana, Singperi, Masenawa, Saweron y Embieri. Los Arakmbut también tienen una categoría de arreglo de alianza llamada *wambet*, que tiene un aspecto cognático que emerge de la inclusión de los parientes de ambos padres.

En la vida cotidiana estos principios socioculturales aparecen en las actividades prácticas de producción y reproducción, y desde allí es posible ver los principios morales de los cuales fluyen los derechos consuetudinarios. Todas las principales actividades de producción de los Arakmbut -caza, pesca, recolección, horticultura y minería aurífera- están organizadas sobre bases de cooperación basadas en los principios mencionados. De este modo, la organización social no es expresada a través de categorías abstractas sino de prácticas.

Las reivindicaciones de propiedad son realizadas a través de la inversión de trabajo en un objeto (*e'ka / e'mba'a*). Así, un artefacto manufacturado, un animal muerto o una área talada para chacras o minería aurífera constituyen derechos para las personas o parentelas responsables en el trabajo implicado. Estas reivindicaciones no son aceptadas sin una obligación de compartir los beneficios con el resto de la comunidad, particularmente si el bien no está disponible para todos. El reparto de carne entre parentelas relacionadas y las fiestas para beber alcohol adquirido con el oro son las principales maneras de distribución. De este modo, los derechos consisten en reivindicaciones mediante el trabajo y las obligaciones de compartir.[3]

Si un hombre va a cazar (*e'machunka*) con su hijo, su acción expresa algo sobre género, edad, pertenencia clánica y terminología de re-

lación. Esto de debe a que cada hombre está en el mismo clan que su hijo, y cazar juntos es un signo de que el muchacho se ha vuelto un joven y está aprendiendo técnicas que necesitará como un futuro esposo. En contraste, cuando las mujeres van en pequeños grupos de trabajo a las chacras, ellas expresan algo acerca del género, residencia y relaciones wambet. Las mujeres de fuera que se casan en la comunidad no tienen chacras asociadas con su nombre hasta que tengan una casa independiente, mientras que las mujeres que siempre han vivido en la comunidad siempre son vistas como propietarias de sus chacras. Las mujeres que trabajan con parientes de casas vecinas frecuentemente se aliarán a través del wambet, que une a la gente mediante las relaciones del padre y la madre, y más adelante en su vida, mediante las de los hijos. Las relaciones entre estos grupos diferentes y categorías están basadas en diferentes formas de reciprocidad. Entre marido y mujer, por ejemplo, el hombre lleva carne a la casa, que es luego distribuida a miembros de otros clanes y wambet. La mujer asegura que las chacras produzcan suficientes cosechas para proporcionar un abastecimiento constante de alimento y de leña, y transforma la carne peligrosa de las criaturas vivientes en carne comestible a través de sus conocimientos de cocina.

La pareja de esposos es así la fundación de una parentela y proporciona los medios para reproducir la línea del clan. El matrimonio (*e'toepak*) envuelve negociaciones considerables entre las casas, implicando discusiones sobre las capacidades personales y las historias de relaciones genealógicas. La terminología clasificatoria de relaciones implica un intercambio balanceado en el tiempo entre las casas (ver Volumen 1, capítulo cuatro), pero el mayor número de hombres que de mujeres determina que frecuentemente esto no se pueda realizar. Sin embargo, un periodo de residencia uxorilocal, durante el cual el marido vive y trabaja con sus parientes políticos durante unos años, hasta que sea económicamente más independiente, proporciona servicios que enlazan a las casas con obligaciones mutuas que involucran a la pareja.

Los derechos aquí descritos están basados en reivindicaciones y deberes entre los miembros de una comunidad, y son inherentes a la vida social de los Arakmbut. La conducta antes descrita está basada en prácticas, y así, durante el tiempo, en el sistema legal consuetudinario. Sin embargo, si alguien no respetara estas costumbres, los Arakmbut tienen un proceso informal de negociación para determinar los problemas y buscar soluciones. Conducta inapropiada podría ser robar cosechas de una chacra, no distribuir carne, no compartir una playa aurífera con vecinos y parientes o fugarse con una joven de la comunidad. El elemento común en estos casos es mezquindad (*senopo*), que se refiere a alguien que guarda cosas para sí y que no es sólo una forma de actividad sino un estado del alma (*nokiren*).

Cada persona arakmbut está compuesta de un cuerpo (*waso*), unalma (nokiren) y un nombre (*wandik*). La relación entre estos tres elementos constituye el estado de ser de cada persona en relación con el resto de la comunidad (ver Volumen 1, capítulo seis). Una persona que es mezquina tiene emociones fuertes que la pueden llevar a ser aborrecida por otros (*ochinosik*). Esto puede causar daño a las almas de otras personas y es considerado como brujería por los Arakmbut. Reivindicaciones y obligaciones son así inseparables del ser de una persona e involucran no sólo el mundo material sino también el estado del alma.

La solución de conflictos sobre reivindicaciones y obligaciones tiene lugar a través de negociaciones a un nivel político. Las decisiones y negociaciones surgen usualmente de las discusiones informales en la casa, en los grupos de trabajo y en las charlas cotidianas en la noche; los arakmbuts buscan acuerdos de consenso en esos encuentros. La transgresión de la norma se censura verbalmente y evitando a la persona, pero se buscan soluciones antes que castigos. Cuando los acuerdos fracasan, estallan las peleas en las fiestas de beber y, en conflictos serios, una de las partes puede abandonar la comunidad.

El mundo invisible del espíritu

El segundo más importante mito arakmbut, Marinke, habla de una mujer que es seducida poco después de su matrimonio y llevada a una comunidad distante donde queda embarazada. Mientras trataba de regresar a casa es matada por jaguares y su feto es arrojado al río. Protegido por peces, el feto se vuelve un niño, Marinke, que es el héroe cultural de los Arakmbut. Cuando crece pasa por los periodos de iniciación y al llegar a la adultez mata a los jaguares. Temiendo su venganza escapa hacia el cielo.

El mito de Marinke es acerca de las relaciones entre humanos y espíritus, y usa la imaginería de los animales, peces y pájaros para

expresar las vinculaciones (Califano 1978b). En tiempos mitológicos, humanos y animales fueron intercambiables es sus formas visibles, pero luego de conflictos entre las especies, los dos órdenes de seres se separaron. La comunicación puede tener lugar a través de actividades intermediarias de los espíritus, que pueden ser contactados en la elevada conciencia de sueños, visiones y alucinaciones (*wayorok*).

La espiritualidad está basada en la materia que da vida en todos los seres animados, lo que para los seres humanos es llamado nokiren (alma). Alma-materia que no está atada al cuerpo, es libre y establece varios órdenes de espíritus. Los más peligrosos son conocidos como *toto* y son atraídos mediante brujería, falta de respeto por el mundo invisible y por encuentros accidentales. Los toto son usualmente retratados como alma-materia concentrada pero una forma menos peligrosa dispersa (*wamawere*) flota a través del aire como una brisa y también puede causar enfermedad. Espíritus benéficos dispersos (*ndakyorokeri*) aparecen en sueños como gente hermosa y dan consejos a aquellos con destrezas chamánicas, mientras que los espíritus benéficos más concentrados, como los *wachipai* y los *chongpai*, que aparecen durante las sesiones de ayahuasca o son ociosos o se aparecen a los seres humanos sólo por breves periodos.

El mundo invisible puede dañar a los seres humanos que transgredan los límites de la conducta moralmente aceptable. Esto no se basa tanto en principios de bueno y malo como sobre el peligro del alma-materia concentrada o la influencia de fuerzas benéficas o peligrosas. Hay tres contextos en los cuales el mundo invisible entraña peligros: brujería, ataque de espíritus y accidente.

Brujería (*chindign*) es una actividad dañina realizada por seres humanos que usan espíritus dañinos como intermediarios. Estos varían desde los ahora obsoletos ataques por muchachas jóvenes (*chiwembet*) hasta el actual uso del tabaco y ensalmos por aquellos con conocimiento chamánico (Califano 1978a). Brujería significa que el alma de una persona se ha vuelto espiritualmente dañina, aunque esta actividad tiene sus aspectos relativos porque una persona que utiliza los poderes del espíritu para defender una comunidad aparecerá como un brujo desde la perspectiva del enemigo. La brujería es difícil de curar, ya que ella involucra una seria transgresión de los códigos espirituales.

La gente es vulnerable al ataque del espíritu si es que ha violado las relaciones sexuales prescritas. Éstas prohiben el sexo dentro del clan patrilineal o entre primos paralelos. Las conductas incestuosas

contaminan al mismo tiempo lo físico y lo espiritual. La acción moral es condenada, pero la enfermedad es un efecto directo de la acción antes que un castigo.

Los arakmbut que transgredan las conductas esperadas sociales y espirituales se exponen a sí mismos a los ataques del espíritu. Un peligro particular viene de la sobrecaza de animales o peces porque estos medios ignoran los consejos de los ndakyorokeri. Demuestra codicia y mezquindad (senopo) con relación al mundo del espíritu, y el resultado casi siempre es la enfermedad. Si alguien está enfermo, la enfermedad no es tanto un juicio moral de la conducta de esa persona como el efecto de una directa relación causal. Para el cazador que ha matado demasiados animales, los síntomas tomarán las características de las especies que han sido agraviadas por esa conducta.

El mundo del espíritu está más allá del espacio y del tiempo, y sus habitantes conocen el pasado, el presente y el futuro. Las destrezas chamánicas consisten en escuchar secretamente esta información y usarla para beneficio de otros arakmbuts. La invisible alma-materia es un aspecto fundamental de la filosofía de la vida y la muerte de los Arakmbut. Los espíritus están ligados con nociones de causalidad, potencialidad, legitimidad y cambio dinámico, mientras que el alma-materia de cada persona proporciona el contacto entre los Arakmbut y la dimensión espiritual - invisibilidad. Curar es un aspecto extremadamente importante en la vida de los Arakmbut, y las destrezas chamánicas involucran contactos directos con el mundo del espíritu a través de ensalmos, visiones y sueños.

El proceso de curación consiste en las negociaciones del chamán con los espíritus involucrados para la búsqueda de una solución a una enfermedad. La brujería es lo más difícil; los espíritus de los animales pueden responder a ensalmos; los encuentros accidentales con espíritus dañinos en el monte son impredecibles. El chamán resuelve el problema de enfermedad de la misma manera que los procesos políticos resuelven los problemas de la comunidad. La cuestión de los derechos y obligaciones se presenta aquí porque los espíritus son los guardianes de lo que constituye la conducta apropiada y actúan como un legislador invisible con el cual los chamanes pueden negociar en sus sueños y visiones (ver Volumen 2, capítulos uno al cinco).

La importancia del mundo del espíritu es que legitima el sistema legal consuetudinario arakmbut. El mundo de los espíritus vi-

gila la conducta, y en la forma de causalidad, que une lo visible con lo invisible, señala la transgresión. El chamán y los espíritus benéficos tratan de asegurar el establecimiento del orden fuera de las amenazas y caos que rodea a la comunidad. Así, el espíritu animador trae a la vida los derechos que están contenidos en la ley consuetudinaria. Las implicaciones de esto en términos de derechos territoriales son discutidas en el capítulo tres.

De esta manera, la cuestión de los derechos dentro de las comunidades arakmbut está basada en un sistema legal consuetudinario que es a la vez sociocultural y espiritual. Los Arakmbut están autodeterminados porque ellos realizan estas actividades políticamente sobre la base de su propia capacidad de tomar decisiones. En este sentido, es posible decir que esos derechos son "inherentes" porque están investidos en el pueblo como un todo, aunque la medida de su articulación varíe. La flexibilidad y aproximación negociada hacia la moralidad se da porque la presencia constante del mundo del espíritu otorga estabilidad y ésta asegura que haya un reaprovisionamiento regular de carne, de humanos y de alma-materia. Sin embargo, un tercer aspecto de los derechos arakmbut es un desafío a todo esto.

Interferencia de foráneos

Aiwe, el tercer mito en el canon arakmbut, habla de un joven que fue robado de su comunidad por los Papa, monstruos blancos caníbales que son descritos en términos similares a los barones del caucho. El niño pasa varias aventuras con los Papa y se las ingenia para escapar de ellos con la ayuda de los huesos de un jefe Papa muerto. Al retornar a su comunidad, muele los huesos en una bebida para adquirir el poder de los Papa, pero muere luego de ingerir en exceso.

El mito tiene varias versiones en las cuales los Papa, sucesivamente, aparecen como barones caucheros, incas y conquistadores españoles. Habla de los grandes peligros que esa gente poderosa no indígena le plantea a los Arakmbut, aun cuando se refiere también a los efectos positivos si el contacto es controlado. La historia explica que los Arakmbut no viven en un mundo cerrado y seguro sino que están rodeados por peligros que amenazan su misma existencia. A diferencia de la brujería y la enfermedad, que daña a personas específicas, los peligros de estos seres son más permanentes; ellos amenazan el futuro de los Arakmbut como pueblo. Esto fue demostrado claramente en San José del Karene, donde un respetable anciano soñó una vez

que la comunidad en general era aniquilada por colonos blancos. Los arakmbuts se asustaron mucho cuando escucharon este sueño y se siguen refiriendo a él cuando son amenazados por foráneos.

La amenaza de destrucción envuelve al sistema total inherente de derechos y obligaciones que opera dentro de la organización social y cultural de los Arakmbut. La vida continúa porque el mundo del espíritu asegura su continuidad proporcionado recursos para la producción y la reproducción. Cuando los recursos desaparecen quiere decir que los espíritus se han ido, que la reproducción se vuelve imposible y que la vida no es más autosustentable. De este manera se pierde la potencialidad inherente en el mundo con los espíritus que todo lo saben mirando hacia el futuro y el pasado.

La preocupación en la presentación de Elías Kentehuari acerca del creciente número de buscadores de oro, de la carretera propuesta y de la entrada de cazadores no indígenas a la reserva comunal es precisamente sobre este agotamiento de recursos. Con el apoyo de los espíritus todos los recursos serían renovables, pero con la embestida de la colonización, el oro, los animales y el monte comienzan a irse para siempre. Cuando los Arakmbut pierden su territorio pierden su capacidad para sobrevivir sustentablemente; por esta razón están temerosos del futuro.

Sin embargo, el mito de Aiwe ofrece esperanzas a los Arakmbut porque demuestra que ellos mismos pueden defenderse de los blancos "bebiendo" un poco de sus costumbres para usarlas en su defensa. No obstante, si toman demasiado morirán. Este mensaje crucial explora la posibilidad de los Arakmbut de decidir qué influencias externas son benéficas. De tomar demasiadas las influencias blancas destruirán la identidad arakmbut. Los conocimientos de producción y las técnicas chamánicas sólo pueden continuar si la relación entre ancianos y jóvenes es positiva y constructiva. Elías Kentehuari menciona esto en su visión del presente arakmbut que vincula sus ancestros con sus descendientes aún no nacidos. Pero tomar demasiadas influencias externas, sea a través de la educación, la medicina o la religión, conlleva varios peligros para los Arakmbut.

Una amenaza particular es la pérdida de relatividad. Cada especie arakmbut ve el mundo desde su propia perspectiva. Por ejemplo, los peces aparecen como cosechas de los espíritus del río *waweri*, y los tapires (*keme*) aparecen como humanos ante el otro. Esta relatividad impide clasificar el mundo en categorías inmuta-

bles absolutas, y facilita la unión entre la conducta y las consecuencias de una acción. De acuerdo con su relatividad moral, a través de la comprensión y negociación, los Arakmbut buscan soluciones a sus problemas tomando puntos de vista de otras personas. Cuando el criterio moral estricto absoluto se vuelve influyente, toda la moralidad indígena arakmbut, que es inherente a su organización sociocultural, puede ser criticada y cuestionada. Los Arakmbut tienen aquí dos defensas.

Aun cuando la moralidad absoluta del cristianismo tuvo algún efecto sobre los arakmbuts durante su periodo en la misión de Shintuya, ellos consideran que el Dios cristiano (con su medicina y educación) es el enfoque apropiado para ocuparse de los problemas de "blancos". Por esta razón, los arakmbuts tratan de mantener la educación occidental, la medicina y la religión compartimentada dentro de su modo de vida. Además, como la frontera de la colonización afecta a las comunidades, los Arakmbut han recurrido al lenguaje de los derechos como un medio de circunscribir la moralidad relativa de sus derechos y obligaciones consuetudinarias inherentes dentro de un marco de referencia moral y legal absoluto para defender su territorio y su identidad de las amenazas externas que ellos enfrentan.

Incluso la forma de la estructura política y de la toma de decisiones ha sido afectada por este cambio. Como una parte de su autodefensa, los arakmbuts han cumplido con la Ley de Comunidades Nativas que demanda, para fines externos, que cada comunidad tenga una organización política elegida. Ésta marcha paralelamente al sistema político interno. Aun cuando todavía se toman decisiones por consenso informal, para cuestiones que tienen que ver con asuntos de fuera de la comunidad se realizan reuniones formales y se toman acuerdos públicamente.

Este libro tratará en detalle sobre cómo se ha realizado esta utilización de los derechos indígenas y los procesos culturales y políticos por los cuales ellos se van haciendo cada vez más importantes. El cambio de foco desde los derechos inherentes hacia los derechos indígenas claramente definidos es algo que ha emergido en la interfase entre la frontera colonizadora y el mundo de los Arakmbut. Esto no quiere decir que los Arakmbut están totalmente separados de un "mundo foráneo", sino más bien que hay una distinción flexible que ellos reconocen y utilizan en sus vidas diarias.

El sentido arakmbut de identidad, como un pueblo vinculado a un territorio que se ha limitado más cuando ha sido amenazado

por la invasión, está encajado dentro de los tres mitos. Aun cuando los Arakmbut siempre han sido autodeterminados, frente a las amenazas a su existencia se están volviendo conscientes de los derechos indígenas como una forma de defensa.

En contraste con la perspectiva de los Arakmbut, el Gobierno peruano tiene una visión distinta sobre los derechos indígenas que está basada en sus propias necesidades y deseos. Aun cuando la noción arakmbut de los derechos está centrada en una relación pragmática entre mito e historia, el Gobierno interpreta los temas morales a través del pensamiento filosófico y de ideologías políticas que han cambiado y se han reformulado a lo largo de los últimos quinientos años.

Habla el Gobierno Peruano a la Comisión de Derechos Humanos de la ONU

En una exposición hecha al Grupo de Trabajo de la Comisión de Derechos Humanos en noviembre de 1995, el Gobierno peruano hizo varios comentarios generales sobre el borrador de la Declaración. Esta posición de ninguna manera es indeleblemente fija, pero proporciona, desde el punto de vista de un Estado, una perspectiva paralela a la posición de los Arakmbut sobre los derechos indígenas:

> "Sr. Presidente: El borrador de Declaración que tenemos en nuestras manos es una buena base para el trabajo de nuestro Grupo. Creemos que el aspecto más interesante del borrador es el de cubrir sistemáticamente un amplio rango de temas y conceptos que son indispensables para incorporarlos en la futura Declaración sobre Poblaciones Indígenas.
>
> No obstante, mi delegación considera que hay varios problemas de definición y alcance en los artículos del borrador.
>
> La delegación del Perú ha expresado, en el nivel del Grupo de Trabajo de la Subcomisión, en la Subcomisión misma y en la Comisión sobre Derechos Humanos, la necesidad de hacer de esta Declaración un documento realista, políticamente viable y aplicable, y jurídicamente congruente con el cuerpo de instrumentos internacionales sobre derechos humanos; sólo de esta manera alcanzaremos universalidad y consecuentemente apoyo internacional para el borrador de la Declaración.

Por consiguiente, tomando en consideración el mandato de la Subcomisión de Derechos Humanos, este grupo aquí reunido está autorizado para elaborar un borrador de Declaración en un ejercicio que tomará el borrador de Declaración elaborado por la Subcomisión como el documento principal, y que se ocupará sistemáticamente de la cuestión de las poblaciones indígenas en su más amplio sentido. Creemos también que será de gran utilidad y que es obligatorio para nuestro trabajo analizar el Capítulo 26 de la Agenda 21 y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

Sr. Presidente, en relación a la naturaleza de la participación de los delegados presentes en esta reunión creemos que para ser consecuente con el espíritu del borrador debería autorizarse la más amplia participación de las delegaciones indígenas representadas aquí, con la finalidad de establecer mecanismos eficientes de consulta y diálogo.

Sr. Presidente, hemos escuchado que algunas delegaciones han mostrado interés por comenzar con el ejercicio previo de definir 'poblaciones indígenas'. La delegación del Perú considera que esto sería una aproximación inicial positiva para este trabajo. Existen antecedentes importantes, tales como la definición del experto de la ONU Martínez Cobo, el Convenio 169 de la OIT y el documento para aplicación de criterios sobre el concepto de 'pueblos indígenas' elaborado por la experta Erica Daes.

En relación con el objetivo de la Declaración, la delegación peruana considera que ésta debería asegurar que los Estados garanticen el disfrute y ejercicio de los derechos de las poblaciones indígenas como ciudadanos de un Estado. Para mi delegación, éste es el significado central de lo que debería ser la Declaración.

Lo contrario, establecer una serie de derechos *erga omnes* cuando lo que está siendo tratado aquí son aspiraciones, sería políticamente impráctico, incompatible con la legislación internacional y con la legislación nacional peruana.

En este sentido, será necesario asegurar que conceptos fundamentales contenidos en el borrador, sobre todo en la primera parte, como 'pueblos', 'autodeterminación', 'territorio' y 'nacionalidad', sean finalmente delineados de una manera precisa tanto en su alcance como en su naturaleza.

Por otro lado, las muchas referencias a criterios, finalidades y alcance de la participación de las poblaciones indígenas en temas que directamente les preocupan deberían ser cuidadosamente examinadas tomando en consideración el esquema de soberanía, independencia y autoridad que los Estados mantienen para manejar aquellos asuntos que afectan a sus ciudadanos. Esto implica buscar espacio para la adecuada participación a fin de tratar sobre las necesidades inmediatas y deseos de las poblaciones indígenas sin debilitar el orden constitucional establecido.

Finalmente, Sr. Presidente, en relación con el mecanismo que deberíamos seguir durante los días siguientes, consideramos que, como éste es el inicio de un difícil proceso de negociación en el ámbito de los Estados, sería beneficioso comenzar con una lectura del borrador de Declaración artículo por artículo. Es cierto que existen temas y artículos que son más claros y menos contenciosos que otros. No obstante, no deberíamos perder la visión de la Declaración como un todo. Una lectura ordenada del borrador permitiría a todas las delegaciones determinar abiertamente cuáles artículos o temas son más accesibles que otros. Gracias, Sr. Presidente".

La exposición del Gobierno peruano carece del elemento descriptivo de la presentación de los Arakmbut, la cual está encajada en una situación práctica y cita sucesos específicos para expresar la importancia de los derechos indígenas. Por otro lado, el Gobierno peruano se dirige a los derechos indígenas desde la perspectiva más abstracta del borrador mismo de la Declaración y, en una manera codificada y diplomática, el representante muestra su intranquilidad. Varios aspectos de la exposición ilustran esta preocupación, en marcado contraste con la posición de los Arakmbut.[4] La distinción entre "pueblos" indígenas y "poblaciones" indígenas es fundamental. Un pueblo es un cuerpo colectivo con derecho de autodeterminación (de acuerdo a la Convención de Derechos Humanos), aun cuando en inglés "indigenous people" (sin "s")[5] o poblaciones son términos basados en la asunción de que las colectividades están compuestas por individuos cuyos derechos se fundan en una capacidad personal. El borrador de Declaración se refiere reiteradamente a "pueblos indígenas" y reconoce, en el artículo 3, su derecho a la autodeterminación. Por lo tanto, el Gobierno peruano, al utilizar el término "poblaciones", declara su oposición al concepto fundamental de "pueblos".

Más adelante en el texto, Perú explica que el "significado central de lo que debería ser la Declaración" es que los indígenas son ciudadanos del Estado peruano. Esto tiene importantes implicaciones para la cuestión de la identidad que Elías Kentehuari expuso en la presentación de los Arakmbut. Él se ve a sí mismo primero como arakmbut, parte de un pueblo indígena, y sólo después como un ciudadano del Estado.

Mientras que para el Gobierno peruano los derechos indígenas tratan sobre participación en el Estado e integración dentro de su marco de referencia, para los Arakmbut se refieren al control del proceso de colonización y el establecimiento de relaciones autodeterminadas dentro del marco del Estado. Esto tiene repercusiones para el significado de la palabra "indígenas". La posición del Gobierno peruano considera a los "indígenas" como una categoría de ciudadanos, pero para los Arakmbut el término "indígenas" se refiere a un pueblo cuyo territorio ha sido invadido.

Claramente la disertación del Gobierno indica que no está satisfecho con esto, y en su exposición propone debatir sobre la definición. Aun cuando menciona varias definiciones constructivas, tal como la de Martínez Cobo (ver Introducción), que ha sido utilizada a lo largo de las deliberaciones de la Subcomisión del Grupo de Trabajo para diseñar el borrador de Declaración, el Gobierno peruano quiere todavía más debate. Esta cuestión de las definiciones es considerada problemática por los pueblos indígenas porque ha sido anticipada por varios gobiernos asiáticos (particularmente Bangladesh e India), que están tratando de asegurar que el término indígena no sea aplicable en sus países.

El Gobierno peruano considera que varios términos necesitan ser "delineados de una manera precisa". Como ejemplos de términos "controvertibles" están conceptos tales como "autodeterminación", "territorio" y "pueblos indígenas". Dos de éstos, pueblos y territorio, aparecen en una posición prominente en la exposición de los Arakmbut y constituyen un aspecto importante de la afirmación de los derechos de los pueblos indígenas peruanos.

Las referencias que el Gobierno peruano hace al Capítulo 26 de la Agenda 21 (el Programa de Acción de las Naciones Unidas de la Cumbre de la Tierra de Río) y del Convenio 169 de la OIT, son relevantes aquí porque ambos hacen uso de un vocabulario más deleznable sobre las cuestiones indígenas que el borrador de Declaración. La Agenda 21 utiliza repetidamente los términos "tierras" y "gente indígena", no reconociendo ni la noción de control territorial ni la de colectividad de los pueblos indígenas. Aunque el Convenio 169 utiliza los términos "pueblo" y "territorios", ambas palabras están debilitadas por su calificación. Por lo tanto, dentro del contexto de la discusión del borrador de Declaración esto significa que Perú no favorece el vocabulario proindígena expuesto por los Arakmbut.

En la raíz de los argumentos del Gobierno peruano está una seguridad positiva sobre los antecedentes de la legislación internacional, la Constitución del Estado y la legislación peruana sobre cuestiones indígenas. Esto es justificado por adjetivos tales como "realístico", "políticamente viable" y "jurídicamente congruente". Cuando la exposición del Gobierno peruano se refiere al objetivo de la "universalidad", esto significa que los "derechos universales" deben coincidir con las normas internacionales sobre derechos humanos. De esta manera, los derechos son basados sobre el más bajo común denominador con el cual todos los Estados se sienten cómodos.

Este enfoque "positivista", basado en antecedentes, refleja la estructura de poder y las preocupaciones de los Estados más que aquéllas de los pueblos indígenas; considera que el desarrollo legal debería estar asentado en un marco de referencia existente por medio del cual las actividades son legitimadas jurídicamente a través del Estado. Esto contrasta con la presentación "normativa" de los Arakmbut, que está fundada en un argumento moral que brota de la vivencia de la injusticia y que considera los derechos como un medio para resolver problemas más que como un reflejo del mundo tal como actualmente es.

Los principios del poder del Estado descritos en la presentación del Gobierno peruano consisten de un "esquema de soberanía", independencia y autoridad que los Estados mantienen para conducir aquellos asuntos que afectan a sus ciudadanos". De acuerdo a esta visión, los Estados mantienen poder para conducir los asuntos ciudadanos; esto trae repercusiones serias para los pueblos indígenas quienes, en contraste, se consideran a sí mismos como "autogobernados" mediante sus propias instituciones políticas. El Gobierno peruano considera así que los individuos indígenas que viven dentro de las fronteras nacionales están dentro del control del Estado. Los Arakmbut verían esto como un aspecto de la colonización estatal.

El resultado de esto es pertinente en cuestiones como quién domina los recursos y quién controla el desarrollo. Para los Arakmbut, esto

quedaría en las manos de los pueblos indígenas y no en las de los colonizadores; sin embargo, la posición del Gobierno peruano se preocupa principalmente con el hecho de que todo, en última instancia, sea dirigido de acuerdo a los dictados del Estado. En Perú, esto se manifiesta claramente tomando en consideración que los dos mayores cambios de la legislación indígena en los años recientes, no han implicado ni consultas ni participación de los pueblos indígenas afectados.

La exposición del Gobierno peruano se dirige, tanto directa como indirectamente, a todos los términos destacados por la de los Arakmbut. Pueblos indígenas, territorio, instituciones políticas indígenas, autodesarrollo (control sobre recursos y consentimiento previo para actividades que tengan lugar sobre tierras indígenas) y autodeterminación son considerados todos como problemas. El resultado son dos conjuntos de opiniones, uno del Estado y otro de un pueblo. Aunque ellos usan las mismas palabras, el significado que le dan es muy diferente. El resultado es una lucha sobre significados, uno de los cuales se basa sobre antecedentes legales; el otro, sobre experiencia práctica.

Los fundamentos para los reclamos del Estado sobre los derechos indígenas

La diferencia de perspectivas entre los Arakmbut y el Gobierno peruano se refleja en todo el mundo, aunque hay circunstancias históricas distintas y legislaciones nacionales que hacen aparecer a los gobiernos como más o menos progresistas. Las negociaciones que actualmente se llevan a cabo en la ONU reflejan una historia de actitudes de gobiernos, misioneros y abogados respecto a los pueblos indígenas, la cual coloca muchas de las posiciones políticas del momento en el contexto de un debate que se remonta al siglo XVI.

Este debate consiste en principios morales en conflicto con oportunidades políticas, y sus principales protagonistas son filósofos, juristas, políticos, teólogos e historiadores. Hasta el surgimiento del movimiento indígena durante los últimos treinta años, las voces indígenas sobre estas materias fueron asordinadas y usualmente silenciadas. El siguiente esquema del debate bosqueja la discusión acerca de los pueblos indígenas desde un foco sudamericano, aunque, como se verá, las principales pautas para el

debate de los derechos emanaron de Europa. Este es un contraste marcado con las bases prácticas y mitológicas para los derechos de los Arakmbut.

Con el actual énfasis en el diseño de normas internacionales para los derechos de los pueblos indígenas, hay la tentación de reducir todos los derechos humanos a la formulación e interpretación de la legislación. Sin embargo, ésta trata fundamentalmente sobre el ejercicio del poder de los Estados. Una ilustración apropiada de esto aparece en la discusión que tuvo lugar en el tiempo de la invasión española acerca de los derechos de los pueblos indígenas de las Américas.

La invasión española

Sólo seis meses después de que Colón llegara a América hubo una disputa entre España y Portugal sobre qué país controlaría las tierras recién halladas. El Papa Borgia, Alejandro VI, fue llamado para arbitrar. En su Bula *Inter Caetera* del 3 mayo de 1493 (también conocida como la Bula de la Donación), él dividió las tierras entre España y Portugal. Además, dice en el texto dirigido a los Reyes de España:

> "...por la autoridad de Dios Omnipotente concedida a Nos en San Pedro, y del Vicario de Jesucristo que representamos en la tierra, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores los Reyes de Castilla y León, para siempre por autoridad apostólica, según el tenor de los presentes, donamos, concedemos y asignamos todas y cada una de las tierras e islas supradichas, así las desconocidas como las hasta aquí descubiertas por vuestros enviados y las que se han de descubrir en lo futuro que no se hallen sujetas al dominio actual de algunos Señores cristianos, con todos los dominios de las mismas, con ciudades, fortalezas, lugares y villas, derechos, jurisdicciones y todas sus pertenencias" (Falkowski 1992: 9).[6]

Durante el tiempo de la conquista, los españoles usaron una justificación legalizada de guerra llamada el Requerimiento o "Llamada a la Conversión", que fue hecha mandatoria por el Rey en 1513. Si la gente no reconocía al Papa y a la Corona Española como sus señores se decía, "Nosotros entraremos por la fuerza a tu país y...

te sojuzgaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de su Alteza; os llevaremos y a vuestras esposas y sus niños, y haremos esclavos de ellos, y como tales los venderemos y dispondremos de ellos como su Alteza quiera mandar; y tomaremos vuestros bienes, y haremos todo el daño y deterioro que podamos, como a vasallos que no obedecen... y declaramos que las muertes y pérdidas que crecerán de esto son vuestras faltas" (Falkowski op. cit.: 12).

Si luego de haber leído este documento los indígenas no se rendían inmediatamente, eran atacados por los españoles a la manera de una versión cristiana del *jihad* islámico o Guerra Santa (Barry 1992: 12). La *Inter Caetera* y el Requerimiento condujeron a la fundación de colonizaciones y al genocidio en las Américas. La raíz de los reclamos españoles de los primeros años de la conquista fue la Bula de Alejandro VI y el derecho de conquistar "infieles" (Stavenhagen 1988: 15) que asumió la jurisdicción territorial del Papa y de la Corona de España, el derecho de descubrimiento y el derecho de convertir no creyentes.

En conjunto, eruditos jurídicos y representantes gubernamentales favorecieron que se considere a los pueblos indígenas de las Américas como seres en un estado de servidumbre (Ots Capdequi 1940: 65). El concepto de esclavitud natural, que surge de la clasificación aristotélica, fue utilizado frecuentemente para argüir que los pueblos indígenas eran "bárbaros" cuyas razones estaban comandadas por sus pasiones (Pagden 1986: 42). Los colonizadores utilizaron la "esclavitud natural" para justificar el control del trabajo y de los recursos a través de prácticas tales como la escandalosa encomienda, que ató a los pueblos indígenas a las tierras para servir a los españoles. Juristas como Juan de Solórzano Pereira, por ejemplo, dijeron que las tierras y recursos de las Américas deberían ser tratadas como regalías o bienes pertenecientes al Rey (Ots Capdequi op. cit.).

Sin embargo, hubo opositores a esta doctrina. Las condenas del abuso de los colonizadores sobre los pueblos indígenas fueron expuestas primero por el sacerdote dominico Antonio de Montesinos, en 1511 (Pagden 1986: 30). Durante los años siguientes, las "Leyes de Burgos" establecieron protección limitada para los indios respecto a la esclavitud, pero la servidumbre era aún alentada en la ley española.Desde los años 1520, la Escuela de Salamanca hizo la más fuerte defensa teológica de los derechos indígenas. El dominico Francisco de Vitoria (1502-1575) enfocó la cuestión desde la perspectiva de "*ius naturae*" (ley natural), que supuestamente tiene sus orígenes en tiempos antediluvianos. Argumentó que los asuntos de

las Indias eran dominio de los teólogos y escribió en *De Indis et de Iure Belli Reflectionis* que los indios de las Américas eran completamente humanos con "verdadero dominio en materias tanto públicas como privadas" (Bennett 1978: 29). Refutó el poder del Papa para autorizar la colonización y declaró que los indios de las Américas eran dueños de sus territorios y que los españoles no tenían derecho de ocupar sus tierras (Lindley 1926: 12; Grisel 1976).

Sin embargo, Vitoria no consideraba a los pueblos indígenas iguales a los españoles, sino como niños en crecimiento que necesitaban guardianía y educación. Arguyó que "el gobierno de las comunidades indígenas por naciones "de inteligencia más madura debe estar sujeto a la limitación que alguna tal interposición sea para el bienestar y en el interés de los indios y no meramente para los españoles". Él llegó a decir que la relación entre invadidos e invasores era la de un pupilo con su guardián. Esta doctrina de la guardianía es uno de los conceptos claves para la comprensión del status de los derechos aborígenes en la legislación internacional" (Heinz 1988: 49).

En la base de los escritos de Vitoria, el Papa Paulo III emitió una Bula *Sublimis Deus* en 1537, cinco años después de la llegada de Pizarro al Perú en 1532, que contradijo la Bula previa *Inter Caetera* de Alejandro VI y declaró que los indios no deberían ser privados de su libertad o propiedad. En 1542, una jugada para mejorar el tratamiento de los pueblos indígenas aseguró la aprobación de las "Nuevas Leyes" que habrían abolido las encomiendas, pero las protestas de los colonizadores llevaron a que se volvieran letra muerta (Stavenhagen 1988: 21).

El Rey Fernando y la Reina Isabel de España mantuvieron *juntas* o "consultas" regulares en las que se debatieron leyes teológicas, civiles y canónicas. Estos eventos se convirtieron en el foro de debates sobre derechos de los pueblos indígenas de las Américas. Éstos tomaron forma de debates entre "colonizadores" e "indigenistas" (Friede 1974: 28) y una bien publicitada audiencia tuvo lugar en 1550 entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda ante Carlos V de España.

Sepúlveda argumentaba que los pueblos indígenas eran esclavos naturales y que no podían poseer tierras ni formar gobiernos (Falkowski 1992: 27). Las Casas refutó esta posición. Arguyó en su "*Apologetica Historia*" que todos los pueblos indígenas eran humanos y que los indios de la preconquista llenaban los requeri-

mientos de la sociedad civil de Aristóteles. Utilizando los ejemplos de los Incas y Aztecas, sostuvo que los pueblos indígenas eran capaces de crear formas más complicadas de autogobierno que en Europa. Además, afirmó la soberanía indígena sobre sus territorios y se opuso vehementemente a la noción de la guerra justa contra ellos (Falkowski ibid: 28-9).

El escritor español más influyente de ese tiempo sobre los pueblos indígenas de las Américas fue José de Acosta, el historiador, quien escribió *Historia natural y moral de las Indias*. Como Las Casas y la escuela de Salamanca, aceptó que los seres humanos compartían una identidad fundamental y explicó las diferencias culturales a través del cambio histórico (Pagden 1982: 146). De Acosta vivió en Perú y tuvo experiencia directa con pueblos indígenas. Propuso el reconocimiento de una diversidad de pueblos y sistemas sociales en las Américas que podían ser explicados como una mixtura de migración y desarrollo.

Aunque escritores como Vitoria, Las Casas y de Acosta se oponían al maltrato de los pueblos indígenas, ellos no cuestionaban el derecho de los españoles a estar en las Américas. Finalmente, su justificación fue que los españoles podrían instruir a los pueblos indígenas en el cristianismo y educarlos en caminos "civilizados" mientras respetasen sus derechos naturales. En contraste, mientras los juristas y los de línea dura también justificaban su presencia como influencia civilizadora, para escritores como Sepúlveda, el trabajo y recursos aportados por los pueblos indígenas eran una justa compensación. La Corona Española notó estas posiciones diferentes y adoptó un enfoque pragmático para colonizar.

La justificación de la colonización sobre fundamentos religiosos se ajusta con la visión total de "el Otro" durante el periodo del Renacimiento, cuando los pueblos indígenas fueron identificados principalmente sobre la base de su ser pagano (McGrane 1989). Sin embargo, ésta no sólo fue una visión de "el Otro", sino también un llamado para la destrucción, sea física o a través del proceso de "civilizar".

Stavenhagen (1988: 14) dice: "la negación del "otro", es decir, del indio, de su cultura y de su humanidad fue característica de Colón y de muchos de los que le siguieron; esta negación del Otro constituyó las bases de la dominación española, de la opresión y explotación de los pueblos indígenas. La negación del otro es la primera y la más fundamental violación de derechos humanos". Este proceso es también llamado "otrocidio" por el escritor argentino [sic] Galeano (1992: 3).

La exposición del Gobierno peruano carece tanto de los rasgos teológicos como de los genocidas de los debates españoles que tuvieron lugar hace cinco siglos. No obstante, ciertas ideas permanecen contemporáneas. Como Las Casas, el gobierno respeta que los pueblos indígenas tienen derechos y que a través de una forma secular de "civilización" (ciudadanía) ellos pueden integrarse al Estado. Sin embargo, después de cinco siglos, el gobierno no desea aún compartir la convicción de Las Casas de que los pueblos indígenas, como pueblos, tienen derechos a sus territorios.

La Ilustración

La historia y filosofía de los teólogos españoles fueron influyentes durante la Ilustración. De Acosta, por ejemplo, era muy leído y se volvió en la mayor fuente de la historia sudamericana a lo largo de los siglos XVII y XVIII, particularmente en Europa del norte (Huddleston 1967). Además, los escritos de Vitoria y, más tarde, del jesuita Francisco Suárez sobre la noción de ley natural fueron incluidos en otras maneras a través del trabajo de Grotius y Locke.

Hugo Grotius (1583-1645), jurista holandés y diplomático, postuló a la razón como la base para una naturaleza humana común gobernada por una ley. Grotius consideró que esta "ley de la naturaleza" estaba fundada sobre la naturaleza racional de los seres humanos (Starke 1984: 21). Aunque las concepciones de Grotius sobre la legislación internacional estaban basadas sobre la relación entre los Estados, él hizo varios comentarios sobre los derechos de los pueblos indígenas de las Américas. Él, junto con otros juristas de ese tiempo, consideró "que dondequiera que un país estuviese habitado por personas que estaban vinculadas por alguna organización política, aunque primitiva y cruda, tal país no debe ser considerado como *territorium nullius* y puesto a disposición para adquirirlo por ocupación" (Lindley 1926: 17). La perspectiva de Grotius sobre los pueblos indígenas de las Américas fue influyente en las subsiguientes generaciones al no reconocer los derechos de descubrimiento y reconocer las reivindicaciones indígenas a la tierra (Kingsbury y Roberts 1995: 45).

Aun cuando las ideas teóricas de los teólogos españoles fueron influyentes, su enfoque relativamente progresista para el tratamiento de los pueblos indígenas del Imperio Español no fue apo-

yado por otros escritores. Dos escritores particularmente influyentes de ese tiempo fueron el enciclopedista francés Buffon, quien arguyó, a mediados del siglo XVIII, que las especies animales y los pueblos indígenas de las Américas eran inferiores a aquéllas de Europa; y De Pauw, el filósofo prusiano que retrabajó la imagen del "esclavo natural" de Aristóteles desde Sepúlveda y arguyó que los nativos de las Américas eran "salvajes innobles (Gerbi 1973: 55). De esta manera continuó el debate renacentista entre los que veían nobleza en los pueblos indígenas y los que veían salvajismo. Esta discusión influyó el libro *History of the Americas* del historiador escocés de la Ilustración William Robertson, quien, en 1977, incorporó las diferencias cualitativas entre Europa y las Américas, establecida por Buffon y Pauw (ibid: 165), dentro del marco de la historia comparativa de de Acosta. El resultado fue una historia de escalones progresivos, que reflejaba la filosofía desarrollista general de la Ilustración (Pagden 1994: 39).

Sin embargo, la nueva filosofía de los siglos XVII y XVIII, particularmente la de Descartes, aunque influenciada por teólogos españoles, no fue bien recibida en España, donde los escritores continuaban demostrando ampliamente los principios racionales subyacentes en el mensaje cristiano. Particularmente objetables para los teólogos españoles fueron las nociones de escepticismo y la primacía del yo que directamente desafiaba su mundo aristotélico más rígido basado en la teología cristiana (Pagden 1994). Sin embargo, este clima filosófico transformó la discusión sobre losderechos humanos, la cual probó ser crítica en la baraúnda revolucionaria del siglo XVIII.

La emergencia de una noción de derechos individuales se enraizó entre los filósofos europeos de los siglos XVII y XVIII. Este periodo es también considerado por algunos como el del nacimiento del tema de la antropología, cuando los filósofos comenzaron a buscar rasgos que fueran comunes a toda la humanidad. Estos rasgos eran considerados "naturales" a todos los seres humanos sin importar el lugar o tiempo, y las naciones indígenas de las Américas aportaron la inspiración para esas teorías del estado de naturaleza. Locke fue influenciado por relatos de Nueva Inglaterra, otros "bosquejaron sus cuadros del hombre en un estado de naturaleza de lo que había sido publicado acerca de los indios de ST. Lawrence [y] el retrato de Rousseau del hombre natural fue en gran medida diseñado de lo que se conocía sobre los Caribe de Sudamérica" (Evans-Pritchard 1951: 26).

Además de esta "naturaleza humana" surgió la base para los derechos universales. Por ejemplo, en su libro *Leviathan*, Thomas Hobbes dice: "El Derecho de la Naturaleza, al que los escritores comúnmente llaman *Jus Naturale*, es la Libertad que tiene cada hombre para usar su propio poder, como él mismo quiere, para la preservación de su propia Naturaleza" (Hobbes 1985 (1651): 189). Para Hobbes, los derechos naturales consistían en un poder dentro de cada individuo humano generado de las pasiones. Estos eran aspectos naturales de individuos que, a fin de evitar un estado de conflictos inacabables entre individualidades en competencia, tienen que ser transferidos o rechazados cuando la gente forma gobiernos.

Esta teoría del individualismo posesivo (Macpherson 1962: 17) fue tomada desde una dirección diferente por John Locke (1632-1704), quien consideró los derechos y los gobiernos como medios para proteger a los individuos de los excesos de la autoridad política (Lloyd Thomas 1995: 95). Él desarrolló estas ideas a partir de un ataque inicial a Robert Filmer (un pensador que tomó una posición hobbesiana extrema) dentro de la noción de los "Derechos Naturales del Hombre" -vida, libertad y propiedad- que son comunes a todo pueblo. Con la finalidad de preservar estos derechos, los seres humanos forman sociedades civiles (Locke 1993 (1681)). Así, más que derechos en desaparición con la presencia del gobierno, como Hobbes arguyó, para Locke el objeto de la sociedad civil es proteger los derechos naturales. Sin embargo, para Locke, la membresía de la sociedad civil, la ciudadanía, no estaba abierta a una franquicia universal, con las consecuencias que Macpherson (1962: 262) anota: "La grandeza del liberalismo del siglo XVII fue su afirmación de la individualidad racional libre como el criterio de la buena sociedad; su tragedia fue que esta misma afirmación fue necesariamente una negación del individualismo para la mitad de la nación".

En ningún lugar esto fue más visible que en Perú. El libertador de Sudamérica, Simón Bolívar, estaba influido por escritores europeos de la Ilustración, particularmente por Locke (Trend 1946: 129). Luego de la victoria del Perú sobre España, Bolívar estableció un nuevo régimen "ilustrado". En su Constitución de 1826 definió una dependencia electoral para el Perú, restringiendo la franquicia a los hombres alfabetos de nacionalidad peruana, de veinticinco años o más, que tuvieran una profesión. Esto excluyó efectivamente a todos los pueblos indígenas del país.

Además, en las referencias de Locke a los pueblos indígenas de las Américas, él justifica la explotación colonial dando preferencia a colonos tesoneros frente a indios despilfarradores (Capítulo Cinco del Segundo Tratado: "De Propiedad"). De acuerdo a Goldie (1993: xl), los dos Tratados fueron subsecuentemente utilizados en las cortes americanas para sustentar argumentos contra los derechos nativos. Esto se vuelve particularmente pertinente en Perú durante las luchas por la independencia, porque la noción de Locke de limitar los derechos individuales a aquellos con franquicia fue transigida unos años más tarde por las leyes de propiedad. En 1824, Bolívar decretó que los indios fueran propietarios individuales de las tierras que ocupaban y pudieran venderlas si así lo deseaban. Este reemplazo de la reservación colonial española de las tierras de las comunidades (Dobyns y Doughty 1976: 147), hizo accesibles las tierras indígenas a los mejores postores, y estableció las bases para las desigualdades del sistema semifeudal de hacienda durante el siglo XIX.

Bolívar estuvo también fuertemente influido por los escritos de Jean-Jacques Rousseau. "Como Rousseau, Bolívar subrayó la importancia de educar a los habitantes del país tanto como fuese posible para que pudieran quedar aptos para la democracia" (Trend 1946: 141). Sin embargo, a pesar de la prominente posición del "buen salvaje" en el trabajo de Rousseau (1984: 103), la educación para la gente en desventaja no fue promovida en Perú, y se volvió cada vez más remota la posibilidad de los pueblos indígenas de beneficiarse en las luchas de la independencia.

De este modo, el periodo de la Ilustración se volvió finalmente inseparable de la experiencia de la liberación en las Américas. Los conceptos de ley natural (de Vitoria), las nociones de progreso (de la historia de de Acosta) y el debate entre la imaginería positiva y negativa de los pueblos indígenas de las Américas ofrecen una continuidad con el periodo colonial. Sin embargo, más tarde surgió una marcada diferencia en la Ilustración, particularmente en los trabajos de Locke, que trataron sobre los derechos individuales y la propiedad como un criterio para ser miembro de un Estado; y de Rousseau, que enfatizó la importancia de la educación. Estas ideas fueron exportadas a las Américas con las luchas de la independencia. Durante este periodo se produjo un cambio: los rasgos que separaron a los pueblos indígenas de los no indígenas ya no fueron más las distinciones entre cristianismo y paganismo, sino cada vez más entre una civilización basada sobre el conocimiento y la ignorancia (McGrane 1989: 69ff.).

La importancia de estas ideas son relevantes aún hoy. La exposición del Gobierno peruano de su preocupación acerca de la noción de territorio y derechos colectivos refleja la noción de derechos individuales basados en la ciudadanía y en la franquicia. La nueva Ley de Tierras peruana y la propuesta para romper la inalienabilidad de las tierras de los pueblos indígenas del país reflejan intentos para debilitar el dominio territorial colectivo en favor de una actitud más individualista hacia la propiedad.

Siglo XIX - Positivismo

En alguna medida el cambio que se produjo entre los siglos XVIII y XIX se relaciona con lo que Foucault (1970) llama la ruptura en "episteme" desde la era clásica hasta la moderna. De acuerdo con esta tesis, durante el siglo XVIII, las nociones clásicas de orden, clasificación y representación sufrieron una transformación marcada por una nueva preocupación por el cambio, el desarrollo y el análisis de la estructura. Esto ha sido expresado por Kamenka (citado en Steinzor 1992: 23):

> "La demanda por derechos en los siglos XVII y XVIII fue una demanda contra el Estado existente y las autoridades, contra el despotismo, la arbitrariedad y la pérdida de franquicias políticas de aquellos que sostuvieron opiniones diferentes. La demanda por derechos en los siglos XIX y XX se volvió cada vez más un reclamo sobre el Estado, una demanda que proporcione y garantice los medios para lograr la felicidad individual y el bienestar" (Kamenka 1988).

Los debates, al igual que aquéllos de los tiempos coloniales españoles y de la Ilustración, continuaron a comienzos del siglo XIX, cuando la información de las Américas fue utilizada para una discusión posterior que tuvo lugar en Alemania. Humboldt había viajado a lo largo de Sudamérica y se oponía enérgicamente a las ideas de Pauw sobre razas superiores e inferiores. Por otro lado, Hegel (1770-1831) retrató a América en su *Philosophy of History* como inmadura e impotente (Gerbi 1973: 417). En verdad, según Hegel, "sólo en el Estado el hombre tiene una existencia racional" (Held 1983: 94). La manera de proteger los derechos de una persona es a través de la respuesta del Estado a las necesidades de la gente (Plant 1972:

215). Aquella gente que vive fuera del Estado, de acuerdo con esta visión hegeliana, no tendría derechos.

Durante la primera mitad del siglo XIX las comunidades indígenas de Sudamérica lucharon para mantener el control sobre sus tierras colectivas. Desde 1926 todos los indígenas del país tenían que pagar un impuesto personal llamado *contribución*, y muchos tenían que hipotecar sus tierras para pagarlo (Dobyns y Doughty 1976: 166). Los impuestos personales fueron abolidos en 1856 para ser restaurados en 1862, y con la expansión de la frontera de la colonización y el capitalismo (Vayussière 1988: 83), los pueblos indígenas no sólo de los Andes sino también de la Amazonía entraron en creciente conflicto con el desarrollo del Estado-Nación. El colonialismo externo se había replegado sobre sí mismo (Favre 1988: 114). "La ideología dominante, basada en el liberalismo y el positivismo, consideró que los indios o el ingrediente indígena no tenía lugar en las nuevas culturas nacionales que se estaban construyendo" (Stavenhagen 1988: 29), y un nuevo concepto de nacionalidad estatal emergió crecientemente enfatizando la noción de mestizaje.

Un temprano defensor de este pensamiento positivista fue el venezolano Andrés Bello (1781-1865), quien vivió en Londres durante 18 años y conoció a los filósofos utilitaristas J.S. Mill y Jeremy Bentham. Ellos pusieron mucho énfasis sobre la importancia del derecho escrito, interpretado y controlado por el Estado (Harrison 1983: 238). Bello ubicó esto en el contexto de los nuevos Estados independientes sudamericanos y, cuando finalmente se mudó a Chile, argumentó que para civilizar a la gente era necesario legislar sobre ella.

Esto refleja la jurisprudencia de John Austin, que siguió las ideas de Bentham enfatizando la importancia de una "ley positiva" bajo el mando de la soberanía estatal (Eastwood 1916: 37). Austin afirmó la preeminencia del Estado sobre los derechos indígenas arguyendo que las costumbres sólo pueden transformarse en ley cuando los jueces les dan fuerza (Brown 1905: 325). J.S. Mill, que fue un estudiante de Austin, consideró igualmente que los derechos estaban estrechamente asociados con la ley. Dividió a los derechos en legales, que son reconocidos por ley, y morales, que la ley debiera respetar (Mill 1991: 182). La falta de reconocimiento de la ley consuetudinaria entre los positivistas utilitarios es algo muy evidente en la Latinoamérica contemporánea que pone énfasis en la ley romana (Stavenhagen 1988: 96).

Otros filósofos sociales sudamericanos siguieron esta línea utilitaria. Los argentinos fueron influyentes. Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y José Victoriano Lastarria (1817-1888) siguieron a Bentham. Estos pensadores consideraron que Europa proporcionaba normas para la marcha del progreso. Esteban Echeverría (1805-1851) consideró que la independencia era la ruta a la libertad mientras que demasiados ciudadanos eran esclavos de las viejas ideas; defendió la educación para cambiar esta situación. Esta referencia al progreso se vuelve más intensa con la influencia de Auguste Comte.

Comte fue el principal europeo que propuso el positivismo entre los filósofos sociales y que produjo un sistema que pareció muy apropiado para aquellos Estados involucrados en construir una nación. Sostuvo que la sociedad basada en la teología estaba muriendo y que una nueva sociedad específica estaba emergiendo, reemplazando sacerdotes con industriales (Aron 1965: 65). La organización científica del orden industrial, basada en leyes empíricamente comprendidas, aseguraría el progreso histórico. La influencia de Comte alcanzó su cumbre cuando el Brasil independiente planteó su lema "Progreso es el desarrollo del Orden" en su bandera nacional. Escritores tales como Lastarria y Echeverría vieron en el positivismo una doctrina filosófica de salvación (Stavenhagen 1988: 34).

Otro europeo influyente en el siglo XIX fue Herbert Spencer, quien, como Comte, fue un sociólogo. Spencer reforzó el elemento racial del pensamiento del siglo XIX en Sudamérica; consideró que las distinciones culturales entre personas "salvajes" y "civilizadas" surgieron durante el tiempo a través de la herencia de características adquiridas que "podían ser ordenadas en términos raciales jerárquicos que proporcionasen lo que parecía un esquema seguro para continuar la creencia en el progreso tanto intelectual como moral" (Stocking 1987: 141).

Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) fue el defensor más vociferante de la inmigración europea, particularmente anglosajona, para mejorar la sangre del Estado-Nación. En sus últimos escritos, como "*Conflicto y Armonía de Razas en América*" (1883), estaba fuertemente influido por Spencer (Crawford 1961: 50), y él mismo se expresa en términos raciales: "¿Qué es lo que distingue la colonización española? El hecho que hizo un monopolio de su propia raza, que cuando migraron a América no dejaron la Edad Media y que absorbieron dentro de su propia sangre una raza prehistórica y servil" (Sarmiento 1883 II: 415).

El siglo XIX reunió el positivismo de la teoría social y la jurisprudencia con el fortalecimiento del Estado-Nación y los imperios. Este conglomerado de ideas fue reforzado por el racismo. La legislación internacional reforzó durante este periodo los supuestos racistas negando soberanía a los pueblos indígenas. Lindley, que escribió en 1926, expresó esto así: "en tiempos comparativamente modernos se ha sostenido una teoría diferente... la cual niega que la Legislación Internacional reconozca cualquier derecho de los pueblos primitivos al territorio que ellos habitan" (p. 20). Aunque la doctrina de Monroe de 1823 garantizaba que no habría más adquisiciones de territorio sobre el continente americano por parte de potencias europeas sin su consentimiento, esto no se aplicó para los pueblos indígenas. Abogados internacionales, como Lorimer (1883: 157), Lawrence (1895: 143) y Westlake (1904: 89-9), concordaron con el precedente establecido por el juez estadounidense Marshall quien, en 1823, reconoció los derechos de facto de los descubridores y conquistadores sobre los territorios indígenas. Los pueblos indígenas no tienen derechos porque técnicamente ellos no existen como entidades separadas dentro del Estado.

Estas concepciones imperialistas centradas en el Estado de la segunda mitad del siglo XIX combinan positivismo con un marco evolucionista, tanto en jurisprudencia como en ciencias sociales. La antropología del mismo periodo reflejó esta visión en el trabajo de gente como Maine (1861) y Morgan (1877), que colocaron Estados, pueblos y territorios en un nivel más alto que los indígenas "nativos". Aunque los seres humanos estaban unidos como miembros de la misma especie, los nativos eran de una categoría marcadamente más baja que los ciudadanos estatales. La distinción entre salvajismo, barbarie y civilización, que ha sido utilizada para diferenciar habilidad pero no capacidad, había tomado ahora un tinte racial.

Aunque el trabajo de los antropólogos y juristas angloparlantes del siglo XIX no tuvo influencia directa en Latinoamérica durante el periodo, el esquema racial e imperialista total de pensamiento fue incorporado dentro del pensamiento del Estado a través de la influencia de escritores europeos como Comte y Spencer. Esto fue particularmente evidente en Perú durante la época del auge del caucho, desde 1880 a 1920. En el cambio de siglo la demanda del caucho en Estados Unidos y Europa dio lugar a un masivo incremento de la extracción a lo largo de la Amazonía occidental. Las violaciones de los derechos indígenas por la Peruvian Amazon

Company de J.C. Arana dieron lugar a una campaña internacional y a un posterior escándalo (Gray 1990b). Sin embargo, a lo largo de este periodo el Gobierno peruano estuvo más preocupado por asegurar sus fronteras internacionales que por el bienestar de los pueblos amazónicos, que fueron devastados por matanzas, enfermedades y esclavitud.

El siglo XIX constituyó un cambio de pensamiento sobre los asuntos indígenas y en lugar de los criterios previos de paganismo e ignorancia, el discurso dominante estuvo centrado en la raza y de las diferencias naturales marcadas por un progreso a través del tiempo desde "primitivos" hasta "civilizados" (McGrane 1989: 89). No obstante, el siglo XIX no estuvo integrado exclusivamente por gente que contradijo los derechos indígenas. En Perú, Manuel González Prada (1848-1918) fue particularmente importante. Fue el primer pensador en levantar la cuestión de los pueblos indígenas de una manera constructiva. Arguyó que no había razas inferiores, sólo buena y mala gente, y se opuso vigorosamente a aquellos que querían "modificar" la raza. En su libro *Horas de Lucha*, González Prada argumenta enérgicamente contra la explotación de los pueblos indígenas de Perú a través de impuestos y trabajos forzados. Su influencia fue la luz conductora en la formación del indigenismo, movimiento que cobró valor en el siglo XX.No obstante, la influencia del positivismo del siglo XIX es quizás el rasgo más fuerte en la exposición del Gobierno peruano ante las Naciones Unidas. Basada en fuertes principios legales positivistas, todos los derechos indígenas están sujetos a control del Estado, su legislación y su constitución. El gobierno puede cambiar la legislación cuando y como guste, y los pueblos indígenas no tienen otra opción que aceptar esto.

El siglo XX: Del indigenismo a los indigenistas a los indígenas

El indigenismo fue un movimiento en Perú que defendió a los pueblos indígenas en el cambio del siglo XX. Inspirados por González Prada, un grupo de intelectuales participaron en el movimiento indigenista. La primera manifestación institucional fue la Asociación Pro Indígena que fue fundada por Dora Mayer y su esposo Pedro Zulén en 1909. El trabajo de Mayer como escritora y cabildante estableció el movimiento en Perú y dio un impulso que duraría ochenta años (Cárdenas 1988: 141). Mientras Mayer aún suscribía el positivismo evolucionista

del siglo XIX, aunque dentro de un enfoque humanista, los escritos socioeconómicos de su contemporáneo José Carlos Mariátegui reinterpretaron el indigenismo a través del trabajo de Karl Marx, enfocando las cuestiones indígenas desde una posición de clase.

Desde más o menos 1910 en adelante, un movimiento indigenista en literatura, que utilizó rasgos tales como el realismo mágico, la intensificación lírica, el énfasis sobre temas indígenas y los estilos indígenas fue sostenido por escritores como Enrique López Albújar, Ciro Alegría y José María Arguedas (Escajadillo 1994: 55ss). Este aspecto del indigenismo en Perú es significativo porque atrajo la atención del público lector sobre el valor de las culturas indígenas.

La lucha de los pueblos indígenas ha sido crecientemente apoyada por los indigenistas, y alrededor de 1920 el movimiento influyó al gobierno de Leguía para aprobar una Constitución que reconociese, después de cientos de años, los derechos colectivos de los pueblos indígenas peruanos a sus comunidades (García 1995: 20).

Durante el mismo periodo, el movimiento indigenista fue ganando terreno en otros países. En Brasil, el Servivço [sic] de Proteção ao Índio (SPI) fue fundado en 1910. Su filosofía dominante fue la idea de integración, asimilación o civilización de los indios (Stavenhagen 1988: 105). Un proceso similar tuvo lugar en México después de la revolución de 1910. Un escritor clave en esta área fue Andrés Molina Enríquez, quien argumentaba que los pueblos indígenas sufrían a causa de su posición en la estructura social nacional. Sostuvo que la solución era integrar a los pueblos indígenas al Estado-Nación (Marzal 1986: 404). La idea de la integración iba a resultar fundamental para el movimiento indigenista cuando éste se volvió internacional.

El primer Congreso Indigenista Interamericano tuvo lugar en México en 1940, después de lo cual comenzaron a florecer institutos indigenistas a lo largo de las Américas como brazos de los gobiernos. El Instituto Indigenista peruano fue establecido en 1946 bajo la dirección de Luis Valcárcel, un antropólogo que hizo activa campaña por los derechos indígenas. Sin embargo, durante el mismo periodo, los aspectos integracionistas del indigenismo se volvieron crecientemente problemáticos para los pueblos indígenas.

En 1957 la Organización Internacional del Trabajo adoptó el Convenio 107, *Concerniente a la Protección e Integración de Indígenas y Otras Poblaciones Tribales y Semi-Tribales en Países Independientes*. El Convenio, que aún está en vigencia para aquellos signatarios que no hayan ratificado el revisado Convenio 169, sigue la línea

Indigenista cuya finalidad principal es integrar a los pueblos indígenas dentro del Estado utilizando la protección como un preparativo (Bennett op. cit.: 18). La integración no es definida en detalle en el Convenio pero implica una jerarquía de derechos:

> "Bajo el convenio... el derecho de las poblaciones tribales al autogobierno por sus propias instituciones está subordinado al 'sistema legal nacional o a los objetivos de los programas de integración'. A cambio de la pérdida de los derechos colectivos de autogobierno de las poblaciones tribales, el convenio incluye el desarrollo de los derechos individuales e igualdad ciudadana" (Falkowski 1992: 54).

El indigenismo se incorporó rápidamente dentro del pensamiento gubernamental porque fue una manera de fortalecer el control del Estado sobre los pueblos indígenas a través de la integración, al mismo tiempo que se oponía a las violaciones de sus derechos. No obstante, mientras el indigenismo buscaba reducir las diferencias socioeconómicas que enfrentaban los pueblos indígenas, su efecto fue atarlos con mayor seguridad dentro de la identidad nacional. Como McBane (1989: 113) señala, en el siglo XX, la cultura se ha vuelto el rasgo más importante del discurso acerca de los pueblos indígenas. La reacción al indigenismo comenzó a final de los años 1960 y recibió su primer cambio en la Declaración de Barbados, que criticó el enfoque integracionista de los indigenistas. Los cambios ingresaron al Instituto Indigenista Interamericano en la década de 1970. Desde 1972 los pueblos indígenas comenzaron a participar en las conferencias (Stavenhagen 1988: 113), y el crecimiento del respeto cultural y el apoyo para las organizaciones indígenas se volvieron evidentes. En 1986, la OIT decidió revisar el Convenio 107 para pasar desde su perspectiva integracionista hacia una en armonía con los deseos y necesidades de los pueblos indígenas. Esto fue llamado el cambio de una perspectiva "indigenista" por una "indígena" (Gray 1986: 73).

De este modo, el paradigma indigenista se apartó de la categorización racial de los pueblos indígenas y se concentró sobre factores socioeconómicos y culturales. El factor que definía a los pueblos indígenas había sido su aislamiento o marginación, y los Estados proponían solucionar esto mediante su integración a la sociedad nacional. Este argumento echó abajo la creciente emer-

gencia vocinglera de los movimientos indígenas, que no querían más ser dirigidos por intermediarios sino que querían tomar su propio futuro en sus manos y hablar por ellos mismos.

El Gobierno peruano comparte una posición Indigenista al punto que defiende la integración de las "poblaciones indígenas" dentro del Estado a través de la ciudadanía. Así, mientras respeta los derechos, rechaza la capacidad de que sean autodeterminados. Este fue el enfoque del movimiento indigenista en los años 1940, y actualmente está vivo y bien.

Esta sección ha tratado sobre cuatro periodos de la historia de las relaciones indígenas-Estado, con particular atención sobre Latinoamérica. Las conclusiones van paralelas a la clasificación hecha por McGrane (1989) sobre la categorización de "el Otro". Muestra que durante los últimos quinientos años se ha puesto énfasis sobre diferentes aspectos de los asuntos indígenas. Durante la colonización española del siglo XV, el debate se centró alrededor de si los pueblos indígenas eran paganos y si, como tales, tenían derechos a sus territorios; durante el periodo de la independencia de España, la influencia de la filosofía de la Ilustración hizo hincapié en los derechos individuales a las tierras y a la ciudadanía con una franquicia y en la propiedad basada en la educación, lo cual etiquetó a los indígenas como ignorantes; durante el siglo XIX, los enfoques positivistas y centrados en el Estado sobre el progreso y el desarrollo excluyeron a los pueblos indígenas sobre la base de sus diferencias raciales (naturales); en el siglo XX, las diferencias culturales y socioeconómicas han saltado al frente y se considera que están basadas en la marginación, mostrando el argumento de que los pueblos indígenas necesitan ser integrados dentro del Estado para solucionar sus problemas.

Esto explica en alguna medida las fuentes de donde surge la posición del Gobierno peruano. Si revisamos los puntos que fueron tocados en su análisis, es posible ver que los rasgos de los últimos quinientos años coexisten en su posición:

a. Aunque el gobierno no ataque a los pueblos indígenas del Perú como paganos o bárbaros, su rechazo a reconocerles derechos sobre sus territorios y recursos refleja el debate que tuvo lugar en el siglo XVI. El gobierno parece estar en el lado de los colonizadores españoles y no con los defensores de los derechos naturales de los indígenas.

b. El Gobierno peruano mejora el caso de los derechos individuales, tan prominentes en el periodo de la Ilustración, poniendo énfasis en la ciudadanía.

c. El énfasis gubernamental sobre el control estatal de la gobernanza y su interpretación positivista de la ley viene directamente del siglo XIX.

d. El rechazo a reconocer a los "indígenas" como una relación colonial y el énfasis en el reconocimiento de derechos dentro del esquema de la ciudadanía es una clara referencia a las finalidades integracionistas de los indigenistas.

Los fundamentos de la posición de los Estado-Nación se basan en el poder de facto de los Estados, a la par que en una noción legal positivista de los derechos humanos. Sin embargo, esto no significa que las posiciones de los Estado-Nación sean siempre negativas. Como se ha indicado en esta revisión de la conceptualización de los derechos de los pueblos indígenas, en cada periodo ha habido perspectivas relativamente indigenistas en los debates. Vitoria y de las Casas, por ejemplo, reconocieron la importancia de los derechos de los pueblos indígenas a sus territorios; en la Ilustración, los pueblos indígenas fueron, al menos teóricamente, acreditados con derechos (particularmente en los escritos de Rousseau), en algunos casos colectivamente y sobre la base de sus instituciones consuetudinarias; en el siglo XIX, las organizaciones (tales como la Sociedad de Protección de los Aborígenes e incontables misioneros); cabildearon para prevenir la destrucción de pueblos indígenas mientras que en el siglo XX, defensores indigenistas y proindígenas han reconocido crecientemente los derechos de autodeterminación, territorio, reconocimiento político y libertad cultural que Elías Kentehuari menciona en su exposición a las Naciones Unidas.

Este capítulo ha yuxtapuesto la presentación de un arakmbut con la del Gobierno peruano ante las Naciones Unidas. Dentro de ambos textos hay elementos encajados de base epistemológica y ontológica para enfocar los derechos indígenas. El enfoque indígena descansa en la interfase entre una moralidad interna relativista basada sobre relaciones sociales, en las que se pueden encontrar soluciones dentro de un esquema sociocultural y espiritual, y las amenazas externas de la sociedad nacional, que ponen en riesgo la

destrucción de este mismo esquema sociocultural y de los principios morales en los cuales descansa.

La posición gubernamental, por otro lado, repercute con una historia de debate legal, político y filosófico acerca de la colonización. Un hilo común es que, con el Estado en el poder, los pueblos indígenas tienen que acomodarse a sí mismos a la situación dominante. Este enfoque positivista combina lo que los gobiernos llaman metas "realistas" con poder político.

Tanto los representantes indígenas como los no indígenas utilizan una retórica basada en la moralidad y en el poder político. Sin embargo, es claro que el armamento de los pueblos indígenas viene predominantemente de un sentido moral de la justicia y de una descripción de los hechos de violaciones de derechos humanos. Para el Estado, por otro lado, el enfoque está sesgado hacia el positivismo legal combinado con una conveniencia política. Para los Arakmbut, los mitos explican la experiencia, mientras que para el gobierno, la ideología organiza un esquema mitológico para la experiencia.

Luego de haber establecido los perfiles de la diferencia entre los pueblos indígenas y el gobierno estatal, los capítulos subsiguientes refinarán estas distinciones y buscarán superponer las áreas. Los gobiernos y los pueblos indígenas no necesitan ser careados en un eterno conflicto, sino que las estrategias basadas en la comprensión recíproca deberían posiblemente conducir hacia un espacio político donde pudiese tener lugar un diálogo genuino.

Notas

1 En 1991 la primera delegación indígena del Madre de Dios que llegó a Europa como parte de un programa de investigación de IWGIA estaba compuesta por Miguel Pesha (ese'eja) y Héctor Sueyo (arakmbut). Ellos evaluaron y observaron el proceso pero no hicieron presentaciones. El año siguiente asistieron Ángel Jipa y Elías Kentehuari, dos arasaeris de la comunidad de Villa Santiago (Marcia Tijé por FENAMAD y Fernando Tijé por ADEIMAD).

2 Esta diferencia tiene alguna vinculación con la relación legal entre derechos personales (*jus in personam*) y derechos en cosas (*jus in rem*) (Radcliffe-Brown 1970: 11-12). Sin embargo, como Leach anota (1961: 107-8), los derechos vienen en "atados", que vuelven borrosa la distinción persona/cosa. Además, los Arakmbut toman nociones jurídicas de derechos más allá del mundo visible; así, la importancia del alma (*nokiren*) tanto en cosas como en personas hace de ésta una distinción de grado antes que de clase.

3 Helberg, en prensa, se refiere al término arakmbut *wayawaya* (intercambio balanceado) como un aspecto importante de esta reciprocidad, que cubre bienes, servicios y gente.

4 Esta exposición desilusionó a los pueblos indígenas presentes en la reunión. Ubica al Perú en la posición de uno de los gobiernos menos progresistas. Esta actitud ha sido reflejada en la política nacional con la enmienda de la Constitución de 1979, que protegía los derechos indígenas a sus territorios. Sin embargo, hay algunos indicios de que Perú está contemplando un enfoque más positivo en 1996, particularmente porque el jefe peruano de la Comisión del Grupo de Trabajo fue recibido muy positivamente por los representantes indígenas en 1995 como un árbitro limpio y constructivo del debate.

5 Para referirse a pueblos indígenas, en inglés se usa el término "indigenous peoples". La palabra "people" se refiere al concepto genérico "gente". [N. del T.].

6 Este texto ha sido tomado de la versión española de la referida Bula publicada en Manzano, Juan, *La Incorporación de las Indias a la Corona Española*. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1948: 18-22. [N. del T.].

ESTADO Y COMUNIDAD EN LA AMAZONÍA PERUANA

"Cuando alguien viene a la comunidad y dice *'todos somos peruanos'*, cuídate, está tratando de joderte".

Este comentario fue hecho por un joven arakmbut en junio de 1992, para expresar la tensión entre las identidades peruana e indígena. Cuando colonos o funcionarios estatales apelan a la nacionalidad común con el fin de persuadir a una escéptica comunidad arakmbut a tomar una decisión particular, la división entre paisanos indígenas y colonos extraños cobra preeminencia sobre la identidad nacional común y con frecuencia conduce a un choque de intereses e identidades.

El choque entre pueblos indígenas amazónicos y colonos que ondean la bandera de la identidad nacional peruana refleja un fenómeno más amplio: las relaciones ambivalentes y contradictorias entre pueblos indígenas y Estado peruano. Aun cuando las "comunidades nativas" del Amazonas peruano están legalmente reconocidas con títulos demarcados de sus territorios bajo la protección jurídica del Estado, la política nacional amenaza a esos pueblos indígenas con la devastación de la colonización y el agotamiento de sus recursos.

Este capítulo traza la complejidad de esta relación al considerar los aspectos incoherentes de la identidad estatal, las limitaciones del control estatal, las inconsistencias entre Estado y gobierno y la tensión entre legitimidad y fuerza. A pesar del supuesto común de que los pueblos indígenas serán inevitablemente integrados dentro del Estado, los Arakmbut muestran que esta opción está lejos de ser correcta. El poder de los gobernantes estatales nunca es suficiente para conseguir control absoluto sobre todos los aspectos de recursos y personas. En consecuencia, el Estado tiene rendijas y áreas donde su poder es más débil que en otras. Dentro de estos

espacios políticos, pueblos indígenas como los Arakmbut, que viven en el área desde antes que el Estado se formase, implican un desafío a la autoridad estatal.

A lo largo de este capítulo hay un cambio constante de visión entre el Estado peruano y los gobiernos nacional y local. A los funcionarios gubernamentales les gusta pensarse a sí mismos como representantes del Estado; sin embargo, esta relación no es simplemente una autodefinición hegemónica de aquellos que están en el poder. Los pueblos indígenas pueden percibir al gobierno y al Estado como una sola entidad que ellos pueden ignorar o admitir, pero también pueden separar a las dos entidades y afirmar sus derechos en el espacio político de intervención a través del movimiento popular en la sociedad civil.

La relación más inmediata entre los Arakmbut y el Estado es la que tiene lugar entre las comunidades y la municipalidad local. En el caso de San José del Karene, los contactos se realizan regularmente con los mil o más pobladores colonos del puesto comercial de Boca Colorado, a una hora y media aguas abajo de la comunidad. Los arakmbuts usualmente visitan el poblado cada ciertas semanas para vender algo de oro, comprar provisiones y obtener noticias. Durante estos contactos se refuerzan amistades y se hacen acuerdos.

Un ejemplo de buena voluntad aparente se dio en 1989, cuando el entonces alcalde de Boca Colorado acordó, como parte de su estrategia de campaña electoral, dotar de nuevas escuelas a San José y a la comunidad arakmbut vecina río arriba, Puerto Luz. Sin embargo, las positivas relaciones iniciales se volvieron gradualmente ácidas, cuando el incumplimiento de la municipalidad generó el resentimiento de los arakmbuts, el cual maduró en marzo de 1992.

El asalto a Boca Colorado[1]

La reunión entre San José y Puerto Luz fue planificada para el 20 de marzo, y se me pidió asistir como observador. No obstante, el viaje estuvo a punto de posponerse porque muchos de los jóvenes de San José llegaron ese día tarde del trabajo del oro y estaban cansados; la lluvia en las cabeceras significaba que el río estaría alto y que quizás no habría gasolina disponible. Varios arakmbuts permanecieron en sus casas, ninguno tenía intención de ir; entonces, a último momento, alguien gritó que aquellos que querían ir se apurasen. En menos de cinco minutos todos estuvimos en el bote camino aguas arriba.

Llegando a Puerto Luz vadeamos a través del lodo, trepamos el escarpado risco de roja piedra arenosa y lentamente pasamos a lo largo de la orilla del río hacia el caserío principal. Luego el grupo de San José se sentó sobre un banco en la parte de afuera del patio principal, mientras los arakmbuts de Puerto Luz terminaban un partido de fútbol. Pasaron algunas mujeres y atendieron a los visitantes. El juego terminó y los arakmbuts de San José esperaron para ser formalmente invitados. Finalmente vinieron algunos ancianos y dieron la bienvenida a los visitantes que fueron a su encuentro y se estrecharon las manos con sus parientes, utilizando los términos de relación apropiados. Esta entrada fue una reminiscencia de las descripciones de recibimientos formales de visitantes a las casas comunales antes que de la primera venida de los misioneros al río Wandakwe en 1950.

La reunión empezó una hora más tarde en *baysik* cuando el sol comenzó a ponerse y la luz suave jugó dulcemente sobre los grupos de arakmbuts sentados afuera de sus casa. La discusión abarcó varios problemas, pero la preocupación más inmediata fue la municipalidad. No hubo largas intervenciones. Ernesto, un joven arakmbut líder de FENAMAD, resumió la situación: Durante más de tres años, desde que Boca Colorado se volvió una municipalidad, las autoridades no indígenas del poblado habían prometido materiales para que las dos comunidades construyesen nuevas escuelas. En noviembre de 1991 se acopiaron planchas de calamina, pintura y clavos en los almacenes de Boca Colorado listas para ser usadas como materiales de construcción. Éstos habían sido mostrados a varios miembros de la comunidad. Sin embargo, los funcionarios se negaron a entregarlos y algunos informes dijeron que los materiales escolares estaban a punto de ser vendidos al mayor postor. Luego de la presentación del problema hubo una larga discusión en la que los ancianos examinaron los detalles y llegaron a acuerdos.

Sin embargo, no era el único problema. La estación lluviosa de 1991-92 había sido particularmente intensa. Las orillas de los ríos se habían desbarrancado y muchas de las chacras de San José, que estaban plantadas cerca del río, se habían inundado o habían sido arrasadas. Boca Colorado también se había inundado varias veces, y por eso las autoridades locales contactaron a las de la región

y del gobierno central en Cuzco y Lima en búsqueda de aprespuesta, el Estado entregó alimentos de emergencia y medicinas para todos los habitantes del área. Sin embargo, las medicinas y los alimentos nunca fueron distribuidos porque el comité de defensa civil, que controlaba los bienes, dijo que las comunidades no eran elegibles para recibir apoyo.

La reunión continuó, y con todos los ancianos hablando a la vez salió la decisión. Los ancianos sugirieron que los arakmbuts fuesen a Boca Colorado y consiguieran los materiales por sí mismos. San José y Puerto Luz fijaron un plazo de diez días a partir de entonces, 30 de marzo de 1992. Si las autoridades no se movían hasta esa fecha los arakmbuts manejarían el asunto a su manera.

Hombres y mujeres de ambas comunidades coordinaron sus planes durante la siguiente semana e informaron a la municipalidad de Boca Colorado de sus intenciones. Temprano en la mañana del 30 de marzo, dos botes de San José y tres de Puerto Luz navegaron aguas abajo del río Karene hasta Boca Colorado. En total cerca de setenta y cinco arakmbuts desembarcaron a las 10 am en el asentamiento comercial. Se citó a una reunión en la escuela. El alcalde no estuvo presente porque estaba en Puerto Maldonado, pero asistieron varios miembros del Concejo, así como el gobernador designado por el Estado, responsable de la ley y el orden, y el juez (designado por el Poder Judicial).

Después de una presentación, Eziquiel [sic] de Puerto Luz dijo: "Hemos venido para recoger los materiales para las escuelas comunales y los bienes para las víctimas de la inundación. Usted no ha distribuido nada. Nuestras chacras han sido destruidas por las inundaciones, pero los *wahaipi* [la gente de la sierra] está consiguiendo toda la ayuda."

Luego, Tomás, de San José, dijo: "Llegan donativos de todo el mundo para los pobres del Perú, pero aquí es lo contrario. Aquellos que tienen más son los primeros que reciben regalos. En las tiendas la gente vende materiales y medicinas que deberían ir para las comunidades indígenas. La Ley de Comunidades Nativas dice que los funcionarios del Estado están obligados a dar prioridad a las comunidades nativas".

Los miembros del Concejo les dijeron a los representantes comunales que el alcalde estaba en Puerto Maldonado y que no podían contactarlo. Ellos no estaban autorizados para entregar materiales a los arakmbuts. El juez dijo que tendrían que esperar hasta que se

arreglase el asunto. Ninguno conocía sobre la Ley de radio y de conseguir su permiso para que ustedes tomen las cosas". El juez y los concejales dijeron que el alcalde era un problema pero que no podía hacerse nada sin indicaciones desde Puerto Maldonado.

Entonces el gobernador dijo: "Contactaré con el prefecto de Maldonado que es el responsable por la ley y el orden y le diré que hay una emergencia y que la comunidad tomará el poder si el alcalde no viene".

A medida de que las voces se hicieron más fuertes algunos arakmbuts decían: "Vamos a conseguirlos ahora con un hacha".

"El alcalde está buscando que le metan una flecha por el culo", dijo un anciano.

Después de esperar un rato se acordó que el gobernador de Boca Colorado trataría de contactarse con la Prefectura para decirle que debía dar su aprobación para el traslado de los materiales o de lo contrario la violencia podría estallar. No hubo respuesta a pesar de la llamada de emergencia por radio que todos pudieron escuchar. ("Los brasileños podrían haber invadido hasta este momento", dijo un arakmbut con agudeza).

Los arakmbuts acordaron esperar toda la noche para dar a las autoridades veinte horas para cambiar de parecer. Consideraron que cuando las autoridades habían querido rematar los materiales el acceso no había sido un problema, pero que ahora nadie respondía. Los arakmbuts durmieron en Boca Colorado y algunos, que tenían dinero del oro, comenzaron a beber y a cantar canciones tradicionales en los bares. Los colonos parecían intranquilos con cincuenta arakmbuts descontentos que vagaban a través del poblado con rencor contra las autoridades.

Al amanecer llegó al puesto comercial un bote del Ministerio de Salud cargado de donativos con rumbo hacia los asentamientos colonos ilegales de Bajo Pukiri y Alto Pukiri. Más de cincuenta sacos y barriles de aceite de cocina y leche sin desgrasar llegaron a Boca Colorado. Los arakmbuts se enojaron cuando vieron esto, y fueron al puesto de salud para quejarse al doctor que era el responsable de la distribución. Éste había rechazado previamente donar alimentos a las comunidades, pero la severa insistencia de los arakmbuts lo llevó finalmente a acceder a donar cinco sacos de leche en polvo[2] y tres latas de aceite para cada comunidad.

A las 11 de la mañana los arakmbuts de San José y Puerto Luz fueron a las oficinas del Concejo y demandaron que abrieran las puertas para la entrega de materiales. Los ánimos se encendieron,

pero los funcionarios se echaron atrás. Entonces los arakmbuts encontraron un tronco macizo y lo estrellaron contra la cerradura de la puerta del almacén. Organizada y ordenadamente, los arakmbuts retiraron cien planchas de calamina, clavos y algo de pintura. Varios productos para construcción habían ya desaparecido, particularmente cemento para los pisos de las escuelas. Después de anotar cuidadosamente todo lo que habían tomado, los arakmbuts llevaron los materiales a sus canoas.

Una población local perpleja y sorprendentemente benévola observaba los sucesos mencionando que a fin de cuentas ésta era la única manera de tratar con las autoridades. El gobernador escribió un Acta de Acuerdo que fue firmada por las comunidades como un recibo.

Cuando los últimos materiales fueron colocados en los botes, un grupo rodeó al médico y al presidente del comité de apoyo para las víctimas de la inundación. Mientras tenían la situación bajo control, los dos representantes de San José y Puerto Luz responsables de salud acudieron adonde los funcionarios de la oficina de defensa civil e insistieron que las comunidades recibieran las medicinas que les correspondían. Después de una negociación de veinte minutos, los arakmbuts recibieron cinco cajas de medicinas para las dos comunidades.

Pero los arakmbuts tenían que actuar rápidamente. Las autoridades se habían comunicado por radio con la policía y habían comenzado a llegar rumores desordenados de que guardias armados venían desde Puerto Maldonado en helicópteros. Finalmente, con las canoas cargadas, los arakmbuts viajaron río arriba tensos y nerviosos. Sin embargo, cuando atravesaron los límites del territorio de San José lanzaron un grito jubiloso de triunfo. Las caras estoicas rompieron en sonrisas y la tensión desapareció. En la noche distribuyeron los alimentos entre todas las parentelas y pusieron los materiales en la vieja escuela. Habían logrado una victoria.

A primera vista, este relato de una serie de eventos ocurridos en 1992 describe los problemas que pueden surgir cuando las autoridades locales, con el respaldo del Estado, tienen desavenencias con los pueblos indígenas. Pueblos como los Arakmbut necesitan del Estado y quieren apoyo en mercancías y servicios (en este caso materiales para la escuela y alivio contra la inundación). Sin embargo, cuando el Estado, representado por autoridades locales, no cumple sus obligaciones, las comunidades indígenas, siempre y cuando estén unidas y motivadas, utilizan la acción directa para alcanzar sus objetivos.

De acuerdo a la visión de aquellos que están en el poder, el Estado es una entidad unificada circunscrita por su integridad territorial. Los pueblos indígenas viven dentro de esta estructura, al igual que otros ciudadanos, pero con autonomía limitada. Sin embargo, no pueden escapar de los mecanismos estatales del mercado, y más pronto o más tarde serán integrados a través de sus necesidades sin tener en cuenta si esto es o no deseable. Los representantes de esta visión del Estado (tipificados por la exposición del Gobierno peruano vista en el capítulo anterior) argumentan que los pueblos indígenas están ya integrados en la corriente principal de la sociedad nacional. Aquellos que tratan de evitar al Estado conservan un primitivismo romántico y deberían ser ayudados a integrarse con tanta comprensión como sea posible.

Este capítulo cuestiona estos supuestos. Dentro de la descripción anterior hay referencias que muestran que la relación entre el Estado y los pueblos indígenas es complicada y contradictoria. El Estado no es necesariamente tan honesto como inicialmente pudiéramos suponer. El estudio de caso reúne varios aspectos de la relación del Estado con los Arakmbut que levanta cuestiones de coherencia, integridad y legitimidad del gobierno. Cada una de estas dimensiones es un comentario sobre la naturaleza misma del Estado.

Homogeneidad y desagregación

La descripción anterior es ilustrativa respecto al punto de que el Estado, antes que una institución coherente, es un "conjunto de lizas fluidas y desconectadas" (Hoffman 1995: 23).[3] Por otro lado, los símbolos homogéneos de la identidad peruana, la ciudadanía, y los símbolos nacionales deben ser compartidos por la gente que vive dentro de las fronteras del país. Sin embargo, desde la perspectiva de los arakmbuts, quienes en muchos casos no poseen libretas electorales y están con frecuencia enfrentados con las autoridades, cualquier sentido de identidad peruano es mucho más complicado.

Las primeras personas con las cuales los representantes de la comunidad se encontraron en la escuela durante su visita a Boca Colorado demostraron la complejidad de las relaciones del Estado con los Arakmbut. El alcalde no estaba presente, pero el Concejo (representantes elegidos de la municipalidad) se dio cuenta de que no podía defenderlo y mantuvo una posición mayormente neutral.[4] El juez (designado por el poder judicial) usó tácticas dilato-

rias a lo largo de la reunión, pidiendo esperar por sugerencias. El gobernador (un representante presidencial designado por la Prefectura y responsable de la ley y el orden), en contraste, fue más amable y trató de buscar caminos para solucionar el problema. De hecho, el manejo cuidadoso de la situación por el gobernador aseguró que la victoria arakmbut sólo tuviera consecuencias limitadas (ver capítulo cuatro).

En alguna medida, las personalidades de los participantes en la discusión explican estas diferentes perspectivas; sin embargo, los tres mecanismos de designación son significativos. El gobernador es un foráneo y, como persona relativamente nueva en el distrito, consideró la justicia de los reclamos de los indígenas, pero se mostró reluctante a romper por completo con los otros funcionarios. El juez fue escogido en Boca Colorado y compartía las perspectivas de los colonos. Su ignorancia de la Ley de Comunidades Nativas fue tal vez uno de los rasgos que llevó a la maduración del conflicto. Los miembros del Concejo compartían ampliamente las opiniones del juez. Eran conscientes de que las elecciones serían exactamente en pocos meses y querían que el alcalde se desprestigiara para que ellos mismos pudieran disociarse de su impopularidad y colocarse al frente como candidatos. En verdad esto fue lo que ocurrió, y ese año uno de ellos se convirtió en alcalde.

La primera cuestión que indica el estudio de caso es la falta de homogeneidad entre los funcionarios estatales. Sin embargo, desde una perspectiva indígena estas divisiones dependen de la medida en que sus intereses políticos convergen o divergen con los de los Arakmbut. Aun cuando las autoridades estaban en desacuerdo entre sí, todas mostraron su ignorancia sobre la Ley de Comunidades Nativas y se resistieron a cumplir las obligaciones del Estado con los pueblos indígenas del área. Como veremos, esta ley es el factor clave de la legitimidad del Estado a los ojos de los arakmbuts; cuando todos los funcionarios expresaron su ignorancia respecto a los derechos indígenas, el gobierno local apareció unido contra los arakmbuts y se produjo el asalto a Boca Colorado.

Aun cuando el gobierno local no debería ser confundido con el Estado, desde la perspectiva de los arakmbuts, en el contexto de este conflicto, las autoridades de Boca Colorado eran una manifestación del Estado. La ironía del estudio de caso, sin embargo, es que aun cuando las autoridades estatales de Boca Colorado se contradijeran entre sí, lo que finalmente los impulsó a unirse fue la

causa común contra los arakmbuts: todos se oponían a que las comunidades recibieran sus materiales escolares. Esto finalmente condujo a que los arakmbuts reaccionaran como foráneos frente a los representantes del gobierno local de un Estado homogéneo. Así, con el gobierno local identificado con el Estado, los arakmbuts desafiaron no sólo al primero sino también a este último.

Integración y separación

Una segunda cuestión que se refleja en el estudio de caso trata sobre la diferencia entre funcionarios designados y elegidos. La posibilidad de que un arakmbut sea elegido para un puesto de funcionario de gobierno en la municipalidad es prácticamente inexistente.[5] Sin embargo, en varias partes del Perú los indígenas han sido elegidos como alcaldes de distritos e incluso de provincias (la unidad administrativa inmediata superior). Esta posibilidad surge en áreas en las cuales los pueblos indígenas son la mayoría de la población; el distrito de Madre de Dios es una de ellas. Las elecciones proporcionan a los pueblos indígenas del Perú una estructura de participación, aunque ganar un cargo oficial es extremadamente difícil.

Esto descubre en qué medida los arakmbuts están preparados para relacionarse con el Estado y usar su estructura para lograr el goce de sus objetivos y deseos. Aunque la posición oficial peruana es que los pueblos indígenas están automáticamente integrados dentro del Estado, el estudio de caso cuestiona este supuesto. Migdal (1994: 25-6) argumenta que el Estado está constantemente definiendo sus relaciones con las fuerzas sociales. Las dos relaciones más comunes son que el Estado arrastra a las fuerzas sociales existentes dentro de su órbita (integración) o que las fuerzas sociales arrastran a aquél dentro de su propia estructura local (incorporación). Esta alternativa ocurre a lo largo del Estado, pero es particularmente notoria entre pueblos indígenas como los Arakmbut.

Al zafarse del foco de la dominación del poder estatal, una perspectiva indígena convierte la periferia en el centro. La integridad del Estado depende de la medida en que los funcionarios están en control del área. En el estudio de caso, aun cuando las autoridades negaron permiso para que los arakmbuts tomen los materiales de los almacenes, ellas no tuvieron poder para frenar el saqueo del depósito municipal. Ciertamente el gobernador pareció tener ventaja al asumir que era la única persona capaz de movilizar la fuer-

za policial, y el único momento en que los arakmbut perdieron el ánimo fue cuando pensaron (erróneamente) que el gobernador los había traicionado y que había enviado por la policía armada.

Durante un día, los arakmbuts efectivamente tomaron posesión de Boca Colorado. Dictaron los términos del acuerdo y afirmaron sus derechos. Es muy difícil describir esta afirmación de derechos indígenas como "integración" dentro del Estado. Los arakmbuts estaban vinculados al Estado en tanto que estaban preparados a aceptar sus mercancías y servicios, sin embargo, cuando el alcalde incumplió sus promesas, ellos desafiaron no sólo su autoridad sino que también afirmaron sus derechos sobre la opinión del Concejo, del juez y del gobernador. El asunto es que los arakmbuts no están ni integrados ni aislados del Estado, sino que más bien sus relaciones varían de acuerdo con el contexto.

Esto presenta una segunda visión de la relación entre Estado y gobierno. Los arakmbuts sintieron que las autoridades los habían traicionado y que ignoraban sus derechos bajo la ley estatal. Al tomar posesión de Boca Colorado y subsecuentemente al intentar la posibilidad de llegar al gobierno local a través de elecciones, ellos reconocieron que los funcionarios del gobierno podían ser desafiados y forzados a cumplir con los compromisos estatales; en este contexto, gobierno y Estado aparecieron diferentes.

Legitimidad y fuerza

La tercera cuestión que surgió en el estudio de caso es una contradicción que va directamente a la raíz de las relaciones de los Arakmbut con el Estado y que, en verdad, constituye una de las principales inconsistencias escondidas en torno a las formaciones estatales. Es la contradicción entre legitimidad y fuerza (Hoffman 1995: 86).[6] La legitimidad del gobierno viene de un derecho sobre el Estado que es respaldado por el uso potencial de la fuerza. Si el gobierno atraviesa la línea de lo que es percibido como justo pierde su legitimidad. Esto es lo que ocurrió en Boca Colorado.

Cuando los arakmbuts llegaron a Boca Colorado afirmaron sus derechos recurriendo a la Ley de Comunidades Nativas 22175. Esta ley es la mayor protección para los pueblos indígenas del Perú, pues les garantiza derechos a sus territorios y reconocimiento de su status jurídico. Su apelación a esta ley es un reclamo importante de justicia, y es su expresión principal de aceptación de la legitimidad

del Estado peruano y de su respectivo gobierno. Sin embargo, el gobernador, el juez y el Concejo declararan ignorar sus disposiciones.

La Ley de Comunidades Nativas fue originalmente dada por un Estado paternalista, pero, desde una perspectiva indígena, aunque no es perfecta, es suficientemente benéfica para proveer un incentivo para forjar una relación constructiva con el Estado. Un Estado conformado sólo por instituciones opresivas no es una propaganda para una relación constructiva; pero uno que respete los derechos indígenas atrae la participación indígena en un sentido completo y democrático, antes que a través de un proceso de integración forzada.

En contraste con la Ley de Comunidades Nativas, que estipula las obligaciones de los funcionarios en las negociaciones de los problemas que enfrentan los pueblos indígenas, los arakmbuts también temen la opresión estatal. Ellos abandonaron precipitadamente Boca Colorado cuando se expandió el rumor de que la policía armada estaba en camino desde Puerto Maldonado para arrestarlos. Saben que los funcionarios del Estado peruano pueden ser opresivos: los tiroteos, los encarcelamientos arbitrarios y la tortura son familiares para los pueblos indígenas de Madre de Dios. Ninguno estaba dispuesto a esperar en los alrededores para ver si el rumor era verdad.

La protección y la agresión del Estado son los dos polos contradictorios que enmarcan la relación entre los Arakmbut y las autoridades peruanas. La contradicción entre fuerza y legitimidad explica las suspicacias que los Arakmbut tienen respecto al Estado. Ellos lo ven como la apoteosis de la opresión, aun cuando es también un medio de protección contra la opresión.[7] El estudio de caso muestra que las autoridades del Estado fueron incapaces de aplicar la ley o de afirmar la autoridad estatal mediante la fuerza, lo que cuestiona la propia capacidad del Estado para controlar sus fronteras. Así, paradójicamente, los arakmbuts se animaron a asaltar Boca Colorado por un sentimiento de injusticia reforzado por su conocimiento de la ley, y salieron de prisa por miedo a la opresión del Estado. Tanto lo uno como lo otro estaba fuera de la visión de los funcionarios.

De este modo, desde una perspectiva arakmbut, gobierno y Estado pueden aparecer como la misma fuerza opresiva, en cuyo caso ellos responden afirmando sus derechos y se retiran. Sin embargo, en otro contexto, funcionarios corruptos pueden ser diferenciados de la estructura del Estado, y mediante la incorporación de éste dentro de sus vidas, los arakmbuts pueden sentar

un reclamo para su beneficio. Así, cuanto más se diferencie un gobierno particular del aparato estatal, y cuantos más pueblos indígenas como los Arakmbut tengan el espacio político para controlar los contextos en los cuales negocian con el Estado, hay más cabida para buscar acuerdos constructivos y coexistencia pacífica.

Pueblos indígenas y Estado

El estudio de caso ha relevado los rasgos paradójicos y contradictorios del Estado, yuxtaponiendo homogeneidad y desagregación, integración e incorporación con fuerza y legitimidad. Al reunirse estos rasgos se puede hacer una pregunta sobre en qué medida el Estado existe como una categoría coherente.

No existe una definición legal del Estado en la legislación internacional, aun cuando los Estados son los principales protagonistas de la formación de las normas legales internacionales para otros sectores (Howard Berman comunicación personal). Tres enfoques pueden proporcionar algunas pautas sobre la noción de Estado. Algunos escritores consideran que es imposible una definición del Estado y que es adecuado un término más general, como "sistema político" (Easton 1971). Sin embargo, esto realmente no aclara la situación de los Arakmbut, en la cual están en conflicto distintas formas de sistemas políticos.

Otros escritores toman la visión de Weber (Migdal 1988: 19; Hoffman 1995: 48), según la cual un Estado está conformado por varias autoridades (administrativa, ejecutiva y legislativa, por ejemplo) que reclaman un monopolio sobre el uso legitimado de la fuerza dentro de un territorio dado. Este reclamo es algo único al Estado, que otras formas de gobierno, particularmente las indígenas, no tienen (Hoffman op. cit.: 42). Aun cuando este enfoque vincula al gobierno con el Estado, en sí mismo no considera los intereses sociales que controlan al Estado.

De acuerdo a la tercera visión, el Estado peruano es parte de un sistema político controlado por *blancos*. Ésta es, en efecto, una versión étnica de la visión de Marx que los Estados son reflejo de las divisiones de clases. En el *Manifiesto Comunista* dice: "El ejecutivo del Estado moderno es sólo un comité para administrar los asuntos comunes del total de la burguesía" (1977: 223). En este sentido, el gobierno está vinculado a intereses socioeconómicos y es un instrumento de opresión de clase (ver también Lenin en *El Estado y la Revolución*, 1971: 280).

Cada uno de estos enfoques es relevante para los Arakmbut. El Estado es un sistema social conformado de intereses políticos; sin embargo, también existe como una presencia constante para los Arakmbut, en términos de Weber, como un poder público de intereses, que reclama control sobre un territorio y las personas a través del uso potencial de la fuerza.

La conclusión aquí es que el Estado no puede ser separado de los procesos sociales que operan en un país, sea nacional o localmente (Migdal 1988: 9). Lo interesante en el Perú es que la visión oficial del Estado como un conjunto fuerte de instituciones que gobiernan los intereses sociales se sustenta en la ideología nacional promovida por el gobierno de turno. Esta visión "laica" del Estado aparece en muchos foros nacionales e internacionales, particularmente en el Grupo de Trabajo de la ONU sobre Poblaciones Indígenas. Esto penetra la exposición reproducida en el capítulo previo y es frecuentemente aceptado sin mucha reflexión. Sin embargo, como antes se indicó, el gobierno, en sentido genérico, es una parte del Estado, pero cualquier gobierno que reclame que es el Estado encuentra rápidamente una multitud de factores limitantes.[8]

El Estado peruano

Una descripción general del Perú, basada sobre información de volúmenes de consulta como el *Statesman's Year Book* (Paxton 1987: 982ff.), presenta al Perú como un país de 1.285.215 km², geográficamente divido entre el desierto costeño, la sierra y el bosque tropical. La mayoría de los veinte millones de habitantes son campesinos indígenas agricultores de la sierra, aunque Perú tiene más de sesenta pueblos indígenas diferentes, la mayor parte de los cuales reside en la Amazonía.

Perú fue la tierra de varias civilizaciones precolombinas, la más famosa de las cuales fue la de los Inca. Fue invadida por el español Francisco Pizarro en 1532 y, a pesar de muchos años de resistencia, desde 1542 el país quedó bajo dominio directo de España a través de un sistema virreinal. El pavoroso trato a los indígenas del Perú, que murieron de enfermedades, esclavitud y asesinatos, fue un escándalo internacional. A pesar de varias revueltas los españoles permanecieron en el poder hasta que San Martín, un general de Bolívar, declaró la independencia el 28 de julio de 1821. El Esta-

do peruano comenzó en esa fecha, consolidando su existencia con la derrota de los españoles (De Jasay 1985: 15).

Durante los quince primeros años de independencia, los caudillos de las luchas de liberación pelearon entre sí para controlar el país. El primer periodo de estabilidad, entre 1845 y 1862, llegó con el presidente Ramón Castilla, que realizó varias reformas, incluyendo la abolición de la esclavitud, se instaló la primera constitución liberal en 1860. Dictadura y guerra con España (1865-66) y con Chile (1879-83), durante la cual el Perú fue temporalmente ocupado, marcaron un colapso en su economía que acrecentó su dependencia con Europa y Estados Unidos. La historia del Perú en el siglo XX ha consistido de cambios entre presidentes democráticamente elegidos y dictaduras militares.

Los pueblos indígenas amazónicos están más directamente influidos por el Estado desde el régimen del general Juan Velasco Alvarado (1968-75), cuando se diseñaron leyes indígenas progresistas que, sin embargo, fueron luego debilitadas por el general Francisco Morales Bermúdez (1975-1980). Después de la restauración de la democracia en 1980, se han elegido como presidentes a Fernando Belaúnde Terry, Alan García y Alberto Fujimori. En 1992, Fujimori, con apoyo militar, clausuró unilateralmente el Congreso, y estableció una nueva asamblea que le dio respaldo político y reformuló la Constitución por cuarta vez en este siglo. El gobierno autoritario de Fujimori (llamado "*dictablanda*" más que *dictadura*) ha ganado apoyo público porque durante este periodo se han reducido dos grandes inconvenientes para los peruanos: la hiperinflación y el movimiento guerrillero Sendero Luminoso. Fujimori fue elegido para un segundo periodo en el poder en 1995.

Con un Producto Nacional Bruto de alrededor de $ 980 per cápita, Perú es una república que funciona con un presidente y una Asamblea Legislativa. Los quince ministros del Gabinete dirigen la maquinaria administrativa burocrática del gobierno, y la Corte Suprema es el más alto nivel judicial. El Estado es responsable de la energía y los recursos naturales, las comunicaciones y la economía. Perú está organizado en varios niveles administrativos: la capital en Lima es el principal foco del gobierno estatal y toma de decisiones políticas. Sin embargo, en 1988 Perú fue descentralizado en regiones, cada una de las cuales tiene alguna autonomía sobre sus asuntos internos. En el nivel local, las municipalidades son conducidas por alcaldes y concejos elegidos.

La "sociedad civil" peruana (Gramsci 1988: 306) está conformada por organismos privados tales como iglesias, sindicatos, partidos políticos y asociaciones culturales que son "distintos del proceso de producción y de las dependencias públicas del Estado" (Simon 1991: 70). La sociedad civil se relaciona con el Estado de diferentes maneras de acuerdo con el gobierno y la institución. Aun cuando la estructura estatal misma no depende de ningún aspecto de la sociedad civil, necesita de sus ciudadanos.

Esta visión general del Estado se refiere a la idea de un Estado coherente y consistente para cada individuo. Estado y sociedad civil coinciden dentro de cada persona por medio de dos elementos que son más poderosos que todos los otros aspectos del Estado discutidos antes: símbolos nacionales y ciudadanía. La bandera y el himno nacional son lucidos cada día en la escuela y en los desfiles públicos de los domingos. En alguna medida, un presidente exitoso puede volverse una icono nacional. Por ejemplo, una portada de *Newsweek* (10 de mayo de 1993) comparó favorablemente a Fujimori con otros presidentes sudamericanos a causa de su "antipoliticismo". El artículo lo retrata como un "fenómeno cultural" en la línea de la autocracia inca y un miembro de la sociedad civil que la emprende contra los partidos políticos corruptos. Mediante la identificación con imágenes como la bandera, el himno nacional y, en este caso, el presidente, el Estado puede superar el caos de hecho y tender la mano a los individuos. El efecto de los símbolos nacionales es difuminar, aunque sea temporalmente, el vacío entre los ciudadanos individuales y el Estado.

Aparte de la conjunción simbólica de Estado e individuos mediante símbolos nacionales, el ejemplo más durable de la relación de una persona con el Estado llega a través de la ciudadanía. Todos los ciudadanos en Perú tienen que poseer una libreta electoral. Los hombres sólo pueden recibirla si han servido o han sido exonerados del servicio militar. Las mujeres no necesitan hacer servicio militar. Las libretas electorales no son sólo para votar sino que son la base principal del control de los individuos por el Estado. Las libretas electorales tienen que ser mostradas en los puestos de control en los ríos, en el mar y en los terminales aéreos, o en cualquier entrada a los edificios públicos.

Esta concepción general del "*establishment*" del Estado peruano refleja la visión oficial del país tal como es representado por el gobierno en instituciones internacionales como las Naciones Unidas. Sin embargo, en el caso del Perú hay varios factores que cuestionan tal descripción cuando miramos con más detalle la influencia del Estado.

Inconsistencia en el Estado peruano

El Estado peruano no es un fenómeno consistente o coherente. Una de las razones de esto es que cada gobierno trata de rediseñar al Estado a su propia imagen. El resultado es un cambio continuo de organización y poder. El Estado está constantemente asediado por diferentes intereses sociales, y a lo largo de su historia de liderazgo las clases, la administración, la ley y la Constitución han cambiado regularmente. El efecto es un constante intento por parte de cualquiera que esté en el poder de instalar orden donde hay caos, pero nadie ha tenido éxito en institucionalizar el limitado control logrado (Stefan 1978).

Migdal (1988: 36-7) explica este fenómeno por la incapacidad del Estado para conseguir una sociedad fuerte para hacer lo que quiera. Esto es particularmente visible en países donde "sociedades de tipo red albergan una mezcolanza de organizaciones sociales bastante autónomas". Perú, de acuerdo con esta visión, es una "estructura difusa consistente de una sociedad fuerte y un Estado débil". Hammergren (1977: 440) agrega:

> "Es verdad que las constituciones y la legislación frecuentemente acuerdan enormes poderes de control al gobierno central, pero la cuestión está en si este control es realmente ejercido o si existe sólo en el papel. El limitado éxito de los gobiernos latinoamericanos para poner en vigor su propia legislación sugiere que el alcance de este control no es grande". (Ver también Migdal 1988: 7).

La estructura de liderazgo del Estado peruano es en este punto ilustrativa, en particular, en términos de quién gobierna el país. El Perú está encabezado por un presidente, pero sus poderes son mantenidos bajo control por dos fuentes: los militares y el Congreso. Bajo las dictaduras militares que taracean la historia del Perú, el ejército ha controlado la mayoría del aparato estatal. Cuando el Congreso está en el poder, la influencia cambia hacia el sistema de los partidos políticos, y la administración del Estado es llenada mediante clientelismo partidario a través del presidente.

Aunque el Estado peruano puede ser definido por su Constitución, incluso ésta no es consistente. A lo largo de este siglo se redactaron constituciones en 1920, 1933, 1979 y 1993. En abril de 1992, Fujimori disolvió el Congreso, suspendió la Constitución y formó

una "Asamblea Constitucional Democrática" (que no fue ni democrática ni constitucional); ésta fue boicoteada por la corriente principal de partidos políticos (Peru Support Group nda: 15). Luego, la Asamblea redactó una nueva Constitución que fue "aprobada" mediante un referéndum nacional, cuyos resultados no han sido hechos públicos. Fuentes no oficiales dicen que fue aprobada por el 51 por ciento del electorado, y consecuentemente fue descrita por los oponentes como "legal pero no legítima". El peligro de la Constitución de 1993 es que debilita considerablemente los derechos territoriales de los pueblos indígenas.

Al igual que con la Constitución, hay poca o ninguna continuidad en la burocracia administración del Estado, y los cargos más altos son designados por clientelismo. Sin embargo, al mismo tiempo, el tamaño de la burocracia estatal surge y cae de acuerdo a circunstancias históricas. Se crean y disuelven nuevas dependencias según las prioridades del régimen. Conforme a los testimonios de gente que trabaja en ministerios como el de Agricultura, en 1985 el Estado peruano fue un empleador de millones, pero diez años más tarde, se estima que despidió a un 80 por ciento de sus empleados estables. Los que quedaron tienen contratos renovables cada tres meses en promedio. De esta manera, el Estado no sólo cambia en términos de su Constitución, gobierno y grupos de interés, sino también en el tamaño y estructura de su administración.

El Estado peruano está controlado también por intereses de clase. Poder e influencia residen en ciertos grupos de intereses, en particular el ejército, parlamentarios, intereses de negocios, la Iglesia y un pequeño grupo de familias adineradas. Cualquiera que sea el grupo en el poder, uno o más de ellos se beneficiará. De este modo, ciertos elementos de la sociedad civil son atraídos por el aparato del Estado de acuerdo al gobierno. Los que quedan excluidos serán opositores al sistema. Bajo Fujimori, por ejemplo, apoyan el ejército y los negociantes. Sin embargo, los parlamentarios, la aristocracia y la Iglesia son críticos del actual régimen ya que tuvieron más influencia bajo los presidentes anteriores, García y Belaúnde.

Aquellos elementos de la sociedad civil que no son comúnmente atraídos por el Estado son conocidos en Perú como el "movimiento popular". La relación entre el Estado y el movimiento popular en Perú varía bajo los diferentes gobiernos. Parte de la inestabilidad del Estado peruano es que los gobiernos tienen el potencial para

cambiar su forma política; al mismo tiempo, sin embargo, los gobiernos no son suficientemente poderosos para asegurar que esos cambios duren. Con la finalidad de ilustrar el rango de diferencias podemos comparar el Estado bajo el general Velasco (1968-1975) y el actual presidente Alberto Fujimori (1990-).

Velasco y los militares consideraron en 1968 como problema la falta de integración entre la sociedad civil peruana y el Estado. En consecuencia, el régimen procedió a construir un elaborado sistema corporativista. Este sistema se refiere aquí a asociaciones estatales colegiadas que proporcionan el lazo entre la sociedad civil y el Estado (Stefan 1978: 46ff.). Durante el gobierno de Velasco, un cuerpo estatal, SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social), se involucró en la organización de los sectores sociales. Trabajó exitosamente con migrantes urbanos y, en alguna medida, con campesinos y comunidades nativas (Skar, H. 1988: 59). Fue menor su éxito con trabajadores que estaban ya organizados en asociaciones sindicales. La estrategia del régimen militar fue integrar a la sociedad civil dentro del Estado a fin de evitar el conflicto social.

En contraste, Fujimori busca soltar a la sociedad civil del Estado y deja su organización a las fuerzas del libre mercado. De este modo, apunta a reducir los gastos estatales al mismo tiempo que obtiene más ingresos a través de impuestos para pagar la deuda externa. Simultáneamente, sin el apoyo o la protección del Estado, las asociaciones del movimiento popular se vuelven más débiles y menos capaces para desafiar su autoridad. De esta manera, aunque el Estado se reduce, su poder permanece a través de los ingresos y del apoyo de los militares. A pesar del libre mercado, el control es utilizado para asegurar que el sistema libre no cree las condiciones para sectores alternativos de poder (Poole y Rénique 1992: 132ff.).

Estos ejemplos demuestran que es difícil definir en detalle adónde comienza o termina el Estado en el Perú. Se pueden utilizar criterios marcadamente diferentes para definir al Estado de acuerdo con el régimen, pero lo que está claro es que el Estado peruano está constantemente bajo revisión. Sin embargo, antes que argumentar que el Estado es débil en Perú y que la sociedad es fuerte, tal vez sería más pertinente decir, desde una perspectiva indígena, que el Estado es impredecible en sus acciones y arbitrario hasta donde sus poderosos grupos de poder y sus instituciones quieran manifestar su fortaleza.

Integridad territorial y la sociedad civil alternativa

Quizás el rasgo más característico del Perú es el hecho de que el control estatal no llegue a las fronteras del país. Hay varias áreas donde el país está más allá de las influencias económicas y políticas estatales. En el ámbito internacional, la crisis de la deuda es un problema mayor. Aunque las crisis de 1825, 1875, 1930 y 1958 no tuvieron efectos duraderos, la actual deuda creció astronómicamente en las décadas de 1970 y 1980. El servicio anual peruano de la deuda hoy día (1993) es de $ 22.200 millones, que se deben a instituciones financieras internacionales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, el Club de París (deudas bilaterales) y los bancos comerciales (Peru Support Group ndb: 8-9). La dramática reducción de la inflación y las negociaciones para el pago de la deuda han fortalecido la economía desde 1994, pero esto ha ocurrido a costa de la creciente pobreza y del desempleo, y de recortes devastadores de los servicios públicos. Además, el efecto ha sido debilitar el control del Estado sobre la economía informal.

a. El sector informal

Se estima que sólo en Lima hay ahora un millón de vendedores ambulantes (Peru Support Group ndb: 12). Caminando por la ciudad uno es acosado por gente que vende cualquier cosa, desde lavaderos de cocina hasta cachorritos. Ninguna de estas personas está registrada para fines de ventas o impuestos. Constituyen la parte principal del "sector informal" o "subempleado" del país. Sin embargo, el sector informal incluye no sólo a los vendedores callejeros sino también a conductores transportistas y a un sistema completo de "servicios especiales". El laberinto de la burocracia peruana hace de cada cosa, desde comprar una casa hasta registrar un auto, una pesada empresa. Utilizando el sector informal por un precio reducido, el público puede esquivar a la burocracia estatal y completar los procedimientos oficiales en un periodo mucho más corto.

El sector informal es un aspecto de la sociedad peruana que funciona en forma paralela al Estado. Extraoficialmente se dice que el sector informal constituye hasta el 90 por ciento de la actividad económica cotidiana del Perú. Las cifras del gobierno para 1993 dicen que hay 12,7 por ciento de empleados, 9,9 por ciento de desempleados y 77,4 por ciento de subempleados (sector informal).

Aunque el más famoso expositor sobre el sistema informal, Hernando de Soto (1987), no fija un porcentaje, él considera que su influencia es substancial.

Hay varias interpretaciones sobre el sector informal. Algunos consideran que esto es el *lumpenproletariat* del Perú, mientras que otros estiman que es una manifestación de la fortaleza de las fuerzas del mercado. Sin embargo, si uno ubica esto políticamente, el sector informal queda fuera de la estructura del Estado por dos razones principales. Desde las reformas neoliberales de Fujimori, la oficina de impuestos, SUNAT, ha buscado activamente ingresos para el Estado, pero el sector informal, en conjunto, está más allá de sus garras. La segunda, es que el sector informal está dislocado del aparato del Estado y funciona mayormente sobre la base de una economía de subsistencia que emerge de los sectores pobres del país. De este modo, se puede argumentar que la fortaleza del sector informal es un signo de la creciente fortaleza de las fuerzas sociales a expensas del Estado.

b. Narcodólares

La cifra de que el 90 por ciento de la economía peruana es no oficial no parece muy alta si incluimos la venta ilegal de coca dentro del sector "informal". Perú produce entre 60 y 70 por ciento de la hoja de coca del mundo (Pool y Rénique 1992: 21). Con la recesión causada por Fujimori en Perú, la producción ha aumentado hasta 300.000 hectáreas (Rumrill 1992: 6) [Sic. Rumrrill]. Aun cuando Perú genera casi $ 3 billones en exportaciones legales, la de la coca le proporciona entre $ 1.3 y $ 2.8 billones (Poole y Rénique ibid). Todo esto es técnicamente ilegal, no obstante el tráfico de narcóticos proporciona los mayores recursos de moneda extranjera en la economía.

Los principales beneficiarios del comercio de drogas han sido los movimientos guerrilleros que operan en el valle del Huallaga del Perú. Cuando los militares cortaron sus ingresos en 1992, el Estado pudo sacar ventaja de los beneficios de controlar la producción de coca (Simpson 1994). Esto colocó a la economía extraoficial en una posición incluso más fuerte. En ese momento el Estado estuvo realmente participando de una manera clandestina en la economía extraoficial a fin de sacar ventaja del mercado de droga. Sin embargo, a fines de 1995, una dramática caída del precio de la coca y el arresto de once oficiales del ejército (incluyendo dos generales) puede haber cambiado la situación. El Estado sopesa actualmente las ventajas de los beneficios de seguir a la DEA, y tal vez aliviar los peores excesos de la deuda, o de beneficiarse con los ingresos del tráfico de coca. En ambos casos el Estado está tomado entre fuerzas fuera de su control.

c. Los movimientos guerrilleros

Hasta 1992 la mayor fuerza guerrillera en Perú fue Sendero Luminoso. Desde 1980 el grupo maoísta sostenía una guerra contra el Estado peruano. Después de un estimado de veinte y cinco mil muertes causadas tanto por las guerrillas como por las fuerzas armadas, amplias áreas de la sierra y de las Amazonía peruana fueron declaradas en "estado de emergencia". En los últimos años Sendero ha controlado áreas en el valle del Huallaga, Junín y Puno, y también en otras regiones. Al mismo tiempo, un más pequeño Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) también controlaba áreas en el Huallaga. Estas dos organizaciones compitieron con los militares para hacer dinero a partir del comercio de la coca.

En el triángulo formado por el valle del Pichis y los ríos Ucayali y Tambo (cerca de 100 km^2 en la selva central), los indígenas asháninca tomaron las armas en 1989 cuando el MRTA mató a su líder Manuel [sic][9] Calderón. Desde entonces, ellos con su "Ejército Asháninca" han mantenido exitosamente a raya tanto al ejército como a las guerrillas. Es efectivamente un control de facto de gran parte de la selva donde los pueblos indígenas del área -independientemente del gobierno y de la guerrilla- mantienen predominio.

La disminución de la actividad de la guerrilla no ha aliviado la situación en la sierra y la selva. Tan pronto como la tensión militar se había calmado algo, el gobierno aprobó una norma que se ha hecho conocida como la Ley de Tierras 26055. Ésta pone a disposición todas las tierras estatales del país para su "privatización" y remate al mejor postor (García 1995). Así, luego de haber perdido el control de un tercio del país durante el periodo de la guerrilla, el Estado está preparado para perder el de sus recursos económicos con la finalidad de satisfacer a sus acreedores internacionales.

d. Ciudadanía

La unión fundamental entre la gente y el Estado surge de la ciudadanía. El reconocimiento oficial de la ciudadanía no es univer-

sal en el Perú. El procedimiento para obtener una libreta electoral es complicado y puede ser costoso, pero sin ella una persona está fuera del Estado y sus derechos en la sociedad están severamente recortados.

Sin tener en cuenta el régimen, la burocracia y el ámbito del control territorial o político por el aparato estatal, la libreta electoral es un signo de ciudadanía y legitimidad. Por esta razón, la gente que no la tiene corre el riesgo de ser vista como enemiga del Estado. Si se encuentran personas que no dan razones acerca de por qué carecen de libreta, usualmente son investigadas y llevadas a centros de detención y algunas veces incluso desaparecen.

Es difícil calcular cuántas personas en Perú no tienen libreta, pero un estimado dio el número de dos millones, 10 por ciento de la población del país (Sarah Skar, comunicación personal). El cuarto capítulo trata sobre el dilema que plantea la ciudadanía para los pueblos indígenas en Perú.

Esta sección ha tratado de ilustrar cómo el Estado peruano no es una entidad monolítica sino conformada por varios elementos: una serie de relaciones sociales de poder que frecuentemente están cambiando, una administración que crece y decrece con el destino del gobierno, un territorio que no es completamente controlado, una economía que funciona mayormente fuera de la esfera legal y una relación con la sociedad civil que fluctúa entre la coherencia y el conflicto con el Estado. Todo esto tiene lugar dentro de una fuerte relación de dependencia respecto a la economía internacional.

Desde una posición *de jure*, el Estado peruano es coherente con su gente. Los ciudadanos eligen gobiernos de los cuales emana legitimidad. Sin embargo, *de facto*, el Estado es una pequeña subclase de sociedad que trata de imponer orden tanto como le sea posible. La falta de institucionalización duradera de cualquier gobierno significa que el Estado baja y sube con los laberintos del poder. Más que ser el centro de control, como se asume comúnmente, el poder del Estado está condicionado por el mundo internacional de afuera y las fuerzas sociales de adentro.

La Amazonía peruana y sus comunidades nativas

De las tres regiones del Perú -costa, sierra y selva tropical- esta última es la más alejada de la influencia del Estado. En el cambio

del siglo XIX al XX, era más rápido viajar de Iquitos a Londres en vapor (tres semanas) que por tierra a Lima (seis semanas). En la actualidad, viajar por tierra desde Puerto Maldonado a Lima no toma menos de una semana, asumiendo que no haya problemas con las condiciones de las carreteras o con las guerrillas, en cuyo caso el viaje puede ser considerablemente más largo.

La Amazonía peruana cubre un poco menos del 60 por ciento del país (775.650 km^2) consistente en bosque húmedo tropical y subtropical (Caulfield y Pino Zambrano 1985: 91). A pesar de la aparente fertilidad del área los suelos son frágiles y su potencialidad es baja para la producción sustentable, sea ésta extractiva, agrícola o crianza de animales (Rumrrill 1982: 11-13). Es difícil determinar su población, pero el total está entre dos y tres millones de personas, de las cuales al menos 500.000 son indígenas. Las cifras sobre indígenas crecen constantemente conforme más habitantes de larga data de la región revelan que ellos mismos son indígenas.[10]

La destrucción de la selva es particularmente problemática en Perú. Según Dourojeanni (1990: 81), cerca de ocho millones de hectáreas de la selva han sido deforestadas (alrededor de un décimo del total) a un promedio de unas 340.000 hectáreas por año, y esto está creciendo. Desde el punto de vista de los foráneos, los recursos de la selva han sido su más grande atractivo. Los principales interesados han sido el Estado peruano, los colonos independientes y las compañías extranjeras.

Explotación de recursos

La explotación de los recursos en la Amazonía toma dos formas principales. La primera consiste en la extracción de recursos, la cual sigue el conocido ciclo de "auge y caída" de las economías de enclave amazónicas. Sea caucho, barbasco, petróleo u oro, el patrón de extracción consiste en una respuesta a las demandas internacionales. El mayor y más destructivo auge fue el del caucho a fines del siglo XIX. Durante un periodo de aproximadamente cuarenta años (1880-1920), compañías particulares, con frecuencia con respaldo financiero foráneo, extrajeron caucho, principalmente para exportación, utilizando mayormente el trabajo indígena.

La actual avalancha del oro en Madre de Dios o el auge de la coca en el Huallaga siguen por lo general el mismo patrón. El

Estado trata de capturar los beneficios cuando es posible, pero el mercado y la producción quedan mayormente fuera del control de las instituciones oficiales peruanas. (Donde el Estado interviene, como en la militarización de la coca, esto es estrictamente extraoficial).

Sin embargo, el Estado peruano, durante los últimos cincuenta años, ha alentado una segunda forma de desarrollo de la Amazonía. Un artículo reciente (Barclay 1991) reflexiona sobre el rol del Estado en la incorporación de la Amazonía a la economía nacional. Barclay argumenta que el Estado tiene tres intereses en la región: asegurar fronteras, extraer beneficios y establecer control político.

El proceso de colonización está integrado mayormente por los conflictos de esos tres intereses. El primero le concierne a los extractores, comerciantes y exploradores que identifican áreas en las cuales hay pueblos indígenas. Misioneros de diferentes denominaciones cristianas (católicos como dominicos, jesuitas, franciscanos, y varias sectas protestantes) paulatinamente hacen contacto con los pueblos indígenas de la selva tropical y establecen amortiguadores entre ellos y el Estado en general. Luego la colonización, alentada por el Estado, se traslada poco a poco a los pueblos amazónicos y a la selva.

La debilidad de las fronteras del Estado en la Amazonía ha involucrado conflictos con Bolivia, Colombia y Ecuador durante el último siglo. Compañías peruanas trabajaron con el gobierno durante el auge cauchero para asegurar las fronteras peruanas con Bolivia y Colombia, que fueron los objetivos de entonces. Desde 1940, sin embargo, Ecuador y Brasil han sido el foco de la seguridad nacional. El gobierno ha adoptado un enfoque de "fronteras vivas"; éste consiste en alentar a gente pobre de la sierra para colonizar la selva. El efecto es promover la extracción, poblar un área y expandir el control estatal en la región mediante el establecimiento de gobiernos municipales.

Desde los años 1940, el Estado peruano ha visto regularmente a la Amazonía como una salida para la migración desde la sierra. La selva del Perú comprende el 57 por ciento del país, con el 11 por ciento de la población total (Dobyns y Doughty 1976: 20). Los gobiernos, particularmente los de Manuel Prado y Belaúnde, alentaron un movimiento poblacional desde la sierra para proporcionar el impulso para una "colonización". La esperanza era que la selva generaría desarrollo y que el área se incorporaría al país en general.

Los gobiernos han invertido en el aparato administrativo en la Amazonía y en medios de comunicación, como carreteras y transporte aéreo. Además, en varios momentos, el Estado entregó fondos a los colonos para que pudieran comenzar a sembrar cultivos de exportación, como café, té y barbasco. Sin embargo, esas iniciativas daban ampliamente por sentado el mito del "gran vacío" de la Amazonía (Smith 1982), olvidando que había gente perteneciente a sesenta grupos lingüísticos diferentes que vivían en varios miles de asentamientos, que llegaban, por lo menos, al medio millón de personas. Este argumento del "gran vacío" es nada menos que la reaparición de la doctrina de *terra nullis* que fue usada para justificar la colonización de los indígenas a lo largo del mundo en el siglo XIX.

Derechos indígenas en Perú

Desde el decreto de Bolívar de 1824 que permitió la parcelación individual de las tierras, los territorios de los pueblos indígenas en Perú han estado bajo constante amenaza. En 1845 Ramón Castilla ofreció tierras en la selva a cualquiera que se encargara de colonizar el área, y esto fue apoyado por las leyes posteriores de 1893 y 1889, y por la Ley General de Tierras de Montaña de 1909 (Ley 1220), que permaneció vigente hasta 1974. Ésta declaró que todas las tierras pertenecían al Estado y las arrendó a los colonos con sus habitantes. Ninguna comunidad indígena fue reconocida.

Los derechos de los indígenas sobre la Amazonía fueron ensombrecidos por los derechos de los indígenas de los Andes, quienes se establecieron allí gradualmente durante las primeras tres décadas del siglo XX. La Constitución de 1920 reconoció a las comunidades indígenas, mientras que la de 1933 reconoció la inalienabilidad de las tierras comunitarias. Subsiguientes leyes reconocieron la ciudadanía y la prohibición de intervenciones burocráticas en asuntos comunitarios. En 1938 se estableció un procedimiento de registro de comunidades (Isbell 1978: 28-9). Se asumió que estos derechos eran apropiados para las zonas andinas (García 1995: 34).

Esto cambió durante el régimen de Velasco. Coherente con las otras reformas, buscó soluciones corporativistas al problema. El resultado fue la Ley de Comunidades Nativas de 1974 (DL 20653). Antes que el régimen de Velasco aprobase la ley no habían "comu-

nidades nativas" en la Amazonía peruana. Los pueblos indígenas de la región vivían en asentamientos concentrados o dispersos, ejerciendo dominio sobre sus territorios ancestrales. De acuerdo a la Ley de Comunidades Nativas (que fue revisada por el DL 22175 de Morales Bermúdez, sucesor de Velasco, en 1978), los pueblos indígenas amazónicos iban a tener todas sus tierras demarcadas y reconocidas como su territorio inalienable. Las protecciones de la Constitución de 1933 eran ahora aplicables en todo el país.

A través de la ley, se alentó a las comunidades nativas a obtener préstamos, criar ganado y producir cultivos. Además ellas no estaban obligadas al pago de impuestos. El proceso de titulación dividió los territorios indígenas en áreas protegidas, como las orillas de los ríos, áreas para uso agrícola y tierras para explotación forestal. Las tierras forestales son técnicamente tierras estatales que las comunidades indígenas poseen bajo contrato. A pesar de esta zonificación, toda la tierra comunal es reconocida *de facto* como pertenencia de los indígenas en cuyo nombre se expide el título. Esta ley fue el reconocimiento más avanzado de los derechos indígenas en Latinoamérica en ese tiempo. Desde entonces, sin embargo, ha sufrido un debilitamiento gradual.

El proceso de titulación se desarrolló a partir de la Ley de Comunidades Nativas. Es un procedimiento muy burocrático, que implica hasta veinte y seis pasos, y así no sorprende que la titulación haya sido lenta en Perú. La carrera inicial de SINAMOS en el tiempo de Velasco aflojó el paso bajo Morales Bermúdez y se detuvo enteramente durante la presidencia de Belaúnde (1980-85), que fue un defensor abierto de la colonización. Sin embargo, durante el tiempo de Alan García la titulación comenzó nuevamente y se está realizando todavía, aunque con dificultades, ante la creciente mirada negativa de Alberto Fujimori, cuyo sistema llamado democrático ha eliminado unilateralmente la cláusula de protección inalienable de la Constitución.

Sin embargo, la ley no es perfecta y el proceso de titulación contiene varios elementos que ilustran la posición ambigua de las comunidades indígenas en Perú. Por un lado, la legislación ha sido redactada por el Estado y tiene varias características de integración. Antes de la legislación, cada pueblo vivía como lo había hecho consuetudinariamente de acuerdo con su propio sistema socioeconómico. La Ley de Comunidades Nativas dividió arbitrariamente a cada pueblo en comunidades, muchas de las cuales no son contiguas. La consecuencia de esto es la aparición de islas de comunidades indígenas a través de toda la selva, lo cual no refleja el territorio de ningún pueblo como un todo.

Un segundo problema es que cada comunidad, de acuerdo a la Ley de Comunidades Nativas, está estructurada de acuerdo a un sistema no indígena de presidente, secretario y tesorero, quienes son elegidos cada ciertos años. Este ha sido el efecto de superponer un sistema de representación democrática occidental sobre el sistema directo democrático consuetudinario, en el cual las decisiones eran tomadas por consenso. En efecto, la mayoría de comunidades han adaptado la ley para encajarla dentro sus propias costumbres y los dos sistemas coexisten, aunque no sin tensiones.

La Ley de Comunidades Nativas no fue una iniciativa indígena, y esto se refleja en su aplicación. Es una forma de "tratado" mediante el cual los pueblos indígenas reconocen al Estado peruano y, en cambio, se les reconocen sus tierras y territorios. No obstante, la protección está, en última instancia, en manos de la medida constitucional que reconoce los derechos de los pueblos indígenas del Perú, pero con relación a la cual el gobierno se considera a sí mismo competente para enmendarla de manera unilateral. Desgraciadamente, los pueblos indígenas mismos no tienen medios para insistir en que la Constitución refleje sus derechos. Desde los cambios de política del gobierno de Fujimori de 1993 es posible oír a miembros del Ministerio de Agricultura refiriéndose a las medidas legales sobre los derechos de los pueblos indígenas como "anticuadas" o "socialistas".

Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana han sido capaces de utilizar la ley tal como es para asegurar que ellos estén, en muchos casos, en control de sus territorios ancestrales. Hoy en día los proyectos de titulación tratan de seguir la ley estrictamente para asegurar que cada comunidad logre reconocimiento de la extensión total de su territorio que, de ser posible, debe limitar con el de comunidades vecinas.

Un proyecto de titulación a gran escala en la selva central, donde el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas ha trabajado con la organización indígena amazónica peruana AIDESEP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana), ha tratado de aliviar algunos de estos problemas. El resultado ha llevado a una estrategia de titulación que consiste en parches de comunidades que, juntas, constituyen un territorio. Para esas áreas que las comunidades raramente usan pero que sí necesitan para la reposición de las existencias de animales, la Ley Forestal permite el establecimiento de "reservas comunales", que son áreas protegidas dentro

del territorio indígena ancestral. Hasta ahora sólo existe una reserva comunal entre los Yanesha, aunque hay varias en preparación. Si las leyes de Comunidades Nativas y Forestal se usasen en conjunto, el resultado podría ser un substancial reconocimiento legal del dominio ancestral de los pueblos de la selva del Perú.

Muchas de las medidas de la Ley de Comunidades Nativas fueron notablemente visionarias. El efecto de la ley ha sido el establecimiento de territorios inalienables de comunidades en muchas partes de la región, en los cuales los pueblos indígenas tiene el derecho legal de controlar su propio desarrollo. Desgraciadamente, esto enfrenta un retroceso mayor en el texto de la reciente Constitución de 1993, que eliminó las tres medidas de la de 1933. Éstas son que los territorios indígenas son inalienables (no pueden ser vendidos), inembargables (no pueden ser dados como garantía por un préstamo) e imprescriptibles (no pueden ser reclamados por terceros). La Constitución de 1993 eliminó las medidas sobre inalienabilidad e inembargabilidad, y planteó que cualquier tierra que el Estado considere "abandonada" podrá ser reclamada por terceros y comprada al Estado.

Esas medidas fueron guardadas como reliquias por la Ley 26505 del 18 de julio de 1995 ("Ley de la Inversión Privada en el Desarrollo de las Actividades Económicas en las Tierras del Territorio Nacional y de las Comunidades Campesinas y Nativas" -"Ley de Tierras"). La ley fue aprobada sin debate público, pero apareció después que una carta de intención al Fondo Monetario Internacional prometió considerar formas de conseguir dinero a partir del sector agrario (García 1966: 86). La ley apunta a poner todas las tierras públicas disponibles para la venta.

Los territorios indígenas pueden ser vendidos si dos tercios de la comunidad están de acuerdo (aunque esto estaba presente en la Constitución de 1979). Sin embargo, el aspecto más preocupante es la utilización de las tierras comunales como garantía de créditos. Esto significa que cualquier deudor puede tomar tierras en lugar de dinero de un indígena insolvente. Ya en el verano de 1995, miembros de agencias gubernamentales viajaron por Madre de Dios ofreciendo préstamos a las comunidades. Aunque la Ley de Tierras no deroga directamente la Ley de Comunidades Nativas, sí debilita la protección y vuelve mucho más directo el saqueo de las tierras y recursos de los indígenas.

La ley sobre pueblos indígenas en Perú ha cambiado desde las iniciativas positivas, como las de la Constitución de 1933 y la Ley

de Comunidades Nativas de 1974, hasta la Constitución de 1993 y la actual Ley de Tierras, que unilateralmente han impuesto la desregulación de las tierras y actitudes neoliberales respecto a los recursos nacionales por encima de las obligaciones nacionales e internacionales, como las del Convenio 169 de la OIT, que el Perú suscribió el mismo día que la Constitución de 1993.

Organización indígena

La Ley de Comunidades Nativas, junto con otros dispositivos corporativistas del Estado peruano, no permite representación por encima del nivel básico de la comunidad. El resultado es que sólo se complace a los caseríos indígenas, y se deja a los pueblos indígenas en general sin ninguna representación. Por esta razón, desde los años 1970, los pueblos amazónicos del Perú han establecido sus propias organizaciones bajo la forma de federaciones que representan a las comunidades nativas locales a un nivel más amplio. En algunos casos, esas federaciones están apoyadas por comunidades no tituladas, con el fin de aportar la presión política para asegurar el reconocimiento de sus derechos territoriales.

Las comunidades indígenas de la Amazonía peruana se han articulado con el movimiento indígena internacional, el cual ha crecido rápidamente durante los últimos treinta años. Ellas han formado federaciones que constituyen una parte del movimiento popular, que funcionan como una forma intermediaria de grupo de cabildeo entre la sociedad peruana y el Estado. Son organizaciones no gubernamentales. En Perú, éstas se dividen en instituciones técnicas y organizaciones representativas. Las organizaciones de los pueblos indígenas pertenecen a las del segundo tipo. Son independientes y hacen alianzas políticas en sus propios términos.

La Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) fue establecida en 1980 por representantes aguarunas, yaneshas y shipibos. Desde entonces ha crecido hasta ser una organización que representa más de treinta federaciones indígenas. Aun cuando en la década de 1980 el gobierno respetaba a AIDESEP y ambas partes ejecutaban en conjunto varios programas de salud, educación y titulación de tierras, el actual gobierno es menos entusiasta. El Instituto Indigenista peruano ha adoptado la estrategia de pasar por encima de las organizaciones indígenas y de tratar de

negociar "directamente" con las comunidades nativas. Esto ha tenido el efecto de debilitar al movimiento indígena, a causa de que el liderazgo indígena nacional es cada vez más ignorado mientras la política gubernamental unilateral se vuelve predominante.

La alternancia de la política gubernamental entre el apoyo y el rechazo a los derechos indígenas refleja claramente la relación de las organizaciones con el Estado. Cuando la legislación es progresista y apoya, las federaciones son positivas y trabajan más cercanamente con el gobierno. Por otro lado, en periodos como el actual, las federaciones son crecientemente ignoradas por el gobierno que, al mismo tiempo, aprueba unilateralmente leyes que amenazan la integridad de las comunidades nativas. Como puede verse en el caso de Madre de Dios, esto tiene el efecto de separar a los indígenas respecto al Estado y de alejarlos de cualquier sentido de identidad nacional.

Madre de Dios y la economía del oro

En 1989 el Gobierno peruano, bajo la presidencia de Alan García, completó el proceso de regionalización del país, y el 19 de enero se formó la Región Inka. De 175.282 km², la Región Inka quedó conformada por los departamentos de Apurímac, Cuzco y Madre de Dios. Por ser la única parte amazónica de la región, Madre de Dios fue constituida como subregión.

El original departamento de Madre de Dios fue formado en 1912 y abarca 73.402 km². Las tres provincias de Tambopata, Manu y Tahuamanu están divididas en distritos municipales. Madre de Dios siempre ha estado precariamente vinculado con la sierra y la costa del Perú. La presencia del Estado en Madre de Dios se ha centrado en Puerto Maldonado a lo largo de la mayoría de su historia. Los contactos con los pueblos indígenas de la región han estado muy intermediados por los sacerdotes, que aún tienen influencia en el control de los servicios de bienestar regional, tales como la salud y la educación. Sin embargo, los sacerdotes hicieron varias alianzas cuestionables con los barones del caucho durante este siglo, con la finalidad de ganar recursos financieros para establecer sus misiones. Esto ha colocado siempre a la Iglesia en una posición ambigua respecto a los pueblos indígenas de Madre de Dios (Fuentes 1982; Rummenhöller 1985; Wahl 1987).

Aparte de un breve auge cauchero y aurífero en los años 1900 y 1940, Madre de Dios quedó en la periferia de la perspectiva estatal de la vida nacional. Los colonos se trasladaron hacia la zona gradualmente, pero las comunicaciones siempre han sido difíciles. La carretera principal hacia Cuzco fue terminada recién a mediados de la década de 1960, y los intentos para establecer la comunicación aérea adentro de la selva han sido de corta duración.

El aumento de los precios del oro en 1973 cambió rápidamente la naturaleza de Madre de Dios. Su economía es principalmente extractiva, teniendo como sus principales productos castañas de Brasil, caucho, madera y oro (Paredes Pando 1990: 9). Sin embargo, de todas las actividades en Madre de Dios la extracción de oro es la principal fuente de ingresos. Incluyendo a los colonos temporales junto con los residentes permanentes y los indígenas que trabajan oro, más del 50 por ciento de la fuerza de trabajo está dedicada a la producción minera. Cerca de 20.000 km² son usados para extraer oro, particularmente en las áreas a orillas de los ríos, donde han quedado depósitos dejados por las aguas que bajan desde los Andes. La mayoría del área aurífera queda dentro del límite de las comunidades indígenas, lo cual origina serios conflictos entre los colonos extractores y los indígenas de la región, muchos de los cuales trabajan oro. El impacto negativo de la avalancha del oro sobre los pueblos indígenas de Madre de Dios ha sido considerable (Moore 1985a; Gray 1986) y será analizado con mayor detalle en capítulos posteriores.

La población de Madre de Dios ha aumentado bruscamente desde 1978, cuando la avalancha del oro llegó a la cumbre, de 15.000 a 40.000 personas (CAAAP 1992: 4-8). La población indígena del área es de alrededor de 10.000 individuos, un cuarto del total.[11] Sin embargo, esta proporción disminuye rápidamente si tomamos en consideración a los 40.000 colonos y trabajadores de oro que viven temporalmente en el área como parte de la avalancha para extraer oro de los ríos. La cifra de 40.000, aunque es un estimado, es el doble de la de 1985 (Gray 1986: 55), lo que indica que la minería ha estado creciendo a pesar de la caída del precio del oro. Sin embargo, en ciertas áreas, el oro está disminuyendo y la gente puede ahora ver los primeros signos de un periodo de "caída" del "auge".

De acuerdo a Pacuri y Moore (1992: 31), Madre de Dios produce anualmente un promedio de 8.000 kilos de oro, 91 por ciento de los cuales provienen de pequeños mineros artesanales. Un octavo proviene de comunidades indígenas mineras. Esta infor-

mación está basada sobre estimados más que en cifras oficiales porque desde 1989 ya no es obligatorio vender el oro al Estado a través del Banco Minero sino que se ha abierto su venta en el mercado libre.

Los trabajadores más explotados en Madre de Dios son los peones que trabajan para patrones ricos. A veces trabajan en cuadrillas de cincuenta o más, sus condiciones han sido la causa de una queja internacional (CODEH-PA 1983; Whittaker 1985; Guillén-Marroquín 1990; Rädda Barnen 1991). Los migrantes son forzados o enganchados por deudas a trabajar para patrones y pasan periodos de noventa días trabajando oro, sufriendo de enfermedades, trabajando en exceso y en pobres condiciones de vida. La condición de semiesclavitud de esta gente se extiende a niños de apenas doce o trece años, a quienes se los ve en las orillas de los ríos lavando oro para sus patrones.

La economía del oro de Madre de Dios se realiza principalmente fuera del control del Estado, aun cuando el Estado se atribuye el derecho sobre todos los recursos del subsuelo. Los derechos laborales son ignorados, las violaciones a los derechos humanos ocurren cotidianamente y los colonos rechazan incluso respetar los derechos de los indígenas que tienen territorios reconocidos. Es muy marcada la falta de presencia del Estado a lo largo de toda el área. Esto ha sido exacerbado por la desregulación del mercado nacional de oro por el gobierno.

La trayectoria de la legislación sobre el oro ha afectado a Madre de Dios y, en particular, a las comunidades indígenas. La avalancha del oro se desarrolló con apoyo de la Ley de Promoción a la Minería Aurífera (Ley 22178) de 1978, que hizo accesible el área para concesiones a lo largo de la década de 1980. Esta ley fue revisada en 1981, pero en todo momento fue el Banco Minero el comprador oficial del oro de las concesiones mineras. Todo esto cambió en 1991 con el Decreto Legislativo 708, cuando el presidente Fujimori liberalizó y privatizó las actividades mineras. Esta ley abrió la posibilidad de concesiones mineras en áreas protegidas, incluyendo a las comunidades indígenas, y centralizó toda la administración de las concesiones. También estableció condiciones mediante las cuales todas las concesiones mineras sólo podrían ser renovadas sobre la base de un nivel de producción probada de U$ 100 por hectárea anualmente, un impuesto de U$ 1 por hectárea y pagos por derecho de concesión de alrededor de U$ 1.000.

Las conclusiones de Pacuri y Moore sobre la causa y efecto del DL 708 van parejas al análisis de García de la Ley de Tierras: "El DL 708 fue aprobado por el gobierno del presidente Fujimori en respuesta a las demandas del FMI; esto significa que cerca del 90 por ciento de los mineros de pequeña escala y de las comunidades indígenas no serán capaces de obtener concesiones o perderán aquéllas que actualmente poseen a causa de la imposibilidad de cumplir con los 'requisitos legales' ". Esta ley da entrada a las grandes compañías mineras a costa de los mineros de Madre de Dios.

Desde 1978, Puerto Maldonado ha crecido de tamaño y la corporación estatal local ha realizado algún apoyo para el desarrollo del área; aun así, el acceso a los recursos depende de la afiliación partidaria y de contactos personales. La presencia del Estado en Puerto Maldonado es visible a través de los militares, la Prefectura, la Iglesia y los funcionarios administrativos. La mayoría de estos funcionarios no son del área sino que han sido enviados allí desde otras partes del Perú, aunque en años recientes la opinión pública ha sido capaz de influir en torno a la designación de funcionarios de la subregión.

Durante el periodo que funcionó la asamblea regional Inka, la gente del Madre de Dios tuvo representantes que fueron capaces de influir sobre las decisiones de la Región más de lo que dicha gente había podido hacer antes respecto al gobierno central. Sin embargo, las reformas constitucionales de Fujimori disolvieron la Asamblea Regional democráticamente elegida en 1993, dejando en su lugar a una burocracia regional. Aparte de su capital, Madre de Dios está dividido en provincias y distritos, como Boca Colorado, analizado en el estudio al comienzo de este capítulo.

Cuanto más uno se aleja de Puerto Maldonado, el Estado está más cooptado por intereses locales. Las provincias y distritos son gobernados por alcaldes y concejales elegidos, que organizan las disposiciones estatales de acuerdo a la Ley de Municipalidades. De hecho, son comúnmente los comerciantes y patrones quienes monopolizan los fondos del Estado que son canalizados a través de las municipalidades. De este modo, los colonos usan el apoyo financiero para ellos mismos y para aquellos pequeños mineros y comunidades indígenas que están dispuestas a apoyarlos en las elecciones. Los distritos no ejecutan una política estatal, sino que improvisan sobre la base de los intereses inmediatos del alcalde y los concejales.

La falta de responsabilidad del Estado y la escasez de recursos en Madre de Dios hacen que el movimiento popular se haya vuelto muy importante. El movimiento popular es esencialmente un bloque de presión política conformado por organizaciones representativas para conseguir beneficios del Estado. En algunas partes del Perú cada componente del movimiento popular cuida de sus propios intereses, ya sea que se trate de campesinos, trabajadores o indígenas. Sin embargo, en Madre de Dios se ha construido una interesante alianza entre FENAMAD y otros sectores del movimiento popular durante los últimos cinco años.

FENAMAD se fundó en enero de 1982 después de varios años de movilización de los indígenas de Madre de Dios. Está conformada por representantes de cuarenta y una comunidades nativas, quienes toman decisiones políticas en su congreso que se realiza cada uno o dos años. Los dirigentes son elegidos en el congreso y tienen su sede en una oficina en Puerto Maldonado. Allí se ocupan de los problemas diarios que enfrentan las comunidades y los indígenas en general, de acuerdo con las directrices establecidas en el congreso.

Durante los últimos diez años, FENAMAD ha consolidado su posición en Madre de Dios como parte del movimiento popular. Las alianzas que ha formado han fomentado la influencia de los puntos de vista de los indígenas dentro de órganos estatales y entre el público en general. FENAMAD no se ha aliado mucho con los mineros de pequeña escala porque éstos ven a los indígenas como competidores por los recursos auríferos. Al mismo tiempo, los mineros no están suficientemente organizados para unirse en asociaciones para defenderse a sí mismos de otros grupos de interés. Éstas surgen y caen de acuerdo al flujo y reflujo de los colonos de la sierra. Los indígenas y las federaciones agrarias son dos de los grupos de presión más estables y son capaces de perseguir sus intereses políticos de una manera relativamente consistente y coherente.

Las principales organizaciones con las cuales trabaja FENAMAD representan a asentamientos marginales de Puerto Maldonado, grupos ambientales y la Federación Agraria de Madre de Dios (FADEMAD). Ésta es una entidad que representa a campesinos que han venido de la sierra y que tienen propiedades individuales en Madre de Dios. Aunque a lo largo de los años han habido problemas entre colonos agricultores e indígenas por la competencia sobre los

recursos, ellos han descubierto que están unidos por dos cuestiones importantes. Primero, ambos necesitan influir a las autoridades regionales del Estado para que les proporcionen servicios. Segundo, tanto indígenas como agricultores están en una lucha para defender sus tierras de la invasión de los mineros auríferos.

Esta movilización popular de indígenas ha emergido a causa de la falta de interés del Estado en la selva y de su incapacidad para hacer cumplir la Ley de Comunidades Nativas. Desde la política de Fujimori contraria a la regionalización, el Perú se ha vuelto más centralizado y el Estado está incluso más alejado de la Amazonía. Esto significa que en cualquier momento el brazo arbitrario del Estado pueden cambiar súbitamente para tomar ventaja total de los recursos. De este modo, la falta de presencia del Estado no es una seguridad permanente, sino la calma antes de la tormenta.

Los Arakmbut y su relación con el Estado

Las "comunidades nativas" son mayormente una construcción de la política corporativista estatal del Perú de fin de la década de 1960 y principio de la de 1970. La comunidad es definida legalmente como una unidad sociopolítica, pero esto no significa que cada persona automáticamente controle en la práctica sus recursos, porque el proceso de la colonización alentado por el Estado limita la autodeterminación de los indígenas. Esto es particularmente destacado en Madre de Dios, que es dominado por la avalancha del oro y donde se han expandido las invasiones de tierra.

La mayoría de las comunidades nativas en la Amazonía peruana, a pesar de su liderazgo formal "oficial" (presidente, secretario y tesorero), tienen su propio sistema político interno que puede ser extremadamente variado.[12] La relación entre las comunidades nativas como una institución legal impuesta por el Estado y el sistema político interno perteneciente a cada pueblo indígena es un reflejo directo de las relaciones entre el pueblo y el Estado en general. Así, mientras que todas las comunidades están vinculadas al Estado en el nivel *de jure*, éste no es siempre el caso en la práctica.

Otra diferencia en la perspectiva entre el Estado y la comunidad es la marginalidad. Desde la perspectiva del Estado, las comunidades nativas están al margen de la sociedad nacional, pero desde la de las comunidades indígenas el cuadro es bastante diferen-

te: el Estado es el marginal. Además, cualquier representante del Estado que visite la comunidad es automáticamente considerado como de bajo status y de poca importancia.

Para un visitante superficial, la comunidad de San José del Karene parece estar integrada a la sociedad peruana. Los Arakmbut han estado en contacto con los sacerdotes dominicos durante más de cuarenta años y la escuela actual es dominada por misioneros laicos. Las personas en las comunidades visten ropas occidentales, trabajan oro, compran cerveza y, en algunos casos, emplean trabajadores andinos como buscadores de oro. Hay varios hombres en la comunidad que administran tiendas. Varios miembros de la comunidad han terminado la educación secundaria y uno está estudiando en una universidad en Lima. Este estudiante también ha participado en el Grupo de Trabajo de la ONU en Ginebra (ver capítulo uno).

Sin embargo esta aparente "integración" en la sociedad peruana es meramente superficial. La relación real es mucho más complicada. En primer lugar, los Arakmbut sobreviven sobre la base de la autosuficiencia de recursos. Sus necesidades sólo pueden ser satisfechas en su ambiente inmediato. Carne y cultivos los proveen de la mayoría de sus alimentos, mientras que el oro que yace en sus territorios es la fuente de todos sus bienes de mercado. No es clara la línea entre participación en una economía monetaria capitalista y producción de intercambio, porque todo comercio con la sociedad externa es hecho teniendo al oro como medio de intercambio. El oro tiene un valor exacto, pero éste no es ganado sino recolectado.

En segundo lugar, los arakmbuts no ahorran oro o dinero de la misma manera que el sistema foráneo. La economía arakmbut funciona en un sistema "*potlatch*", donde el prestigio y el respeto vienen de la generosidad. Luego de que la gente ha comprado los bienes de capital necesarios para la producción y las mercancías básicas para la casa, el resto es gastado en fiestas con cerveza para familiares y parientes políticos que son realizadas con frecuencia. En este sentido los principios del mercado están trastocados para adaptarlos a la economía política indígena. Los arakmbuts se relacionan con la economía nacional en términos de intercambios, pero esto no altera su posición independiente y el control sobre su producción. La economía de fuera está adaptada para ajustarse al sistema económico indígena más que al revés.

Los arakmbuts no están ni aislados ni integrados a la sociedad nacional de Perú; ellos se mantienen independientes pero vinculados. Ésta es la base de la paradójica relación subrayada en este capítulo. El Estado tiene dos caras hacia los arakmbuts: el lado positivo de la Ley de Comunidades Nativas y el negativo de las fuerzas armadas y la colonización. El rol del gobierno es ambiguo: a veces apoya un lado; a veces, el otro. En el primer caso, el problema que enfrentan los arakmbuts es una ausencia del Estado para proteger las medidas legales; en el segundo, es la presencia del Estado mediante medios unilaterales de amenaza a la supervivencia indígena.

De este modo, aun cuando en un nivel nacional y regional el Estado peruano está legalmente obligado a defender los derechos de los pueblos indígenas de la Amazonía, en el nivel local la colonización minera y, en otras áreas, los extractores de madera o las compañías petroleras, están en alianza con el aparato estatal. Esto hace más difícil el ejercicio de sus derechos a los pueblos indígenas del Perú. Los pueblos indígenas del área enfrentan cuatro opciones, las que han tratado de usar de acuerdo con la situación.

1. El Estado reconoce los derechos de los indígenas a sus territorios y les proporciona apoyo limitado para que mantengan su capacidad de defenderse a sí mismos y para que desarrollen sus comunidades como consideren conveniente. Esto es raro.
2. Cuando el Estado y la opresión local es maligna, las comunidades indígenas tratan de mantenerse tan lejos como sea posible. Ellas acentúan su independencia en términos de organización social, economía, toma de decisiones políticas y control sobre aquellos elementos del mundo de afuera que desean aceptar. Cuando han sido demasiado ultrajados recurren a la acción directa.
3. Cuando el Estado no desea apoyar a los indígenas, quienes por sí solos no están bastante fuertes para defenderse a sí mismos, ellos utilizan su propia organización y forjan alianzas con otros sectores del movimiento popular para influir sobre el Estado en niveles más elevados, sea regional, nacional o internacional. Las alianzas, tal como aquélla entre FENAMAD y FADEMAD, son ejemplos de que los indígenas pueden sobrepasar la alianza Estado-colonos en un nivel local y tratar de ejercer presión en un nivel regional, nacional o, incluso, internacional.

4. Las comunidades indígenas tratan de incorporar a las instituciones del Estado dentro de su campo político. Hacen esto al aceptar la ciudadanía peruana y al tomar posesión de los concejos locales y convertirse en alcaldes. Esto ha tenido éxito en otras partes del Perú, entre los Aguaruna, Asháninca y Shipibo. Los Arakmbut pudieron lograr esto en Boca Colorado, pero el problema fue tratar de encontrar candidatos.

A pesar de la victoria en Boca Colorado en abril de 1992, los Arakmbut están dándose cuenta de que sus defensas se debilitan crecientemente. El Estado está tomando con mayor frecuencia el lugar de los que colonizan territorios indígenas; la legislación bajo el actual régimen está socavando la Ley de Comunidades Nativas sobre la cual, a ojos de los indígenas, reposa la verdadera legitimidad del Estado; la autosuficiencia indígena se está volviendo más difícil conforme la avalancha del oro disminuye y los colonos se vuelcan hacia la explotación de madera, mientras que los Arakmbut no pueden producir suficiente oro para mantenerse a sí mismos económicamente independientes; la alianza con el movimiento popular es frágil y la alianza étnica en la cual se basa FENAMAD está constantemente bajo presión por la falta de recursos y de experiencia administrativa; finalmente, los colonos están determinados a permanecer en el área desafiando de esta manera los intentos de los arakmbuts por crear espacios políticos dentro de las municipalidades.

El resultado es una tensión entre dos sistemas coexistentes en Boca Colorado. Por un lado, está el Estado débil, por otro, las comunidades indígenas fuertes. Ambos reconocen la legitimidad del otro pero desconfían uno del otro. En el intermedio queda la sociedad peruana, que está compuesta por oponentes (comúnmente de intereses colonos y del gobierno local) y aliados (usualmente otros en el movimiento popular). Aquellos que argumentan que los pueblos indígenas inevitablemente se integrarán dentro de la sociedad nacional tratan la situación desde una perspectiva estatal centralizada. Lo que es común a todas las opciones anteriores es que, desde la perspectiva de la comunidad, el Estado debe ser incorporado dentro de la vida política indígena para solucionar esos problemas.

La paradoja es que cuando el Estado impone su ideología sobre los indígenas, la respuesta es la resistencia o la retirada. Cuando los derechos indígenas son reconocidos (como ocurrió durante breves periodos en los años 1970 y mediados de los de 1980), las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas son positivas y constructivas. Actualmente, con el enfoque neoliberal del presente gobierno son negativas y originan considerable zozobra y desasosiego.

El Estado peruano no tiene control de sí mismo a causa de dos factores principales: su dependencia económica internacional y su incapacidad interna para aparecer legitimado ante la gente que lo conforma. El gobierno en el Perú ha consistido de un acto de equilibrio cuando durante periodos de hostilidad hacia la dependencia internacional (particularmente durante los regímenes de Velasco y García), los derechos indígenas fueron más respetados, mientras en periodos de énfasis gubernamental en las obligaciones de la deuda internacional (Morales Bermúdez, Belaúnde y Fujimori), los derechos indígenas han sido debilitados, ignorados o extinguidos. Parte de la solución es que la comunidad internacional reconozca sus propias responsabilidades en el tratamiento de los pueblos indígenas, las cuales están ligadas con el sistema global, y que el Estado vaya "más allá de sí mismo" y evalúe su responsabilidad internacional y local (Hoffman 1995).

Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana, a pesar de la colonización y discriminación, saben que para sobrevivir deben aferrarse a la base de su poder e identidad: territorio. En la medida que sus territorios ancestrales les sean reconocidos legalmente y que puedan controlar hasta qué punto la vida nacional se inmiscuye en la suya, ellos podrán sobrevivir como pueblos indígenas. Este es el tópico del próximo capítulo.

Notas

1 Una versión abreviada de este estudio de caso fue publicada en Gray 1992. El relato de las reuniones ha sido elaborado a partir de notas literales realizadas en ese entonces.

2 El original dice que el doctor accedió a "...donate five sacks of powder and three..." (p. 58). Literalmente "powder" significa pólvora o también polvo. Dado el contexto descartamos el primer significado y suponemos que los sacos fueron de leche en polvo. [N. del T.].

[3] Otros escritores sobre el Estado reiteran este punto. Andrew Vincent, por ejemplo, dice: "Cuando se negocia con el Estado debemos estar enterados de que éste es el concepto más problemático en política... A pesar de su aparente solidez (trate de no pagar impuestos o de dejar el país sin pasaporte) es difícil de identificar -una idea o racimo de conceptos, valores e ideas acerca de la existencia social" (1987: 3-4). Una visión similar de la complejidad del Estado puede ser encontrada en Claessen y Skalnik (1978) y Held (1983: 1).

[4] El distrito municipal de Madre de Dios (no debe confundirse con la subregión más amplia que será analizada luego) cubre cerca de 10.000 km^2, con una población de alrededor de siete mil personas, de las cuales una décima parte es indígena. En las elecciones anteriores en 1990, el entonces alcalde fue elegido sobre la base de diecisiete votos sobre un total de menos de cincuenta. La razón de tan baja votación es que los electores votan donde se expidió su documento electoral. Casi todos los colonos vienen de los Andes o de Puerto Maldonado, y no pueden votar en el distrito. Por otro lado, los indígenas están inhabilitados principalmente porque no han tenido los medios para obtener documentos electorales hasta hace poco tiempo.

[5] Algunos arakmbuts han sido designados "tenientes gobernadores" de sus comunidades. Es un cargo honorario que significa que el Estado los reconoce como responsables por la "ley y el orden" de la comunidad, pero tiene poco significado para los mismos arakmbuts y mínimos efectos fuera de la comunidad.

[6] Fuerza y legitimidad han sido prominentes en las discusiones de los gobiernos desde los siglos XVI y XVII. Aun cuando en el siglo XVI escritores como Hobbes y Bodin vieron la monarquía como la mejor manera de organizar un Estado, alrededor del siglo XVII Locke y Montesquieu sostuvieron una visión más constitucional, donde los derechos, obligaciones y deberes de los sujetos se volvieran más importantes (Held 1985: 44)

PERDIENDO CONTROL

Territorios de los Arakmbut y recursos

"Nuestra tierra es el lugar donde vivieron nuestros ancestros y fueron enterrados. Es nuestro territorio arakmbut y es sagrado".

Un líder arakmbut de San José

En diciembre de 1991, una comisión de la federación indígena FENAMAD visitó San José del Karene para investigar sobre las denuncias de invasiones de tierras y de amenazas de muerte hechas por colonos extractores de oro. En la reunión, la discusión se trasladó al establecimiento de una reserva comunal para todos los arakmbuts en su tierra. Los arakmbuts y la federación trabajaron durante seis meses para justificar el reclamo. En el momento en que debió aprobarse la reserva, Mobil, la compañía petrolera, obtuvo una concesión en el área y comenzó sus exploraciones sobre tierras ancestrales de los Arakmbut. Desde entonces la aprobación final de la reserva comunal se ha vuelto remota. El gobierno está ansioso por alentar la inversión extranjera en Perú mediante la extracción de recursos; los Arakmbut quieren su territorio intacto. Este capítulo trata sobre la raíz de estos conflictos de interés.

La perspectiva indígena internacional

A lo largo del debate sobre derechos indígenas en la Organización Internacional del Trabajo y en el Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas se ha planteado una pregunta sin cejar: ¿Tienen o no los pueblos indígenas territorios? La pregunta puede parecer extraña considerando que, desde la década de 1940, los antropólogos han aceptado más o menos la territoria-

lidad como un rasgo fundamental de la organización social indígena, sin embargo, el debate respecto al tema tiene consecuencias prácticas significativas.

La revisión de la Convención 107 de la OIT tuvo lugar en Ginebra entre 1986 y 1989. Durante esas reuniones el debate sobre territorio se hizo intenso. En 1986:

> "El principal señalamiento hecho por representantes indígenas y de las ONGs fue que tierra es un término muy restrictivo y que sería preferible 'territorios de la tierra'. Esto porque los recursos indígenas incluyen no sólo tierra sino también agua, aire, aguas costeras y hielos marinos y derechos sobre el subsuelo. Los pueblos indígenas se ven a sí mismos como custodios de sus territorios para las generaciones futuras y por esto esos recursos no pueden ser 'poseídos' en el mismo sentido que en las sociedades industriales" (Gray 1987: 82).

Una posición similar fue presentada en la reunión de 1988 (Gray 1989: 172) y en 1989 donde fue debatida con fuerza (Gray 1990: 184-85). Mientras que los representantes indígenas quisieron que territorios se utilizara como un término genérico para cubrir todas las tierras y recursos, los gobiernos de línea dura (particularmente India, Venezuela y Canadá) "no aceptarían la palabra territorios que, alegaban, amenaza la integridad nacional del Estado" (Ibid.: 185).

El argumento continuó en las Naciones Unidas donde, en 1990, Argentina y Brasil argumentaron en contra de la incorporación del término territorios en el borrador de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Gray y Dahl 1991: 169-70).

El actual borrador de declaración del Grupo de Trabajo de las NU sobre Poblaciones Indígenas ha acogido ampliamente las preocupaciones de los pueblos indígenas. Particularmente significativos son los artículos 25, que trata sobre la filosofía de las relaciones territoriales, y 26, que afirma la propiedad indígena. Aunque estos artículos son una mejora substancial del Convenio de la OIT, la medida de protección de recursos es aún muy débil dado que están limitadas por el ambiguo término "tradicional":

> **Artículo 25**[1]
> Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual y material con sus tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma y a proclamar sus responsabilidades a este respecto ante las generaciones venideras.

> **Artículo 26**
> Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, desarrollar, controlar y utilizar sus tierras y territorios, incluyendo el medio ambiente total de las tierras, el aire, las aguas, los mares costeros, los hielos marinos, la flora y la fauna y los demás recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma. Ello incluye el derecho al pleno reconocimiento de sus leyes, tradiciones y costumbres, sistemas de tenencia de la tierra e instituciones para el desarrollo y la gestión de los recursos, y el derecho a que los Estados adopten medidas eficaces para prevenir toda injerencia, usurpación o invasión en relación con estos derechos.

El debate sobre si los territorios indígenas deberán ser reconocidos pone al frente el problema inicial con la politización de términos descriptivos, tales como territorio. Esos gobiernos que argumentan que el reconocimiento de los territorios de los pueblos indígenas amenaza la integridad nacional de los Estados reiteran una posición particularmente atrincherada que se remonta a un siglo atrás.

La posición teórica que niega que los pueblos indígenas tienen territorios se origina en los primeros abogados antropológicos Maine y Morgan. Estos académicos arguyen que hay dos formas de gobierno, una basada en el parentesco y la otra en el territorio. Maine escribió en 1861:

> "La historia de las ideas políticas comienza, en efecto, con el supuesto de que el parentesco de sangre es la única base posible de la comunidad en las funciones políticas; tampoco hay ninguna de esas subversiones de sentimiento, que llamamos enfáticamente revoluciones, tan pasmosas y tan completas como el cambio que las acompaña cuando algún otro principio (como, por ejemplo, el de *contigüidad local*) se establece a sí mismo por primera vez como la base de una acción política común" (Maine 1912 (1861): 137).

En 1877, Lewis Henry Morgan expresó este punto aún más claramente:

> "Puede ahora establecerse la premisa de que todas las formas de gobierno son reducibles a dos planes generales... El primero, en el orden del tiempo, se funda sobre personas y sobre relaciones puramente personales y puede ser distinguido como una sociedad (*societas*)... El segundo se funda sobre el territorio y sobre la propiedad, y puede ser distinguido como un Estado (civitas)" (1877: 6).[2]

Ambos escritores comparten las preocupaciones del siglo XIX por la evolución social, que coloca a los pueblos en una jerarquía definida por las ideas imperiales de occidente sobre el progreso. Según los escritores evolucionistas, aquellos que no vivieron de acuerdo a una organización social estatal pertenecieron a un nivel de evolución más bajo, más primitivo. Así hay dos clases de organización política, sociedades basadas en el parentesco y Estados basados en territorios. Esto encajó con el enfoque legal positivista colonial de fines del siglo XIX (como el de Westlake y Lorimer, referidos en el capítulo uno) que consideraron a los Estados coloniales con sus territorios como sujetos de la legislación internacional.

Varios representantes gubernamentales contemporáneos en la OIT y en la ONU siguen adhiriendo esta doctrina en el contexto de los pueblos indígenas que viven dentro de las fronteras del Estado-Nación. Este enfoque es claramente discriminatorio e ignora los desarrollos subsiguientes en la comprensión del concepto de territorio, particularmente por antropólogos.

La reacción contra las ideas evolucionistas llegó durante la década de 1920. Lowie (1920: 378-79) argumentó que los Aborígenes australianos tenían claramente sistemas territoriales mientras que, diez años más tarde, Radcliffe-Brown (1977: 161) consideró que "la fuerte solidaridad local, que es la cosa más importante en la vida social de los Australianos, está correlacionada con una unión muy fuerte entre el grupo local y su territorio". Por 1940 él consideró que:

> "Cada sociedad humana tiene alguna clase de estructura territorial... Tratar de distinguir, como Maine y Morgan lo hicieron, entre sociedades basadas en parentesco... y sociedades basadas en ocupación de un territorio común o localidad, y considerar a las primeras como más "primitivas" que las últimas, sólo lleva a confusión" (Radcliffe-Brown 1940:xiv).

Durante los siguientes veinte años, los escritos antropológicos incluyeron la noción de territorio como un prerrequisito básico para una comprensión de los sistemas políticos. La amplitud de las experiencias territoriales expresadas por Fortes y Evans-Pritchard (1940) fue continuada por estudios más detallados sobre territorio, como el trabajo de Schapera en Sudáfrica (1956). En 1962, Lucy Mair sintetizó estos hallazgos al utilizar la idea de "gobierno sin Estado". El hecho de que los Estados tengan funciones legislativa, ejecutiva y judicial y autoridad que se extiende sobre un territorio determinado no significa que ellos tengan un monopolio sobre el gobierno (p. 11). Por el contrario, "la comunidad política, entonces, tiene su propio territorio ya sea que esté organizada o no en forma de Estado" (ibid.: 16).

Por 1960, el concepto de territorio fue aceptado como un aspecto indiscutible de los sistemas políticos no estatales. Este movimiento teórico tuvo lugar no sólo en el cambio de las ideas evolucionistas del siglo XIX hacia el funcionalismo estructural de inicios de los años 1920, sino también dentro del marco de la colonización y del imperio hacia el de la descolonización. Hoy es notable la comparación con pueblos indígenas, porque en respuesta a los argumentos al estilo del siglo XIX de los gobiernos que se oponen a la noción de territorio, los pueblos indígenas utilizan el argumento de la descolonización, lo que se refleja en escritos antropológicos de mediados del siglo XX.

El tema sobre qué constituye un territorio y por qué es particularmente importante para los Arakmbut puede ser ilustrado por la historia de la colonización del río Pukiri. Este río desemboca al Karene y conforma cerca de un tercio de las playas auríferas del territorio de San José.

El Pukiri: Vida y muerte de un río

El Pukiri es un río pintoresco de aguas claras que corre a lo largo de playas pedregosas y orillas arenosas a través de los territorios de las comunidades arakmbuts de San José y Barranco Chico. Según la mitología arakmbut, el lecho del río fue excavado por una hormiga isula gigante (*tagnpi*) y el agua fue depositada por una libélula (*toku*) durante el periodo de creación cuando el árbol gi-

gante, Wanamey, salvó a los Harakmbut de una inundación de fuego (ver Volumen 1, capítulo uno).

Después que pasaron los efectos de la catastrófica inundación, los Harakmbut fueron río abajo y fundaron asentamientos a orillas de los ríos. Las cabeceras son el territorio ancestral de los Pukirieri, quienes tomaron su nombre del río. La tierra de los Harakmbut cubría el área entre el Tambopata y el alto Madre de Dios. Dentro de este "territorio nacional" los pueblos Harakmbut se movieron durante su historia. Los Pukirieri fueron misionados en San Miguel de Kaichihue en los años 1940 y muchos murieron de enfermedad. Sin embargo, una comunidad de sus descendientes aún vive en Kotsimba sobre el río Malinowski. Sus tierras en el alto Pukiri fueron tomadas por los Arakmbut Kotsimberi quienes escaparon de Shintuya para fundar Barranco Chico en 1975. Ellos todavía utilizan las plantas de pijuayo [*Bactris gasipaes*] y las chacras de barbasco de sus parientes Pukirieri (ver mapas 2 y 3).

Antes de la primera incursión de una expedición científica peruana en 1940, los Sapiteri se trasladaron del río Nawene en las cabeceras del Karene y vivieron en las partes bajas del Pukiri. Varias familias aún tienen sus asentamientos en esta área donde ellos comparten el territorio con San José. Los arakmbuts de San José se unieron con los Sapiteri en 1969 cuando escaparon de la brujería y de la explotación de la misión de Shintuya. De este modo, el Pukiri ha tenido una continuidad de comunidades harakmbuts desde el comienzo del tiempo que se recuerda.

El escape de Shintuya tuvo lugar por instigación del chamán (*wayorokeri*), quien soñó que los arakmbuts encontrarían el sitio de su comunidad subiendo al tercer río de la margen derecha del Madre de Dios y viajando por éste (el Karene) hasta encontrar la boca del Pukiri. San José fue así fundada primero en su desembocadura en 1969. Dos o tres colonos se habían trasladado hacia el área pocos años antes y estaban viviendo cerca de los sapiteris; inicialmente las relaciones fueron amigables y los arakmbuts coexistieron con los colonos.

Los arakmbuts sabían que ellos estaban en el territorio ancestral, pero como el pequeño número de colonos no los afectaba en particular, no hubo desacuerdos con la gente de la sierra. Las primeras dificultades en el Pukiri llegaron con el descubrimiento de depósitos de oro en sus playas y orillas. Se desató una avalancha en 1978. Los pocos colonos que habían estado viviendo en el área

desde 1969 expandieron rápidamente su influencia y trajeron a gran cantidad de trabajadores de la sierra. Gradualmente, de ser mineros de pequeña escala, los antiguos colonos comenzaron a emplear a docenas de trabajadores y se volvieron prósperos patrones con actitudes cada vez más negativas hacia los arakmbuts. Paulatinamente entraron al área más mineros de pequeña escala.

Cuando las comunidades arakmbuts fueron demarcadas en 1979, tanto los nuevos como los viejos colonos se resistieron. El área total fue considerada territorio harakmbut, pero los patrones lo objetaron. La negativa del gobierno de Belaúnde a titular cualquier comunidad significó que, desde 1980 a 1985, no hubiera protección para las comunidades de San José y Barranco Chico. Cuando los arakmbuts encontraron oro en el Pukiri, varias familias se trasladaron allí para extraerlo de los placeres o cerca de las orillas. Inicialmente las relaciones no fueron hostiles porque los arakmbuts tenían varios campos en el Pukiri, donde lavaban oro durante la semana y regresaban a la comunidad los fines de semana (un viaje de alrededor de una hora en bote o dos por las trochas).

En 1985 surgieron tensiones a causa del conflicto entre San José y un patrón, Jaime Sumalave, sobre un área minera fuera del río Karene. En noviembre de ese año, durante una estadía de dos meses en San José del Karene, visité el río Pukiri en los límites de las tierras comunales. El campamento indígena que visité estaba señalado por un letrero que decía: "Bienvenidos al Territorio de San José del Karene". Los arakmbuts dormían en chozas pequeñas, y durante el día cazaban, pescaban, cuidaban unos pocos cultivos y trabajaban oro. Había signos de patrones. El viejo colono "Pinto" amenazaba ocasionalmente a los arakmbuts y una vez forzó a un grupo a abandonar la playa a punta de escopeta. Sin embargo, en general, los patrones y los arakmbuts se mantenían separados.

Durante 1986 todo esto cambió. En primer lugar, se aprobó el título de la comunidad de San José. A los patrones se les dio la opción de aceptar la existencia de la comunidad y de vivir dentro del área con el permiso de los arakmbuts o de dejarla. Los patrones se quedaron y siguieron mandando en el área como si ésta fuese su dominio. Durante el año se hicieron varios hallazgos lucrativos de oro y algunos arakmbuts contrataron pequeños grupos de trabajadores andinos (varios de los cuales habían escapado de los patrones). El lucro potencial fue considerado problemático. "Nosotros no queremos ser capitalistas" era una frase frecuentemente oída

antes y después de esa fecha. Ellos distribuyeron los beneficios a la manera arakmbut de consumo notable y fiestas para beber.

Sin embargo, el señuelo del oro fue muy fuerte para las familias de los patrones. Un día, en la embestida de la estación lluviosa de 1986, una flotilla de botes viajó al Pukiri. Fueron los siete hijos adultos de "Pinto" que establecieron asentamientos armados desde los límites de San José casi hasta la boca del Pukiri. Esta familia controla ahora cerca del 80 por ciento del río. Cuando los arakmbuts se quejaron, ellos enviaron amenazas de muerte a la comunidad, y luego, un domingo a fines de 1986, José Quique fue baleado por un colono después de una pelea en las playas. Este suceso remeció a la comunidad, y desde ese tiempo en adelante el Pukiri se volvió prácticamente un área donde los arakmbuts de San José no pueden ir.

Cuando regresé en 1991 al mismo puesto fronterizo que había visitado en 1985, la situación era bastante diferente. Pocos arakmbuts deseaban ir río arriba por el Pukiri. Decían que no eran bienvenidos. Pinto había muerto, pero sus hijos vivían en sus bien defendidas casas y estaban rozando las tierras ilegalmente. Casualmente dos jóvenes arakmbuts y un amigable trabajador de oro acordaron llevarme para que pudiéramos hacer el mapa del río y comprobar el número de colonos en el área.

Bajamos el Karene y entramos por el Pukiri; el paisaje "lunar" producido por el trabajo intensivo del oro, que en 1985 era evidente en la boca del río, se había ahora extendido tierra adentro. Al parar en la casa del último sapiteri que permanecía en el área nos dijo que él era constantemente amenazado por los hijos del "viejo Pinto" que querían su casa y tierra. Carlos, el sapiteri, aceptó acompañarnos río arriba.

Pasamos los asentamientos ocupados por los hijos de Pinto y pudimos ver más de seis placeres auríferos funcionando en una playa. Muchachos jóvenes de doce o trece años estaban trabajando en las cuadrillas. Cuando nos aproximamos a los límites de la comunidad vimos el lugar donde habíamos estados seis años antes. No había ya ningún signo de bienvenida al territorio de San José. Ahora el letrero decía: "Bienvenido al Asentamiento Rural de Bajo Pukiri". El área, que había estado ocupada por los mineros indígenas, estaba ahora tomada y convertida en una aldea colona. Veinte y siete chozas, algunas simplemente casuchas, otras de dos pisos, mostraban que el lugar era un asiento minero. En el momento de nuestra llegada las mujeres estaban distribuyendo comida donada por los Estados Unidos para los pobres del Perú a los colonos mineros a través del Club de Madres. Cuando partimos, el sapiteri vio uno de los pollos que le habían robado unas pocas semanas antes.

Regresamos a San José. Pocos días más tarde algunos líderes de la comunidad vinieron a hablar. Dijeron que estaban preocupados por nuestra seguridad. Nos habían visto viajando aguas arriba por el Pukiri con miembros de San José, y los colonos nos acusaban de movilizar a las comunidades en contra de ellos. Los patrones decían que si yo sabía lo que era bueno para mí y mi familia deberíamos partir inmediatamente. La comunidad estaba preocupada en ese momento. Había habido amenazas en 1985, pero habían sido desechadas como bromas. Ésta era seria. Desde entonces, habíamos planificado abandonar la comunidad durante algunas semanas por ese tiempo y cuando finalmente la dejamos, alguien de San José estuvo presente en todo momento hasta que estuvimos seguros en el bote de Boca Colorado a Puerto Maldonado. Cuando regresamos un mes más tarde, supimos que las amenazas de muerte habían pasado porque estábamos sólo interesados en "la cultura nativa". Las amenazas se habían trasladado hacia algunos comerciantes.

La amenaza que recibimos fue similar a la que regularmente recibían los líderes de la comunidad. Cada vez que un miembro de la comunidad afirma sus derechos a su territorio es sólo cuestión de tiempo para que la amenaza llegue, comúnmente pasada de boca en boca vía los comerciantes de Boca Colorado. El Pukiri estaba efectivamente cerrado por los colonos, por lo cual los arakmbuts sólo podían pasar si eran transeúntes o si querían vender o comprar algo.

En 1995, la intensa actividad minera de compañías en el Huaypetue, un afluente del alto Pukiri, había bajado substancialmente la producción de oro en este último río. Una visita de un equipo de cine galés en ese tiempo informó de cuatrocientos placeres en el bajo Huaypetue en una distancia de 40 km^2 con fosos de 20-30 metros de profundidad (Russell Isaacs y Dilwyn Jenkins, comunicación personal). En agosto los colonos ya estaban considerando trasladar sus actividades extractivas hacia la madera antes que al oro. En ese tiempo del año, el río debería haber estado casi completamente claro o con un vivo color rojo cieno; en cambio, el Pukiri tenía un enfermizo color amarillo.

Los arakmbuts están muy preocupados por el río; las pocas familias que se arriesgan en expediciones de caza en la estación seca

no encuentran nada. En una visita en agosto de 1995 llegamos a la boca del Pukiri. "El río está enfermo", dijo un joven arakmbut cuando pasamos la confluencia. "Está muriendo".

El estudio de caso de un río y su gente demuestra la importancia del territorio para los Arakmbut. El significado multifacético del territorio para los pueblos indígenas es un rasgo importante de la descripción, mientras que otro es el efecto devastador de la colonización sin trabas. Como en el estudio de caso del último capítulo, este ejemplo muestra cómo las descripciones etnográficas se originan en eventos y actividades prácticas. Esto es particularmente evidente cuando miramos hacia la noción arakmbut de territorio.

Territorialidad

La historia del Pukiri es fundamentalmente la misma que la de cualquier río donde han vivido pueblos Harakmbut durante los últimos miles de años o más. El estudio de caso muestra que hubo movimientos de los diferentes pueblos Harakmbut a lo largo de los siglos, pero todo esto tuvo lugar dentro de su tierra. Todos los derechos de los Arakmbut están basados inicialmente sobre la creación mitológica del mundo.

El Pukiri demuestra el cambio que ocurrió entre el tiempo en que los Arakmbut se unieron con los Sapiteri del área en 1969, cuando los colonos estaban viviendo en relativa armonía con los pueblos indígenas, y el presente. En 1969, algunos incluso empezaron a aprender harakmbut y establecieron relaciones de cooperación. Sin embargo, por 1985, las tensiones estaban aumentando.

Cuando los Arakmbut se encontraron por primera vez con personas no indígenas, ellos vivían en las cabeceras de los ríos Karene e Ishiriwe, que son afluentes del río Eori (Madre de Dios). Los Arakmbut estaban divididos en Kipodneri, que vivían en cinco casas comunales o malocas (*hak*) a lo largo del río Kipodnwe en las cabeceras del Karene, y los Wandakweri, que vivían en siete hak en las cabeceras del Ishiriwe. Cada casa comunal y sus residentes recibieron el nombre de algún rasgo ambiental de la vecindad. Por ejemplo, cultivos como caña de azúcar (*apik*) y coca (*kuka*) dieron origen a los Apikmbote y Kukambote. La gente que vivía allí era referida con el mismo nombre de la casa con el sufijo *-eri*. Así, la casa comunal Apikmbote albergada a los Apikmboteri.

El mundo para los Arakmbut era definido por el término *wandari*. El lenguaje harakmbut no distingue entre nombre singular y plural, lo que significa que habría uno o varios wandari dependiendo del contexto. El wandari de los Arakmbut comprende a todas las malocas y el área que controlan, aun cuando el wandari de una maloca depende de cuánto la gente que allí vive controla los alrededores. Cada maloca fue una comunidad autodeterminada y completamente autosuficiente, que combinaba horticultura con caza, recolección y pesca. Las relaciones entre las diferentes casas aumentaban y disminuían según los intercambios. Las invitaciones mutuas a fiestas y ceremonias proporcionaban las oportunidades para que hombres y mujeres jóvenes se relacionasen, y las alianzas matrimoniales fueron frecuentes. En otros tiempos, las hostilidades entre malocas podían desembocar en periodos de luchas.[3]

Las fronteras entre las malocas y entre los Arakmbut y otros pueblos vecinos fueron así flexibles y más sociales que físicas. Los amigos pueden llegar cerca de las comunidades sin temor al castigo, mientras que los enemigos serán atacados. La palabra "wandari" fue de esta manera relativa a la persona que usaba el término. Puede referirse al mundo como un todo o al área alrededor de una maloca. Kaplan (Overing) encuentra una noción similar de territorio entre los Piaroa (1975: 57).

> "La palabra *Itso'fha* puede ser interpretada como 'una tierra', 'un Territorio'; pero esto no indica una tierra que está circunscrita de una vez y para siempre. Las fronteras de un Itso'fha fluctúan de año en año como la reubicación misma de sus miembros, sea ésta física o política".

El sentido de territorialidad ha sufrido dos cambios durante los últimos cuarenta años. El primero ocurrió durante el periodo todos los arakmbuts vivían en Shintuya, entre 1956 y 1969. Allí las casas comunales y las chacras fueron reemplazadas por lo que el sacerdote consideraba que eran casas y chacras más "civilizadas" que se distribuyeron para cada grupo que comía junto o familia extensa. Los grupos de maloca en Shintuya continuaron viviendo juntos en diferentes partes de la misión. Después que los grupos de maloca se dispersaron de la misión de Shintuya entre 1969 y 1975, se establecieron las cinco comunidades arakmbuts y rápidamente crearon reformulaciones de los grupos de maloca. Las comunidades aún ahora espacialmente parecen los cuartos

dentro de una maloca y en realidad funcionan como casas comunales independientes.

El segundo cambio, después de 1978, ocurrió cuando el aumento de colonos, mencionado antes en la historia del Pukiri, comenzó a hacer que los arakmbuts se dieran cuenta de la presión sobre sus recursos. A diferencia de los tiempos premisionales, los foráneos ya no se iban y volvían. Los patrones del Pukiri y del Karene permanecieron tercamente amarrados a las mismas áreas. La tierra se estaba volviendo limitada. En 1979, el Gobierno peruano reforzó este proceso mediante la demarcación de las comunidades arakmbuts con el fin de titular territorios indígenas. El primer título fue concedido a Shintuya a nombre de la misión. Sin embargo, las otras comunidades continuaron sus trámites de titulación, y con el apoyo de FENAMAD y el Centro EORI en Puerto Maldonado finalmente recibieron sus títulos en 1986.

Cuadro 3.1 Comunidades arakmbuts y sus territorios

1. Shintuya: titulada el 23/5/85, 8.651 hectáreas.
2. San José del Karene: titulada el 6/3/86, 23.604 hectáreas.
3. Puerto Luz: titulada el 6/3/86, 56.873 hectáreas.
4. Boca del Inambari: titulada el 5/9/86, 6.731 hectáreas.
5. Barranco Chico: titulada el 23/1/88, 3.363 hectáreas.

La demarcación territorial ha establecido, por primera vez, fronteras fijas del wandari de los Arakmbut. Cuando se conversa con arakmbuts queda claro ahora que cuando se refieren al wandari de la comunidad hablan del área titulada. La razón de esto es que, a diferencia del periodo anterior al contacto con la misión, cuando los enemigos iban y venían y la situación política fluctuaba, la colonización minera se ha convertido en un enclave permanente. Los Arakmbut no sufren más las incursiones de pueblos indígenas que viven alejados que vienen a robar mujeres o cultivos, sino de colonos que residen en asentamientos permanentes en sus tierras y toman recursos y mujeres. Debajo de las apariencias de amistad, los arakmbuts y los colonos son competidores mortales por los recursos de las comunidades indígenas.

El relativo contacto que existió con los foráneos antes del contacto se ha vuelto más absoluta con la frontera de la colonización.[4]

La legalización de los límites comunales ha añadido una rigidez al wandari de cada comunidad. Sin embargo, más allá de cada comunidad el territorio es aún wandari que pertenece a los mismos Arakmbut. Toda el área que estuvo habitada por sus ancestros en el pasado es todavía considerada su tierra y ha sido demarcada como una reserva para los Arakmbut. FENAMAD condujo el proceso de demarcación e investigación y presentó el material al gobierno. El Ministro de Agricultura, cuatro años más tarde, aún no ha aprobado la reserva porque simultáneamente está negociando los derechos de explotación petrolera en el área con Mobil.

Nociones multifacéticas de territorialidad

El estudio de caso del Pukiri trae consigo varios aspectos diferentes de las relaciones de los Arakmbut con su territorio. A medida que el proceso de colonización ha aumentado, la noción de wandari se ha vuelto limitada y es usada para traducir la palabra española *territorio* (Chirif, García y Smith 1991: 27-8). Sin embargo, adicionalmente a este significado, en arakmbut la palabra tiene otras connotaciones que surgen cuando la gente dice "wandari".

1. El mundo y la tierra

El Pukiri, como todos los ríos, tiene un origen mitológico y proporciona una entrada al mundo subacuático de los espíritus, Seronwe. Las comunicaciones con los espíritus tienen lugar mediante los sueños (wayorok) y esto explica el significado de la fundación de San José a causa de un sueño chamánico (ver Volumen 2, capítulo cuatro). La espiritualidad de los Arakmbut es crucial para comprender su vínculo con los territorios y su sentido de responsabilidad sobre cómo deberían ser tratados el monte y el río.

Todos los fenómenos son animados a través del alma-materia que recorre desde las almas de los humanos (nokiren) hasta los espíritus libres del mundo invisible. El Pukiri vive porque refleja el estado de los espíritus *waweri* del río que habitan en su profundidad. Cuando el río muere, los espíritus desaparecen y se queda sin vida; nada puede existir en sus aguas. Los aspectos espirituales del territorio pueden ser vistos en el término arakmbut wandari.

Wandari se refiere a diferentes mundos o regiones. *Kurudn* es el cielo. Éste es un dominio ocioso sobre el vuelo de las aves. El cielo es el lugar donde el héroe cultural Marinke huyó de los jaguares. La gente que fue con él es llamada *kurudneri* (gente del cielo) y raramente tiene contacto con los seres humanos. Bajo el río y el monte están los mundos de abajo. El mundo de abajo del río (Seronwe) es un lugar muy benéfico para que vaya la gente que ha tenido una buena muerte. El mundo de abajo del monte (Totoyo o Takayo) yace bajo profundos lagos misteriosos en el interior. Los arakmbuts cuyas almas son capturadas por la muerte son llevados allí en la vida futura. Hay varias historias acerca del mundo de abajo del río, y cómo la gente accidentalmente se ha encontrado a sí misma en ese otro mundo. Cuando la gente entra al mundo de abajo el paisaje parece el mismo que arriba: hay cielo, río, selva y casas.

El cielo y el mundo de abajo son wandari pero pertenecen a los seres del mundo invisible de los espíritus. Los espíritus invisibles pueden ir de un mundo al otro, pero los seres humanos con cuerpos viven en el wandari de nuestro mundo visible, que puede ser llamado "la Tierra".[5] Todo lo viviente en el mundo visible está animado de alma-materia que penetra la vida en diferentes intensidades. Los seres humanos y los animales más grandes tienen más alma-materia que da lugar a la conciencia en forma de un "alma" animada (nokiren). Las piedras y los árboles tienen menos alma-materia, mientras que las criaturas pequeñas están en el intermedio. La espiritualidad arakmbut o religión consiste en un intento de influir y controlar el alma-materia.

La forma en la cual la Tierra es tratada afecta la salud y el bienestar de los seres humanos. Por ejemplo, si un cazador mata en exceso, él mismo queda expuesto al ataque de los espíritus asociados con las criaturas que ha matado. Si alguien trata al monte o al río sin respeto, por ejemplo, talando áreas excesivamente grandes, haciendo demasiada bulla o riendo fuertemente, esto atraerá a los espíritus y lo dejará a él y a sus parientes cercanos expuestos al ataque. Los Arakmbut ven la Tierra como el vehículo para la actividad espiritual invisible, que es un difícil balance constante entre diferentes fuerzas. Las actividades chamánicas arakmbuts están centradas en el restablecimiento del orden en un mundo de peligro espiritual y caos.

2. *Tierras*

Cuando los Arakmbut hablan del Pukiri se refieren a éste como la fuente de peces, animales y oro. El territorio no es sólo controlado por humanos y espíritus sino que contiene las fuentes verdaderas que son necesarias para permitir que la vida continúe.[6]

Wandari es un término usado por los Arakmbut para referirse a cualquier área extensa que incluya el terreno, el agua y el cielo. Esta área contiene todos los recursos que los Arakmbut necesitan para vivir. Todos los recursos se hallan en el wandari. Así, las aves en el aire, los peces en el agua y los animales o los cultivos tuberosos sobre o bajo el terreno son también moradores del wandari. Pregunté a los arakmbuts específicamente acerca de la minería aurífera, porque de acuerdo a la ley peruana todos los recursos del subsuelo pertenecen al Estado. Ellos argumentaron que el oro se encuentra en la arena bajo el río y en el monte, y les pertenece en la misma manera que cualquier otro recurso del subsuelo: sean peces, cultivos tuberosos, armadillos o incluso el suelo.

El wandari arakmbut está dividido en tres diferentes dominios que son horizontales, opuestos a los tres mundos verticales del cielo, la tierra y el mundo de abajo:

a. *Ndumba* significa el monte. El monte es una de las dos divisiones principales del mundo no humano y mitológicamente se considera que está bajo el control de un espíritu llamado Mano (asociado con el pájaro carpintero *mbegkno* y el sol). El monte contiene animales y aves que están vinculados con el *ndumberi* (espíritus del monte). También contiene espíritus peligrosos que están asociados con animales carnívoros y gente que ha muerto inesperadamente. El monte es principalmente un dominio masculino y está cargado de peligros -particularmente serpientes que son las flechas de los espíritus hostiles (toto). Los hombres sólo aprenden a penetrar la profundidad del monte con la experiencia. Comúnmente nadie quiere pasar mucho tiempo solo en el monte hasta que es un adulto con suficiente fuerza espiritual para resistir los peligros invisibles y bastante experiencia práctica para evitar perderse.

b. *Wawe* significa río y es la segunda división principal del mundo no humano. El río está mitológicamente bajo el cuidado

de un espíritu masculino, *pugn*, que es la luna del mundo de abajo. El río es más benéfico que el monte, aunque también encierra sus peligros. Los espíritus del agua waweri son la fuente de peces para los Arakmbut, que en el mundo invisible aparecen como plantas. Los espíritus del río son particularmente peligrosos para los niños y ancianos que son atraídos a las profundidades del agua. Las mujeres están más asociadas con el río que los hombres, y hay una considerable cantidad de connotaciones que unen las bolsas de las mujeres, el principal bien material que ellas hacen, con el río. Entre los Wachipaeri, Fernández Distel (1976: 17) señala una vinculación más: las mujeres cantan a los cultivos como si éstos fueran peces.

c. El tercer dominio del wandari concierne a los seres humanos y está dominado por el hak y *tamba* (chacras). Sea maloca o comunidad, este asentamiento siempre queda entre el río y el monte. En el pasado la maloca tenía dos puertas, una para el río y una para el monte. Aunque los senderos hacia y desde la comunidad son ahora más numerosos, hoy en día puede verse la misma orientación. Las chacras son también áreas donde el monte puede ser transformado. Hay dos formas de chacras: *oteyo* están en la orilla alta lejos del río, mientras que *wendari* están en tierras inundadas aguas abajo por el río mismo. De esta manera, el hak y el tamba mismos proporcionan un microcosmos del wandari incluyendo el monte y el río como los extremos de una dualidad flexible que circunda el mundo humano de los asentamientos en el centro.

Los arakmbuts usan sus territorios para sus actividades económicas. Cazan, pescan y recolectan en el monte y los ríos. Cada parentela tiene sus chacras donde cultiva productos como yuca, plátanos, camotes y frutos. Todo el dinero que los arakmbuts tienen es adquirido en intercambio por el oro que se encuentra en sus territorios. Ellos no trabajan para otras personas sino que buscan oro y lo usan directamente para intercambiarlo por mercancías no indígenas y por dinero. Así económicamente ellos son muy independientes, excepto aquellos que tienen deudas con comerciantes locales. Sin embargo, wandari también se refiere al efecto de la actividad humana y espiritual sobre el ambiente, y éste es el tercer aspecto del término que es relevante para su noción de territorio.

3. *Paisaje*

Wandari consiste en elementos y rasgos. Los elementos constituyen la fábrica del territorio. Por ejemplo, *wae* es la palabra para agua, *kurudn* para aire y *sorok* para suelo. Sorok no se refiere a nada abajo del suelo ni a nada que crezca encima de él. La palabra *barak* es usada para referirse al terreno, en el sentido de algo que tiene objetos en la superficie -sea plantas o piedras. Otros elementos que los Arakmbut utilizan son *kuwadn* (arena) y *widn* (piedras). Los recursos que los Arakmbut utilizan para subsistir se encuentran en o alrededor de estos elementos: animales sobre barak, peces en wae, oro en kuwadn, plantas en sorok.

Cada uno de estos elementos es un aspecto constituyente del wandari más que un substituto. Aun cuando podemos decir que wandari se refiere a territorio, a tierra o a la Tierra, no podemos decir que wandari se refiera a sorok. De ese modo, decir que un pueblo tiene derechos a la tierra con el significado de suelo (sorok) no tiene sentido. He preguntado a los arakmbuts si el término "tierra" puede ser traducido por wandari o sorok. La respuesta es inequívoca. Sorok se refiere al suelo y es en sí mismo inútil. Con el fin de sobrevivir, los Arakmbut necesitan todo lo que existe sobre el wandari. Sorok no es suficiente.

Los rasgos del paisaje constituyen el carácter del wandari.[7] Hay algunos rasgos que tienen orígenes mitológicos y algunos que son humanos y otros que son desconocidos. Las orillas de los ríos (*wakumbogn*), por ejemplo, fueron formadas junto con los ríos por la hormiga isula y la libélula. El suelo ondulado (*wakupa*) fue formado por el pájaro carpintero (mbegnko), quien, después de proporcionar el fuego a los seres humanos, se fue volando de una manera que imita la forma del paisaje.

Algunos rasgos del paisaje tienen orígenes desconocidos, pero sirven a los animales. Por ejemplo, *sorokmbayo* son lamederos de sal que atraen a los animales. Éstos son descubiertos por los humanos y frecuentemente toman el nombre de la persona que los encontró. Su ubicación es un conocimiento altamente apreciado, ya que ellos proporcionan un punto central para que los cazadores busquen animales. Otros rasgos relacionados con animales del paisaje son *kotsimbayo* (aguajales) o áreas acuíferas donde crece la palma de aguaje. Su fruto es comido por muchos animales, pero particularmente por el pecarí huangana (*akudnui*) [*Tayassu pecarí*].

La actividad humana sobre el paisaje puede ser vista principalmente en las viejas chacras (*anenda tamba*). Estas son usadas particularmente para árboles de pijuayo (*ho*), que quedan durante muchas décadas después del abandono de la chacra. Además, en el Pukiri y en el Ishiriwe es posible ver vestigios de chacras del tiempo del precontacto. En esas áreas, la gente hoy en día también usa el tabaco (*kumo*) de las viejas chacras. Se considera que todos los cultivos arakmbuts de mayor duración, pijuayo y barbasco, tienen propiedades espirituales.

En los ríos están los viejos asentamientos de las malocas harakmbuts. En el Wandakwe, los arakmbuts conocen tan bien los lugares donde estuvieron ubicadas sus casas que ésos sirven como marcadores relativos de los periodos históricos: ellos mencionan el periodo cuando estaban en las malocas del Apikmbote para referirse al periodo entre 1940 y 1950, y del Kotsimbote para aludir al que va de 1952 a 1956. El paisaje refleja así la mitología, la conducta animal y la historia de los asentamientos harakmbuts, todo dentro de la noción de wandari.

Wandari es un término amplio que, cuando se desarrolla, cubre el contexto en español de las palabras mundo, la Tierra, territorio, tierra y paisaje. Los aspectos espirituales, políticos, económicos y geográficos del ambiente están combinados en una palabra con una serie de connotaciones multifacéticas. Antes que ver el término territorio, tierras, tierra y paisaje como alternativas, deberíamos verlos como una manera de componer una definición politética[8] (Needham 1975) de la relación entre los seres humanos y el ambiente. De este modo territorio se refiere al control político sobre un área, las tierras a los recursos contenidos en esa área, la tierra a la espiritualidad vinculada con el área y el paisaje a su significado histórico-semántico. Éstas no son entidades discretas sino diferentes maneras de tratar la misma relación. Dividir lo espiritual de lo territorial, o los recursos del significado de actividades realizadas en un área, es una compartimentalización artificial que es temporalmente útil para el análisis pero inservible para establecer medidas legales que reflejen las perspectivas indígenas.

Esto refuerza la conclusión lograda anteriormente de que para los pueblos indígenas todas esas diferentes maneras de relacionarse con el ambiente estuvieron práctica y lógicamente vinculadas. Separar lo político de lo económico o lo espiritual, como sucede en el mundo no indígena, es una proyección artificial que divide lo indivisible.[9]

Uso, posesión y dominio

Los tres conceptos que encabezan esta sección cubren las diferentes maneras en las cuales la gente se relaciona con las cosas. Los estudios amazónicos tienden a dividir los bienes de producción en dos: las herramientas y los objetos poseídos individualmente, y las chacras, que pertenecen a las familias y que son mantenidas en usufructo. Por lo general, el territorio no es considerado. Por ejemplo, Henley dice de los Panare (1982: 64-66):

> "Después de la división sexual del trabajo, el principio más importante subyacente en la organización social de la producción es la ausencia de derechos de propiedad sobre los recursos naturales. Los Panare tienen un fuerte sentido de propiedad privada en lo que concierne a los bienes de uso personal... Un hombre puede rozar una chacra... pero este derecho no es más que un derecho de usufructo".

En una vena similar, Jackson dice de los Tukanoans de Colombia:

> "Los Tukanoans tienen derechos implícitos de usufructo de los recursos en esas áreas, pero los conceptos de "tierras tribales", "derechos inalienables" o "título" son foráneos... La propiedad individual considerada como dominio inalienable de los individuos está confinada a los bienes de uso casi diario" (Jackson 1983: 62-3).

Esos autores tienen razón al evitar la imposición de nociones occidentales de propiedad sobre los pueblos indígenas. Sin embargo, para los Arakmbut la dificultad con las cuestiones de uso, posesión y dominio es que los conceptos existen pero de una manera distinta de los derechos no indígenas a las mercancías. Para esos autores, la propiedad es principalmente algo en manos de los individuos, mientras que los derechos a las tierras son usufructos y secundarios. En realidad usufructo significa tierra que está bajo el dominio de una persona pero usada por otra. Presumiblemente en un contexto indígena esto se refiera a familias individuales que usan un área que se considera que está en poder de la comunidad. Sin embargo, la relación entre pueblos indígenas y sus tierras es raramente entendida por los foráneos en términos del dominio colectivo de las tierras o los territorios.

En los Arakmbut la relación entre la gente, las herramientas y el territorio no puede ser categorizada tan fácilmente como dominio

personal y uso colectivo. Presentamos aquí algunos ejemplos que ilustran las dificultades que encuentra tal clasificación.

Kumamin es un personaje embaucador favorito entre los Arakmbut. Hay muchos relatos diferentes acerca de él. Frecuentemente dice mentiras, pero su rasgo principal es robar (*e'mbere*) de las chacras. Aquí un relato típico:

> "Kumamin se enteró dónde estaban las chacras para robar y supo qué era lo que allí crecía. Cuando Kumamin salió con sus flechas la gente dijo: '¡Ajá! ¿Dónde está yendo Kumamin? ¡Kumamin! ¡Kumamin! ¡Kumamin!, llamaron. ¿Dónde estás yendo?'
>
> Cuando Kumamin se fue con sus flechas una mujer dijo: 'Tengo mi chacra en esa dirección. Mis plátanos están escondidos en un hueco en el suelo para que maduren. ¡Mira, no los tomes!'
>
> Kumamin replicó: 'Me voy por mi cuenta a otro lugar'. Negó la acusación de ella. 'No estoy yendo por tu chacra. Estoy yendo por este camino. No estoy yendo para tomar tus plátanos. ¿Pero dónde dijiste que estaban? ¿En qué chacra?', preguntó Kumamin.
>
> Kumamin dio una larga vuelta para robar los plátanos y llegó a la chacra y tomó los plátanos. Primero comió dos *makoy* (racimos) de plátanos y llevó otro para su casa.
>
> 'Vamos a ver', dijo la mujer. 'Tal vez él está yendo a mi chacra. Voy a mirar'.
>
> Ella llegó a su chacra, miró dónde habían estado enterrados, no encontró nada. Se los habían llevado todos. Llegó a la casa y preguntó a Kumamin: '¿Por qué te has llevado mis plátanos de mi chacra?' Kumamin negó todo".

El relato muestra que una persona que ha talado el suelo para una chacra posee la producción del rozo. El robo de las chacras era una preocupación de las familias de San José. Esto no se debe necesariamente a que los cultivos fueran valiosos en sí mismos, sino al hecho que producir implica mucha inversión personal y trabajo duro. Aun cuando la gente tiene el derecho de pasar a través de la chacra de otro, no tiene el de llevarse los productos. Además no tiene derecho de sembrar sus propios cultivos en la chacra de otro.

En el pasado, cuando los Arakmbut hicieron chacras colectivas circulares, cada persona que trabajaba tenía su propia parcela o parcelas dentro de su radio. Robar de una chacra era siempre considerado un delito serio. Me contaron un relato imaginario de dos hermanos en el Wandakwe antes del contacto:

> "Ellos robaban continuamente las chacras de otros. Los ancianos les dijeron que estarían en problemas sino paraban de robar y si no plantaban sus propios cultivos. Tres veces se les dijo. Luego la gente dijo que se debería hacer algo. Se les invitó para ir a pescar, y fueron al río con muchas ganas. En el canto del río, los hombres los ataron y les rebanaron el cabello de sus cabezas con la hoja de un hacha para que la sangre fluyera. No murieron inmediatamente pero pronto llegaron los gusanos e infectaron las heridas de modo que ambos murieron".

Nunca ha habido escasez de tierra, y así un arakmbut puede limpiar una parcela más o menos donde quiera. Sin embargo, este relato y la preocupación expresada en el de Kumamin demuestran la seriedad con que los Arakmbut tratan la producción de las chacras. Las chacras son rozadas por los hombres al comienzo de la estación seca y son quemadas luego de secarse durante unos pocos meses para aumentar los nutrientes en el suelo. Siembra, desyerbo y cosecha son responsabilidades de las mujeres, aunque también los hombres participan o hacen su propio trabajo en caso de ser solteros.

La tierra no es una mercancía, pero tampoco es simplemente un usufructo. Las chacras están usualmente asociadas con la gente y llevan su nombre (wandik). Comúnmente se les da el nombre de la mujer que las cuida, aunque los solteros y los recién casados con mujeres de una comunidad diferente encontrarán su nombre asociado al rozo. Además, darle a una chacra el nombre del hombre o la mujer responsable de producir los cultivos para la parentela compromete parte de esa persona en el área, tanto en términos de responsabilidad por la producción como de posesión o tenencia.

El cuidado de la chacra es considerado el trabajo más duro. Comparte con el trabajo del oro el verbo *e'mba'a*, que significa "trabajo con las manos". El valor de las chacras está indudablemente en el trabajo invertido en el rozo y en el cuidado de los cultivos. Los cultivos mismos también pertenecen al posesionario de la chacra. La yuxtaposición del nombre de una persona con una chacra es extremadamente importante. Constituye un derecho sobre el área total que ha sido rozada y su producción durante todo el tiempo que la chacra abastezca a la parentela. De hecho esto puede tener

lugar a lo largo de la vida de una persona, porque el pijuayo y el barbasco, así como otros árboles frutales, pueden durar diez años o más. En verdad cuanto menos cultivos haya en la chacra menos dominio tiene una persona sobre el área, aun cuando luego la gente no debería ir a una chacra usada y tomar los frutos si la persona que originalmente la rozó aún vive. En cualquier caso, como suelo utilizado, es de uso limitado aparte de los pocos árboles que quedan en pie. De este modo, el límite entre usufructo y propiedad familiar es muy vago. Decir que las chacras son mantenidas por derecho de usufructo es una mala interpretación. Separa el valor del trabajo y la producción del significado mismo de la tierra. El valor de la tierra radica en el hecho de que ha sido rozada por trabajo, y los productos que surjan de esto pertenecen a quienes la rozaron.

Más pruebas del dominio personal o familiar de las chacras surgen cuando tratamos sobre la propiedad personal. En la literatura sobre la Amazonía, la única propiedad personal que la gente reconoce son los medios de producción: herramientas y bienes de capital. Esto es válido también para los Arakmbut. Cada persona tiene herramientas y bienes. Algunos de éstos, tales como arcos y flechas para los hombres o bolsas de cuerda para las mujeres, han sido hechas personalmente con gran destreza. Los hombres hacen canoas en el monte y también casas. Otros bienes, como ollas, cacerolas, vestidos, o bienes de capital, tales como escopetas o materiales para la minería, pueden ser adquiridos con oro, pero éstos son también propiedades personales. Todos estos bienes pertenecen a individuos y nadie debería robarlos. Alguien que es visto robando (hombre o mujer) será atacado en la próxima fiesta de beber a menos que devuelva la propiedad.

La propiedad es destruida cuando una persona muere. Las ollas, cacerolas, artefactos materiales y animales domésticos, así como también ciertos bienes de capital, son destruidos en una gran hoguera. Sin embargo, la casa es también destruida y, en ciertas circunstancias, los cultivos de una chacra son igualmente destruidos y la tierra abandonada. Esto demuestra que las chacras, a ojos de los Arakmbut, son como una parte de la propiedad personal de la persona muerta. No obstante, en contraste con el arco y la flecha o con una hacha para astillar madera, la casa y chacras son responsabilidad de la persona que la construyó o que las cuida, por ejemplo, una pareja casada. Más que tratar sobre el uso, posesión y dominio como tipos

discretos de relaciones de propiedad, un enfoque más productivo entre los Arakmbut es tratar la relación de multiniveles entre las personas y las cosas. Esto surge de tres factores simultáneos:

1. e'ka / e'mba'a - hacer, obrar o trabajar

Estas dos palabras contienen una diferencia en intensidad de actividad antes que significar algo cualitativamente diferente. Se refieren a hacer un objeto tal como un arco y flecha o una bolsa de cuerda, y también a su uso. De la misma manera, una chacra es trabajada cuando es rozada y utilizada para producir bienes. Así el aspecto del usufructo de las chacras se refiere al trabajo personal invertido en su preparación, siembra, cuidado y cosecha.

2. e'tae - tener

Esto significa aquello que una persona tiene puesto o "posee". Por consiguiente, el bien está en una relación contigua con una persona. Por ejemplo, un arco hecho o presentado a alguien es aceptado como suyo porque es mantenido por esa persona más que por otra. Una chacra puede así pertenecer a una parentela y no a la gente que vive al otro lado del caserío. Esta es una contigüidad que emerge a través del uso constante o de tener algo almacenado o guardado en la casa de una persona.

3. e'e - ser

Esta es la relación que surge luego de largos periodos de contigüidad o asociación entre una persona y el objeto. Después de un tiempo, los objetos inanimados comienzan a relacionarse con la personalidad de un individuo. El arco y la flecha se hacen reconocibles como pertenecientes a esa persona. La chacra tiene ciertas características cuando es rozada, las que, después de un tiempo, reflejan a los hombres que la rozaron. Podemos quizás llamar a esto "presencia". Los Arakmbut explican esto como una parte del Ser o nokiren de una persona que "permea" y envuelve al objeto. Esta vinculación espiritual es la más cercana que hacen los Arakmbut con la idea de dominio. Por esta razón, cuando alguien muere esos objetos deben ser destruidos porque parte del alma de la persona muerta está presente en torno al objeto inanimado y puede causar daño.

Las diferencias entre uso, posesión y dominio son aspectos de la relación entre el hacedor o usuario y el objeto. No son diferentes tipos de relaciones como sucede con nuestras nociones de propiedad privada pesadamente clasificadas, sino atributos o cualidades pertenecientes a una relación. Además están expresadas en forma de verbos más que de nombres, demostrando así los elementos dinámicos en la relación entre gente y cosas.

Las casas, chacras y los bienes o productos dentro de ellas demuestran diferentes aspectos de dominio que operan simultáneamente. Cada uno de esos aspectos puede ser asociado a una persona o a varias. Sin embargo, el dominio colectivo entre los Arakmbut no se invierte (ni siquiera simbólicamente) en una persona, como ocurre con los Piaroa (Kaplan (Overing) 1975: 26).

En San José del Karene, en diciembre de 1991, un líder comunal se encontró con una comisión del Ministerio de Agricultura, del Centro Eori y de la federación nativa (FENAMAD) para discutir sobre el establecimiento de una reserva comunal dentro del territorio tradicional arakmbut. Dio varios argumentos sobre el por qué la comunidad quería reservar el área alrededor del Wandakwe e Ishiriwe:

> "La gente de esta comunidad aún va al Ishiriwe a cazar animales. No queremos que se colonice el área ni que los foráneos tomen nuestros recursos. El Wandakwe es la tierra del pueblo Arakmbut; mis ancestros nacieron y murieron allí y no deberían ser molestados".

Estos argumentos comparan los elementos de uso, posesión y dominio del título, pero fueron presentados desde una perspectiva basada en la comunidad:

1. Territorio como uso

El primer aspecto de la relación entre los Arakmbut y su territorio es el uso, y éste puede ser visto más claramente por medio del Mapa 4. Como lo mencioné antes, los Arakmbut tienen ahora una noción más fija de wandari que la que tuvieron hace cincuenta años. Sin embargo, la utilización del territorio fuera de la comunidad no ha cambiado drásticamente. Las maneras más fáciles de tratar sobre la utilización de los recursos comunales es a través de una serie de círculos concéntricos irradiados desde el caserío en el centro. En el

centro del mapa está el caserío mismo con sus casas, escuela, tienda y puerto fluvial. Cada vez que alguien está dentro del territorio comunal, San José del Karene es la base. Incluso para aquellos que viven aguas más hacia arriba o pasan tiempo en los campamentos auríferos, el caserío escuela proporciona un núcleo para reuniones formales y educación, mientras que las tiendas proveen cerveza para las fiestas de beber y alimentos suplementarios de subsistencia.

En el primer "círculo" alrededor del caserío están las chacras. Están ubicadas sobre terrenos altos, donde los suelos son de fertilidad más baja pero aptos para cultivar sin dificultad piñas, barbasco, yuca y arroz, o sobre terrenos más bajos inundables, donde crecen bananas, papaya, yuca y otros cultivos. Las chacras están lo más cerca posible de la comunidad, y raramente a más de entre veinte minutos y media hora de caminata porque cargar los productos puede ser algo pesado. Las orillas del río, sin embargo, tienen chacras un poco más alejadas porque las mujeres pueden impulsar sus canoas para colectar los productos y llevarlos hacia la comunidad.

El próximo "círculo" muestra las operaciones mineras auríferas. En general, están a más de media hora de caminata y comienzan en el punto donde las chacras terminan. En parte, éste es el efecto de quince años de trabajo del oro -los placeres más lucrativos tierra adentro están un poco más alejados de la comunidad. Algunas parentelas trabajarán ocasionalmente en las playas más cercanas al caserío principal, pero esto es comúnmente una medida temporal. Como los placeres auríferos están tan lejos de la comunidad principal, los trabajadores y sus parientes cercanos vivirán frecuentemente en pequeños campamentos durante la semana y regresarán a la comunidad el domingo para ponerse al día con las noticias y comprar provisiones. Otros arakmbuts emplean trabajadores que viven en campamentos alejados del caserío y trabajan oro, mientras que los arakmbuts los visitan de tiempo en tiempo y permanecen en el caserío principal.

La minería aurífera en los placeres se centra en primer lugar en los ríos principales (Karene y Pukiri) y en las orillas de quebradas más pequeñas (Mboraiwe y Kiraswe) que serpentean en el interior del territorio de la comunidad. Los campamentos mineros auríferos están en las áreas de caza, pesca y recolección más cercanas al caserío. Estas actividades conforman el círculo de utilización territorial más remoto.

Los cazadores tratan de mantener sus expediciones dentro de un día y así, en general, permanecen dentro del territorio titulado

a la comunidad. Van a una serie de cuatro lamederos de sal que quedan en el punto extremo del territorio, los cuales atraen a algunos animales desde el Ishiriwe donde éstos se reproducen. Los pescadores usarán cualquier quebrada cercana a la comunidad, pero las expediciones de pesca colectiva que tienen lugar en la estación seca empiezan progresivamente de las quebradas más cercanas al caserío y se desplazan hacia las partes extremas del territorio, particularmente hacia el Pukiri. Las expediciones de recolección son organizadas principalmente por las mujeres y siguen los periodos cuando los frutos del monte maduran. Ocasionalmente una familia irá a cortar algo de *kotsi* (aguaje) o pijuayo de las chacras antiguas que no pertenecen a ninguno de los actuales moradores.

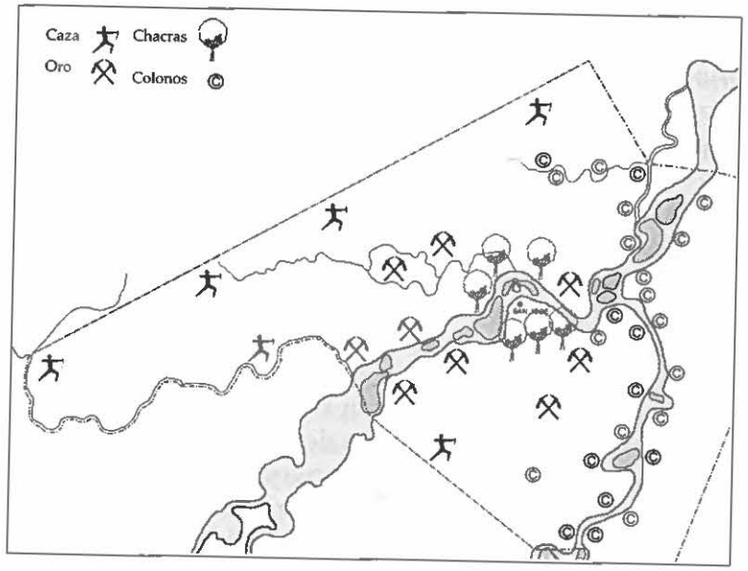
Recolectar materiales para la construcción de casas puede ser algo pesado, particularmente criznejas de hojas para el techo. Estas hojas han sido sobrecosechadas en el ambiente de la comunidad porque los arakmbuts han vivido en el mismo lugar durante más tiempo del que ellos acostumbraban hacerlo antes del contacto con las misiones. La tendencia ha sido reemplazar las hojas con planchas corrugadas de zinc, que son más fáciles de ensamblar. Sin embargo, la mayoría de arakmbuts, cuando se les pregunta, prefieren las hojas, pero encontrarlas en expediciones de uno o dos días y traerlas de regreso a la casa consume demasiado tiempo.

A pesar de que la caza, recolección y pesca se realizan en todo el territorio arakmbut, las actividades más cercanas a la comunidad, tales como la chacra y el trabajo del oro, implican que la flora y la fauna se están agotando rápidamente y por eso la gente se traslada hacia los círculos más alejados de la comunidad -colindantes con sus límites- para abastecerse de carne, pescado o frutas silvestres.

Ocasionalmente, al menos una vez al año, la mayoría de las familias viajan hacia el Pukiri o el Ishiriwe en expediciones de caza o pesca. Esto equivale a una vacación. El grupo hace un pequeño campamento y pesca y caza, relajándose y disfrutando por la proliferación de la vida silvestre que no es tan evidente alrededor de la misma comunidad. Estas áreas, particularmente el Ishiriwe, son la tierra de los Arakmbut y proporcionan a los más ancianos una oportunidad de recordar la juventud de sus historias.

La utilización del territorio arakmbut se hace así a través de una serie de áreas que se expanden desde el caserío principal, que incluyen chacras, placeres auríferos y actividades de caza o pastoreo. El

Mapa 4. Recursos utilizados en San José



total del área es conocida y utilizada por la gente y por quienes ocasionalmente hacen viajes más lejanos. Esta área completa, que en su mayoría está titulada, es reconocida por la comunidad como su territorio tradicional. Los recursos están disponibles para que cualquier miembro los use. Sin embargo, este aspecto del "usufructo" de la tierra es sólo el primer aspecto de la relación entre los Arakmbut y wandari.

2. Territorios como posesión

Un sábado en la tarde en junio de 1992, un gritó llegó a San José y varios hombres fueron corriendo al puerto. Saltaron dentro de sus canoas y las impulsaron con varas aguas abajo a la playa donde un cazador estaba pidiendo ayuda. Había matado un tapir (*keme*) y necesitaba gente para que lo ayude a llevarlo hasta la comunidad. Arrastraron el animal muerto a una canoa y lo llevaron al caserío donde fue despedazado y distribuido por la esposa del cazador. Mientras que los parientes cercanos del mismo clan o grupo de alianza recibieron su parte, los jóvenes que habían ayudado a traer la carne se fueron con un buen corte.

Cuando una persona mata un animal o encuentra un placer aurífero, la carne o el área de trabajo le pertenecen. Sin embargo,

todos aquellos que ayudaron a encontrar la fuente del oro o el animal comparten el botín. Así, los bienes pertenecen al cazador, recolector o descubridor cuando estos últimos están listos para convertirlos en artículos de consumo. Antes de esto son potencialmente disponibles para cualquiera en la comunidad.

La posesión de un territorio funciona de la misma manera y está basada en el control sobre el acceso. Los arakmbuts consideran que la tierra está disponible para todos los miembros de la comunidad. Esto incluye a todos los arakmbuts que viven en el caserío y que consideran a la comunidad como su centro. Cada arakmbut adulto, hombre o mujer, tiene acceso al territorio en virtud al hecho de que es parte de la colectividad "arakmbut que vive en San José del Karene". Este no es un sistema de "cuotas" entre individuos, es un cuerpo colectivo. Las decisiones respecto al territorio son tomadas en forma democrática directa en base al consenso (el tema del capítulo seis).

De este modo la responsabilidad colectiva por el territorio de la comunidad yace en su uso potencial. Durante la estación de roza, las familias exploran áreas que parecen potencialmente productivas. Los arakmbuts sopesan factores como comodidad, proximidad a la comunidad, acceso de los ladrones, dominio de las chacras vecinas y si alguien más quiere el área. No discuten sobre área abiertamente hasta que no expresen una pretensión; luego lanzarán una frase casual como "el suelo hacia abajo por la curva del río al lado de mi hermano podría ser, allí trabajaré mañana". Si nadie objeta se pondrán a trabajar.

Tan pronto como alguien convierte el recurso potencial en un artículo real para el consumo, éste cambia de potencial a real y se traslada de lo colectivo hacia lo particular. La colectividad está así enclavada en la posibilidad de uso en el futuro, no en el uso real del presente. La noción de usufructo de los cazadores o buscadores de oro que utilizan los recursos desvía el entendimiento de qué es lo que la gente está utilizando. Los Arakmbut constantemente cambian del control colectivo de un territorio hacia uno individual o familiar de los productos y chacras cuando se incorporan a la vida social. Por consiguiente la producción es la conversión de una posesión colectiva definida por el acceso a los recursos en una posesión individual basada en el trabajo.[10]

La conciencia de los Arakmbut sobre su territorio y el hecho de que debieran tener acceso prioritario a sus beneficios es un ejemplo de posesión colectiva. Guardan su territorio no sólo utilizándolo sino tratando, siempre que sea posible, de mantener lejos a los

foráneos. Esto implica varias formas de acuerdo en relación a lo que es poseído. Por ejemplo, un visitante a San José verá alguna vez un árbol de mandarina afuera de una casa rodeada por espinos para mantener a raya a niños depredadores; los arakmbuts visitan regularmente sus chacras para controlar que ningún humano o animal esté llevándose sus cultivos; en una escala más grande, la comunidad de Barranco Chico se ha trasladado incluso en parte cerca de sus límites para protegerla de invasiones de colonos.

Posesión no es sólo utilizar un área o territorio, es mantener esa área y controlarla. Aunque los arakmbuts no siempre tienen éxito en impedir el acceso de los foráneos, saben que la tierra en la que viven les pertenece y que en caso que tuvieran los medios para hacerlo la defenderán con energía.

Demostrar posesión significa considerar las limitaciones puestas sobre el uso y acceso al territorio. Los arakmbuts permiten que cualquiera de su pueblo disfrute de los recursos del ambiente. Por ejemplo, yo podía pescar o recolectar como lo deseaba mientras vivía allí, y cualquiera que esté viviendo en la comunidad con permiso de los arakmbuts que desee pescar o recolectar puede hacerlo. Los arakmbuts se oponen a que los foráneos cacen en la comunidad (esto probablemente está vinculado a las complicadas relaciones con los espíritus que involucran al cazador y a las especies del animal muerto), pero no tendrán inconveniente si alguien en quien confían y conocen lo que está haciendo tiene una escopeta y va a buscar caza.

Sin embargo, alguien que no vive en la comunidad y que ha entrado en su territorio sin permiso es fuertemente criticado por los arakmbuts por usar sus recursos. Esto no quiere decir que la comunidad necesariamente tiene el poder de detener a tales intrusos. No obstante, los arakmbuts se enojan en extremo con los colonos que llegan a sus tierras, que extraen oro, hacen chacras, cazan, recolectan o pescan. Si los arakmbuts tuvieran los medios echarían directamente a los colonos o esperarían alguna forma de renta o compensación por el acceso forzado a lo que ellos consideran sus recursos indígenas propios.

3. Territorio y dominio

Desde el reconocimiento de los títulos de tierra para las comunidades en 1986, los Arakmbut tienen una justificación interesa-

da ya lista para reclamar su dominio sobre el territorio utilizando como base la legislación nacional. Se podría formular un argumento indicando que antes de 1986 ellos no tenían noción del dominio colectivo y que desde entonces esta idea es un rasgo de las fuerzas de integración de la sociedad nacional que impone nociones individuales de propiedad a gente que tradicionalmente mantuvo tierras mediante el usufructo. Este argumento suena convincente. No hay duda de que las fronteras rígidas del territorio de los Arakmbut surgen cuando ellos aprovechan las protecciones legales para un área circunscrita. Manteniendo un mapa legalmente reconocido de su territorio, los arakmbuts de San José pueden reclamar derechos colectivos de propiedad sobre sus tierras sin mayor discusión.

Algunos miembros de la comunidad conocen acerca de los detalles de la legislación peruana, algunos conocen de memoria artículos de la Ley de Comunidades Nativas. Sin embargo, la relación con su territorio está basada sobre algo fundamentalmente arakmbut, más que simplemente en la legislación nacional.

La expresión inicial sobre la relación entre los Arakmbut y el territorio viene del mito de creación Wanamey. El estudio de caso del Pukiri y la reflexión de la espiritualidad de wandari muestra cómo el territorio fue formado por diferentes animales y pájaros después que la inundación de fuego se calmó. El asentamiento humano tuvo lugar al final del mito cuando el pájaro carpintero entregó a los Arakmbut fuego y conocimiento sobre los clanes y términos de parentesco. Viajaron río abajo para formar comunidades como las existentes hoy en día. Este origen espiritual del ambiente y de la existencia social es constantemente presentado en la vida arakmbut de dos maneras, una con los espíritus animales y la otra con los espíritus de los arakmbuts muertos.

a. Espíritus animales

Los Arakmbut tienen una relación complicada con las especies animales. A lo largo de la vida cada persona acumula contactos con el mundo del espíritu a través de sueños y visiones. Aquellos con capacidad para comunicarse fácil y libremente son reconocidos como gente que tiene cualidades chamánicas (wayorokeri). La introducción del alucinógeno ayahuasca en los años 1970 ha facilitado esta capacidad. Con tal variedad de técnicas para entrar al mundo invisible y para experimentar sus dimensiones tan

directamente, ningún arakmbut cuestionaría jamás su intensa vitalidad y significado para vivir.

La vida y la muerte consisten en un intercambio con el mundo invisible vía las especies animales del monte y los dominios del río. A fin de vivir, los seres humanos necesitan carne que les proporciona fuerza para sobrevivir. Sin embargo, la carne es potencialmente dañina y por tanto tiene que ser controlada. Los espíritus de las especies ayudan al cazador a encontrar animales, pájaros o peces a través del espíritu femenino benéfico ndakyorokeri (gente del buen sueño), pero es muy importante no sobrecazar o sobreconsumir o los espíritus de las especies atacarán a la persona llevándola a la enfermedad o a la muerte.

Después de la muerte una persona asociada con las especies irá al mundo de abajo, pero parte del alma de un buen cazador con cualidades chamánicas también "irá a las especies" con las cuales la persona tuvo contacto durante su vida. El alma-materia se vuelve tan dispersa que el espíritu de una persona no es identificable. Sin embargo, los espíritus de los animales reciben sustento de los humanos en la misma manera que los humanos reciben sustento de los animales.

Esta relación entre especies y humanos no está ya hecha. Es creada y desarrollada a lo largo de la vida. Cuando la gente aprende a contactar espíritus y desarrolla las técnicas de caza, pesca y recolección, crecen sus lazos con el mundo invisible. Al respecto, es crucial el conocimiento de las áreas de cacería porque los cazadores ganan conocimiento acerca de dónde están los lamederos y otras áreas por las que pasan los animales para encontrar árboles frutales o para ir y beber. Esto surge a partir de la familiaridad con el paisaje. Los espíritus que ayudan a los cazadores a encontrar a su presa deben también conocer el paisaje y la lengua arakmbut con el fin de comunicar su conocimiento. De esta manera, a través de información del espíritu del mundo, los Arakmbut consiguen la carne que les permite sobrevivir.

El conocimiento del mundo del espíritu (los Arakmbut piensan frecuentemente que reside en el wachipai o líder de las especies) constituye el potencial de recursos de un territorio particular. El espíritu del mundo avisa a los arakmbuts cuánto pueden tomar y los castiga si hacen mal uso de la información.

Las fronteras de los territorios de caza y recolección son los límites de la presencia del espíritu arakmbut. En este punto uno

entra al reino de los espíritus hostiles, y la caza se vuelve peligrosa. Por ejemplo, a los Wandakweri les gustan cazar en las cabeceras del Ishiriwe, que fue el lugar de sus malocas antiguas. Ellos no están ansiosos por cazar o viajar a las cabeceras del Kipodnwe, donde dicen que están los "espíritus incas".

Las definiciones del territorio del espíritu no están hechas con fronteras precisas, como las de la demarcación comunal reconocida por la legislación peruana. En efecto, las relaciones del espíritu se extienden considerablemente más allá de la comunidad y conforman la mayoría del área reconocida como la tierra de los Harakmbut dentro de la reserva comunal propuesta. Fuera de esta área aparecen los espíritus de otros grupos lingüísticos, y el contacto esencial necesario para sobrevivir es difícil si no imposible.

De este modo, el intercambio de carne por espíritu sólo tiene lugar en áreas que son exclusivamente arakmbuts. Como fue señalado antes, "e'e' (ser o vida) es la relación de la persona nokiren y un objeto. Un territorio es la base de la vida de los Arakmbut y en consecuencia es "dominado" a través de la relación entre su nokiren y el mundo invisible de los espíritus. Dominio es así una relación espiritual.

b. Espíritus humanos

Este rasgo es también evidente con los espíritus humanos. Cuando una persona muere, el cuerpo es llevado a la ribera del mundo de abajo. Para que esto ocurra, todos los ancestros de la persona muerta vienen a su casa y alejan el nokiren. Los moribundos frecuentemente reconocen a sus parientes fallecidos, quienes los llaman hacia la vida futura. Los espíritus son llamados *wambetoeri* y son benéficos porque la muerte es buena, pero peligrosos si una persona saludable viva los ve. En consecuencia, ellos son temidos. Cuando alguien muere su nombre no es mencionado directamente durante muchos años, y las referencias a la gente muerta son mantenidas en el mínimo.

No obstante, los Arakmbut necesitan a los wambetoeri porque ellos llevan a una persona al mundo de abajo desde donde la vida puede continuar. En los casos de chamanes y buenos cazadores, esto significa que el proceso total de renovación espiritual sólo puede tener lugar con la participación de los espíritus de los arakmbuts muertos.

He notado entre los Arakmbut un fuerte rechazo a abandonar la comunidad en caso que se enferme alguien cuya muerte se espera. A la gente no le gusta la idea de hacer el viaje de dos días al hospital de Puerto Maldonado porque dice que morirá allá. Parte de la razón es

que quieren estar en casa con sus parientes, pero también porque no les gusta morir lejos de la comunidad. Cuando la gente muere quiere ser llevada al mundo de abajo por los wanbetoeri, y su nokiren puede no conocer el camino de regreso al territorio arakmbut para encontrar a los wanbetoeri. Esto se ve en las referencias que hacen los Arakmbut al hecho de que sus territorios son los sitios de sus ancestros muertos.

Durante la muerte, las relaciones con el mundo del espíritu son importantes y el territorio visible de los Arakmbut está vinculado con un territorio invisible del mundo del espíritu. Cuando una persona se traslada hacia áreas desconocidas, la presencia de los espíritus benéficos es menos evidente y el mundo se vuelve mucho más peligroso. De la misma manera, los espíritus dañinos pueden entrar en el territorio arakmbut, y amenazan a los miembros de la comunidad con enfermedades y muerte. Sólo pueden ser rechazados por medios chamánicos. Las flexibles y pragmáticas fronteras de las relaciones del espíritu arakmbut reflejan las nociones predemarcadas de territorialidad presentadas antes en este capítulo.

Los lazos que los Arakmbut tienen sobre su territorio están basados en una relación entre las almas de los espíritus de los mundos visible e invisible. Los Arakmbut no recogen el suelo ni hablan sobre la "madre tierra" como lo hacen algunos pueblos indígenas. El territorio pertenece a los espíritus de aquellos ancestros que están muertos y a aquellos arakmbuts que están vivos, y proporciona la vida potencial para quienes aún están por venir.

La relación entre el mundo invisible del espíritu y el mundo visible viviente utiliza las especies de animales que viven en wandari como un vehículo para la continuación de los Arakmbut a través del tiempo. Esto no puede suceder sin territorio. El territorio arakmbut provee un potencial que es colectivamente poseído y que cada persona o parentela convierte en mercancías reales para consumo. Los espíritus arakmbut proporcionan conocimiento de la posibilidad o potencialidad del mundo. Ellos conocen el pasado, presente y futuro, y pueden informar a la gente de las consecuencias de sus acciones y también regular la utilización de los recursos. Los Arakmbut usan los recursos y los convierten de potenciales, cuya posesión es colectiva, en propiedad privada real. Pero en efecto esto tiene lugar porque los espíritus tienen el poder regulador de la potencialidad invisible dentro del territorio.

El territorio enlaza mutuamente los mundos visible e invisible a través del nokiren de cada arakmbut. Dominio es precisamente este lazo. En un nivel, el territorio reúne los mundos visible e invi-

sible del espíritu y de los humanos en una colaboración de intercambio entre la vida y la muerte que perpetúa el cosmos. Por otro lado, la posesión colectiva por los arakmbuts de su territorio provee los medios para que ellos permanezcan exclusivamente en contacto con el mundo invisible del espíritu y asegurar la continuidad de la vida. El aspecto espiritual del control arakmbut sobre su territorio proporciona la legitimidad del dominio. La relación con el mundo del espíritu demarca no sólo el territorio sino también a los seres humanos que deben beneficiarse de sus recursos. Los foráneos no son bienvenidos para el saqueo de los recursos. Solamente a través de los espíritus arakmbut la potencialidad puede convertirse en realidad, y el dominio colectivo se vuelve propiedad privada.

De esta manera existe el dominio colectivo de wandari para los Arakmbut, pero en lugar que una ley actúe como garante o legitimación del dominio, el poder viene mundo invisible del espíritu, que vigila los límites de la conducta aceptable de los Arakmbut. Enfermedad, muerte o mala fortuna son acciones de espíritus vinculadas causalmente a conductas previas. Esto aporta más evidencias de que "la ley" para los Arakmbut reside en el mundo del espíritu. En este sentido, la base legal de la propiedad del territorio arakmbut es espiritual, no judicial.

Estos hallazgos de los Arakmbut se relacionan a aquellos de Hocart (1970). Él arguye que el valor principal de la actividad humana es la vida. Ve que la organización ritual provee estructuras paralelas a las del gobierno y también sostiene que la ley surge inicialmente del control sobre el mundo natural. Las actividades del mundo del espíritu y la interpretación chamánica de los eventos son las maneras de los Arakmbut de controlar su territorio. Esto refleja la responsabilidad colectiva por el bienestar de la comunidad y sus recursos no sólo para ahora, sino para las futuras generaciones. Cuando los Arakmbut dicen "*oroedn wandari*" (nuestro territorio) ellos saben de sus implicaciones espirituales.

Aun cuando he usado los términos uso, posesión y dominio no he utilizado aún el término "propiedad" para referirme al territorio. En este sentido he seguido a Cobbett al decir que la propiedad surge del uso, la posesión y el dominio:

> "La tierra, los árboles, los frutos, las hierbas, las raíces son, por la ley de la naturaleza, la posesión común de todo el pueblo. El pacto social ingresó para su *beneficio* y *protección* mutua... da origen, al mismo tiempo, a las palabras *mío* y *tuyo*. Los hombres ejercen su destreza y fuerza sobre parcelas particulares de tierra. Éstas se vuelven *suyas*. Y, cuando se dan las leyes, esas parcelas son llamadas la propiedad de sus dominadores". (Cobbett Weekly, Political Register 8 de mayo de 1819, citado en Williams 1983: 32).

Sin embargo, para los Arakmbut, la propiedad en última instancia está garantizada no legal sino espiritualmente. Si queremos hablar de propiedad colectiva para los Arakmbut tenemos que yuxtaponer la propiedad basada sobre una definición interna espiritual de dominio, con el reconocimiento foráneo por medio del cual los títulos comunales son reconocidos legalmente por el Estado peruano. Este reconocimiento externo está basado en la Ley de Comunidades Nativas. Sin embargo, el dominio de los Arakmbut, desde una perspectiva interna, es el reconocimiento espiritual ya existente del territorio. Los colonos infortunadamente no reconocen por lo general la definición de los pueblos indígenas del dominio de sus territorios. De este modo, sólo convirtiéndolo en "propiedad legal" puede ser defendido en las cortes, que los colonos sí reconocen. Esto es particularmente importante con respecto a la colonización del territorio de los Arakmbut que se ha producido durante los últimos quince años.

Las relaciones colectivas de los Arakmbut con su territorio combinan nuestras nociones de uso, posesión y dominio. El uso se refiere a la manera en que los Arakmbut cubren todo el territorio para convertir sus recursos en productos. La posesión se refiere al acceso exclusivo a los recursos que la comunidad controla, mientras que el dominio se refiere a la dimensión espiritual específica de la relación entre humanos y territorio. La propiedad relaciona las tres nociones.

Estos tres conceptos juntos constituyen el proceso dinámico de producción. Producción es la utilización práctica de recursos que transforma las posesiones colectivas en personales bajo la mirada sancionadora del mundo invisible. En verdad la fuerza de estas relaciones entre gente y cosas emana del mundo del espíritu, donde está legitimado el dominio. Centrándose sobre el mundo del espíritu, es posible poner en tela de juicio la visión de que la propiedad es exclusivamente no indígena y legal. El sistema legal arakmbut mismo opera enteramente sobre la base de sanciones del mundo invisible del espíritu. El control territorial no es diferente.

Colonización y derechos territoriales

El estudio de caso en el río Pukiri mostró cómo, después que comenzó la avalancha en serio en 1978, la historia del área consistió en un crecimiento constante de la colonización. Esta invasión sin precedentes estuvo compuesta por los colonos existentes, quienes expandieron sus tierras y su producción llevando en algunos casos hasta cincuenta peones de los Andes, algunos en condiciones equivalentes a la esclavitud. Muchos de estos trabajadores pobres estaban huyendo de problemas económicos y, en los años 1980, de la guerra entre las fuerzas armadas peruanas y la guerrilla de Sendero Luminoso. El crecimiento de los colonos entre 1979 y 1991 fue como sigue:

Cuadro 3.2 Colonos en el territorio de San José

1979	60 personas
1981	150 personas
1985	300 personas
1991	490 personas

Un crecimiento similar tuvo lugar en las otras comunidades arakmbuts, donde ahora hay 120 personas en Puerto Luz, 457 en Barranco Chico y 95 en Boca del Inambari. El total llega a 1155 colonos en la minería de oro en las comunidades del Madre de Dios.

La población de San José ha permanecido estable en alrededor de 130 personas, incluyendo niños. El número de colonos es mucho más grande que el de la comunidad, lo que ha afectado seriamente la moral de la resistencia de los arakmbuts. A pesar de un intento exitoso para detener a un patrón local que había tomado posesión de los placeres auríferos de San José en 1985 (Gray 1986: 60-68), frecuentemente la resignación es el sentimiento dominante dentro de la comunidad.

El primer mapa que demarcó San José fue hecho en 1979 y el título finalmente fue aprobado en 1986. Dentro del área los arakmbuts tratan de defenderse a sí mismos de más invasiones. A pesar del gran número de colonos en sus tierras, varíos foráneos dejaron el área cuando se dieron cuenta de que las tierras eran propiedad colectiva de la comunidad.

El estudio de caso mostró el efecto del crecimiento de los colonos en San José. Los arakmbuts no pueden viajar por su propio

territorio sin recibir amenazas mediante rumores. Además del miedo que inspiran esas amenazas, las invasiones tienen otras consecuencias para los arakmbuts. Los colonos cortan los árboles indiscriminadamente, espantan a los animales con los trabajadores del oro, saquean sus chacras y roban sus depósitos de oro. El efecto de los colonos es reducir el potencial para la producción dentro de la comunidad. Como hemos visto, este potencial es regulado por los espíritus, en cuyo caso la invasión de los colonos no es otra cosa que la profanación del territorio arakmbut.

En mi visita en 1995, el decrecimiento de la producción de oro, probablemente como resultado de una sobreproducción por los colonos en Huaypetue, significó que algunos colonos extractores dejaran el área. Sin embargo, la mayoría ha permanecido allí complementando su trabajo del oro con la extracción de madera y la agricultura. El área de la reserva comunal ahora también está usurpada por colonos, cazadores no indígenas y madereros. Económicamente, las comunidades arakmbuts están en el comienzo de una crisis que las hundirá por completo si es que no hay iniciativas para aliviar su situación.

La confrontación entre los Arakmbut y los colonos es una lucha permanente por acceder a recursos en disminución, con la negativa de los colonos a reconocer los derechos legales de los pueblos indígenas a sus territorios. El problema es que además de ocasionales éxitos, los Arakmbut han encontrado que es imposible arrojar a los colonos fuera de sus tierras. La razón de esto es doble.

En primer lugar, aun cuando la ley reconoce sus derechos, no puede poner en prácticas medidas en áreas tan remotas a menos que exista una fuerte voluntad de hacerlo. Un caso legal tarda dos años y cuesta en promedio una suma prohibitiva de $ 2.000. Para seguir un caso, la comunidad tiene que pagar a los militares y a la policía para que dé permiso y apoyo a las autoridades para que viajen hacia el interior. Así las leyes no están sustentadas.

El segundo factor es que los arakmbuts no son suficientemente poderosos para atacar a los colonos. Los invasores están bien armados; tienen el soporte de la mayoría de las instituciones en el área e infligirían daños considerables a los arakmbuts. Teniendo en cuenta que ellos ya han perdido el 95 por ciento de su población durante el último siglo (Gray 1983: 11) -lo que es coherente con las estadísticas de Denevan sobre los indígenas muertos después del contacto en la baja Amazonía (1976: 221)-, los arakmbuts de San José rechazan entrar en una guerra que significaría el fin de su gente.

Durante mi visita en 1993-94, junto con FENAMAD vimos la posibilidad de encontrar estrategias que alejaran a los colonos de las tierras indígenas atrayéndolos hacia áreas de producción aurífera igualmente lucrativas del río Madre de Dios, abajo de Boca Colorado. Una iniciativa de este tipo involucraría una preparación y planificación considerable pero no es imposible si se considera el éxito alcanzado en la selva central del Ucayali en Perú para indemnizar a los colonos. Sin embargo, esta estrategia necesitaría ser parte de un programa de defensa territorial que combinase acciones legales con manejo de la reserva comunal.

La presencia de los colonos constituye una violación a los derechos territoriales de los Arakmbut. Pero tenemos que considerar más cercanamente qué significa esto. Los términos "wandari" y "territorio" son en general correspondientes en arakmbut y español. Sin embargo, la noción de derecho es algo que no encontramos dentro de la lengua o cultura arakmbut, mientras que cualquiera habla acerca de derechos en español. La articulación de derechos territoriales emerge en el momento en que el territorio es amenazado. Donnelly (1989: 27) argumenta que "las listas de los derechos humanos surgen de la lucha política por la dignidad humana e indica las principales direcciones de esa lucha".

Los derechos territoriales surgen con la colonización cuando los pueblos indígenas toman conciencia de la frontera y de las consecuencias de la invasión. Esto no quiere decir que los pueblos indígenas no hayan sido invadidos antes: en el periodo premisional hubo bastante pelea entre pueblos, pero esto no fue formulado en el esquema de derechos.

Originalmente, los derechos, como se señaló en el primer capítulo, parten de la tradición liberal occidental. Lo que dice Donnelly sobre sus orígenes se relaciona perfectamente a los Arakmbut antes del contacto: "Antes de la creación de las economías de mercado capitalistas y de los modernos Estado-Nación, los problemas que los derechos humanos buscaban prevenir o no existían o no eran ampliamente percibidos como problemas sociales centrales" (op. cit.: 64). Tales derechos, en efecto, estaban encerrados en la formación social arakmbut (ver capítulo uno).

Los derechos indígenas son demandas o exigencias de pueblos indígenas oprimidos para desafiar instituciones, prácticas o normas existentes con el fin de asegurar que ellos sean tratados con dignidad por el Estado. Para un pueblo que está tan oprimido

que no puede resistir una invasión contra su territorio, la principal esperanza es la puesta en marcha de sus derechos territoriales. Si es que éstos son legalmente reconocidos, la gente tiene alguna base para afirmar su dominio. La noción de derechos al territorio arakmbut ha surgido explícitamente porque las invasiones de tierras en búsqueda de oro han establecido asentamientos permanentes y extraído recursos de los Arakmbut. Esto debilita el potencial para la autosuficiencia y amenaza romper la relación espiritual entre los Arakmbut y el mundo invisible que subraya la noción de dominio territorial. Esto no parece tener una solución inmediata dentro de su repertorio sociocultural.

Frecuentemente los Arakmbut dicen que el Dios cristiano produce enfermedades pero también las medicinas para curarlas; los derechos humanos son vistos de una manera bastante similar. El Estado nacional y la economía de mercado han producido una forma de colonización desde fuera que está a punto de destruir a los Arakmbut. Al mismo tiempo, el mundo externo, que ha oprimido a los pueblos indígenas durante centurias, tiene la noción de derechos humanos que aporta una base moral para la resistencia. Si ellos funcionan o no es algo que queda por verse, pero algunos arakmbuts los están usando como una herramienta para apoyar sus demandas de justicia. No obstante, la mayoría de los arakmbuts son francamente escépticos, revoloteando entre resistencia y resignación a su destino (Gray 1986: 99-100).

Este capítulo ha cuestionado la estricta separación de los no indígenas de la relación entre seres humanos y su ambiente en diferentes realidades -territorio basado en relaciones políticas, tierras basadas en relaciones económicas, la Tierra basada en relaciones espirituales y el paisaje basado en semánticas histórico-geográficas. Para los Arakmbut las nociones de wandari cubren todas esas realidades y el significado cambia de acuerdo al contexto. Cualesquier medidas legales en relación con wandari deberían incluir todos estos aspectos. El actual borrador de la Declaración de la ONU logra esto al tener un artículo referido a la filosofía general detrás de los derechos territoriales, mientras que el subsiguiente artículo trata específicamente de los factores de uso, posesión y dominio.

De la misma manera, la distinción frecuente entre uso, posesión y dominio de los recursos es, para los Arakmbut, una distinción entre diferentes aspectos de la relación entre la gente, los produc-

tos y su ambiente. Para los Arakmbut una relación personal tiene aspectos de la inversión de la persona en el producto, aun cuando una relación colectiva es un reconocimiento del potencial inherente para la producción en un área. Los reguladores de la producción son los controladores de la potencialidad -el mundo del espíritu. Para los Arakmbut dominio y propiedad están ligados con el mundo espiritual invisible.

El efecto de la avalancha del oro sobre las comunidades arakmbuts ha sido las invasiones de su territorio y una profanación de su potencial para producir y vivir en paz. A pesar del título legal de su territorio, de la posibilidad del establecimiento de una reserva comunal y de algún éxito en los enfrentamientos con los colonos, los arakmbuts no tienen medios para expulsar a los intrusos. Ellos conceptúan su posición en términos de una violación de sus derechos territoriales. Esto les provee una posición moral básica sobre la cual desafiar a las fuerzas que amenazan con destruirlos.

En un contexto arakmbut, son disparatados los procedimientos de la OIT y de la ONU para establecer normas que se resisten al uso del término territorio. Ignorar la noción de territorio es cortar el control político de los recursos del concepto integrado de wandari. Este control aporta la única protección legal sólida para los Arakmbut, y en realidad para todos los pueblos indígenas, contra las invasiones y violaciones de sus territorios. Los aspectos históricos y sagrados de un territorio y del acceso a sus recursos pueden ser protegidos y controlados por los Arakmbut mediante el reconocimiento de sus derechos. El reconocimiento total de sus derechos al territorio y la puesta en marcha de esos derechos son los fundamentos sobre los cuales los Arakmbut pueden asegurar la supervivencia de las futuras generaciones.

Notas

1 Texto tomado de la versión española de la Declaración. Ver Simpson, Tony, Patrimonio Indígena y Autodeterminación. Documento IWGIA 22. Copenhague, 1997. (N del T).

2 Según Godelier, 1973, Morgan escribió en 1871 en Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family: "Cada tribu es individualizada por un hombre, por un dialecto diferente, por un gobierno supremo y por la posesión de algún territorio que ocupa y defiende como su verdadera propiedad". Sin embargo, la posición posterior de Morgan en 1877 es más conocida y fue el enfoque tomado por Engels: "En contraste con la antigua organización gentil, el Estado se distingue primeramente por la agrupación de sus miembros sobre una *base territorial*" (1973: 229).

3 La evidencia para esta reconstrucción del periodo de las malocas viene de las discusiones con las personas ancianas de las comunidades arakmbuts y de un análisis de las historias de peleas con el no arakmbut Taka que ha sido expuesto en el Volumen 1, capítulo diez.

4 Por frontera de la colonización me refiero a Henley (1982: 156), quien desarrolla la noción de Ribeiro de "frentes de expansión nacional" (Ribeiro 1970) como sigue: "Un "frente" puede ser definido como cualquier grupo de miembros de la sociedad nacional que comparte un interés común, económico u otro, al establecerse en una región habitada por grupos indígenas. El Amazonas no es el único ejemplo donde los derechos territoriales se han vuelto más fijos como resultado de la colonización. Schapera señala en África: "En general es sólo dentro del pasado siglo y medio, y mayormente debido a la expansión de la dominación europea, que los territorios tribales se han vuelto bastante estables y definidos con precisión. Pero mucho de lo que fue antiguamente tierra tribal ha sido usurpado por asentamientos europeos" (Schapera 1956: 14).

5 Los antropólogos que han tratado sobre la espiritualidad vinculada con el territorio frecuentemente usan el término "Tierra". Fortes (1940: 254) se refiere al "culto de la Tierra" en su estudio de los Tallensi, y de la misma manera Evans-Pritchard se refiere a los "espíritus de la tierra" en su estudio sobre la religión Nuer (1956: 63). Más recientemente Ortiz (1969: 21) se refiere a la "Madre Tierra" en México, y Nash (1979: 120-21) a la Pachamama como el "antiguo espacio/tiempo inminente en la tierra" en los Andes. Tierra indica la dimensión espiritual de territorio, como puede ser visto en la siguiente exposición hecha por Hayden Burgess del Concilio Mundial de Pueblos Indígenas en la OIT:

"Para los pueblos indígenas, vida y tierra son sinónimos. La tierra es nuestro fundamento, el origen de nuestra espiritualidad, la fuente de la cual florece nuestra cultura y lengua. La tierra es la que mantiene los eventos y los huesos de nuestros antepasados, la evidencia substancial de nuestra existencia de pueblos antes de la memoria. La tierra es nuestra historiadora, nuestra educadora, nuestra abastecedora de alimentos, medicina, vestido y protección. Ella es la madre de nuestras razas" (Burgess 1987: 133).

(Aunque de ninguna manera universal, el concepto de "madre tierra" ha entrado al vocabulario del movimiento indígena para expresar la relación espiritual entre pueblos indígenas y sus territorios).

6 Con la creciente influencia del pensamiento marxista sobre las ciencias sociales a fines de los años 1960, los antropólogos trasladaron su énfasis desde la noción

de territorio hacia la economía política de tierra y recursos. El marxismo enfatizó que las relaciones económicas que tienen que ver con la tierra eran relaciones entre personas. Con la influencia del capitalismo, la tierra (medio de producción) se transformó desde un objeto de trabajo, al cual todos tienen acceso, hasta una mercancía bajo el dominio de un propietario. La forma subsiguiente de explotación a través de la expropiación de tierra fue destacada por los analistas sociales y fue muy relevante para las preocupaciones de los pueblos indígenas con las invasiones de sus territorios. Este factor puede explicar por qué el término "derechos sobre la tierra" cubre frecuentemente al mismo tiempo el acceso a los recursos y el control territorial en los movimientos indígenas. Por consiguiente el enfoque marxista trató al territorio desde una perspectiva de economía política.

7 Para muchos pueblos indígenas, incluyendo a los Arakmbut, tiempo y espacio están íntimamente relacionados. Analizando el paisaje es posible ver el pasado en la disposición presente del mundo. El paisaje se ha vuelto importante para la antropología como una manera de tratar sobre el proceso por el cual los seres humanos crean su ambiente (Bender 1993: 1) y sobre cómo la gente percibe y actúa sobre su entorno (Hirsch y O'Hanlon 1995). Posey (1995: 3) arguye que los paisajes modificados por los humanos tienen importantes implicaciones para la propiedad y consecuentemente para los Derechos Intelectuales de Propiedad.

8 Respecto al término politético, ver nota 4 de la Introducción. [N. del T.].

9 La experiencia de los Arakmbut es relevante para las reflexiones sobre los derechos indígenas en la OIT y en la ONU, en las cuales los gobiernos buscan compartimentalizar fenómenos que para los pueblos indígenas son aspectos de una perspectiva holística. Un ejemplo de las consecuencias de una compartimentalización innecesaria surgió con el conflicto sobre los términos "tierras" y "territorios" en la revisión del Convenio 169 de la OIT. El compromiso final fue utilizar el término "tierra" como si fuera "territorio", despolitizando por consiguiente el control de los pueblos indígenas sobre sus territorios (Plant, R. 1991: 60). Sin embargo, esto muestra que uno no puede escapar de las implicaciones del término "territorio" simplemente por cambiar la palabra por "tierra".

10 Debería intentarse considerar esto como una transformación desde la naturaleza hacia la sociedad. Sin embargo, yo tengo dudas acerca de esto (Volumen 1, Parte II) porque los Arakmbut no tienen un concepto único de naturaleza, sino que ven el mundo como una serie diferenciada de dominios y especies afuera de la comunidad. De la misma manera no podemos decir que los Arakmbut "tienen" o "poseen" naturaleza, aun cuando su territorio es algo distinto.

PUEBLOS, PERSONAS Y PLURALES

"S"
Signo en un afiche de protesta de los pueblos indígenas

Una extraña protesta tuvo lugar en la Conferencia Internacional sobre Derechos Humanos en Viena, en abril de 1993. Los manifestantes marcharon hacia los representantes gubernamentales con pancartas marcadas sólo con la letra "S". Después de averiguar si se trataba de alguna nueva secta de derechos humanos o de un grupo de etimologistas quisquillosos, fue evidente de que se trataba de indígenas que protestaban quejándose vehementemente por la resolución final de la reunión que se refería a "gente indígena" y no a "pueblos indígenas".[1] Este capítulo trata el tema más allá de la "s" olvidada y su significado para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

Durante los últimos diez años, un debate en el campo del establecimiento de normas internacionales ha debatido los méritos relativos de los términos pueblos o poblaciones. El asunto fue ilustrado en la exposición del Gobierno peruano a la ONU en el capítulo uno. La base para el debate es que de acuerdo a la Carta y a la Convención de Derechos Humanos de la ONU todos los *pueblos* tienen derecho de autodeterminación. Los gobiernos, que interpretan la autodeterminación en un sentido muy estrecho del término como independencia externa, se oponen al reconocimiento de este derecho y consecuentemente buscan otros eufemismos, como *poblaciones*, para evadirlo. Por otro lado, los pueblos indígenas ven la autodeterminación como el derecho a controlar sus destinos e insisten en el término "pueblo".

En 1988 la junta Aborigen de la reunión de la OIT para revisar el Convenio 169 dijo:

"Basados en nuestras experiencias históricas y continuas, es esencial para el desarrollo y fortalecimiento de nuestras diversas pero altamente vulnerables sociedades que nosotros nos refiramos y seamos reconocidos... como 'pueblos'. No somos y nunca hemos sido meras 'poblaciones' " (IWGIA 1989).

Las Naciones Unidas aún persisten en referirse a los pueblos indígenas como poblaciones en el título formal de su Subcomisión del Grupo de Trabajo, aunque el borrador de la Declaración use "pueblo". Durante los últimos cinco años, sin embargo, el término poblaciones gradualmente se ha vuelto también inaceptable para los gobiernos. En una reunión de expertos en la OIT en 1986, el presidente Rodolfo Stavenhagen explicó que la diferencia era entre el concepto demográfico cuantificable de "población", en contraste con "pueblo", que implica organización social, cultura y cierta formación social unitaria (Gray 1987: 80). En la revisión del Convenio 107 de la OIT, el nuevo texto califica el término pueblos cuando dice en el artículo 1.3: "La utilización del término "pueblo" en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional".[2] Esta frase ha reaparecido en un borrador de declaración de los derechos de los pueblos indígenas de la Organización de Estados Americanos (OEA).

Los observadores indígenas en la reunión de la OIT salieron cuando se adoptó esta frase, porque consideraron que había un intento por establecer un sistema de doble cara entre "gente común" que tiene el derecho a la autodeterminación y "pueblos indígenas" que no lo tienen. Esta reacción fue luego expresada por Dalee Sambo de la Conferencia Circumpolar Inuit de la siguiente manera:

"Se añadió una medida en un intento de calificar el uso del término 'pueblo' cuando se refiera a los pueblos indígenas del mundo bajo la convención revisada. Sentimos que es desleal y racialmentdiscriminatorio tratar y limitar nuestros derechos humanos como pueblos bajo el derecho internacional" (1990:201).

De este modo, el término "pueblo", como un asunto planteado después de la revisión del Convenio 169 de la OIT, fue reconocido sólo en la medida que puede ser reconciliado con el ejercicio hoy existente del poder estatal (Berman 1988). El siguiente debate del concepto de pueblo indígena surgió en la Cumbre de la Tierra en Río en 1992. Allí, en la Agenda 21, se usó extensivamente el término "gente" para referirse a los pueblos indígenas. Al siguiente año, se propuso el "Año Internacional" indígena. Normalmente los años de la ONU pertenecen a grupos específicos, como el "Año de la Mujer", por ejemplo. Sin embargo, luego de una propuesta del Gobierno de Canadá, el año fue denominado "El Año Internacional para la Gente Indígena del Mundo". La crítica de este título fue que los años son "para" y no "de", lo cual se considera paternalista. En segundo lugar, el título sugiere que los pueblos indígenas pertenecen al "mundo", un poco como una herencia común. Pero la crítica principal ha sido la palabra "gente". Esta palabra fue acordada por los gobiernos porque refleja a los individuos indígenas pero no a las colectividades.

Luego de trasladarse desde el término poblaciones hacia uno donde se califica a los pueblos, el debate internacional se centró entonces en el término "gente". En la Comisión de Derechos Humanos de la ONU para el borrador de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, en noviembre de 1995, Brasil peleó fuertemente para eliminar la "s" del nombre de la reunión y del informe. Sin embargo, varios gobiernos concuerdan con los pueblos indígenas, y la batalla de ninguna manera está perdida.

La razón para que los gobiernos buscaran alternativas para "pueblo" radica en gran medida en su estrecha definición de la palabra, vinculándola exclusivamente con autodeterminación. Sin embargo, esta última, sobre la cual trataremos en el capítulo ocho, es sólo un aspecto del concepto de pueblo. Este capítulo tratará del otro aspecto importante de la palabra "pueblo" -que se refiere a una colectividad- y trazará su importancia con respecto a la noción de identidad. La diferencia entre "pueblo" y "gente" es que "pueblo indígena" se refiere a un nombre colectivo singular, tal como "comunidad, tribu, raza o nación", mientras que "gente", en el otro sentido, es un nombre plural que se refiere personas individuales pertenecientes a un "lugar o que forman una compañía o clase, etc". (*Concise Oxford Dictionary*).

El término pueblo, que es fundamentalmente colectivo, es neutralizado cuando se le reemplaza por otros como poblaciones, grupos o gente, basados en sujetos individuales. Las nociones universalistas liberales de los derechos humanos están formuladas en términos individuales; no cuestionan la base de la legitimidad

del Estado sino que aseguran la continuación de su poder sobre los pueblos indígenas -quienes se vuelven "integrados" dentro del Estado a través de la ciudadanía- exactamente como está mencionado en la exposición del Gobierno peruano a la ONU en el capítulo uno.[3]

El debate antropológico sobre la noción de "pueblo" ilumina algunos de los elementos involucrados al identificar el término. El antropólogo del siglo XIX Lewis Henry Morgan intentó ubicar la distinción entre un pueblo y un Estado en una escala de evolución donde el primero constituía el nivel más alto de "barbarie", debajo de la civilización y del Estado. Resolvió la ambigüedad del término colectivo "pueblo" colocándolo en un esquema evolucionista en el cual puso a "un pueblo o nación (*populus*) como una confederación de tribus que no está aún clasificada como Estado (*civitas*)" encima de grupos de individuos (Morgan 1977: 6-7). Sobre esta base, los gobiernos que niegan la "s" a los pueblos ubicarían a los indígenas de alguna manera en el nivel de salvajismo.

Con el rechazo de la antropología evolucionista en los años 1920 y 1930, el concepto de "un pueblo" fue tratado como un aspecto de clasificación sociopolítica. Por ejemplo, Evans-Pritchard (1940: 5) dice: "Por "pueblo" nos referimos a todas las personas que hablan la misma lengua y, por lo demás, tienen la misma cultura y se consideran a sí mismas distintas de conglomerados semejantes". Más adelante explicó que los "pueblos" pueden vivir en territorios continuos, estar distribuidos en espacios amplios o formar "cúmulos" de tribus que constituyen federaciones independientes. Así, antes que un modelo evolucionista del progreso, la noción de "un pueblo" se volvió un rasgo sincrónico de clasificación sociopolítica. Este término se relaciona al concepto de "pueblo" usado por los representantes indígenas en los foros internacionales.

Empero aparte de su orientación colectiva o individual, la falta de precisión analítica del término "pueblo" ha sido preocupación de los antropólogos. Lucy Mair (1962: 15-16) considera "pueblo" como una manera de evitar el impopular término "tribu" o el término "nación", que se pueden referir tanto a un Estado como a una unidad étnica. El Convenio 107 de la OIT utiliza el término tribu, aunque la mayoría de los pueblos indígenas lo ignoran y prefieren la palabra "nación".[4]

La preocupación antropológica acerca del término "pueblo" es que es vago (Mair ibid). Leach también se refiere a la desaparición de la palabra "tribu", y su comentario es parecido al de Mair:

> "Como una consecuencia, toda clase de circunloquios eufemísticos son ahora usados en lugar del simple término 'tribu'. Los más comunes son 'pueblo' y 'sociedad tradicional'. 'Pueblo' me parece ser demasiado vago" (Leach 1989: 34).

Sin embargo, a pesar de su vaguedad el termino "pueblo" es una manera conveniente y normalizada para referirse a una colectividad humana que comparte lengua, cultura y un sentido de separación de otros que tienen implicaciones significativas en el derecho internacional. "Pueblo" no debería ser considerado como una unidad universal de clasificación social, sino más bien un término políticamente neutral que reúne a los pueblos indígenas antes que diferenciarlos analíticamente. Posiblemente una tarea para el futuro es construir un nuevo vocabulario descolonizado que refleje contextos y circunstancias particulares.

Una salida antropológica al problema de pueblos, tribus y naciones ha sido investigar el tema desde su contexto. Este punto de vista utiliza el término "etnicidad". A pesar del largo ancestro histórico de la palabra "etnos", etnicidad ha surgido durante los últimos veinticinco años como un término alternativo para "raza" o "tribu" (Tonkin et al 1989: 14-16). En realidad ha habido tal sobreuso que algunos escritores preferirían abandonar el término por completo. Sin embargo, los criterios utilizados en escritos acerca de etnicidad son aclarados aquí porque ellos van más allá de listas de rasgos, tales como valores culturales, lengua, organización sociopolítica y autoreproducción.

Barth (1969) critica la idea de que las identidades étnicas son unidades aisladas de clasificación, pero considera a las relaciones interétnicas como factores definitorios de un pueblo. Para Barth el criterio crítico es autoidentificación (1969: 24). Éste es ahora reconocido como un factor importante de los derechos indígenas, tanto en el Convenio 169 de la OIT como en la definición de Martínez Cobo sobre pueblos indígenas. Edwin Ardener (1989: 68) concuerda con esto pero agrega el corolario de la identificación por los foráneos. La interacción dinámica entre estas dos perspectivas, dentro y fuera, articula una serie de conceptos que cambian con las circunstancias sociopolíticas y son bastante independientes de las poblaciones demográficas.

Las fronteras son críticas al tratar sobre la identidad. Ellas no sólo existen en el margen de la vida social indígena; funcionan en todos los niveles de la formación social, diferenciando todas las

relaciones, ya sea si están organizadas por género, residencia, edad, descendencia, matrimonio, comunidad por el pueblo en su conjunto. La vida social indígena es una articulación de relaciones sociales y culturales a través de fronteras que se cruzan o se evitan. Dentro y fuera, desde este enfoque, se vuelve relativo a la unidad social particular bajo debate. La paradoja es que ninguna noción de identidad puede aparecer estática sin su articulación, y esto tiene lugar a través de la actividad dinámica de crear, transgredir o evitar fronteras.

Este enfoque dinámico de la etnicidad ha sido desarrollado por Southall (1976) en su trabajo sobre las complicadas diferenciaciones entre los Nuer y sus vecinos Dinka en el Sudán. Él considera que la clasificación de Evans-Pritchard fue algo estática, y argumenta que la etnicidad refleja cambios históricos y un cambio constante de identidad. Esto es importante cuando tratamos el hecho de que la identificación como "gente indígena" es parte de la historia de relaciones entre los pueblos y el Estado. Cuando los derechos indígenas se vuelven más prominentes, más pueblos se identifican a sí mismos como tales. Cohen (1978) considera que la etnicidad es más que una clasificación, pero que "también refleja una posición ideológica que reclama reconocimiento de etnicidad como un sector mayor de sociedades complejas y señala el camino hacia una sociedad más justa y equitativa" (p. 403). Este es un comentario pertinente relacionado con el surgimiento del movimiento indígena.

El resultado de este debate ha producido un concepto de "pueblo" que es, por un lado, un reflejo de cultura, organización social y percepciones comunes de historia e identidad. Incluso, por otro lado, es un concepto vinculado con una noción de etnicidad, que es un fenómeno situacional, relativista y político.

Estos puntos pueden ser ilustrados al tratar de la secuela sobre los arakmbut de los eventos que tuvieron lugar en Boca Colorado, descritos en el capítulo dos.

Las desavenencias desde el asalto a Boca Colorado

Los arakmbuts regresaron de San José y Puerto Luz al anochecer del jueves 2 de abril de 1992. Se podía sentir el sentimiento de victoria a lo largo de todas las comunidades; habían recuperado los materiales

para la escuela, los alimentos donados y las medicinas que con justicia les pertenecían. Los alimentos y medicinas del fondo de defensa civil fueron distribuidas meticulosamente a cada parentela y dejaron para las escuelas las planchas de zinc para techar. En San José, las personas que habían participado bebieron algunas cervezas.

La conversación cambió desde el orgullo sobre cómo a pesar de los incas, españoles y peruanos nadie había conquistado aún a los Arakmbut hasta el miedo de que la municipalidad se vengase. Durante dos días, la comunidad osciló entre el orgullo de la victoria y el miedo de las consecuencias.

El sábado llegaron noticias del golpe de Fujimori y la clausura del Congreso; pero ese día iba a traer su propio golpe para San José. Al mediodía llegó un bote trayendo a los dos profesores de la escuela que habían trabajado en la comunidad durante ocho años y a un nuevo profesor. Los acompañaba el jefe de educación de la región. Al parecer dos líderes jóvenes de San José habían pedido el cambio del profesor de la comunidad, y el jefe de educación quería saber por qué. Se planeó una reunión para la noche.

A lo largo de la tarde, los jóvenes líderes debatieron el asunto con sus aliados en la comunidad. La opinión estaba claramente dividida. Los jóvenes de la comunidad consideraban que era el momento para un cambio de los profesores laicos que les habían enseñado. Se oponían a la influencia que la gente no indígena podía ejercer dentro de una comunidad. Sin embargo, los padres mayores eran menos firmes. Varios de ellos habían sido seducidos por las obligaciones del parentesco ritual peruano del compadrazgo con los profesores y rechazaban criticarlos. Además, muchos de los niños habían logrado un nivel de estudios secundarios a través de esos profesores.

A dos días de la victoria en Boca Colorado, San José estaba debatiendo su futuro educativo. En la reunión, los hombres jóvenes hicieron las acusaciones y, en respuesta, los ancianos, que estaban conduciendo efectivamente la sesión, lentamente comenzaron a salir. Los padres mayores que habían apoyado a los profesores los siguieron. Los profesores tuvieron que partir. Se tomó la decisión, pero la comunidad se dividió por este asunto. El jefe de educación no estaba contento. Cuando partió al día siguiente disparó su tiro de despedida:

> "A propósito, en todo Puerto Maldonado se está debatiendo el asalto a Boca Colorado. El Acta de Acuerdo firmada con el gobernador está siendo utilizada contra los firmantes. El mayor ha

denunciado la acción de ustedes como robo, y es sólo cuestión de tiempo que la Guardia Civil tome a la comunidad por la fuerza".

Al día siguiente se propaló un tema en Radio Madre de Dios: las oficinas del Concejo de Boca Colorado habían sido saqueadas por delincuentes nativos respaldados por "infiltrados" (término referido a los que apoyan a la guerrilla). Cuatro representantes indígenas fueron considerados responsables: Nicolás Iviche y Antonio Iviche de San José, y Daniel Sarike y Eziquiel [sic] Moque de Puerto Luz.

El martes en la noche, a pesar de las tensiones y de los malos sentimientos que recorrían San José a causa del cambio de los profesores, los ancianos de la comunidad se reunieron con los líderes jóvenes afuera de la casa de uno de los primeros. Mientras alguien invitaba cigarrillos al grupo se decidió que representantes de Puerto Luz y San José fuesen directamente y se confrontasen con aquellos que se les oponían en Puerto Maldonado. Se eligió para el viaje a tres hombres jóvenes de San José, los dos que habían sido denunciados por radio y un estudiante, y a un representante de Puerto Luz. Me invitaron a ir como testigo de las transacciones, y me hicieron una broma: "Quizá puedas escribir incluso otro artículo sobre todo esto, Wamambuey".

El domingo, la comunidad había estado completamente dividida, pero en veinte y cuatro horas todo había cambiado y los ancianos de la comunidad habían firmado un papel en blanco para denunciar al alcalde y a aquellos que criticaban a la comunidad. Luego escribieron una carta autorizando al grupo a viajar a Puerto Maldonado en nombre de la comunidad. Esto fue considerado como una seguridad extra por algunos de los viejos, en caso de tener ellos algún problema con la policía. Esto fue una sabia precaución.

El jueves, los representantes de San José y Puerto Luz fueron aguas abajo a Boca Colorado en ruta hacia Puerto Maldonado. Tuvieron que pasar allí la noche y fueron a visitar al gobernador. Éste no les recomendó ir a Puerto Maldonado y llamar la atención sobre el problema (era claro que el gobernador estaba asustado de que la quiebra de seguridad fuese atribuida a su incompetencia). No obstante, el grupo viajó aguas abajo llegando a Puerto Maldonado el viernes en la tarde.

El golpe de Fujimori había tenido lugar en un contexto de corrupción entre los representantes elegidos; súbitamente el caso de

Boca Colorado se había vuelto noticia. Un periodista capturó a los representantes y al día siguiente hicieron una emisión por radio justificando el asalto a Boca Colorado y denunciando al alcalde. La marea había cambiado y la respuesta fue inmediata; el alcalde apareció y pidió ver a los representantes prometiéndoles 440 bolsas de cemento, una motosierra para cortar madera para la escuela y radios para las comunidades. Hizo arreglos para que la comisión indígena comiese gratis en su restorán y confirmó que él nunca había expedido una orden de arresto para los presidentes de las comunidades. Las cosas parecían estar yendo bien.

Donde sea que uno viaje en Perú, los documentos son esenciales. En Madre de Dios, un viaje del Karene a Puerto Maldonado puede estar cargado de dificultades. Hay un puesto de control al llegar y al salir de Laberinto, y cuando se entra a Puerto Maldonado. Aquellos sin documentos son investigados y algunas veces detenidos e interrogados. Centro Eori y FENAMAD hicieron gestiones para poner un alto temporal a esta discriminación a las personas indígenas del área, quienes principalmente no tienen libreta electoral. Sin embargo, después del golpe de Fujimori en abril de 1992 las restricciones se hicieron más severas.

El sábado, tres arakmbuts, miembros de Centro Eori y yo mismo tomamos un descanso de un trabajo y fuimos por refrescos a un café de Puerto Maldonado. Eran las 10 de la mañana. Repentinamente se detuvo un camión afuera del restorán y dos policías armados irrumpieron demandando que los arakmbuts mostraran sus libretas electorales. Uno tenía la suya, pero no los otros dos. Fueron apresados y llevados a la estación de policía. Aun cuando el resto de nosotros vociferamos en protesta, no sirvió de nada.

Fuimos inmediatamente a la estación de policía y tratamos de enterarnos dónde estaban los dos arakmbuts. Después de una espera y de negociaciones con las autoridades se nos permitió hablar con el comandante, quien dijo que la "gente" estaba siendo interrogada porque, tal vez, fueran terroristas. Mostramos la carta de los ancianos de la comunidad y el comandante dijo que tenía que ser fotocopiada (una tarea difícil un domingo en Puerto Maldonado). Mientras estábamos buscando una fotocopiadora, él mandó a los arakmbuts al jardín y los puso a hacer una jornada forzada de desbroce.

Luego de fuertes protestas se los liberó del duro trabajo. La policía dijo que estaba buscando terroristas y traficantes de drogas (ninguno de los dos predominaban en Puerto Maldonado en ese tiem-

po). Los dos arakmbuts dijeron que todos los apresados habían sido golpeados, excepto ellos porque tenían amigos esperándolos afuera. Todo esto ocurrió porque ellos no tenían libretas electorales.

El mismo fenómeno sucedió nuevamente al siguiente día. Se apresaba gente sin documentos y se le permitía irse si estaba dispuesta a pagar dinero a la policía. Esta táctica de la policía no se limita solamente a los indígenas, sino que es utilizada con todos los pobres y con las personas en desventaja que no han tenido la oportunidad de convertirse en "individuos" reconocidos dentro del aparato del Estado. Durante 1991, a través de un programa de AIDESEP elaborado con FENAMAD, fue posible dotar a la mayoría de los arakmbuts con libretas electorales como parte de un programa nacional. Sin embargo, los colonos en Perú han reclamado que ésta es una "ventaja desleal" de los pueblos indígenas.

Después de esta extraña mezcla de experiencias, los arakmbuts decidieron retornar a sus comunidades remecidos por la captura, pero contentos por la entrevista radial y el regalo de una radio por parte del alcalde. Las promesas del cemento y de la motosierra fueron tan falsas como la mayoría de las otras promesas de las autoridades.

Este estudio de caso trata de dar el gusto de las interconexiones de la vida arakmbut. Los cuatro incidentes: el asalto a Boca Colorado, la expulsión de los profesores de la escuela, el exitoso cabildeo en Puerto Maldonado y el fortuito arresto por la policía armada fueron todos eventos separados pero entrelazados en una complicada causalidad que ocurre cada día entre los Arakmbut. Los materiales son tomados de Boca Colorado, los profesores comunican a las comunidades de una orden de arresto para los jóvenes que promovieron su remoción, los arakmbuts defienden su caso en Puerto Maldonado, pero, en el último minuto, ellos son arrestados (probablemente por casualidad).

Dos aspectos diferentes de la identidad arakmbut emergen en este escenario. Cuando tratan sobre las injusticias percibidas de las autoridades en Boca Colorado, las comunidades de San José y Puerto Luz son indígenas unidos, que se afirman a sí mismos como arakmbuts. Esto se manifestó en el comentario de los ancianos acerca de que los Arakmbut nunca habían sido conquistados por foráneos, sea los incas, los españoles o el Estado peruano. Al mismo tiempo, cada comunidad tiene perfiles de conflicto interno bastante fuertes. En este caso, la tensión fue entre jóvenes (no casados o con niños pequeños) y adultos mayores (con niños en el sistema escolar), y fue intermediado en buena medida por los ancianos que eran los padres de ambos grupos.

La velocidad con que estos conflictos surgen y desaparecen puede verse en mi propia actitud durante esos eventos. Cuando partió el rumor de la orden de prisión para el presidente de San José y su hermano, el conflicto en la comunidad era tan grande que no podía ver cómo se resolvería en el corto tiempo necesitado. Mi comentario en ese momento fue: "Ayer la comunidad estaba dividida por todo y pensamos que las cosas irían peor, pero hubo una reunión fuera de la casa de Ireyo (el anciano de la comunidad que cuenta mitos). Todos... acordaron que alguno de San José y Puerto Luz debería ir a Puerto Maldonado".

La razón para este cambio fue que los arakmbuts no son simplemente unidades individuales sino personas definidas por relaciones sociales multientrelazadas que se expresan mediante una semántica culturalmente reconocida e indicadores afectivos de identidad. Esto puede ser demostrado teniendo en cuenta el término "arakmbut", que tiene varios significados diferentes. La palabra arakmbut no distingue entre singular y plural. En este caso la puedes usar para referirte a una persona o a un grupo, separadamente o en conjunto. Para distinguir un grupo particular o una persona tú los nombras.

Los Arakmbut desde dentro

El punto inicial que debe tenerse en cuenta en la percepción interna del concepto de un pueblo es a través de la palabra arakmbut, que se traduce al español con las palabras *gente* y *pueblo*. Desde el punto de vista de la gente con la cual hablé en la comunidad hay diferentes contextos en los cuales el término arakmbut puede ser usado:

1. Lengua

Todos la gente que habla la lengua harakmbut es llamada "Arakmbut" por la gente de San José. Esto incluye a los Wachipaeri, Sapiteri, Toyeri, Pukirieri, Kisambaeri y Arasaeri. Aunque las diferentes lenguas y dialectos del harakmbut son difíciles de entender, ellas forman una familia en comparación a pueblos como el Machiguenga, arawak hablante, o el Ese'eja, tacana hablante.

Otros pueblos indígenas son a veces llamados "gente indígena" o "pueblos indígenas", pero más frecuentemente también se refieren a ellos como *nogn* Arakmbut (otros Arakmbut). En Madre de Dios, esto se refiere a otros diez pueblos indígenas del área, mientras que en el Amazonas significa los otros pueblos de la selva. Cuando viajan al extranjero ellos se refieren a todos los otros pueblos indígenas como "nogn Arakmbut". Sin embargo, cuando los representantes arakmbuts de Madre de Dios participaron en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, el término se volvió aún más amplio. En la reunión de la ONU hay una clara distinción entre indígenas y no indígenas, y yo me enteré que para los representantes arakmbuts de Madre de Dios el término arakmbut se hace fácilmente extensivo para los pueblos indígenas en conjunto.

2. Amarakaeri

El segundo uso del término arakmbut es específicamente para el grupo de los harakmbut hablantes, que es llamado Amarakaeri por los foráneos. Es la gente de Shintuya (que no son Wachipaeri), Puerto Luz, San José del Karene, Barranco Chico y Boca Inambari. Arakmbut también se refiere a todas los miembros de esas comunidades incluso si viven en diferentes partes de Madre de Dios o están estudiando en Lima. Este es el uso más común del término arakmbut, y es comparable con la palabra foránea amarakaeri.

Cuando el significado de la palabra arakmbut es dominante, los otros pueblos indígenas que hablan harakmbut no son mencionados como Arakmbut, sino como nogn Arakmbut o "Taka". Esto se refiere a alguien que es un forastero y vive cerca, pero en la práctica, como los otros harakmbut hablantes son aquellos que viven más cerca, el término Taka se refiere principalmente a ellos. En 1991 fue claro que el término arakmbut, en el sentido de amarakaeri, era el uso preferido por los mayores de la comunidad.

3. Clan patrilineal

Las unidades sociales internas más pequeñas de las cinco comunidades antes mencionadas pueden recibir el término arakmbut. Hay dos contextos principales en los cuales se aplica la palabra internamente. El principal ejemplo es con el clan patrilineal que muchos arakmbuts llaman *onyu*. Esta palabra en realidad significa "puro" y se refiere a la

substancia común de todos los miembros del grupo. El clan es la agrupación social más pura, cuya continuidad física y espiritual viene a través de la línea masculina sin haber sido mezclada. He escuchado que los clanes pueden ser llamados *ndoedn* Arakmbut y a todos los nombres de los clanes se les da el epíteto arakmbut. Así, los Singperi, que tienen el nombre keme (tapir) son también llamados keme Arakmbut.

También me han dicho que la palabra arakmbut significa que la gente en conjunto es onyu (pura). Tanto clan como Arakmbut comparten rasgos por ser llamados con significados claros definibles de reclutamiento heredado que distingue el adentro del afuera. Otras unidades sociales nunca son llamadas arakmbut. El wambet, por ejemplo, es una categoría de alianza que consiste en una mezcla de parientes paternos y maternos y por esto no es "onyu". De la misma manera la comunidad o la casa comunal no es llamada arakmbut. Se presume que esto se debe a que una comunidad constantemente tiene una mezcla cambiante de gente de afuera que se casa allí, que se traslada y que cambia lealtades. Aun cuando una comunidad y un wambet pueden cambiar durante el curso de una vida, particularmente durante el matrimonio, el clan y los Arakmbut como pueblo no cambian.

4. Animales

Hay pocos ejemplos del uso del término arakmbut en el contexto de ciertos tipos de animales. Dos ejemplos que he escuchado son capibaras (*akidnet*) y pecarí huangana (akudnui).[5] Estos animales viven en piaras y muestran ejemplos de sociabilidad. Se me proporcionó una relación detallada de la organización social de los pecaríes -el grupo consiste de hembras rodeadas de machos y un *wakeriskeris*, que es el guía que controla que todos estén juntos cuando marchan por la trocha. En general, el término arakmbut se refiere a los seres humanos, pero en estos contextos raros puede ser aplicado a los animales.

Considerando estos diferentes usos de la palabra arakmbut podemos ver conjuntos de rasgos que se vinculan para dar una orientación general sobre el significado de la palabra. En primer lugar, arakmbut se refiere a un cierto tipo de actividad social. No es simplemente sociabilidad; hay muchas criaturas que son sociales pero que no son llamadas arakmbut. Hormigas, termitas, abejas o cardúmenes de peces no son considerados como arakmbut o ni siquiera como semejantes a los seres humanos. En parte esto es a

causa del tamaño y la cantidad de alma-materia, que es tan pequeña que hace que estén más cercanamente vinculados a las plantas. En segundo lugar, los pecaríes se pueden comunicar con otros a través de su lengua. Sin embargo, animales como los monos, agutíes y aves pueden también hablar a los otros, pero no son arakmbut. La sociabilidad del pecarí es más que simplemente vivir en grupos y hablar una lengua. Es la combinación de ambos en acción. La identidad arakmbut no es sólo ser arakmbut sino actuar como un arakmbut. Esto significa compartir ciertos rasgos humanos tales como la capacidad para cooperar para beneficio mutuo y para organizarse a sí mismo para proteger a su familia y a su descendencia.

Sin embargo, los pecaríes huanganas no son humanos; no obstante, comparten ciertas características con la gente. Las únicas palabras que están yuxtapuestas con la palabra arakmbut son los nombres de los clanes. Esto trae la pureza de onyu como un factor detrás de la noción de arakmbut y gente. La combinación de características sociales y culturales junto con una "pureza" propia o un sentido de identidad son los principales elementos para definir arakmbut.

Los Arakmbut tienen un racimo de rasgos sociales y culturales que están vinculados con un sentido de identidad compartido que los diferencia de los foráneos. En su sentido cotidiano, el término es usado de acuerdo al contexto de clan, grupo etnolingüístico o familia lingüística. Sin embargo, la referencia al grupo etnolingüístico es la más importante para los mismos Arakmbut.

Los Arakmbut desde fuera

La noción interna de arakmbut es comparada con la manera en la que ellos son considerados por los no indígenas. Oficialmente, el término indígena no existe en Perú, ya que para las comunidades de la selva se considera apropiado el término *nativo*. Los Arakmbut no usan este término, comúnmente dicen *paisano* o *paise* [sic] cuando se refieren a sí mismos en español. Los peruanos no indígenas usan el termino "nativo", pero ocasionalmente se escucha los más denigrantes *chuncho* o *indio* junto con *tribu* como un término colectivo. Estos términos genéricos son más comunes, pero a lo largo de la historia arakmbut ha habido un debate sobre cómo ellos deberían ser llamados específicamente.

Los Arakmbut han tenido dos nombres que les fueron dados por foráneos. Mashco fue usado primero por el padre Biedma en 1687 (Amich 1854: 104), aunque la palabra fue deletreada "Maschcos". Esta palabra alude a un grupo de piros en el Mishagua, río al norte del Manu. A lo largo de los años el término se expandió por el Madre de Dios donde, en 1807, los padres Busquests y Rocamora se referían a los Guirineris (presumiblemente Sapiteri llamados Sirineri por los Wachipaeri), que eran miembros de la nación "Mashco" (Maúrtua 1906, Vol. 12: 166). Hasta los años 1970, el término Mashco fue usado para referirse a todos los pueblos harakmbut.

Sin embargo, varias publicaciones en los años 1970 (Lyon 1976; Moore 1979; Torralba 1979) demostraron que el término Mashco era inapropiado ya que no reflejaba ni la lengua ni factores culturales, y que el término preferido era harakmbut. Los mismos pueblos Harakmbut apoyaban fuertemente esto. Cuando llegué por primera vez a San José del Karene en 1980 se me dijo claramente que el término mashco era un insulto impuesto desde fuera por grupos de otras lenguas como los Amahuaca (hablantes panoan).

Sin embargo, el término mashco no ha desaparecido. El grupo de mujeres contactadas en el Parque Nacional del Manu a finales de los años 1970 ha sido etiquetado como Mashco-Piro, mientras que las personas de la región del Purús que son desconocidas para la sociedad nacional, ubicadas en los límites septentrionales del Madre de Dios, también han sido llamadas mashcos. Parecería que el nombre mashco es usado aún para etiquetar a cualquier gente que ha sido contactada recientemente.

A fines de los años 1970, harakmbut se volvió el término general en la nación Mashco para designar a todos aquellos que hablaban lenguas harakmbuts. Los nombres internos de los siete pueblos (Wachipaeri, Sapiteri, Pukirieri, Arasaeri, Toyeri, Kisambaeri y Amarakaeri) se convirtieron en los términos etnográficos normales. Cada uno de estos nombres fue dado por otros grupos harakmbuts. Por ejemplo, el término amarakaeri fue usado por primera vez en la literatura en 1907 por Olivera, un miembro de las Juntas de Vías Fluviales, que escuchó de un pueblo llamado "Maracairis" que vivía en el interior del río Colorado (Olivera 1907: 421).

A fines de los años 1970 y en la década de 1980, antropólogos y personas que trabajaban con los Amarakaeri pensaron que el tér-

mino era una referencia descriptiva que aludía al lugar de procedencia (por ejemplo, los Arasaeri venían del río Arasa y los Toyeri de "corriente abajo" y los Pukirieri del río Pukiri). De este modo se asumió que amarakaeri se refería a una colina llamada "Amara" (Barriales y Torralba 1970: 5). Según Califano (1982: 58), viene en efecto del término wachipaeri de la piedra (*amaraca*) de la cual ellos se originaron. Como dice Califano (ibid), los Amarakaeri han aceptado este nombre, aun cuando usan el término Arakmbut entre ellos mismos. Por esta razón la mayoría de la gente acepta el término Amarakaeri como un nombre apropiado.

Por tanto, lo siguiente llegó como una sorpresa en mayo de 1992, cuando estaba hablando a varios ancianos acerca de estos asuntos en una reunión entre San José y Puerto Luz. Me dijeron que no estaban contentos con el nombre amarakaeri. Dijeron que éste les había sido impuesto por foráneos, particularmente por los Machiguenga, que lo usaron como una palabra de significado estúpido -alguien que no sabía cómo hacer *masato* (chicha de yuca). Los Wachipaeri usan la palabra amarakaeri para referirse a los Arakmbut como asesinos. La partícula *arak* significa "matar" en lengua harakmbut. Los ancianos prefieren ser llamados Arakmbut.

Cuando averigüé más adelante sobre esto con algunos wachipaeris, me dijeron que unas pocas generaciones antes la palabra amarakaeri tenía connotaciones despectivas, aunque ahora éstas no fueran tan evidentes. Cuando les pregunté a los más ancianos de dónde venía el nombre amarakaeri, me dijeron que la palabra había sido dada por los Papa. Los Papa fueron blancos caníbales que vagaban a través del territorio harakmbut en tiempos mitológicos matando y comiendo humanos. Luego dieron la siguiente explicación: "Los Papa existieron antes de Wanamey. Un día los Papa dijeron: "Les mostraremos cómo cazar perezosos (*mbu*). ¡Mbu! ¡Mbu!", llamaron. Muchos perezosos bajaron de los árboles. Luego Papa llamó a los Arakmbut. "Allí tienen, mátenlos. ¡Ustedes son Amarakaeri!" El perezoso es un animal fácil de cazar porque es muy lento. Así, para los Papa ayudar a los Amarakaeri a matar perezosos es en efecto un insulto". (En verdad, a veces los Arakmbut embroman a los malos cazadores diciéndoles que ellos son "cazadores de perezosos").

"Amarakaeri" es así insultante porque no se refiere a los arakmbuts como matadores orgullosos, sino en el sentido irónico de ser matadores de animales que cualquiera puede cazar. Por otro lado, la palabra arakmbut, que también tiene la partícula arak que

significa "matar", tiene un sentido más positivo de coraje y de destrezas de caza, y en consecuencia es preferida.

La inquietud con el nombre amarakaeri apareció en 1992, aun cuando aquellos con los cuales yo había hablado acerca de esto estaban enterados desde antes de que el nombre era ambiguo. Sin embargo, ellos no habían planteado la cuestión ni le habían dado una alta prioridad.[6] El contexto en el cual surgió el debate fue a través de la publicación de mi material sobre los Arakmbut. La pregunta que ellos me hicieron fue si estaría de acuerdo en referirme a ellos en el futuro como Arakmbut porque éste era su nombre real.

El significado de este cambio se relaciona a las dos formas de identificación antes señaladas; una viene de adentro (Arakmbut) y la otra, de afuera (Amarakaeri). Ambos nombres son procesos dinámicos para identificar qué es un pueblo, antes que estrictas clasificaciones. Los Arakmbut quieren que el mundo los perciba como ellos mismos lo hacen. La imposición de un nombre es un aspecto de la actividad colonial; en verdad, a lo largo de la historia colonial la identidad tribal ha sido frecuentemente clasificada por los foráneos. Los Arakmbut se dieron cuenta de que el término amarakaeri fue impuesto, pero hasta hace poco no eran conscientes de su importancia o de que podían hacer algo al respecto.

Los arakmbuts de San José y Puerto Luz reaccionaron a los trastornos en sus vidas e identidades causados por la colonización y la avalancha del oro afirmando su propia autoidentidad. Cuanto más se vincula la clasificación desde fuera con la colonización, más resisten y afirman su propia identidad. Por esta razón, la colonización en verdad crea una noción fija de un "pueblo". Este es un cambio crítico en la manera como los nombres han sido considerados hasta ahora. Arakmbut tiene varios contextos de uso, cada uno de los cuales se refiere a una cualidad de sociabilidad, comunicación cultural y herencia común distinta de la de otros pueblos. Las implicaciones de usar la palabra arakmbut son dobles.

En primer lugar, un término que es usado en varios contextos se volverá primeramente un nombre que identifica al pueblo desde fuera. Este es su nombre para pueblo. Así ellos quieren ser conocidos objetivamente como "pueblo" y no por un epíteto creado por foráneos. Esto tendrá el efecto de cristalizar el término y de volver un nombre común en un nombre propio.

La segunda implicación es que la identificación de los Arakmbut desde adentro es positiva, y ellos sienten que desde afuera siempre

ha sido negativa. Quieren afirmar su autoidentificación y proyectar esto sobre el mundo de afuera. Como resultado de esto están asumiendo una actitud reflexiva según la cual deberían ser respetados por los foráneos y no aceptar etiquetas impuestas.[7]

En los años 1970 los Arakmbut se quejaban fuertemente por el término general mashco usado para los siete grupos, que fue reemplazado por el de harakmbut. De esta manera ellos se percibieron a sí mismos como insultados por gente ajena a su grupo de lengua. Ahora, ellos consideran que amarakaeri, que es un término interno de su grupo de lengua, es también peyorativo. Se dan cuenta que a través de las personas, como yo mismo, que publican información concerniente a su situación actual, sería posible cambiar su nombre. En concordancia con sus deseos, ahora me refiero a aquellos que previamente llamé Amarakaeri como Arakmbut.

Este cambio de nombre es significativo porque demuestra su deseo de ser reconocidos como pueblo por los foráneos, no simplemente como un grupo con nombre. El requisito para ser llamado arakmbut es así una afirmación política de autoidentidad para enfocar las perspectivas desde adentro de la comunidad y desde afuera.[8]

La definición de los Arakmbut como pueblo es, por consiguiente, un choque de perspectivas. El término en su lengua que se relaciona más claramente con la idea de pueblo es el nombre que ellos quieren reconocer universalmente. Aun cuando los arakmbut en San José del Karene no están al corriente del conjunto de normas internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas, ellos están definiendo su identidad de acuerdo a su palabra de pueblo, la cual consideran apropiada.

En principio, hay una diferencia marcada entre la idea de una identidad que es impuesta desde fuera y una que emerge del mismo pueblo. Una identidad puede ser una etiqueta clasificatoria impuesta como un medio para distinguir un pueblo de otros, o bien como una manera de ubicarlos en una jerarquía basada sobre prejuicios. Tanto el nombre mashco como el de amarakaeri fueron usados peyorativamente por otros pueblos indígenas para etiquetar a los Arakmbut. Por esta razón, los mismos Arakmbut, que sabían y entendían el término como lesivo, reaccionaron negativamente, aun cuando en muchos casos las palabras no fueran usadas peyorativamente en forma intencional sino como un artificio de rotulación. La preocupación parece haber surgido con

la creciente publicidad dada a su condición y la importancia de evitar que un nombre que ellos consideran lesivo sea difundido a través del mundo.

Se puede hacer una comparación con la definición de las fronteras del término arakmbut hecha por los ancianos y las fronteras cada vez más fijas del wandari. En ambos casos un término que fue, y de alguna manera es, flexible y relativo, ha tomado un rasgo absoluto con el fin de diferenciar a los Arakmbut de las fuerzas constantemente usurpadoras de la colonización. Este cambio desde la relatividad hacia lo absoluto puede encontrarse dentro de la vida social y personal de los Arakmbut.

Pueblos y personas

El estudio de caso termina con el arresto de los arakmbuts por no tener su libreta electoral. Esto es significativo porque indica que hay una clara distinción entre la noción del Estado acerca de un individuo, basada en pruebas documentales, y la idea arakmbut de una persona. Después de haber enfatizado la importancia de una identidad colectiva y de derechos colectivos, no debería pensarse que los Arakmbut no tienen sentido de individualidad. Esto no podría estar más alejado de la realidad; cada persona arakmbut es fuertemente individualista y, en efecto, después de varios años viviendo en una comunidad en la Amazonía, no es exageración decir que los indígenas frecuentemente tienen más libertad para expresarse que sus contrapartes en una ciudad peruana o en un país europeo.

Para los Arakmbut, identidad es una expresión de lo que significa ser una persona. Sin embargo, la palabra para persona es también "arakmbut". Por consiguiente, lingüísticamente los Arakmbut no se distinguen entre ellos mismos como pueblo y como gente. Cuando hablan de personas, las ubican dentro de una serie de coordenadas que constituyen una identidad flexible multifacética. Cada persona arakmbut está conformada por tres elementos. El aspecto material de la persona es el cuerpo (waso) que consiste de huesos, grasa, sangre, carne y varios órganos.[9] La parte visible de la persona se diferencia de la invisible constituida por alma-materia (nokiren). El nokiren anima el cuerpo y recibe su forma del cuerpo. El waso y el nokiren están unidos a través del nombre (wandik). El nombre enla-

za los dos elementos de la persona y asegura la identidad única de cada arakmbut.

Sin embargo, el waso y el nokiren no tienen una relación invariable permanente; en la noche, durante los sueños, el nokiren puede abandonar el waso, y en el orgasmo ocurre una separación más intensa. La relación entre waso y nokiren también cambia durante la vida. Es particularmente débil para los niños y los ancianos, que son propensos a los extravíos del nokiren, mientras que durante la adultez las dos partes de la persona están más firmemente amarradas. Ocasionalmente la separación puede volverse muy grande y el nokiren queda desorientado o perdido, como en una enfermedad, cuando alguien pierde conciencia o durante un paroxismo. La última separación tiene lugar en la muerte (e'mbuey).

El nombre también puede cambiar a través de la vida en momentos importantes, como en el pasado, durante la iniciación de los muchachos, después de que una enfermedad hubiese llevado a alguien cerca de la muerte o luego de un encuentro con un espíritu que pronuncia el nuevo nombre. Los nombres toman varias formas: los nombres de niños o los apodos son parte de la vida interna informal de la comunidad. Los nombres españoles son usados para vincular a los arakmbuts con los no indígenas, mientras que los nombres personales relacionan el waso y nokiren al mundo del espíritu. Aun cuando todos los nombres pueden ser peligrosos si son mal usados, el nombre personal es de lejos el más cercano a la identidad de la persona como distinta de otra. Los nombres personales no son únicos, aunque no conozco dos personas vivas con el mismo nombre.

Aunque los Arakmbut tienen una noción muy dinámica de persona, hay una palabra que puede ser traducida como "individual". La palabra watawata significa "individual" mientras que watawatawe significa "no individual." Esto se refiere por ejemplo a una danza o presentación hecha por una persona o por un grupo. En general, watawata se refiere a gente que canta canciones en privado, mientras watawatawe se refiere a canciones donde el grupo se une para el estribillo o incluso para la canción completa. Esta palabra contiene la idea no sólo de una persona individual, sino de alguna cosa hecha en privado opuesto a lo hecho en público. El significado también tiene una connotación que es física. La persona está atada a los otros pero está físicamente separada. Por esta razón fácilmente podríamos usar la palabra personal o privado

para traducir watawata. Para los Arakmbut lo individual está asociado con una noción que enfatiza la separación y la privacidad, y sería mejor traducirla como "personal".

La identidad personal arakmbut no está basada exclusivamente en la separación de los individuos sino en su constante flujo. Algunos aspectos de la vida, tales como los rasgos físicos, el nokiren y el nombre personal son constantes durante largos periodos de tiempo. El personal "yo" (*ndo*) permanece constante a través de la vida. Es distinto en cada uno y constituye la propia subjetividad. Los nombres atan el ndo dentro de una persona, al mismo tiempo que expresan su relación con otros aspectos del mundo social y espiritual. Esto compara observaciones de otras partes del mundo que consideran dentro de la persona un aspecto personal propio (el *moi* de Mauss) y de la persona social (el *personne* de Mauss) que operan dinámicamente dentro de cada individuo (Carrithers et al. 1985; Leinhardt 1985: 145). De este modo, dentro de la persona hay aspectos discretos constantes y atributos flexibles y relacionales.

Este contrate es incluso más específico en las relaciones interpersonales, y es particularmente evidente con el uso de pronombres. Hay dos maneras de usar pronombres en harakmbut. El primero es usar las palabras ndo (yo), *on* (tú), *ken* (él, ella, ellos), *oro* (nosotros), *opudn* (plural de tú) con prefijos que se refieren a factores tales como énfasis (*a*) o a para/por (*ta*) o de (*edn*). Sin embargo, otra manera consiste en colocar el pronombre dentro del verbo. Esto se hace usando formas del verbo que reflejan las relaciones. En caso de que el sujeto del verbo sea poco claro se incluye el pronombre:

Cuadro 4.1. *Ejemplos de pronombres relacionales*

onane	Te digo, me dices, nos dices
ononane	Ustedes me/nos dicen, les digo
omanane	Te decimos/les decimos
menane	Me dice, te dice
monane	Nos dice, les dice, te dicen, les dicen
menonane	Me/nos dicen

Los pronombres utilizan verbos para separar personas o para unirlas dentro de una relación. El resultado es que en cualquier momento los Arakmbut, utilizando pronombres o no, se expresan sobre sus

relaciones de una manera que incorpora gente dentro de otra. De este modo es imposible ver a los Arakmbut solamente como individuos aislados dentro de una sociedad. Además, es igualmente imposible verlos como un colectivo sin una diferenciación individual. Los dos elementos están tan entrelazados que los diferentes aspectos de una identidad multifacética personal y colectiva emergen en cualquier momento. El uso de la palabra arakmbut en singular y plural refleja así la complejidad y sutileza de las identidades colectiva, interpersonal y personal.

La persona contiene distintos elementos constantes mezclados con nociones relativas más flexibles de persona, vinculados al estado del alma, al cuerpo y al nombre, que son reflejados en las relaciones sociales en general. Por un lado, la persona tiene una identidad única, pero al mismo tiempo él o ella está atada a otra gente y tiene una posición en el mundo que es relativa al resto de los arakmbuts. Esta distinción entre identidades discretas nombradas y categorías de relación constituye la difícil tensión que hace que la formación social sea tanto un proceso como una estructura.[10]

1. Clan, wambet y terminología

Los siete clanes exogámicos, patrilineales, presentan un aspecto fundamental de la lealtad personal arakmbut. La gente defiende el nombre y reputación de su clan enérgicamente, incluso al punto de pelear por su honor. En un tiempo se consideró que los clanes tenían ciertas características físicas que se trasmitían a través de la línea paterna. Los nombres de los clanes son las bases de la asociación de cada persona con especies animales y plantas. El clan y sus miembros tienen una relación especial con el mundo invisible que está basada sobre una forma de comunicación de la conciencia realzada de los sueños y visiones. Los nombres de los clanes permanecen invariables a lo largo de toda la vida, aun cuando las interpretaciones del mundo puedan variar de un clan a otro.

La descendencia física pasa a través de la línea paterna y de los clanes, aunque el énfasis sobre el predominio del clan se debilita de tiempo en tiempo cuando la unidad de concertación de alianza, el wambet, se vuelve más focalizada (ver Volumen 2). El wambet contiene familiares de ambos padres y tiene un elemento cognático *de facto* en su aplicación. Sin embargo, el

wambet no es un grupo nombrado y cualquier relación que lo identifique está basada sobre la aplicación de la terminología de relación, que funciona de acuerdo al principio de la prescripción simétrica. El wambet está vinculado con la terminología porque consiste en ciertas categorías de relación que difieren de acuerdo al hablante.[11]

Todos los arakmbuts se relacionan entre sí a través de la terminología de parentesco. Ésta consiste de cinco niveles de términos que están relacionados primeramente a través de una serie de ecuaciones que implican el intercambio de hermanas. En la práctica, sin embargo, el intercambio de hermanas es comparativamente raro y no siempre es alentado. Así, la terminología consta de una "malla" que relaciona a los arakmbuts a través de un sistema de categorías que consisten en un sistema formal, de un sistema de referencia y de un sistema para dirigirse directamente a otro, todos los cuales son usados de acuerdo al contexto y al status social de las personas que hablan a o acerca de otro.

La terminología de relación está basada sobre un sistema relativo a un ego. De la misma manera que el wambet, ni siquiera dos personas comparten exactamente el mismo uso de la terminología (incluso sufijos de categoría de edad diferenciarán la manera en que la terminología es usada por los siblings del mismo sexo). Este sistema relativista cambia de acuerdo a quien habla y también cambia en diferentes momentos de la vida de uno. La terminología de relación es, consecuentemente, diferente del sistema de clan, que está formado por grupos nombrados. Todos los arakmbuts son miembros de clanes y su pertenencia está fijada desde el nacimiento hasta la muerte, mientras que, en contraste, la terminología de relación expresa no sólo un armazón de parientes que cambia durante la vida con el matrimonio, sino que incluye términos que difieren de acuerdo al sexo, la edad y la afinidad. Además, el uso de la terminología en la práctica está también relacionado a los vínculos afectivos donde las personas ligadas por matrimonio, pero que son amigos cercanos, se referirán con frecuencia entre ellas como siblings más que como afines.

2. Espacio y tiempo: internos, foráneos y grupos de maloca

Los Arakmbut tienen términos que definen a una persona como un miembro cercano de la comunidad. Un *wanakeri* que viene de la comunidad (interno) es distinto de un foráneo (*esweri*). Sin embargo, la

determinación de quién es interno o foráneo depende mucho de quién está hablando y cuán cercano está de la persona bajo consideración. En el Volumen 1, capítulo tres, se indicó que las mujeres que fueron consideradas internas a la comunidad tenían nombres asociados con sus chacras, mientras que las de afuera tuvieron el nombre de sus esposos asociado con las chacras hasta que las nuevas esposas se volvieron autosuficientes. Sin embargo, hablando con los Arakmbut, el status más alto de las mujeres internas significó que mientras más cercano era el pariente, sería más probable que asocien sus chacras con su nombre.

En contraste con este sentido relativo del espacio social, cada comunidad tiene dos nombres fijos; uno se refiere al lugar y el otro a la gente. El nombre de la comunidad está comúnmente en castellano (San José del Karene, Puerto Luz, etc.), mientras que los arakmbuts dentro de la comunidad tienen denominaciones que corresponden a los viejos nombres de la maloca:

Cuadro 4.2. *Nombres de grupos de malocas asociados con cada comunidad*

Shintuya:	Shintapoeri
Barranco Chico:	Kotsimberi
Boca del Inambari:	Kipodniritneri
San José:	Wakutangeri
Puerto Luz:	Kipodneri

En las comunidades aún se usan doce nombres de grupos de malocas del precontacto dentro de ciertos contextos, como el recuento de la historia o el trazado de las vinculaciones genealógicas; los ancianos los recuerdan más que los jóvenes arakmbuts, que usan los actuales nombres de grupos. Los nombres de los lugares son fijos y se refieren a casas específicas, y son tan exactos que proporcionan puntos fijos en el espacio y tiempo social porque, para los Arakmbut, el tiempo está determinado por el espacio (ver capítulo siete).

Cuando un arakmbut quiere referirse a un periodo, él o ella se referirá al tiempo cuando vivía en una cierta maloca. Aunque esta forma de contar el tiempo es relativa según la norma de un reloj, es fija en el sentido que se refiere a un momento específico en el tiempo (aun cuando el momento puede haber consistido en varios años mientras el grupo vivió en algún lugar).

3. Edad, sexo y género

Aun cuando la distinción entre masculino y femenino es absoluta en términos físicos humanos, varios contextos relacionan el género a otros aspectos de la vida y estos son más complicados. Por ejemplo, las diferencias de edad tienen dos términos que no indican género: *wasipo* y *watone*. *Wasipo* significa niño de cualquier sexo, mientras que después de la pubertad la diferencia de género aparece con *muneyo* para las muchachas y *wambo* para los muchachos. *Wetone* y *wambokerek* son términos para mujer y hombre cuando son adultos, mientras que el género desaparece para la gente anciana (watone). De este modo, de acuerdo a la edad las relaciones de sexo se vuelven más parecidas (en los extremos de la vida) o más diferentes (adultez, cuando tienen lugar las relaciones sexuales).

Otra manera de vincular el género es a través del intercambio de elementos. Las prestaciones tradicionales antes del matrimonio involucran el regalo que hace una mujer a la parentela de su esposo de una bolsa de fibra, que está asociada con árboles cerca del río de los cuales se saca la corteza de la fibra, que es lavada en el veneno barbasco para peces. En compensación el hombre haría un conjunto de arcos y flechas, y caza carne *chindoi* especialmente para los esponsales, que tendrían lugar cuando se acepta el regalo.

Este intercambio de elementos masculinos y femeninos aparece mitológicamente a través del ciclo diario del día y la noche, cuando el dueño del mundo de abajo de los ríos es luna *(pugn)*, que es masculino, se yuxtapone con el sol (*miokpo*); la dueña original del monte fue un ahora extinto sol femenino. Otro ejemplo tiene lugar en la ceremonia de iniciación masculina de perforación de labio (ya no se realiza más). Con el fin de tener relaciones sexuales sin peligro, el labio de un hombre se perforaba con una astilla de pijuayo; en el mito que trata sobre este rito, la astilla es hecha del pelo púbico de la abuela del héroe cultural Marinke. El hombre es así impregnado por un objeto femenino sexualmente cargado (invirtiendo las relaciones sexuales masculino/femenino).

Antes que amarrar el género de manera absoluta a cualquier dominio específico o ceremonia, el efecto es una mezcla de la diferencia fijada de sexo con una diferencia más relativa en la cual los elementos de masculinidad y feminidad pueden ser yuxtapuestos. Este es un proceso de engendramiento por el cual una mezcla de

masculino y femenino, comúnmente en forma de un intercambio o de relaciones sexuales, dispone las dinámicas de creación.

Cuando tratamos sobre la persona arakmbut y su relación con la formación social más amplia, es necesario distinguir entre las relaciones que cambian de acuerdo a la persona y contexto en oposición a aquéllas que son nombres más fijos de grupos sociales y categorías. El proceso dinámico de la vida arakmbut puede ser visto como una relación entre absoluta y relativa que vincula categorías y grupos sociales, tiempo y espacio y género. Aunque este sea el caso, toda la vida sociocultural arakmbut es relativa en algún grado porque, en un nivel sistémico, los grupos nombrados demuestran una relatividad de perspectivas (ver Volumen 1, capítulo cuatro). Por esta razón prefiero ver las relaciones que abarcan desde criterios más flexibles (más relativos) que definen a una persona o grupo de acuerdo con la actual relación con otros, y los nombres fijos (más absolutos) que se refieren a personas o grupos específicos. Todo esto encierra el concepto de arakmbut desde la persona a través de fenómenos sociales y culturales hasta la noción de un pueblo mismo. El siguiente cuadro resume esta información:

Cuadro 4.3. Diferenciación entre criterio social flexible y fijo

Categorías flexibles	Categorías fijas
pronombres relacionales	pronombres personales/nombres
terminología de relaciones/ wambet	clan (onyu)
internos/foráneos	grupos de maloca
ancianos/jóvenes	grado de edad/sitios de malocas
género	identidad sexual

En la vida diaria, todos estos aspectos del ser arakmbut están superpuestos. Esta organización multisistémica hace extremadamente complicada cualquier descripción total de la identidad personal arakmbut y de la formación social, pero estos rasgos se pueden encontrar expresados en las actividades prácticas de los Arakmbut. De esta manera, cada persona tiene algunos elementos constante y algunos cambiantes que colocan a cada uno en una única posición en el mundo como arakmbuts. Este es el espacio personal que proporciona a los Arakmbut un considerable campo para la autoexpresión.

Las categorías flexibles son únicas para cada persona, y la colocan en una posición vinculada a pero separada de otros. Los grupos, por otro lado, sitúan a cada persona arakmbut junto con algunos miembros de la comunidad y diferencian a foráneos. De este modo, en el mismo momento cada persona está, a la vez, vinculada a todas o separada de ellas de acuerdo a un esquema u otro. Las categorías flexibles (términos de referencia, wambet, género, conexiones mediante pronombres) son ampliamente consideradas como conceptos superpuestos abarcadores y comprensivos, mientras que los grupos tienden a conducir hacia divisiones más fuertes (clan, categoría de edad o sexo, por ejemplo).

El concepto de arakmbut tal como ha sido antes presentado cubre, a la vez, los contextos de relación (rasgos sociolingüísticos) y comparte las nociones fijas de identidad que no cambian mucho durante la vida (un pueblo). Cuando los Arakmbut enfrentan amenazas a su identidad y su territorio, el cambio es de una categorización más relativa hacia una más absoluta. Esto refleja cambios tanto personales como sociales y constituye una forma de mantenimiento de frontera que es, a la vez, asertiva y defensiva.

Los Arakmbut como peruanos

El aspecto final del estudio de caso se refiere al choque entre la noción de persona arakmbut y la individualidad peruana. El arresto de los jóvenes representantes de San José demuestra la importancia de la documentación nacional, pero también la medida de la ambivalencia de los arakmbuts respecto a la vida nacional peruana. En ciertos contextos se reconocerán a sí mismos como peruanos, por ejemplo, cuando están en contacto con extranjeros o son llamados para demostrar su lealtad al Estado en tiempo de guerra. Sin embargo, en otros momentos, los arakmbuts se referirán a los "peruanos" como miembros no indígenas del Estado peruano, como si ellos fuesen suficientemente independientes. Este punto fue debatido en el capítulo uno.

"Nativos", que es el término oficial peruano para los indígenas de las tierras bajas, es raramente usado por los Arakmbut. Aquellos familiarizados con el movimiento indígena usan ocasionalmente "Pueblos Indígenas" en un contexto político. Sin embargo, cuando se definen a sí mismos en español en un contexto peruano, usan el término de

tierras bajas "paise" [sic] (una forma abreviada de "paisano" o compatriota). "Paise" refleja una relación de coherencia entre peruano y paisano porque dentro de un contexto nacional "paise" es un substrato de peruano. En contraste, arakmbut no es una palabra peruana. Arakmbut es algo completamente separado y, como fue señalado antes, es el término que ellos usan para diferenciarse a sí mismos como indígenas de otros.

Los nombres españoles, que fueron inicialmente impuestos por los misioneros pero que ahora los Arakmbut asumen, reflejan la necesidad de establecer una identidad "peruana" *vis-à-vis* el mundo de afuera; sin embargo, no son usados frecuentemente en la comunidad. Los nombres españoles son aquellos con los cuales una persona está registrada oficialmente y por los cuales es identificada en las libretas electorales. Una libreta electoral garantiza status a un individuo por haber sido reconocido como persona.[12] Los "indocumentados" son una considerable proporción de la población del Perú y, como se indicó en el capítulo dos, ellos encuentran muchas restricciones en la vida.

La perspectiva legal del Estado peruano considera a los arakmbuts como ciudadanos peruanos individuales, quienes internamente no necesitan libretas electorales. Sin embargo, tan pronto como dejan la comunidad, los arakmbuts deben tener sus libretas electorales. Se espera que los peruanos voten en las elecciones. Sin embargo, hemos visto antes que las autoridades locales se han mostrado muy reticentes a apoyar a la mayoría de los arakmbuts a obtener libretas electorales en previsión de que ellos sobrepasen a los colonos y tomen posesión de la municipalidad de Boca Colorado.

Cada libreta es procesada en un distrito donde el portador puede votar. En el caso de San José es el distrito de Madre de Dios cuyo centro municipal es Boca Colorado. De esta manera, cualquier arakmbut con su libreta no está registrado como indígena sino como ciudadano peruano. Surgen varias inconsistencias con las libretas que fueron expedidas antes del reciente programa de registro. Todos los tenedores masculinos de libretas fueron llamados para hacer el servicio militar o para pagar una multa si es que fueron a conseguir la libreta sin haber estado en las fuerzas armadas. Una manera de evadir esto fue declarar analfabeta a la gente involucrada y realizar el registro en Puerto Maldonado, que es un distrito diferente a aquél donde vive. En cualquier elección, esto deja a los Arakmbut en minoría. Una inconsistencia particularmente extraña surgió en torno a esto cuando vi que un estudiante universitario de cuarto año en Lima estaba registrado en una libreta como analfabeto. (La regla militar no afecta a las mujeres, pero ellas también han sido registradas en el pasado como analfabetas para ahorrar tiempo y dinero al conseguir una libreta de identidad electoral).

Los Arakmbut viven en las fronteras de la sociedad estatal y tienen una definición de persona y de colectividad bastante diferente de la identificación individual de los ciudadanos peruanos. La diferencia desde una perspectiva arakmbut es que la libreta amarra el espacio personal dentro de una identidad individual con un número, diferente de una persona con el siguiente número en otra libreta. Como ha sido demostrado antes, esto es totalmente diferente de las vinculaciones personales y relacionales dentro de la vida social arakmbut. Con esto no se quiere decir que otros peruanos no tengan múltiples relaciones, sino solamente que apuntalan la visión estatal del individuo en una entidad discreta, separada de otras. Esta no es la concepción arakmbut.

A pesar de esto, afuera de la comunidad, los arakmbut necesitan una identidad basada sobre la ciudadanía peruana para sobrevivir. Sin una libreta, una persona aparece como una amenaza al Estado -un guerrillero potencial. Todo viaje es controlado con referencia a la libreta electoral; sin una libreta nadie puede viajar libremente fuera de la comunidad, votar o participar de manera general en la vida pública como peruano. Además, sin una libreta electoral no es posible viajar fuera del país. La libertad personal como miembro de un Estado está apoyada sobre el cambio de la noción indígena de identidad multifacética a la de una unidad individual, cristalizada en la libreta.

El resultado es que cada individuo arakmbut con su nombre español puede ahora volverse un ciudadano en la "democracia liberal" del sistema peruano, con tal que la libreta electoral esté disponible. Esto no es tal fácil. A menos que se den dispensas especiales, una persona tiene que viajar a Puerto Maldonado, pagar varias cantidades en el Banco de la Nación y primero obtener una libreta militar. Después de un proceso de hacer cola varios días y de negociar, los que tienen suerte pueden ser registrados como ciudadanos peruanos.

Según Donnelly (1989: 76), las bases principales para los derechos humanos son la dignidad humana y el valor moral, que están basados sobre una concepción liberal del individuo en su relación con el Estado. Sin embargo, para los Arakmbut, aquellos que no

son capaces de recibir reconocimiento como ciudadanos peruanos sufren una discriminación enorme, como el estudio de caso lo ha testificado antes. También ha ilustrado un principio importante con relación a los derechos de los individuos. Si ciudadanía es el reconocimiento de la individualidad por el Estado, ¿qué sucede con los derechos humanos de aquellos que no son capaces o no desean volverse ciudadanos de un Estado? Las violaciones de los derechos humanos en este caso tuvieron lugar porque los arakmbut *no* fueron reconocidos como ciudadanos. Ellos fueron por consiguiente discriminados porque eran diferentes.

La identidad indígena no es solamente acerca de las relaciones personales dentro de una colectividad, es también acerca del ser distinto. En el estudio de caso los Arakmbut fueron discriminados sobre una base individual porque eran diferentes sobre una base colectiva. Este ejemplo muestra que para ser reconocido como individuo en Perú no es suficiente obtener el reconocimiento de los derechos humanos *individuales* básicos.

En el distrito de Madre de Dios (la municipalidad local) se ha presentado otra forma de discriminación contra los arakmbut con relación al derecho de voto. Los colonos saben que si todos los arakmbuts votaron juntos podrían controlar el Concejo Municipal. Por esta razón, se han puesto un número increíble de obstáculos para evitar que los indígenas se registren para obtener libretas. A los arakmbuts no se les informa cuándo el registrador visita el área y los registradores no llegan comúnmente a las comunidades.

A fin de superar el problema, la organización nacional indígena AIDESEP hizo una campaña en 1992 mediante la cual se visitó todas las comunidades indígenas en Madre de Dios y se distribuyeron libretas a muchos arakmbuts. Esto causó gran preocupación entre los colonos, porque ellos temieron que un alcalde indígena pudiera tomar el control del distrito. Sin embargo, por la época de las elecciones, en noviembre, las comunidades no habían tenido tiempo para preparar a su candidato suficientemente y, con una pequeño juego de prestidigitación de parte de las autoridades locales (que llevaron gente de un distrito vecino que había sido registrada allí "por accidente"), los arakmbut perdieron ajustadamente la alcaldía frente a un colono.

La campaña de AIDESEP por la libreta electoral es profundamente irónica cuando nos damos cuenta que los arakmbuts fueron aceptados como ciudadanos sólo porque una organización indígena cabildeó con el Gobierno peruano para asegurar su registro. La

burocracia fue simplificada porque los arakmbuts eran una colectividad indígena, pero si ellos no lo hubiesen sido, habría sido incluso más difícil definir sus derechos individuales.

Pero, ¿han sido los arakmbut tratados de manera privilegiada respecto a otros individuos que no pueden conseguir sus libretas electorales? Esta base de derechos humanos es frecuentemente debatida en términos de equidad. Brownlie (1993: 73) expresa esta preocupación de la siguiente manera:

> "Contra este antecedente, y desde un punto de vista estrictamente legal, el enfoque basado sobre el concepto de gente indígena tiene la considerable desventaja de que éste representa un reclamo no de igualdad sino de prioridad y privilegio. Una cosa es obtener algunas ventajas dentro de una aplicación flexible de la igualdad y dentro de un régimen de restitución de derechos de tierras; otra cosa bastante diferente es operar categóricamente dentro de un régimen de privilegio y exclusividad".

De acuerdo a esta perspectiva, hay una contradicción potencial entre igualdad ante la ley y ser diferente. Las organizaciones indígenas del Perú se orientan a detener la discriminación contra los arakmbuts no registrados ofreciéndoles voluntariamente la oportunidad de volverse ciudadanos. Esto no afecta su integridad indígena como pueblo, sino que más bien asegura una defensa contra la discriminación fortuita de parte de las autoridades. Por derecho, este evento puede ser considerado desde la visión de Brownlie como una prioridad de garantía y privilegio, considerando que hay individuos más pobres y carentes que los arakmbut en Perú.

Sin embargo, la noción de Brownlie de prioridad y privilegio es muy cuestionable desde una perspectiva indígena, porque reconocer los derechos arakmbuts no implica ninguna discriminación contra cualquier otro peruano. Los arakmbuts no reciben reconocimiento de sus derechos como indígenas a expensas de los derechos humanos de otros. En efecto, usar este argumento en cualquier contexto en el cual los pueblos indígenas están defendiendo sus territorios y culturas es como decir que un ladrón que substrae tierras de los pueblos indígenas tiene el derecho sobre su botín.

El problema con un enfoque que ve a los pueblos indígenas como privilegiados es que confunde discriminación y diferencia. No hay razón legal para que la equidad no pueda ser preservada con el

reconocimiento del derecho de pueblos distintos. Las diferencias no significan automáticamente discriminación. No hay duda que la discriminación racial o cualquier otra está basada sobre el principio de convertir las diferencias entre un pueblo y otro en trato peyorativo a través del poder de explotación. Sin embargo, argüir que los pueblos indígenas no tienen el derecho de ser diferentes sería discriminatorio en sí mismo, ya que esto refuerza las desigualdades existentes que dan lugar a la discriminación.

El problema con la discriminación no es la diferencia sino la injusticia social y la iniquidad. Uno de los rasgos principales de la definición del concepto "indígena" es que los pueblos indígenas no son iguales a otros en un Estado, y así necesitan y merecen protección legal y apoyo para asegurar que no les será usurpado lo que ellos tienen en términos de territorio, recursos, cultura y vida social. Para que esto suceda necesitan asegurar que sus derechos como pueblos sean respetados.

Los individuos en el Estado-Nación tienen el derecho de ser diferentes unos de otros mientras permanecen iguales a los ojos de la ley. Pero nadie puede comprender a los arakmbuts si ellos sólo son considerados como ciudadanos individuales. Cada persona arakmbut está atada en el pueblo Arakmbut. La identidad individual peruana sólo opera en los contextos fuera del territorio arakmbut. Los Arakmbut no necesitan la ciudadanía peruana para cazar, hacer chacras, trabajar oro o en general vivir como gente indígena. Sin embargo, necesitan ser peruanos para viajar, para conseguir más educación y para votar. Todas estas actividades tienen lugar en el contexto de defender sus vidas como un pueblo. Por ejemplo, educación y viajes son estrategias para asegurar que los miembros de la comunidad puedan dirigir la negociación con los colonos ilegales. Quieren el voto para tratar de asegurar que los amigos de aquellos mismos colonos no tomarán posesión sobre el territorio arakmbut y no los discriminarán.

De esta manera, la ciudadanía peruana es un aspecto de la identidad arakmbut en tanto que refuerza o actúa como una protección adicional. Sin embargo, sugerir que los derechos ciudadanos individuales son suficientes para proteger al pueblo Arakmbut como un todo es totalmente falso. Por el contrario, su reconocimiento como pueblo viene antes que sus derechos como individuos. Además, hay otro aspecto de la sociedad peruana que no se basa solamente en la ciudadanía sino en la acción colectiva, esto es ampliamente articulado a través del movimiento popular.

Aquí es pertinente el trabajo de Louis Dumont (1986). Él argumenta que hay dos definiciones del término individuo:

"Con relación al individuo humano, o 'el individuo' debemos distinguir:

1. El sujeto empírico, muestra indivisible de la especie humana como se encuentra en todas las sociedades;
2. El ser independiente, de moral autónoma y, por tanto, esencialmente no social, se encuentra así antes que nada en nuestra ideología moderna de hombre y sociedad" (Dumont 1986: 279).

La primera categoría cubre a todos los seres humanos, mientras que la segunda es relevante para el ciudadano individual dentro del Estado peruano. Dumont también contrasta las ideologías "holísticas", que valorizan el conjunto social y olvidan o subordinan al individuo humano, con el individualismo, que valoriza a los individuos en el segundo sentido sobre el conjunto social.

El contraste de Dumont es aquí iluminador porque, aun cuando el individuo y el colectivo están en tensión en la sociedad estatal, para los Arakmbut la colectividad envuelve a la individualidad a través de la persona dentro de un espacio amplio que hace posible que cada persona sea altamente individualista. Sin embargo, cuando los arakmbuts asumen la ciudadanía estatal, encuentran que el ser autónomo no social no es parte de su identidad arakmbut pero les proporciona un contexto dentro del Estado peruano para que cada persona se mueva con seguridad.

Cuando los arakmbuts asumen la ciudadanía peruana, también enfrentan el excesivo individualismo del Estado. El movimiento popular existe como conjunto colectivo de organizaciones que desafían la individualización estatal y que restauran la complementariedad entre persona y pueblo que existe en la comunidad. Por esta razón los arakmbuts mismos se alían a las fuerzas colectivas del movimiento indígena, a través de organizaciones como FENAMAD y COHAR. De esta manera, los arakmbuts, en las fronteras de su formación social, utilizan tanto la identidad individualista peruana como la identidad holística del movimiento popular cuando resisten la interferencia del Estado en sus vidas.

Los arakmbuts tienen una forma distinta de vida, pero al mismo tiempo son versados en el Estado peruano. Ambos, el Estado y los Arakmbut, han creado a su manera fronteras y formas de identificación que distinguen a los Arakmbut como un pueblo de los foráneos, aunque al mismo tiempo ellos son potencialmente ciudadanos peruanos aliados del movimiento popular. Así, la diferencia entre adentro y afuera no debería ser vista como una división fija, objetiva, sino más bien como algo que es creado a través de perspectivas conflictivas de los Arakmbut y los no Arakmbut.

Esta distinción entre individuo versus Estado y persona como parte de un pueblo indígena llama la atención sobre la distinción afuera / adentro. Escritos recientes (c.f. Urban y Sherzer 1911: 1) han remarcado que el énfasis antropológico para describir a las comunidades como si fueran aisladas ha tenido que cambiar en los últimos años.

> "La descolonización requiere abandonar la suposición de que las sociedades indígenas son culturas autónomas aisladas y reconocer que, enfrentadas con la dominación colonial y estatal, ellas están inevitablemente alteradas por sus relaciones con las fuerzas dominantes" (Abercrombie 1991: 95).

Sin embargo, esta conclusión puede llevar a una dificultad cuando tratamos sobre la noción de pueblo. Si el pueblo cruza las fronteras tan fácilmente, ¿pueden los pueblos indígenas ser clara y consistentemente diferentes del Estado en el cual viven? Además, si los pueblos cambian su identidad con relación al Estado entonces quizás ellos no son más "auténticos", sino que viven en una "tradición inventada" (Hobsbawn y Ranger 1983: 1).

El asunto de la autenticidad y de la identificación nos lleva a un callejón sin salida. El supuesto de que hay algún elemento auténtico de los pueblos indígenas implica que ellos no cambian y que nunca son afectados por ninguna influencia foránea. Por el contrario, los cambios tienen lugar constantemente en todas las formaciones sociales y la única manera en la cual la autenticidad es aceptada o no es si el mismo pueblo involucrado acepta que esto es así (Friedman 1992). Una vez más el argumento retorna hacia la autoidentificación.

Una manera de sobrellevar esta dificultad es distinguir entre palabras tales como "distinto", "diferente" y "discreto", que reconocen las relaciones foráneas, y "aislamiento", que implica mínima comunicación con el mundo de afuera. No hay problema, por ejemplo, que los arakmbuts sean considerados diferentes por el Estado peruano y que éste sea considerado diferente por los arakmbuts. La aceptación de la ciudadanía, las vinculaciones con la economía nacional o las relaciones sociales con los colonos locales no necesariamente significan integración automática dentro del Estado, pero pueden ser fácilmente utilizados para clarificar las fronteras entre los Arakmbut y aquellos que ellos consideran foráneos o no indígenas.

Sin la opción de derechos ciudadanos, los Arakmbut pueden ser destruidos por el Estado peruano como extraños. Pero si no son reconocidos como un pueblo indígena, se exponen a que se les nieguen los medios para proteger su propia existencia como Arakmbut -derechos territoriales, formación sociocultural, acceso a recursos y control sobre la vida. Sin la aceptación de estas cuestiones del carácter de pueblo, los Arakmbut encontrarían su identidad colectiva separada de sus personas y se volverían individuos dentro del Estado, y rápidamente serían miembros oprimidos del proletariado.

Pueblos, colectividad y autoidentificación

Este capítulo ha destacado la importancia de la autoidentificación y ha trazado el proceso mediante el cual los ancianos arakmbuts determinaron abiertamente cómo ellos querían ser llamados. El término arakmbut ha sufrido un cambio de significado. Aun cuando fue un término que unió a la persona con el colectivo, fue una autoidentificación interna que no se relacionó con la etiqueta colocada desde afuera. Ahora esto ha cambiado. Los ancianos quieren que su visión interna sea reconocida nacional e internacionalmente. Así, de la misma manera como la palabra wandari ha ido cambiando gradualmente de significado durante los últimos treinta años para ser coherente con la noción de territorio, la palabra arakmbut, que significa gente en una multitud de contextos, también se ha cristalizado de manera gradual principalmente alrededor de su significado de una gente indígena.

Este cambio ha tenido lugar durante un periodo en el cual los Arakmbut han sido más amenazados como pueblo indígena. El proceso de colonización, la creciente importancia de la ciudadanía peruana y la indiscriminada rotulación desde afuera, sea como mashco, amarakaeri, "indio", "chuncho" o "nativo", son todas amenazas a

su identidad. La palabra arakmbut afirma una forma particular de relación entre la persona y el colectivo que el Estado no puede entender.

Podría haber una vinculación entre los primeros signos de los Arakmbut deseando que su identidad sea objetivada con el plan masivo para acordar que todos los miembros de la comunidad reciban la ciudadanía mediante libretas electorales. De esta manera ellos están reforzando las fronteras de su identidad indígena al mismo tiempo que aceptan que a fin de aumentar el control sobre sus vidas deben aceptar la ciudadanía. Así, en lugar de que la ciudadanía se vuelva una amenaza, ésta ha servido para reforzar su identidad étnica al colocar una fuerte marca entre ellos y el resto de la sociedad peruana. Cuando el Estado se inmiscuye crecientemente en la vida arakmbut (sea sobre su territorio o su identidad como pueblo), el resultado es una afirmación de sus derechos. En el caso arakmbut esto significa el reconocimiento como pueblo indígena con autoidentificación y autonominación combinadas con la libertad de tomar parte en la sociedad nacional, si ellos así lo desean.

La autoidentificación de un pueblo es un aspecto multifacético de la actividad humana, que es económico, simbólico y, en el caso indígena, particularmente político. Por esta razón, todos los elementos que son usados para definir pueblos -territorio, cultura, lengua, organización social y acción política- no son elementos estáticos de definición sino rasgos dinámicos que constantemente forman y reforman el contenido de las categorías. Aparecen a través de las actividades diarias y pueden ser encapsulados en eventos específicos, como aquéllos narrados en el estudio de caso. A través del dinamismo de la vida diaria, la noción de pueblo se vuelve cada vez más importante como foco central de identidad.

La reacción de los indígenas en la Conferencia de Viena sobre Derechos Humanos ante la idea de hablar solamente sobre gente indígena sin la "s" [ver nota 1 de este capítulo] fue rechazada enérgicamente por los delegados. El empleo de los términos individualistas "poblaciones" o "gente" demuestra el exceso de confianza de los Estados sobre los derechos individuales por encima de las nociones de colectividad. Además, este modelo estatista de sociedad está conformado de individuos y no de colectividades. En primer lugar, este rechazo a reconocer a un pueblo indígena como una colectividad tiene el riesgo de caer en el esquema evolucionista del siglo XIX. Entonces los indivi-

duos que no se habían formado a sí mismos dentro de un pueblo quedaron atrapados en el estadio atrasado de "salvajismo".

La segunda consecuencia del rechazo de los gobiernos a la identidad étnica y colectiva de los pueblos indígenas es que ignora la totalidad de la dinámica social y cultural de sus vidas. La idea detrás del uso del término "población" o "gente individual" es que los derechos de la gente son respetados como ciudadanos individuales y pueden ser tratados bajo las leyes sobre derechos humanos existentes (Donnelly 1989; Brownlie 1993). Sin embargo, la idea de que toda colectividad está conformada de individuos jurídicamente aislados y discretos es una proyección etnocéntrica de la teoría de la ciudadanía estatal y falla en su comprensión de la complejidad de la identidad de los pueblos indígenas, dejando peligrosos vacíos en la protección de sus derechos.

El término "pueblos" es vago, pero esto no es necesariamente una desventaja; por esto es una palabra ropero que los pueblos indígenas de todo el mundo pueden usar para expresar su autoidentificación. Al mismo tiempo, refleja el aspecto colectivo de la vida indígena, que es fundamental para la propia expresión de cada cultura de su identidad personal. El término "pueblos" está aquí para quedarse, y al ignorarlo estamos desatendiendo un elemento crucial en la definición de las personas indígenas, que consiste en que su identidad personal es ubicada dentro de un contexto de una identidad colectiva separada del Estado. De acuerdo con Howard Berman:

> "El actual sistema de protección de los derechos humanos, centrado sobre la relación del individuo con la jurisdicción del Estado, es incapaz, aunque estuviese completamente implementado, de proteger los elementos esenciales para la supervivencia de las sociedades indígenas. Temas fundamentales de derechos de tierras, autogobierno, control de los recursos naturales, protección ambiental y desarrollo de programas educativos autodeterminados son necesariamente *colectivos por naturaleza y surgen del carácter comunitario de la vida indígena*" (Berman 1987).

Para aquellos que siguen las teorías individualistas, cada persona individual es la base de los derechos humanos. Sin embargo, el reduccionismo individualista no es una manera ni necesaria ni apro-

piada para entender la vida social y cultural de los Arakmbut. La principal relación para ellos no es entre individuos y el Estado sino entre la persona y el pueblo. La relación del ciudadano con el Estado puede ser una protección adicional, pero nunca puede substituir la noción envolvente de arakmbut.

En el escenario internacional, el debate sobre los derechos indígenas se centra frecuentemente alrededor de la importancia de los derechos colectivos. Se enfatiza sobre esto ahora porque el mundo de los derechos humanos pone tanto acento sobre los derechos individuales que el aspecto colectivo rápidamente desaparece de la vista. Solamente presionando por la dimensión colectiva de los derechos de los pueblos indígenas será posible evitar que la persona arakmbut se vuelva exclusivamente un ciudadano individual y el pueblo Arakmbut desaparezca dentro del Estado.

Este capítulo ha tratado sobre la noción de diferencia desde las coordenadas adentro/afuera y persona/pueblo. Éstas no son oposiciones fijas para los Arakmbut sino aspectos de sus vidas que son flexibles. Sin embargo, con la continua intrusión del Estado, la diferencia se ha vuelto más aparente y los Arakmbut, mientras que las aceptan en ciertos contextos, han establecido barreras protectoras mediante la afirmación de sus derechos como pueblo distinto con un territorio. Ser diferente es más que simplemente considerarse uno mismo diferente. Este capítulo ha revisado la relación entre los Arakmbut y los otros. Es tiempo ahora de tratar más sobre el contenido de esas diferencias y los rasgos que los Arakmbut están protegiendo de las interferencias foráneas. Éstos constituyen indicaciones importantes en cuanto al contenido de su identidad cultural.

Notas

[1] En inglés, como ya mencionamos en la nota 5 del capítulo primero, las palabras "gente" y "pueblo" son iguales, con la única diferencia de que esta última lleva una "s". De allí que "indigenous people" signifique "gente" e "indigenous peoples", "pueblo". El debate político sobre este asunto es tratado por el autor en el presente capítulo. (N del T).

[2] Texto tomado de la edición oficial del Convenio 169 en español (OIT 1989). (N. del T.).

[3] Tanto en el siglo XVIII como en el XIX, varios filósofos consideraron que los individuos eran los bloques básicos de la vida social. Los filósofos políticos del siglo XVIII vincularon la noción de pueblo con los indi viduos dentro del esquema de la idea del "contrato social". Locke (1993: 305) consideró un pueblo como la unión de individuos que forman la sociedad civil. Rousseau (1968: 61) pensó en un pueblo como en la obra de individuos que forman una comunidad dentro de un conjunto. En el siglo XIX, escritores como J.S. Mill (1991: 427) consideraron que un pueblo o nacionalidad tenían ciertos elementos comunes: cooperación, de seo de estar bajo el mismo gobierno, afinidades comunes, raza, descendencia, territorio e historia, pero "ninguna" de estas circunstancias, sin embargo, son indispensables o necesariamente suficientes por sí mismas". Mill distinguió entre un pueblo y una nacionalidad que tenía el potencial para formar un Estado. Los gobiernos que niegan a los pueblos indígenas una identidad colectiva difieren de esos escritores en que, mientras éstos aceptan la noción de que los individuos son la base de las relaciones colectivas, para aquéllos todas las colectividades se subsumen dentro del Estado en el proceso de construcción nacional. Esta combinación de los individuos y de enfoques estatistas borra todo cuerpo social intermediario, una posición a la cual no se adhirieron incluso los teóricos "progresistas" y "evolucionistas" de los últimos dos siglos.

[4] Los conceptos superpuestos de nación, pueblo y tribu rechazan fuertemente el encapsulamiento dentro de un esquema lógico a causa de las complejas connotaciones que surgen al usarlos. El término "tribu" tiene por lo menos tres campos distintos de significado:

a. Un concepto antropológico basado en las ideas de Morgan y Maine referido a un "grupo social primitivo" que consiste de varias comunidades vinculadas por una cultura común con una organización política. En los Estados Unidos tribu se volvió parte de la teoría evolucionista (Steward 1973: 44).
b. Una unidad administrativa utilizada en ciertos países como Estados Unidos (Dunbar Ortiz 1984: 182) o India (Fürer-Haimendorf 1989: 39) para definir legalmente a los pueblos indígenas del país.
c. Un término colonial utilizado para clasificar a los pueblos, lo cual es ahora considerado como un método de imponer orden sobre una población multiétnica dentro de un territorio colonizado (Ranger 1983: 248). Las connotaciones peyorativas y la naturaleza artificial del término, particularmente en África, ha llevado a que se lo rechace.

El término nación tiene también varios significados:

a. En su significado original, el término se refería al primer pueblo encontrado por viajeros en diferentes partes del mundo. Los pueblos nativos de Norteamérica fueron llamados al principio "naciones" (Deloria y Lytle 1984: 263). He encontrado también el término en el Amazonas en el cambio del siglo XIX y entre los pueblos de las colinas del Sudeste Asiático en el siglo XVIII. El término "nación" está creciendo en popularidad entre los pueblos indígenas.
b. Para los antropólogos, una nación fue un término específico referido a un grupo de tribus que se han confederado y tienen un sistema político centralizado. Este es el significado que Evans-Pritchard le da al términos entre los Nuer (1940).

c. La utilización dominante del término por los Estados se refiere a una creación sintética de la identidad nacional antes, durante y después de la formación del Estado (Kedourie 1985).

Los pueblos indígenas, a menos que se beneficien directamente por las implicaciones legales del término, usualmente rechazan la palabra "tribu" por peyorativa. Por otro lado, el término nación es más popular entre los pueblos indígenas porque tiene una connotación de autosuficiencia. No obstante, a causa de sus connotaciones colectivas y de autosuficiencia la palabra "pueblos" ha emergido ahora como el término más general.

[5] Los nombres científicos de éstos y otros animales figuran en el Glosario al final del libro. (N. del T.).

[6] Durante este tiempo aprendí que cuando el término arakmbut se volvió de uso regular en los años 1970, un viejo sacerdote, el padre Elías, quien encontró al primer arakmbut de San José del Karene que visitó Lima en 1981, dijo que estaba sorprendido de escuchar que él hubiera aceptado que lo llamaran mediante esa palabra insultante "amarakaeri". Así el potencial para el insulto no fue algo inventado durante los últimos años.

[7] Esto no debería considerarse como algo que sólo les ocurre a los Amarakaeri. Los Kisambaeri son llamados con el nombre de una baya que crecía cerca de su maloca en las cabeceras del Karene en los años 1940. El miembro más viejo sobreviviente de este pueblo me dijo que a él nunca le gustó ser llamado con el nombre de una baya. Era insultante. El término correcto debería ser Amaiweri porque su lugar de origen era el río Amaiwe en las cabeceras del Inambari.

[8] Dos autores han usado estos argumentos de "adentro y afuera". Anthony Cohen (1985) argumenta que el elemento constante en la definición de comunidad viene de su modelo simbólico compartido proporcionado por los miembros a través de la definición de sus fronteras: "Antes que describir analíticamente la forma de la estructura desde un ventajoso punto de vista externo, estamos intentando penetrar la estructura, mirar *hacia afuera* desde su corazón" (p. 20). Anthony Smith (1986:3), por el contrario, argumenta en su visión histórica del origen de las naciones que cuando se mira un amplio lienzo tenemos que ubicar un modelo estático sobre los eventos a fin de clarificar la complejidad de las dinámicas sociales. "Inevitablemente esto nos exige fundar naciones y comunidades étnicas con más "solidez" estática que la que las investigaciones más cercanas en cualquier punto del tiempo nos podrían garantizar".

Sin embargo, en un contexto indígena, confiar demasiado en principios de clasificación externos corre el riesgo de imponer estructuras neocoloniales, mientras que analizar criterios compartidos para autoidentificación corre el riesgo de ignorar los principios sociológicos más amplios de creación de identidad. Para los pueblos indígenas, las fronteras nunca son fijas porque la colonización y las relaciones con el Estado son dinámicas permanentemente cambiantes. Las fronteras de Smith se originan en modelos sociohistóricos, mientras que las fronteras de Cohen están presentadas como simbólicas. En un contexto arakmbut, es posible ver cómo afuera y adentro no son fronteras fijas, sino distinciones políticas altamente cargadas que pueden fácilmente cambiar.

[9] En el Volumen 1, capítulo seis, se presenta una descripción detallada de la persona arakmbut.

[10] Las siguientes secciones son necesariamente breves; para una descripción completa de estos aspectos de organización social, ver el Volumen 1, capítulos dos, tres y cuatro.

[11] El Volumen 2 trató sobre la naturaleza dinámica de la vida de los Arakmbut en términos de la tensión entre el wambet y el clan. Aun cuando el clan patrilineal continúa a través del tiempo desde su fundación en el tiempo de Wanamey, el wambet proporciona una vinculación cercana entre las familias al nivel de la vecindad. El énfasis sobre el clan o el wambet cambia en diferentes periodos de la historia arakmbut, resultando en un sistema sociocultural dinámico que sufre cambios entre una organización espacial relativamente concentrada basada en los clanes y en la comunidad, y una organización más dispersa basada sobre el wambet. Algunas indicaciones muestran que durante los últimos cien años ha habido varios cambios de énfasis dentro de esos polos. El uso del término wambet y onyu puede cambiar según la comunidad, pero la distinción entre clan y la categoría de alianza cognática es consistente entre todas las comunidades arakmbuts (c.f. Helberg 1993: 115).

[12] A fin de evitar complicaciones, cuando hablo de las nociones arakmbut de gente, mantengo el término más neutral de "persona", y cuando hablo de la identidad estatal peruana, uso el término "individuo".

CONOCIENDO TU LUGAR
Herencia cultural

"Nosotros no somos como la gente blanca".
Comentario arakmbut sobre la influencia de los colonizadores

Para los pueblos indígenas, el significado "del derecho a ser diferente" yace dentro de la cultura. Sin embargo hay controversia respecto a la cuestión sobre si puede haber un derecho a la identidad cultural.

Donnelly (1989:158) dice: "La identidad cultural no es algo que pueda ser proporcionado a los individuos por el Estado o por cualquier otro grupo; no es un bien, un servicio o un status que puede ser dado a la gente". El autor argumenta que un modo de vida no es un derecho y que la única manera en la cual la cultura puede ser protegida es a través del reconocimiento de los derechos humanos individuales como miembros de una comunidad. Está en contraste con Thornberry, que dice (1991: 141): "Garantizando a las minorías un derecho a defender su identidad especial, sus únicas características que las distinguen de otros miembros de la familia humana es una importante tarea por los derechos humanos".

La diferencia fundamental del enfoque de estos dos escritores es que Donnelly no ve la necesidad de reconocer y proteger los derechos colectivos. Esto, como fue señalado en el capítulo previo, es muy limitado para el caso de los derechos de los pueblos indígenas, que reconocen a la persona dentro del contexto de su condición de pueblo y conceptúan a la cultura como una experiencia compartida.

Hasta el debate del Convenio de la OIT y de la Declaración del Grupo de Trabajo de la ONU, la principal referencia a la identidad cultural venía del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políti-

cos de 1966. En su artículo 27[1] hay una cláusula referida a las minorías, que ha sido usada en varias ocasiones por los pueblos indígenas:

> "En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma".[2]

A pesar de su orientación individualista, de acuerdo con Thornberry (1999: 171), el artículo es un híbrido entre derechos individuales y colectivos e incluye cultura, religión y lengua. Estos tres factores están contenidos en las secciones pertinentes del borrador de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (artículos 12, 13 y 14, respectivamente). Sin embargo, en el artículo 29 hay un nuevo elemento de la Declaración que dice:

> "Los pueblos indígenas tienen derecho a que se les reconozca plenamente la propiedad, el control y la protección de su patrimonio cultural e intelectual. Tienen derecho a que se adopten medidas especiales de control, desarrollo y protección de sus ciencias, tecnologías y manifestaciones culturales, comprendidos los recursos humanos y los recursos genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños y las artes gráficas y dramáticas".[3]

El factor que une estos temas es el conocimiento y sus manifestaciones.

El debate de las disposiciones del borrador de Declaración sobre conocimientos culturales, científicos e intelectuales no ha sido particularmente polémico. Sin embargo, la discusión se ha vuelto más intensa en otro instrumento internacional relacionado con estos asuntos del conocimiento indígena: el Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB). Este documento fue aprobado en la Cumbre de la Tierra en Río en 1992 y contiene una mixtura de ventajas y desventajas para los pueblos indígenas. El aspecto más problemático del Convenio es el énfasis que se le da al control estatal de los recursos.[4] Los pueblos indígenas son mencionados pocas veces en el Convenio, particularmente en el artículo 8j bajo el tópico de "conservación in situ". Este artículo se refiere a los "indígenas y comunidades locales que entrañen estilos tradicionales de vida". Argumenta que como "arreglo a su legislación nacional", el Estado "respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales (...) pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica". Además, el Estado "promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas".[5]

El debate sobre este artículo se centra en la interpretación positiva del reconocimiento de aspectos colectivos de las comunidades indígenas y coincide en que éstas deben dar su aprobación antes de que dichos conocimientos sean usados fuera del medio, aunque esto está sujeto a la legislación nacional. El contexto del CDB es la protección y uso sustentable de la diversidad biológica, y así tiene un énfasis diferente en los derechos indígenas más amplios enfocados en el borrador de la Declaración.

Es difícil identificar los derechos que protegen tal mixtura de fenómenos. Se han realizado varios intentos para reunirlos. La presidenta del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas produjo un informe que utiliza el concepto de "herencia cultural" (Daes 1993b). Ella argumenta que este término reúne cultura material, religión, lenguaje y conocimiento, y que la mejor protección es a través del reconocimiento de los derechos indígenas en general, particularmente de los derechos a tierras, territorios y recursos, porque este control accede al conocimiento y lo usa.[6]

Este capítulo trata sobre la herencia cultural arakmbut en un sentido muy amplio, que englobe cultura material, lengua, conocimiento y religión. Sin embargo, a diferencia de los conceptos de territorio y pueblo, los cuales se articulan con las nociones de los derechos indígenas discutidos internacionalmente, los Arakmbut no tienen una percepción generalizada sobre la herencia cultural. Por esta razón, son diversos sus métodos de relacionarse con influencias no arakmbut. Un modo de abordar esto es mirar rápidamente los diferentes enfoques a la cultura, a fin de dar una orientación a este efímero concepto.

Cultura, un concepto cambiante

a. Rasgos culturales

En el siglo XIX, la cultura se vinculó cada vez más con la disciplina antropológica, que estaba recolectando y comparando rasgos de diferentes pueblos.[7] Fue particularmente influyente el trabajo del escritor alemán Gustav Kelmm, quien hizo un estudio etnográfico de sociedades no europeas cuyo título se refiere a "Kultur". La primera noción totalizadora de cultura fue definida en 1871 por Tylor, quien conocía el trabajo de Kelmm como: "Ese complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, morales, ley, costumbre y cualquier otra capacidad y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad".

Este enfoque descriptivo de cultura proporciona una lista de rasgos que son observables empíricamente y que pueden ser analizados y ensamblados dentro de las actitudes positivistas del siglo XIX, que Tylor compartía al clasificar diferentes pueblos en una escala evolucionista progresiva. Su definición enfatiza el fenómeno "adquirido por el hombre como miembro de una sociedad"; así, cultura no es sólo un juego de rasgos sino funciones que vinculan a las personas con su colectividad como un todo por tener una visión compartida del mundo.

Sin embargo, este enfoque sobre la cultura fue demasiado estático para antropólogos posteriores, como Kroeber, quien consideró que la cultura expresa la continuidad y discontinuidad en la vida social.

> "Ahora la masa de reacciones motoras aprendidas y transmitidas, hábitos, técnicas, ideas y valores -y las conductas que ellas inducen- es lo que constituye la *cultura*. Cultura es el producto especial y exclusivo de los hombres, y lo es en su cualidad distintiva en el cosmos" (Kroeber 1963: 8).

Como Tylor, Kroeber continuó con la noción de rasgos culturales que pueden ser estudiados. Sin embargo, consideró que la cultura era estudiada y transmitida a lo largo del tiempo. Para que la cultura transcienda la vida de una persona que la vive y expresa, un observador tiene que verla como un patrón o forma que está por encima de los individuos -"superorgánica". Sostuvo luego la idea de una visión holística del mundo de acuerdo a la cual la

cultura aglutina a un pueblo y lo distingue de otros a través tanto del tiempo como del espacio.

El problema con este enfoque es que asume que la cultura es algo tangible que es continuo y delimitado. No parece haber lugar para diferencias de opinión e interpretación. Las áreas de protección indicadas en el documento de la ONU antes revisado, se originan ampliamente en este marco de referencia, en el cual están protegidos rasgos tales como cultura material, lengua, conocimiento y religión. Sin embargo, este enfoque limitado no debería ser la base para una discusión de la protección de la herencia cultural porque lleva a una noción folclórica, estática de dicha herencia enterrada en la "tradición".

b) Cultura como significado

La cultura es también acerca del significado (Hanson 1975). Los rasgos en sí mismos no son distintos o únicos a menos que ellos tengan significado para los propios pueblos. El trabajo de Clifford Geertz ha sido influyente en este campo: considera que la cultura es una red de significados que deben ser interpretados. Define cultura como: "Un conjunto de textos, ensamblados en sí mismos, con los cuales los antropólogos se esfuerzan para leer sobre los hombros de aquellos a los cuales ellos propiamente pertenecen" (1973: 452). Sin embargo, el enfoque de Geertz no escapa completamente de la idea de una descripción objetiva de los rasgos; él ve la cultura desde un ángulo estético que combina lógica, significado y valor en una visión del mundo y en un estilo de vida ordenado (que él llama *ethos*). La cultura actúa como una plantilla para conductas que permanecen detrás de las formas sociales y procesos dando significado.

Escritores postmodernos más recientes sobre la cultura van más allá al tomar significados que se alejan de cualquier noción de "descripción científica" objetiva de los rasgos culturales. Los patrones de significados que son "descritos" son realmente interpretaciones. De este modo la etnografía se vuelve una reinterpretación de las perspectivas indígenas del mundo, y la autoridad de los informes antropológicos debe ser cuestionada (Clifford 1983: 132-33). Es importante el reconocimiento del significado y de la interpretación en las cuestiones de herencia cultural porque permite flexibilidad e innovación. La cultura ya no es más una reproducción estática de la tradición, sino algo que es vivido.

Sin embargo, el uso del enfoque interpretativo puede llevar a una percepción demasiado relativista de lo que está reflejado en la cultura. Desde una visión un poco estática y tradicional, el relativismo cultural, llevado a extremos, socava totalmente cualquier sentido de herencia cultural dejando sólo flujo y estética.

Un factor importante que el enfoque interpretativo no considera es cómo la herencia cultural relaciona la identidad de personas y pueblos. Aunque cercana, la relación entre un pueblo y una cultura no es necesariamente isomórfica. Pueblo es un concepto que está encajado en la vida social y que establece cierta noción de sociedad o sociabilidad. Cultura no es lo mismo que sociedad, sino que más bien es adquirida y expresada socialmente. Bidney (1953: 26) expresa esto de la siguiente manera:

"Las categorías de lo social y de lo cultural no son idénticas, como comúnmente se supone, ya que pueden haber fenómenos sociales que no son hechos culturales, tal como el tamaño de una determinada población, y un fenómeno cultural que no sea social, como la composición de un poema por un individuo".

Para reflejar la herencia cultural en su sentido pleno se necesita tener un sentido de proceso que vincule a la cultura con los contextos social y político.

c) Cultura y proceso

Varios escritores han tratado de reunir los aspectos sociales de la transmisión cultural y del cambio considerando los procesos. Wagner (1981) sostiene que una cultura, más que ser constantemente interpretada, es regularmente creada. También proporciona claros ejemplos de las implicaciones etnocidas de esta visión dinámica de la cultura:

> "Si nuestra cultura es creativa, entonces las 'culturas' que nosotros estudiamos, como otros ejemplos de este fenómeno, también deben serlo. Durante cada momento hacemos otras partes de una "realidad" que nosotros solos inventamos, negando su creatividad usurpando el derecho a crear, *usamos* a estos pueblos y a su vida y los hacemos subordinados de nosotros mismos". (1981: 16).

Este enfoque destaca la diferencia de poder entre las interpretaciones. Scholte (1986: 10) presenta algunos de los problemas que deberían ser resaltados en este contexto, sugiriendo que no deberíamos preguntar qué significan las culturas sino cómo ellas son producidas y mantenidas como sistemas autoritarios. ¿De quién es la versión de cultura que es tratada como "auténtica"? En muchos casos las interpretaciones de los foráneos se imponen hegemónicamente sobre los pueblos indígenas. Las críticas de Scholte ofrecen una perspectiva de cultura como interpretación y significado, pero ubicadas dentro de un contexto social y político. Esta visión del mundo relaciona a las personas con la colectividad como un todo y demarca los límites entre los pueblos, pero las diferentes perspectivas de cultura, interna y externamente, llevan a conflictos sociales y políticos.

En este contexto, la protección de la cultura implica la capacidad de los pueblos indígenas para afirmar sus propias visiones culturales por encima de las de los foráneos. Se incorpora un dinamismo sociopolítico al análisis de la herencia cultural que se centra en asuntos tales como las invasiones de territorio, la desintegración de la identidad y el choque entre indígenas y no indígenas. Desde una perspectiva indígena, esto es significativo porque muestra que la protección cultural no puede estar aislada de otros aspectos de los derechos indígenas (Gray 1995a).

Estos tres enfoques diferentes de la cultura son todos relevantes para la comprensión de la herencia cultural. El enfoque de los rasgos expresa la imaginería de la cultura, mientras que la visión hermenéutica permite flexibilidad. Sin embargo, la noción de cultura como proceso es importante en este momento porque no sólo trata sobre la creación sino también sobre los conflictos entre perspectivas culturales diferentes. Éste es el corazón del problema que enfrentan pueblos indígenas como los Arakmbut.[8]

Friedman (1989) enlaza el concepto de cultura en sus diferentes formas antes indicadas dentro de un proceso que es el punto de partida útil para reflexionar sobre los Arakmbut. Divide la cultura en tres aspectos, en los cuales cultura no significa una entidad delimitada fija, sino esferas de influencia y procesos de creación y tradición. Llama "Cultura I" a la "cultura del análisis social". Ésta es impuesta desde fuera y consiste en las interpretaciones y rasgos notados por los observadores y luego transformados a través del análisis o de la ideología política en una relación "objetivada" de un pueblo. Esto se relaciona con la preocupación de Wagner en la cita anterior, en la cual apunta a nuestra perspectiva de cultura que oprime la manera de conceptuar de los indígenas. Esto puede

tomar dos formas relacionadas: una es un conjunto hegemónico de interpretaciones de la cultura que son impuestas sobre los pueblos indígenas, mientras que la otra es la presencia de una cultura ajena usada para destruir o degradar la visión cultural local indígena. Ambas usan la forma de rasgos culturales como medios de clasificación.

Friedman llama a las culturas indígenas "Cultura II". Ésta es la autoidentificación indígena de la cultura, que es distinta a la manera de conceptuar de los foráneos. Es construida sobre la base de interpretaciones locales y de rasgos sin ninguna referencia necesaria a las influencias externas, aunque claramente las dinámicas del cambio cultural darán cuenta de la flexibilidad y de la innovación basadas en las influencias externas. La cultura indígena II está bajo el control del pueblo local y es la vida llevada sin amenazas o impedimentos. Es aquí que la noción de cultura como significado se vuelve relevante.

La "Cultura III" se refiere al momento en que los pueblos indígenas utilizan sus culturas como una base para reclamar sus derechos. El resultado es una cultura distinta que no es sólo diferente de aquéllas de otros pueblos, sino también del Estado en el cual ella vive. Esto consiste en una afirmación de la cultura, en la cual la imaginería y la información se vuelven elementos en un acto de autodeterminación contra la colonización. En este momento la cultura se vuelve un proceso políticamente dinámico.

Más que considerar esta clasificación como tres tipos o incluso como tres aspectos de cultura, en un contexto amazónico ellos forman parte de una tensión que nunca es resuelta. El choque entre Cultura I y Cultura II se da entre las perspectivas culturales de la sociedad nacional y de las comunidades indígenas. Proporciona el contexto del cual puede emerger la Cultura III. Cuando la hegemonía cultural externa comienza a amenazar a la cultura indígena interna, tiene lugar un cambio mediante el cual la Cultura III se vuelve autoconsciente de la Cultura indígena II. Ya no se le da importancia, sino que se incorpora a las luchas indígenas.

Este fenómeno apareció temprano en el debate sobre pueblo y territorio, y puede ser utilizado como un ejemplo del proceso mediante el cual los Arakmbut se enteran de sus derechos en el momento en que sintieron ira frente a la injusticia. Entonces el conflicto entre los Arakmbut y los foráneos lleva a la formación de una conciencia política y a la afirmación de su territorio e identidad directamente dirigida a la sociedad nacional.

Este capítulo en adelante trata sobre la cultura en un contexto arakmbut. Antes que hacer un estudio de caso detallado, el enfoque consiste en reflejar la naturaleza fragmentaria de la cultura presentando escenarios, como en una muestra de diapositivas. En cada caso los Arakmbut han tomado un curso diferente en relación a las visiones externas sobre ellos. Sin embargo, antes de revisar estas áreas es útil ver cómo los Arakmbut ven la cultura.

Cultura Arakmbut

Escena uno: Ireyo

"Ireyo o'nopwe" (Ireyo sabe). Con estas palabras, y tal vez una ligera risita, el arakmbut de San José señalará al novato antropólogo en dirección a una casa fuertemente inclinada hacia un lado. La casa aparece como si hubiera alguna vez sido soplada por un fuerte viento, que es lo que pasó, pero ésta es otra historia (ver el capítulo ocho). Ireyo podría estar sentado en un lugar fuera de su casa o el visitante podría encontrarlo hollando cautelosamente su camino de regreso desde una playa aurífera o una chacra. Cojea, está casi ciego, está perdiendo el cabello y es un anciano.

Ireyo está en los 70. Es un Yaromba Wandakweri de la maloca de Wakutangeri, y recuerda la primera vez que los Arakmbut se encontraron con una persona blanca, el padre José Álvarez. Tiene un sorprendente agujero en su fosa nasal que se debe al hecho de haber pasado a través de la ceremonia de la primera iniciación (*e'ohot* - perforación de nariz), aunque dice que no quiso que le perforaran el labio en el segundo nivel de la iniciación. Vive con su hermano y con otro soltero, pero está cerca a una parentela vecina conducida por una mujer del mismo clan. Ella le tiene cariño y le ofrece comida, y él cura a la parentela. Ella frecuentemente lo insta a contar un relato o discute sobre diferentes especies y, aunque no es tan habladora como él, también tiene un extenso conocimiento de la vida cultural arakmbut.

Los ancianos arakmbut son frecuentemente blanco de bromas; se dan sobrenombres entre ellos y se burlan sin piedad. Pero dan tanto como reciben y son respetados por sus conocimientos. Ireyo no es la excepción. Durante mi primera visita a San José, en 1980, Ireyo fue elegido por la comunidad como el narrador de relatos.

Inicialmente, esto puede haberse debido a que los otros ancianos no querían dedicar tiempo a los visitantes, pero como él no tenía niños y sacaba poco oro consiguió algunas cosas de esta relación. Ireyo nunca pide dinero; sin embargo, nunca rechaza un pequeño regalo o algo útil en compensación por un relato o una canción.

Ireyo comenzó a enseñarme sobre los Arakmbut cantando algunas canciones en 1980. Le pregunté con curiosidad acerca de mitos y le dije si sabía alguno. "Oh sí", dijo con una sonrisa. Después de haber estado yo en la comunidad durante seis semanas, vino un día y me dijo: "Wanamey, ijmbajpagai" (Yo contaré Wanamey). La grabadora estaba lista y el proceso de aprendizaje sobre los Arakmbut entró en una nueva fase. Más o menos cada mes venía con otro mito; estiró durante diez y ocho meses la información que quería que yo tuviera para que coincidiera con mi estadía.

Esa fue la primera vez que contó historias ante una grabadora. Cuando dejé la comunidad llegaron otros visitantes preguntando también por mitos. Entonces Ireyo usó una treta útil. Adquirió una grabadora de un huésped que partía y procedió a grabar sus mitos. Cuando llegaba el siguiente visitante le ofrecía tocar la cinta (por un pequeño regalo, "no dinero", insistía).

Durante el periodo 1991-1992 vi un día a Ireyo fuera de su casa y comenzamos a discutir sobre especies de plantas. Antes de que supiera qué había pasado, él me tenía con mi libreta de notas (usualmente a los Arakmbut no les gusta que los investigadores usen libretas a menos que ellos lo sugieran) dando listas de plátanos, yuca, frutos y piñas. Por ejemplo, conocía diez y siete tipos de piña, muchas más de las tres o cuatro usadas por los agrónomos peruanos. Pocos días después vino a nuestra casa y dijo: "Quiero cantarte las canciones de cura". Entonces comenzó a cantar una docena o más, cada una de las cuales atraía al espíritu que estaba dañando al paciente mediante un listado de especie tras especie de animal, árbol, planta, pájaro o pez, a veces en su propia lengua animal. En el clímax del ensalmo, el espíritu perjudicial es ahuyentado invocando el nombre de un depredador. Cientos de especies pasaron por sus labios, cada una con su lugar en la actuación. Pocas noches después curó al pequeño hijo de una mujer de la parentela vecina.

Ireyo no es un chamán atractivo, es tranquilo, un hombre modesto que sabe lo que necesita para sobrevivir. Es uno de los repositorios del conocimiento arakmbut, y mediante su comprensión y sensibilidad mantiene en su persona todas esas facetas de vida que

podrían ser denominadas vivencias culturales. Actualmente hay algunos jóvenes a los cuales él está tratando de pasarles su conocimiento por medio de una instrucción informal. Sin embargo, los hombres y mujeres que viven cerca recogen una cantidad considerable de información de Ireyo en la vida cotidiana. El conocimiento arakmbut está siendo transmitido.

Ireyo desempeña diferentes actividades culturales a la vez: canta, cuenta historias, conoce de especies y ensalmos de curación. Es una ilustración viviente de las áreas enfocadas en este capítulo. En general un visitante le habla más a los hombres arakmbuts que a las mujeres, porque son las personas más orientadas hacia fuera de la casa y que en cierta medida actúan como una barrera alrededor del dominio familiar. Esto no quiere decir que las mujeres no tengan igualmente un conocimiento diverso, pero ellas rechazarían contar un mito ante una grabadora y usualmente curan o cuentan relatos dentro de la parentela. Cuando Ireyo estaba dando la información sobre especies de plantas, la mujer de la parentela estaba sentada con él, instándolo y aprendiendo de él al mismo tiempo. El hecho de que las mujeres son menos abiertas sobre su conocimiento no implica que ellas no sean expertas en las actividades culturales arakmbut.

Raramente los Arakmbut hablan acerca de derechos culturales. En verdad, nunca he escuchado a nadie hablar sobre cultura que no haya estado involucrado políticamente o que no haya terminado el sistema escolar peruano. En las ocasiones en que mencionan "cultura" ellos usan la palabra española, porque no hay concepto equivalente de "cultura" en arakmbut. Esto no quiere decir que los Arakmbut no tienen una cultura. Una cosa es no tener una palabra para el concepto y otra es la falta de algún equivalente.

Varios de los rasgos que han sido antes mencionados en el debate sobre cultura tienen nombres en arakmbut. *Atay* significa lengua, mientras *waha* significa "palabras arakmbut". La lengua es una característica fundamental de la identidad arakmbut y vincula a los miembros de una comunidad. Ningún foráneo encuentra que aprender arakmbut es fácil, y uno tiene que ser cuidadoso, cuando intenta aprender la lengua, de que no se está inmiscuyendo en las identidades de otros pueblos. Todos los arakmbut pueden hablar su lengua hasta cierto punto, pero la complejidad de las palabras significa que hay aspectos especializados del habla que sólo las personas mayores realmente entienden.

El habla es un punto útil de partida para la autoidentidad como arakmbut, aunque no es el único factor de identidad. Varias personas que hablan la lengua no son arakmbuts sino machiguengas, mientras que hay unos pocos arakmbuts que no hablan su lengua pero que son genealógicamente arakmbuts y consecuentemente son reconocidos como tales. Sin embargo, a pesar de estas excepciones, la lengua es extremadamente importante para los Arakmbut y es una marca inicial para definir a alguien como miembro de una de las comunidades.

Ser arakmbut no es simplemente hablar la lengua, también se refiere a conocer (*e'nopwe*) sobre asuntos que sólo están al alcance de los arakmbuts. Esto no sólo significa conocer las palabras (waha) de la lengua, sino los nombres (wandik) de clasificación. Alguien que esté familiarizado con la vida cultural arakmbut puede demostrar el conocimiento de esos nombres de diferentes maneras. Ireyo es un primer ejemplo. Ser capaz de hablar (*e'apak*) con conocimiento implica saber no sólo palabras sino también nombres. De la misma manera se necesita de ambos, palabras y nombres, para contar historias (*e'mbachapak*), curar (*e'manoka'e*) o cantar (*e'machinoa*). A diferencia de las palabras, los nombres contienen una dimensión espiritual.

La mitología arakmbut muestra que el poder de los nombres viene del mundo del espíritu.[9] En el primer mito que Ireyo me contó, el pájaro carpintero Mbegnko, antes de descender del árbol Wanamey, nombró los clanes y la terminología de relación. De las historias y ensalmos de curación surgen otros nombres de animales importantes, de árboles y de personas. Mbegnko también adopta la forma de Manco Inca, quien una vez apareció en una cueva en las cabeceras del Ishiriwe, desde donde enseñó a los Arakmbut a cultivar el maíz y a hacer chicha y hachas. El conocimiento no es simplemente la capacidad de pensar sino también la destreza de realizar ciertas actividades.

El conocimiento arakmbut viene originalmente del mundo del espíritu, al cual la gente le puede complementar su conocimiento con observación y experiencia. Sin embargo, el conocimiento es exclusivamente arakmbut y es enseñado por los ancianos a los jóvenes. La habilidad de comprender el mundo y de utilizar este conocimiento para beneficio de la comunidad proviene de una relación mediata de los Arakmbut entre los mundos de lo espiritual invisible y de lo material visible. Los mundos visible e invisible en sí mismos no son arakmbut, pero la manera mediante la cual los seres humanos se

interrelacionan con ellos produce y reproduce un cuerpo de conocimientos que sería incomunicable a los no arakmbuts sin alguna explicación.

El conocimiento y las destrezas aumentan a través de la vida. La manera en la cual son recibidos, adaptados y usados es parte del repertorio de la cultura arakmbut. Considerando que la fuente de conocimiento viene en última instancia de fuera, su aprendizaje para recibirlo, procesarlo, interpretarlo y usarlo es parte de las actividades culturales internas arakmbut. El conocimiento se refiere tanto a los fenómenos humanos como a los no humanos. La clasificación es por lo tanto una parte de la autoidentidad arakmbut, aun cuando su origen emana principalmente del mundo del espíritu, en particular de la clasificación social engendrada en el periodo original de Wanamey. Sin embargo, el conocimiento no es sólo clasificación sino también su aplicación concreta.

Todas las actividades productivas implican la aplicación práctica de los nombres basados en una mezcla de factores visibles e invisibles. Por ejemplo, el término e'nopwe puede ser usado para expresar destreza en actividades tales como la caza, pesca, recolección, cuidado de chacras e incluso lavado de oro. Aunque Ireyo es demasiado viejo para ser cazador, él pesca un poco y cultiva; sin embargo, su fuerza está en el conocimiento de las especies, lo cual es útil para curar y cultivar. Además, cualquier forma de trabajo artesanal, tal como hacer arcos y flechas, canastas de fibra o canoas implica conocimiento que es arakmbut en estilo y manera. Los artículos de la cultura material son productos de la relación entre los arakmbuts, el mundo invisible del espíritu y el mundo visible material.

En el pasado, los Arakmbut tuvieron una cultura material vibrante que ha sido descrita en detalle por Califano (1982). Ésta no sólo incluye artefactos sino también pinturas corporales que expresan, al mismo tiempo, relaciones sociales y espirituales. Hasta cierto punto la cultura material constituye una forma de comunicación no verbal. El hombre o la mujer que hizo el artefacto invierte parte de su nokiren (alma) en el material y consecuentemente, parte de la personalidad de esa persona y de su destreza puede ser evaluada sobre la base del producto acabado. De la misma manera, la puntería de un cazador, la habilidad de un pescador para predecir los movimientos de los peces, la memoria de un recolector y la percepción de un lavador de oro de un lecho seco del río son todas facultades que demuestran el conocimiento de una persona.

El conocimiento que viene de los mundos invisible y visible de afuera se combina con la lengua para proporcionar los medios para utilizar el material potencial en el mundo y para asegurar buena salud (*ndak*). Ndak significa "bueno" y también "saludable". Cuando uno conoce a alguien puede preguntarle ¿"pa ndak i'e?", lo que significa "¿estás bien?" Esto no solamente significa salud sino también bienestar. Salud es signo de que el universo arakmbut está en orden. Los principales signos de buena salud son un abastecimiento seguro de carne y de productos de la chacra suministrados sin molestar al mundo de los espíritus por sobrecaza o por comer en exceso especies prohibidas. Además, salud significa cumplir con las expectativas sociales y no transgredir las categorías prohibidas de relaciones sexuales y de conductas apropiadas hacia la gente en las respectivas categorías de relación.

La salud es una preocupación primaria de los Arakmbut porque estar bien es también un estado de satisfacción. Cuando la gente está bien, el universo está también bien; pero las fuerzas que pelean contra la sanidad son numerosas. En primer lugar, hay espíritus dañinos (toto) que atacan a los transgresores, y cualquiera de ellos puede atravesarse por casualidad en la selva o río. En segundo lugar, hay gente no indígena (wahaipi, que significa gente de las tierras altas, o Amiko, que significa extranjeros), que también es peligrosa porque trae enfermedad y amenaza a la comunidad con usurpación e invasión. El caso de Ireyo muestra cómo la salud está vinculada con el conocimiento; solamente a través de la comprensión de las especies y de sus relaciones es posible diagnosticar enfermedades y escoger los chindign correctos para curar.

Para ubicar los aspectos descritos aquí dentro de un contexto cultural arakmbut, es imposible decir que religión + lenguaje + conocimiento + tecnología = cultura. Esto sería fragmentar la manera en la cual los Arakmbut se relacionan con los mundos visible e invisible y diseccionar violentamente su cultura en sus partes constituyentes. En verdad, un enfoque más útil es ver que la palabra e'nopwe cubre tres dimensiones:

1. E'nopwe significa conocimiento de las palabras y los nombres de la lengua. Los Arakmbut se definen a sí mismos a través de la lengua cuando se refieren a los mundos visible e invisible.

2. E'nopwe se refiere a las destrezas que, al actuar sobre el mundo material, pueden transformar la potencialidad del ambiente en productos para el bienestar arakmbut.
3. E'nopwe incluye la experiencia espiritual por la cual los Arakmbut aprenden mediante la comunicación con el mundo invisible hasta dónde pueden utilizar el potencial del ambiente sin transgredir la salud del cosmos. Además el mundo del espíritu proporciona el poder para transformar el mundo material visible y los nombres para controlar tal poder.

Estos tres tipos de actividades proporcionan las vinculaciones entre los mundos visible e invisible, uniendo seres humanos, recursos naturales y espiritualidad. La posición de los Arakmbut significa que ellos tienen la tarea de tratar de balancear el cosmos tanto como sea posible a fin de asegurar su continuidad y reproducción.

En lugar de una cultura constituida por la lengua, religión, cultura material y conocimiento, los Arakmbut unen las actividades lingüísticas, espirituales y productivas juntando los mundos visible e invisible a través de e'nopwe. Para los Arakmbut bienestar y buena salud dependen de la fuerza de los chamanes para asegurar una relación constructiva con el mundo del espíritu.

Cada arakmbut hombre o mujer aprende a través de su vida el conocimiento apropiado a su edad, género y afiliación clánica. Este conocimiento es compartido de acuerdo con las coordenadas sociales que fueron revisadas en el capítulo anterior. En el más amplio nivel de las destrezas básicas de la lengua, cada uno comparte identidad como arakmbut, pero esto se vuelve más diferenciado particularmente con la edad. Los mayores conocen más las sutilezas dentro de la lengua arakmbut y frecuentemente son capaces de conversar con diferentes especies y espíritus a través de los ensalmos (chindign) de curación. Hombres y mujeres aprenden técnicas de género específicas de producción y conocimiento de los mayores del mismo sexo quienes les enseñan ensalmos, maneras de plantar y técnicas de cazar o recolectar. El conocimiento no está limitado a los miembros del mismo clan. El conocimiento de las mujeres en un sistema de clanes patrilineales siempre cambiará de clan cuando éste se trasmita de madre a hija. Sin embargo, las curas y otras técnicas espirituales son transmitidas más frecuentemente por los varones del mismo clan, lo cual hace que la información se agrupe alrededor de sus miembros.

El conocimiento no sólo asegura salud para la comunidad sino también establece su potencial para la reproducción. Una continuidad de conocimiento vincula a las generaciones con los adultos que pasan la información que él o ella han aprendido de sus parientes hombres o mujeres. Esta memoria colectiva estructura un *corpus* de información que cada generación puede recibir, desarrollar o rechazar de acuerdo con su propia experiencia e inclinación. El deseo de Ireyo de enseñar su conocimiento a las generaciones más jóvenes es crucial para la continuidad de la identidad arakmbut.

Compartir conocimiento, lengua y pericia reúne a la gente como arakmbut en una identidad compartida, pero al mismo tiempo distingue a las personas entre sí dentro de este marco de referencia. Estas actividades culturales operan en la base de las mismas distinciones sociales y categorías de clasificación mencionadas en el capítulo previo, tales como género, edad, residencia, descendencia patrilineal, parentesco y relaciones matrimoniales.

Las nociones amplias de cultura analizadas en este capítulo están de este modo enterradas dentro del término general "arakmbut". Con la finalidad de ver qué puede significar cultura para los Arakmbut tenemos que descifrar la palabra arakmbut misma. No hay una sola palabra para cultura o sociedad porque éstas están fundidas dentro de la noción de "pueblo". No es que no existan cultura y sociedad sino que ellas están encajadas en diferentes términos.[10]

El nombre arakmbut unifica la noción fragmentada de cultura y sociedad vinculando la identidad de cada persona con el pueblo Arakmbut en general a través del conocimiento. Hasta ahora no hay vinculaciones entre la noción de e'nopwe y "cultura", pero los términos parecen ser equivalentes. Sin embargo, hasta que esta vinculación sea hecha, la noción quedará dentro de la identidad arakmbut. Esta sección comenzó con un perfil de Ireyo; él es un ejemplo selecto de cómo la fragmentación del fenómeno que es la cultura puede ser reunida en una persona arakmbut.

Otra área en la cual la fragmentación cultural arakmbut es reunida es a través del paisaje físico del territorio. Todos los mitos, las canciones, el conocimiento de especies y los ensalmos de curación se relacionan con lugares específicos en la selva o por los ríos. La vinculación entre el concepto de arakmbut y su territorio es crítica para asegurar la unidad de su sentido de identi-

dad. Por esta razón, debería considerarse que las nociones de territorio y pueblo discutidas en el capítulo anterior aportan las coordenadas para diseñar la fragmentación cultural dentro de un marco de referencia coherente.

Ireyo presenta las actividades culturales arakmbuts y el conocimiento de la manera como Friedman (ver antes) se refería a la Cultura II - conocimiento práctico y significado alrededor de cómo los Arakmbut relacionan a cada persona dentro de la identidad de un pueblo enraizado en su territorio. Sin embargo, las amenazas a la identidad cultural vienen primeramente de foráneos, y es aquí donde los Arakmbut han inventado formas de protección.

Cultura arakmbut, destrucción, protección y reformulación

Escena 2: El entretenedor

El sábado 5 de octubre de 1991 ocurrió un extraño incidente en San José. Alrededor de las cinco de la tarde apareció un hombre con extraña vestimenta en la comunidad. Presumiblemente venía de río arriba con algún comerciante, pero nadie sabía quién era. Su apariencia era muy extravagante: joyas falsas chispeaban en su chaqueta multicolor; sus brillantes pantalones, con destellos masivos, colgaban a media asta y estaban cubiertos con piedras como perlas; su amplio sombrero con alas, botas wellington y porte corpulento hacían de su apariencia una mezcla de habitante de la sierra y viejo comediante español. Blandiendo su *churanga* [sic] (instrumento de cuerdas hecho de un armadillo), rascaba de casa en casa vociferando y cantando: "¡Yo soy el entretenedor. Tocaré mi charango con dos manos, pies y dientes!"

La profesora de la escuela, famosa por no tener sentido del absurdo, le dijo que no sea tan ridículo y que se cambie sus estúpidas ropas. Pero él se negó, y con una mezcla de alarde y encanto obtuvo permiso para usar la escuela para su función. Estaba obscuro, y se persuadió a Raimundo, de la tienda, que llevara su lámpara petromax al aula. Luego el "entretenedor" se paró en la puerta de la escuela para cobrar a la gente cincuenta centavos de sol por entrada. Todos reían y se reunían a su alrededor. La profesora acomodó a los niños dentro del aula; pero los adultos esperaban afuera y miraban a través de las ripias. Yo competía con el anciano

Aika para dar una ojeada. Pero el entretenedor estaba sentado atrás en un sitio. "No hay pago. No hay entretenimiento".

El cuadro permaneció estático durante diez minutos. Los niños reían disimuladamente adentro, los adultos reían entre dientes afuera y un entretenedor que estaba cada vez más encolerizado. Los murmullos de "Te lo dije" venían de la profesora. Finalmente, harto, Raimundo sacó el petromax y se fue a casa. Cuando la luz desapareció también lo hicieron los arakmbuts. Sintiendo pena por el entretenedor, Isaías lo invitó a su casa para un bocado de comida y una cama para dormir en compensación por una actuación.

"¡Era un montón de basura vieja!", dijo Isaías al día siguiente, y el entretenedor desapareció tan rápidamente como había llegado. Esta fantástica historia demuestra varios aspectos de la actitud de los Arakmbut ante la cultura foránea (Cultura I). Son suspicaces, escépticos y de ninguna manera receptivos a nuevas ideas sin una buena razón. La habilidad de ridiculizar influencias culturales externas en sí misma es una defensa contra las imposiciones no deseadas. En este sentido, la Cultura I ubica a los Arakmbut en lo más bajo de un juego jerárquico de rasgos. El entretenedor no pudo entender por qué los arakmbuts no se sentían atraídos por su extraña apariencia y destrezas; sin embargo, no tomó en cuenta que la historia de colonización no atrae automáticamente a los arakmbuts hacia los foráneos, en particular a aquéllos que consideran charlatanes.

Otra característica de la escena que causó una reacción fue el deseo del entretenedor de cobrar por su actuación. Esto es algo que Ireyo regularmente reiteró; la gente no debería cobrar por brindar entretenimiento y llevar a cabo actividades culturales. El hombre o la mujer que comparten su conocimiento y destrezas ganan prestigio en compensación, y de por sí esto debería ser suficiente recompensa. El hecho es que los arakmbuts se oponen a la mercantilización del conocimiento. Esto es significativo cuando consideran que compartir beneficios es el procedimiento que se asume para compensar a los pueblos indígenas por su conocimiento, de acuerdo con la Agenda 21 de la Cumbre de Río y la Convención sobre la Biodiversidad Biológica.

Los arakmbuts se ocuparon del entretenedor ignorándolo hasta que se marchó. Sabían que tenían ventaja, porque él era un viajero individual. Sin embargo, se presentan diferentes problemas cuando los influencias culturales externas implican aspectos de la calidad de vida que los Arakmbut desean, pero que están amarradas

al control hegemónico. El cuadro de la cultura arakmbut se vuelve más complicado cuando se toma en cuenta la transformación que ha tenido lugar durante los últimos cuarenta años y la manera en que han incorporado aspectos de la vida nacional y perdido algunas de las propias prácticas culturales. Ha habido tres áreas particularmente influyentes: nueva tecnología, medicina occidental y educación en español. En cada caso, los Arakmbut han manejado las relaciones delicadas de acuerdo con sus propios valores.

Estos nuevos elementos de la cultura de la sociedad nacional han introducido fenómenos potencialmente destructivos para la cultura arakmbut que al mismo tiempo les proporcionan materiales y servicios que ellos necesitan y desean. El resultado es que la discusión de la cultura arakmbut combina dos aspectos diferentes de los derechos humanos: la protección de los arakmbuts del genocidio cultural, y el derecho a instalaciones y servicios, como salud y educación, que deberían pertenecer a todos los moradores del país. Este capítulo verá ahora las tres diferentes maneras en las cuales los Arakmbut han superado el conflicto entre su cultura y las fuerzas del Estado.

Tecnología

Escena tres: Una visita del Chino Walter

Chino Walter, un comerciante no arakmbut, es casi parte del paisaje del Karene. Él se ha desplazado por el área durante años, sin establecerse nunca en un lugar por más tiempo que el que toma el pelearse con sus vecinos. Chino viste sus ubicuos *shorts* caquis y una variedad de camisetas que lo distinguen de los otros comerciantes y colonos, quienes prefieren los menos deportivos pantalones largos y camisas llanas. Su principal característica es la de deslumbrar a sus oyentes con una aluvión de historias y opiniones extraordinarias. Se para con su cabeza ligeramente erguida y mira a sus oyentes directo a los ojos.

"En serio, te digo que es verdad", me dijo un día en Boca Colorado cuando me dio alcance con un joven arakmbut con familiares machiguenga de Puerto Luz.

> "Por lo menos un metro de lado a lado, cada una de ellas... Nunca había visto hojas de coca como ésas... Arriba en las cabeceras, están... Cerca de ese grupo de machiguengas... Increíble,

son... Dos y medio metros de alto, por lo menos... ¿Salvaje? Yo te daré salvaje... Ellos podrían dispararte con los ojos vendados... Antes que sepas dónde estás..."

"Puedo imaginar", dijo nuestro acompañante inescrutablemente.

La última ocurrencia del Chino es llevar un vídeo y una pantalla por las comunidades y mostrar películas. Con la energía de un pequeño generador, Chino pide una suma general a la comunidad y muestra su última colección de películas sobre Alien, Comando, Rambo u otros ejemplos de la cultura internacional. La imprevista llega del Chino es particularmente desconcertante para el antropólogo, que está tranquilamente sentado en la noche escuchando insectos, sapos y otras bestias y que sólo es interrumpido por el sordo ulular de Tarzán y por un elefante que trompetea desde algunas casas más alejadas.

Chino hizo una visita a San José a fin de mayo. Era un viernes en la noche y él negociaba con Pedro, un líder comunal, para mostrar algunas películas en su casa, que era la más grande de la comunidad. Estaban en la agenda Aliens, Tarzán y Rambo; Ireyo y yo, sentados en la fresca noche, fumábamos y hablábamos. Sheila, Robbie y todos los demás estaban apiñados dentro de la casa para mirar las películas hasta tarde en la noche. Tarzán logró la mayor aceptación; fue recibido como una comedia -todo era completamente irreal. La pelea de veinte minutos con la anaconda hizo que los arakmbuts se agitaran en las filas.

Al día siguiente en el desayuno discutimos las otras películas con varios arakmbuts. Los comentarios llegaron abundantes y rápidos:

"Fantástica película esa de Rambo. Muy emocionante", dijo un hombre.
"¿Es verdad?", preguntó otro.
"No".
"Pero yo pensé que era un documental. ¿Quieres decir que esta película es una mentira?"
"No es verdad".
"Si ése es el caso, la película es basura. Es sólo un invento".
"Dicho sea de paso, deberíamos tener un vídeo y un generador en la comunidad".

Chino Walter lleva entretenimiento. Alguien de la comunidad que ha encontrado más oro que de costumbre con frecuencia paga por

la noche, y así más gente ve las películas gratis. Los arakmbuts gozan y usan las películas como medios para aprender acerca del mundo externo. Los campos en los cuales ellos tienen experiencia, como la selva tropical, los divierten en las películas de Tarzán; pero en otros contextos, donde no tienen base para comparar con la experiencia, se les hace difícil distinguir la verdad de la ficción. Esta mixtura de entusiasmo, escepticismo y tendencia a la adquisición es común con la nueva tecnología, y viene desde antes que ellos vieran a una persona blanca. El final de la descripción anterior muestra a los arakmbuts ansiosos de experimentar la nueva tecnología. A lo largo de su historia ellos han estado abiertos a la innovación, pero basados en un sentido pragmático del uso y del peligro.

a. Incorporación tecnológica

El mayor efecto tecnológico llegó a los Arakmbut en los años 1950 con la introducción de herramientas de fierro (Califano 1977: 186). Un anciano de la comunidad de Barranco Chico me dijo que los primeros machetes y hachas de metal marcaron una diferencia considerable en la tala de las chacras y la construcción de casas. Se redujo tanto el esfuerzo como el tiempo para cortar un árbol. El primer traslado de los Wandakweri hacia las cabeceras del Ishiriwe fue en búsqueda de bienes de metal.[11] Se empleó la palabra *siro* para metal, y con los morfemas de forma, los Arakmbut fueron capaces de crear palabras en su lengua original para la nueva tecnología, tales como *siropi* para alfiler o *siropo* para olla (Hart 1983).

Los bienes de metal fueron usados para atraer a los arakmbuts durante sus primeros contactos con los misioneros. Al inicio dejaron caer los bienes desde un avión sobre el área del Ishiriwe, a comienzo de la década de 1950. Los ancianos arakmbuts pueden recordar los primeros aviones y pensaban que estaban suspendidos del cielo mediante ganchos. Los artículos más codiciados fueron los machetes (que fueron divididos cortándolos con piedras afiladas), los cuchillos y las ollas de cocina. También se les arrojó algún cartucho, con los cuales los arakmbuts experimentaron hasta que se acabaron los detonadores.

Sin embargo, la gente comenzó a morir como resultado del manejo de esos nuevos bienes (Wahl 1987: 256). Los ancianos de San José me dieron una larga lista de gente que había muerto en ese tiempo. Al comienzo pensaron que era culpa de la brujería y mata-

ron a algunas mujeres de las cuales sospechaban. Mientras tanto, los arakmbuts que recibieron los bienes pensaron que éstos eran peligrosos y trataron de enterrarlos o de borrar la contaminación. Así, los bienes de metal fueron vistos como algo positivo y codiciado, pero al mismo tiempo temidos cuando traían enfermedad y muerte.

Esto fue comprobado más adelante, cuando la entrada de bienes de metal aumentó las refriegas entre los Arakmbut y otros pueblos vecinos. Los Sapiteri y Wachipaeri pelearon por los bienes de metal, y hay una historia de cómo un hombre descubrió que éstos podían matar más efectivamente que las piedras y ser usados como armas. Los Arakmbut comenzaron a mudar sus malocas hacia el alto Madre de Dios, porque pensaban que la fuente de los bienes venía de esa dirección. Los Sowereri de esa área, a inicio de los años 1950, pelearon una guerra particularmente sangrienta con los Arakmbut por los bienes. Sólo un sowereri sobrevive hoy.

Sin embargo, la introducción de nueva tecnología no acabó con la cultura material arakmbut. A pesar de que ciertas herramientas desaparecieron (hachas de piedra, palos de madera para cavar, palos para hacer fuego y cerámicas para cocinar) quedan dos elementos significativos de la cultura material arakmbut. Para un hombre, son el arco y la flecha que todo joven debe aprender a hacer adquiriendo la destreza de un mayor. Por otro lado, las mujeres continúan haciendo sus bolsas de cuerda de corteza *wenpu* y las tejen sobre sus rodillas.

Es importante la supervivencia de estos artefactos porque ellos definen la adultez de hombres y mujeres. Antes del contacto con los misioneros, ésos eran intercambiados en el matrimonio y todas las partes asumían que la pareja tendría esas habilidades. Son los artefactos arakmbut más útiles, porque mientras que no todos los hombres pueden disponer de un arma y disparar, los arcos y flechas son particularmente aptos para pescar o matar animales. Al mismo tiempo, las bolsas de cuerda son el método más práctico de traer productos de las chacras al hogar. Así, los arcos, flechas y bolsas son aún necesitadas.[12]

El efecto de la tecnología de metal fue volver redundantes muchas de las antiguas destrezas. En la actualidad, sólo los ancianos saben cómo hacer hachas de piedra y ponerles empuñaduras. Algunos de los más jóvenes saben hacer fuego sin fósforos, pero sólo practican este arte por entretenimiento. Por lo tanto, la pérdida del conocimiento acerca de la manufactura de algunas facetas de la tecnología del precontacto no son el resultado de ningún ataque etnocida de foráneos.

La más eficiente y conveniente tecnología reemplaza los métodos previos y nadie trata esos cambios como una pérdida seria.

b. De la generosidad a la dependencia

Más que peligro de muerte, las nuevas tecnologías han traído otro peligro: dependencia. La atracción por ellas fue la fuerza mayor de la evangelización. En los primeros años, cuando los misioneros daban regalos a los arakmbuts, los sacerdotes actuaban de la misma manera que los espíritus benéficos o que los seres humanos poderosos y generosos. Los intercambios tuvieron lugar a través del trueque, pero los arakmbuts fueron los beneficiarios. José Álvarez (1953: 47) describe a un arakmbut que dice:

> "Cuñado, dame un machete. Vengo con mi esposa. Si tú la matas me enojaré. Te doy piñas a cambio de machetes y cuerda. No tengo chacra porque no tengo machete. Estaré hambriento. Otros se enojaron porque tú no les diste machetes".

El intercambio consiste en comida a cambio de machetes. Este trueque les da aún a los sacerdotes los medios para demostrar su poder mediante la generosidad. Generosidad es la marca de un espíritu benéfico o blanco "Amiko". Además, es el prerrequisito arakmbut para recibir respecto como persona poderosa. Hay muchos ejemplos de descripciones arakmbuts de buenos Amikos que llegaron con regalos para ellos y que fueron detenidos por alguna desgracia o por gente mala que quiso desviar los beneficios hacia otra parte. La importancia de la generosidad es algo que yace en el corazón de la economía política arakmbut, en total contraste con la tendencia al ahorro de la economía de los no indígenas. Las expectativas de los arakmbuts sobre los Amiko radican en el hecho de que éstos son una fuente de poder (Gow 1991).

Los bienes aparecieron inicialmente como regalos, pero después de pocos años, los Arakmbut se volvieron dependientes de ellos como mercaderías por las cuales tenían que trabajar y comportarse apropiadamente:

> "Los dominicos, entonces, no sólo intentan hacer que los bienes fuertemente deseados se conviertan progresivamente de regalos en mercancías sino que, correspondientemente, 'mistifican' los pro-

cesos sociales por los cuales esto se realiza, poniéndolos sobre todo como un asunto de conducta 'correcta' " (Wahl 1987: 268).

El resultado total ha sido una dependencia que Fuentes ha descrito en detalle. Él argumenta (1982: 68) que las herramientas de metal, y más tarde, las armas y motores, causaron la ruptura de la producción tradicional arakmbut y de las prácticas de distribución interna.

Los Arakmbut tienen todavía una demanda continua por nueva tecnología. En San José, por ejemplo, el fin de los años 1970 vio a los arakmbuts trabajando oro con baldes de agua que vertían sobre sus cedazos; sin embargo, desde 1979, la comunidad comenzó con una motobomba, y, diez años más tarde, están considerando la posibilidad de usar dragas. Todo salto tecnológico es costoso; la mayoría de la gente no tiene dinero para obtener tecnología en forma inmediata, y finalmente la compra de los mercaderes itinerantes mediante un sistema de pago a largo plazo. El resultado es una dependencia que se ha impuesto desde las deudas que ocurrieron durante el periodo de la misión de Shintuya. Sin embargo, las comunidades arakmbuts en Madre de Dios no trabajan para otra gente, y así por lo menos están libres de la esclavitud de la servidumbre por deudas de trabajo que plaga a otros pueblos indígenas de la Amazonía peruana (Gray y Hvalkof 1990).

Los bienes introducidos por foráneos proporcionan ventajas para los Arakmbut en términos de aumento de producción y de facilitar las condiciones de trabajo. No obstante, al mismo tiempo, pueden ser las causas de comercio injusto y de endeudamiento; comerciantes inescrupulosos pueden enganchar a una parentela en compromisos monetarios que están más allá de sus posibilidades. Por consiguiente los efectos negativos de la innovación tecnológica han sido más sociales y económicos que culturales. Las ventajas tienen que ser sopesadas a la luz de los peligros de quedar económicamente amarrados a los acreedores.

Los Arakmbut han aceptado ampliamente cambios en su cultura material. Sin embargo, esto no quiere decir que ellos están dispuestos a abandonar su propia identidad cultural simplemente para ganar bienes materiales y acceso al poder del Amiko. Con la tecnología, los Arakmbut han tomado un riesgo y han incorporado muchos elementos de la tecnología no indígena en sus vidas. Esto ha causado poco efecto en su sentido de identidad, pero ha acarreado riesgos socioeconómicos.

Religión y salud

Escena cuarta: Ametra

Una mañana en junio de 1992, Isaías me invitó a ir al monte para buscar algunas plantas curativas. Fue algo desconcertante; los Arakmbut curan principalmente con cantos de curación basados en las características de los animales. Plantas tales como el tabaco y la ortiga son usadas de vez en cuando, y las mujeres ancianas están familiarizadas con resinas y hojas que usan para bañar a los pacientes. No obstante, en comparación con los Shipibo o los Machiguenga, los Arakmbut no tienen una amplia farmacopea.

Partimos y él señaló algunas plantas, bejucos y hojas. "Ésta es nuestra ayahuasca. Mi hermano y mi padre la plantaron porque cada vez es más difícil encontrarla". En forma perseverante escribí tanto como pude recordar y traté de comprender por qué nunca había oído antes esta información. Claramente había comprendido mal los métodos arakmbuts de salud. Debo haber sido tonto por no haberme dado cuenta de todo esto. Continuamos caminando a través del monte y luego de unos veinte minutos comenzamos el regreso a San José.

"No tenía idea de que ustedes usaban esas plantas".
"¡Oh sí!", dijo.
"¿Pero quién se las enseñó?"
"Oh, aprendí en un curso sobre medicina tradicional en Puerto Maldonado hace algunos años. Tú sabes, el proyecto Ametra".

Entonces comencé a entender lo que estaba pasando. En 1986, una organización de medicina tradicional llamada Ametra se estableció en Madre de Dios para promover la medicina vegetalista entre las comunidades indígenas de la región. Basándose en la experiencia del proyecto de medicina tradicional Ametra de Pucallpa con los Shipibo, de personas de este pueblo en Madre de Dios y de los Ese'eja trabajaron juntos para hacer un catálogo básico de plantas y sus efectos que pueden ayudar a curar enfermedades sin recurrir a las medicinas occidentales no indígenas.

Varias personas de San José habían estado en los cursos, y la información que habían aprendido la estaban incorporando a las prácticas de salud de la comunidad. Exactamente lo mismo había ocurrido con el ayahuasca, el alucinógeno, a fines de los años 1970,

cuando un shipibo de Tres Islas, una comunidad cercana a Puerto Maldonado, enseñó a varios jóvenes arakmbuts a preparar y usar el bejuco visionario. Llevaron la técnica a San José y ahora ésta se ha vuelto parte de las prácticas de curación arakmbut.

Regresé a la parentela donde nos quedábamos la mayoría del tiempo y hablé con un grupo de hombres. "Oh sí", dijo uno, "Ametra es útil. Pero estas plantas, tú tienes que mirarlas, la información viene de otros pueblos que las usan para brujería. Es más, los blancos han estado cerca de la misión en Shintuya y están llevándolas hacia fuera. Pronto todo nuestro conocimiento será llevado afuera y la gente hará dinero con nosotros. Hagas lo que hagas no podrás ganar".

Esta serie de conversaciones acerca de Ametra presenta un conjunto de opiniones contradictorias sobre medicina y religión.[13] Cuando les interesa, los arakmbuts aprenden nueva información y la incorporan dentro de sus prácticas médicas. Sin embargo, la curación está íntimamente relacionada con el mundo del espíritu, y cualquier conocimiento que venga de otros pueblos indígenas puede ser potencialmente peligroso porque podría estar vinculado con prácticas de brujería. Además, la gente blanca es famosa por querer comercializar plantas para su propio beneficio, y una preocupación de los arakmbuts es que los foráneos roben y luego comercialicen conocimientos. Aceptación, rechazo y miedo a la explotación son las tres reacciones de los Arakmbut vinculadas con el nuevo conocimiento.

Ametra combina todas estas preocupaciones porque promueve una "medicina tradicional" que es distinta de las prácticas arakmbuts, pero también resalta la diferencia entre medicina indígena y blanca. Para los arakmbuts, Ametra es principalmente una iniciativa shipiba (algunos de los entrenadores originales vinieron de Pucallpa y muchas de las ideas se derivan de los Shipibo). Esto hace que el programa de medicina tradicional sea peligroso aunque posible de ser incorporado dentro de las prácticas arakmbuts, mientras que la medicina blanca no lo puede ser tan fácilmente. Esta distinción marca el contraste con la incorporación de tecnología no indígena dentro de la vida arakmbut.

a) Salud arakmbut y medicina occidental

El mundo del espíritu de los Arakmbut es de una potencialidad que anima al mundo visible del cual ése recibe su forma (ver Volumen 1, capítulo ocho). El orden del universo se manifiesta en salud (ndak) a

través de un abastecimiento regular de alimentos y mercaderías provenientes de las actividades productivas. Además, la comprensión del mundo del espíritu mediante el examen de los mitos y la especulación filosófica ayuda a mantener a la gente en buena salud.

Las enfermedades arakmbuts tienen síntomas físicos pero causas espirituales. En otro lugar (Volumen 2, capítulos tres a cinco) he descrito en detalle los aspectos espirituales de las curas arakmbuts que vienen de los wayorokeri (chamanes soñadores) y de los wamanoka'eri (chamanes que curan). Una persona saludable es la que tiene una relación constructiva con el mundo del espíritu. Una persona enferma cae en desgracia con los espíritus por tres posibles razones:

1. Brujería. En este caso, un wayarokeri o wamenoka'eri de otra comunidad ha atacado a la persona enferma por medios espirituales. Es poco lo que puede hacerse para curar al paciente.

2. Ataque de un espíritu. En estos casos el paciente ha transgredido la conducta aceptada por sobrecaza, tener relaciones sexuales inaceptables o tratar al monte o al río sin respeto.

3. Encuentro accidental con un espíritu. Tiene lugar en el monte o en el río y es considerado un infortunado accidente.

Las curaciones consisten en un proceso chamánico mediante el cual estas diferentes causas son discutidas y algunas veces incluso fuertemente debatidas en búsqueda de una cura. Durante este proceso se usan diferentes tratamientos hasta que se encuentra la cura exitosa. Ésta puede implicar ensalmos de curación arakmbuts o visiones y alguna planta medicinal de Ametra. Aunque puede ser difícil para un foráneo distinguir estos enfoques, la medicina occidental es muy diferente.

La vinculación entre el mundo del espíritu de los Arakmbut y el cristianismo comenzó cuando ellos fueron atraídos por primera vez hacia la misión mediante bienes materiales; la necesidad de medicinas fue un incentivo fundamental. En 1956, una epidemia de fiebre amarilla golpeó a las comunidades arakmbuts del Ishiriwe. Hubo diferentes opiniones dentro de las comunidades. Algunos arakmbuts pensaron que la brujería era la responsable y mataron a varias mujeres. Sin embargo, otros tuvieron una teoría diferente. Pensaron que las muertes habían sido causadas por el Dios cristiano y que ellos te-

nían que ir a la misión por medicinas. La "larga marcha" desde el Ishiriwe fue un evento trágico en la historia arakmbut. Una historia típica nos fue contada por una mujer en San José. Su madre se enfermó con fiebre amarilla. Su padre decidió tratar de llegar a la misión y llevó allí a su esposa en sus brazos seguido por sus niños. Cuando llegaron a Shintuya, su esposa murió a causa de la enfermedad y él mismo murió poco después.

Los misioneros proporcionaron las medicinas y redujeron en gran medida la tasa de mortalidad de los arakmbuts. Sin embargo, durante los primeros años en Shintuya la gente siguió muriendo regularmente. Se interpretó que la medicina de los sacerdotes no tenía poder contra ciertas enfermedades.

La explicación fue que durante el auge del caucho en el cambio de siglo, muchos toyoeris fueron asesinados por colonos blancos y sus almas se mudaron al territorio arakmbut en búsqueda de víctimas. Esto explica por qué la brujería plaga el trabajo médico tradicional en las comunidades arakmbuts, aun cuando se use la medicina de otros pueblos indígenas como la de Ametra.

Considerando que los blancos fueron las causas originales de la mayoría de enfermedades, sólo las enfermedades cristianas pueden ser curadas por la medicina de Dios, las enfermedades del espíritu tienen que ser curadas por el wayorokeri y wamanoka'eri. El resultado es una clara división de poderes entre los sistemas médicos arakmbut y amiko. Ametra proporciona una forma de "medicina indígena alternativa" que puede suplementar a la medicina arakmbut, pero esto no altera la división básica entre enfermedades espirituales y cristianas.

b) Ceremonia y salud

La presión hegemónica de los sacerdotes ha tenido un efecto considerable en la religión arakmbut, particularmente en las características de las ceremonias relacionadas con dar salud y fuerza. Durante los últimos cuarenta años han desaparecido varios rasgos de la cultura arakmbut relacionados con la religión y los derechos ceremoniales:

1. La casa comunal (maloca), que ha sido reemplazada por casas individuales, tenía un espacio ceremonial en el centro que era usado para fiestas y rituales. Esto ya no sucede. Los cantos son recordados por algunos de los ancianos que los cantan en fiestas, pero las danzas raramente son ejecutadas.

2. Igualmente han desaparecido todos los rasgos materiales de las ceremonias arakmbuts. El *tayagnpi* (palillo emplumado para la cal de la coca), *tangka* (tocado), *machinoa* (ornamento emplumado para los hombros con sonajas de caparazones de caracol para las danzas) y *tombi* (sonajas de caracoles sin plumas) muy rara vez se fabrican y sólo se hacen para curiosidad de foráneos, como los antropólogos.

3. Continúan las pinturas corporales en un rojo fuerte (achiote - *mantoro*) o manchas negras (huito - *o*) sobre el cuerpo para proteger el nokiren y waso de los ataques de los espíritus. Sin embargo, ya no existen más los detallados diseños corporales que fueron reproducidos por Califano (1982). Además, sin ceremonias, ningún joven se perfora la nariz o los labios, lo cual era una de las marcas de su iniciación.

Los contactos con los misioneros implicaron cambios para "civilizar" a los arakmbuts proporcionándoles vestidos, ubicándolos en la misión, enseñándoles el español y entrenándolos en cultivos y carpintería (Aikman 1994). Los sacerdotes dominicos tenían una explicación teórica para este proceso y, en la década de 1930, escribieron una serie de artículos en su revista acerca de "salvajismo y civilización". De acuerdo con Osende (1933: 230), salvajismo es el camino en el cual los seres humanos imitan a su ambiente; sus modelos de aprendizaje están basados en la conducta animal, en particular de los monos. El punto clave de esta filosofía es que "el hombre siempre adopta una actitud interior que corresponde a la exterior" (ibid). La tarea misional fue diseñada para reemplazar la "imitación salvaje" del ambiente con un modelo más elevado basado en la moralidad cristiana. Así, el punto de partida de la influencia misionera fue proporcionar vestidos a los arakmbuts, trabajar para la gradual erradicación de todos los aspectos visibles de su cultura, con la esperanza de que ellos finalmente abandonen esos aderezos externos de cultura y se conviertan internamente en "peruanos civilizados".

Esta filosofía religiosa aporta los medios para comprender por qué desaparecieron tantos atributos visibles de la cultura arakmbut durante los primeros cinco años de vida en la misión. Los sacerdotes proporcionaron los medios de protección contra las enfermedades y la muerte que circundaban a las comunidades arakmbuts, mientras que al mismo tiempo colgaron el prospecto de bienes

materiales frente a sus ojos. Esta posición de los misioneros fue enseñada, y es aún enseñada, en las escuelas comunales, mientras que al mismo tiempo reciben un reforzamiento fundamental a partir de las actitudes de los colonos que viven alrededor de los arakmbuts.

Sin embargo, los Arakmbut constituyen un pueblo fuerte que no es fácilmente intimidado para que abandone aspectos culturales importantes de su vida. No es fácil averiguar de los arakmbuts por qué desaparecieron sus ceremonias mientras estaban en Shintuya. Algunas personas dicen que los sacerdotes prohibieron las ceremonias, pero otros dicen que ellos estaban *e'mbira* (perturbados) por sus costumbres y tradiciones y ,así, voluntariamente las detuvieron. Estas posiciones no son necesariamente contradictorias. La mayoría está de acuerdo de que la perturbación fue la causa principal para detener las ceremonias aun cuando ella misma se derivaba de los "Amiko" no indígenas. No obstante, sea lo que fuera que sucedió, la atracción que sintieron los arakmbuts por los bienes y medicinas cuando fueron por primera vez a la misión, los arrastró en un juego de relaciones con un poder hegemónico muy fuerte que los consideró inferiores.

Una parte importante del rechazo a las antiguas ceremonias por los arakmbut fue que parecía que ellas ya no eran más eficaces después del enorme número de muertes que tuvieron lugar en los años 1950. De alguna manera, la medicina occidental proporcionó un enfoque alternativo hacia la salud. A pesar de todo, los arakmbuts no son negativos cuando hablan acerca de sus ceremonias. Cuando discutí la cuestión en San José con varias personas, los ancianos y las mujeres estaban genuinamente apenados porque su gente ya no se adornaba con plumas para danzar y cantar. Contaron cuán agradables eran las ceremonias y que las plumas y pinturas eran hermosas (*urunda*).

Durante el periodo en la misión, las concepciones arakmbut sobre religión y salud sufrieron un cambio. Los métodos de cura de enfermedades causadas por espíritus continuaron como antes, mientras que el factor ceremonial de control de la salud, que a los sacerdotes no les gustaba, fue abandonado, a cambio de lo cual los Arakmbut asumieron que el Amiko tomaría la responsabilidad de proporcionarles medicinas. Las medicinas son aún codiciadas por las comunidades como una simple manera de poner fin a enfermedades superficiales; cuando misioneros, profesores o antropólogos van a las comunidades, usualmente llevan medicinas con ellos, que son distribuidas a quienes las necesitan. Sin embargo, cuando escasean, los arakmbuts tienen que ir al puesto de comercio de Boca Colorado para

comprarlas. Subyacente al uso de las medicinas no indígenas está la convicción de que las enfermedades foráneas con causadas por fuerzas de afuera. Por esta razón, los foráneos son culpados por las enfermedades, y, así, los profesores, misioneros y antropólogos deben proveer medicinas gratuitamente. La comunidad frecuentemente se queja cuando la gente tiene que comprar medicinas.

La causa y cura de las enfermedades foráneas viene de la misma fuente: el Amiko. Subyace en el pensamiento arakmbut sobre este asunto la noción de un intercambio. Han tomado los aderezos de la cristiandad y a cambio esperan los medios para preservar su salud. Cuando personas no indígenas están en la comunidad y no aportan medicinas, los arakmbuts se quejan porque el intercambio no es balanceado. El tema aquí es que los servicios de salud son deuda a favor de los arakmbuts y es su derecho recibirlos. En este contexto, nunca he escuchado a ninguno de ellos reclamar porque se le haya negado su derecho a expresar su cultura, pero sí los he escuchado quejarse de que no están recibiendo medicinas y como consecuencia están muriendo.

En contrate con la tecnología occidental, que está incorporada y mezclada en la vida cotidiana arakmbut, la medicina occidental tiene un lugar conceptual distinto, separado de la curación espiritual. Con la proliferación de enfermedades no indígenas, los arakmbuts reemplazaron sus ceremonias con los adornos visibles de las prácticas cristianas peruanas, y recibieron medicinas a cambio. Sin embargo, cuando no hay medicinas disponibles se sienten timados. En este sentido, los servicios médicos son un derecho que esperan a cambio de presentar su respeto a la sociedad nacional y a su religión.

Conocimiento y educación

Escena quinta: El espectáculo de la escuela

El 30 de noviembre de 1991, el concierto de la escuela recayó sobre dos infatigables profesores de San José, quienes habían puesto considerable trabajo en el evento. Durante varias semanas, de la escuela salían frecuentemente ráfagas de acordes musicales, y a los padres de familia se les había pedido buscar retazos de tela o botones para disfraces.

Cuando cayó la noche y la gente había comido, Raimundo, como de costumbre, llevó el petromax de su tienda y toda la co-

munidad se sentó en filas alrededor de los costados del cuarto. Los profesores habían separado con cortinas una parte del cuarto donde los niños se cambiaban, pero hacían frecuentes incursiones al área central de actuación para corregir los yerros ocasionales de los niños. Un estudiante que había regresado de Lima templó un macizo collar de caparazones de caracoles alrededor de su cuello y se volvió maestro de ceremonias.

La actuación comenzó cuando un muchacho, con un bigote pintado con carbón, hizo mímica de un número mexicano con una vieja guitarra. Luego una muchacha hizo de Caperucita Roja; el lobo no la asustó lo suficiente; pero uno de los profesores tuvo éxito allí donde el lobo fracasó al pararse frente a la heroína, con los brazos en la cintura, hasta que ella comenzó a sollozar. Los payasos hicieron piruetas, las cucarachas cantaron y los cerdos danzaron para deleite de la audiencia. Rieron y se regocijaron cuando los niños aparecieron, y el profesor, incapaz de resistirse a controlar que todo estuviera bien, salió para ordenar a los niños sobre el escenario.

El clímax de la noche fue una "danza nativa" que los profesores dijeron que venía de la selva central. Todos los muchachos y muchachas estaban vestidos con hojas de plátano, con plumas en sus cabellos y pinturas en sus rostros, danzando en líneas y en círculos. Todos estaban encantados. Cuando acabó, todos salieron para buscar cervezas y celebrar.

Esta escena es la antítesis de la descripción hecha de la del entretenedor. Aquí la escuela montó una actuación que fue casi tan obtusa y que de ninguna manera tuvo siquiera algo de arakmbut. Sin embargo, los arakmbuts se deleitaron con el entretenimiento, gustaron del absurdo y estuvieron orgullosos de sus niños. El hecho de que ninguno de sus temas fuera arakmbut fue bastante conveniente, porque la escuela es el centro para todo lo que no es arakmbut en la comunidad. Todas las reuniones que allí se realizan son en español e involucran a visitantes no indígenas. Los moradores se encuentran allí de vez en cuando; pero comúnmente, si el tiempo es seco y brillante, se sientan afuera.

Los profesores dirigen la escuela y tienen la llave de la puerta. De alguna manera la escuela es un aspecto del Estado que se centra en los elementos no indígenas de la vida arakmbut. No obstante, está en el centro de la aldea y las comunidades compiten para persuadir a las autoridades locales de asegurar que la escuela esté en buenas condiciones. En verdad, en el capítulo dos, San José y Puerto Luz se prepararon para capturar a las autoridades locales porque ellas no mantenían la escuela. Sin embargo, la escuela trata sobre conocimientos de foráneos. El conocimiento arakmbut es bastante diferente.

a. Educación arakmbut y continuidad

La continuidad del conocimiento arakmbut a lo largo del tiempo implica dos procesos distintos para alcanzar conocimiento, que tienen una tensa relación entre sí. El primero es aprender de los ancianos los caminos de los espíritus y de los ancestros, que proporcionan las destrezas y técnicas necesarias para la continuación de la vida. Éstas incluyen la caza, pesca (principalmente actividades organizadas por los varones), las técnicas agrícolas (de especial importancia para las mujeres), la curación, interpretación de sueños y el conocimiento de las historias, mitos, cantos y danzas, que constituyen las tradiciones históricas arakmbuts.

Aprender no es una actividad que sólo concierna a niños y a hombres jóvenes, sino que dura a lo largo de toda la vida. Los niños aprenden de sus padres y parientes cercanos los elementos básicos de la vida cotidiana, tales como acarrear agua, recolectar, hacer fuego, cuidar bebés y la estructura de las historias y canciones. Cuando llegan a adolescentes, las jóvenes aprenden más acerca de cocinar, cultivar y cuidar sus chacras, mientras que los hombres aprenden los rudimentos de la cacería, de la pesca y de los caminos del monte.

Cuando un hombre y una mujer se casan son capaces de tener niños, pero hay aún mucho que no conocen. Cuando finalmente un hombre quiere hacer su propia casa, existe un extenso conocimiento sobre las diferentes especies de árboles que son apropiadas para cuestiones particulares de la construcción. Por ejemplo, se evita ciertas especies por las termitas y hormigas, otras son buenas para el piso, pared o vigas de los techos. Ciertas hojas duran más que otras. Una casa bien construida puede durar hasta diez años con reparaciones ocasionales. De la misma manera, un joven escuchará constantemente las historias contadas en la noche por otros cazadores para ver si es posible aprender nuevas técnicas o destrezas que lo ayuden a cazar.

Una mujer aumenta gradualmente su independencia cuando se hace mayor y comienza a diversificar sus chacras. Las mujeres conocen diferentes especies de yucas, plátanos, piñas y otros cultivos. Se sabe que el rendimiento de la chacra es más seguro cuando

se combina diferentes especies en el mismo cultivo. Para las mujeres es particularmente importante aprender los cultivos más difíciles, como el barbasco. Usualmente, una mujer será independiente y madura antes de que comience a asumir la responsabilidad de cuidados especiales. Lo mismo sucede con el pijuayo. Probablemente esto se deba a que ambos cultivos son semidomesticados y crecen durante muchos años en las *purmas* (chacras abandonadas) y se tiene la impresión de que son más silvestres que las especies que se consumen comúnmente.

Cuando una persona es completamente adulta, con una parentela independiente, tanto el hombre como la mujer continúan aprendiendo. Los miembros muy ancianos de la comunidad enseñan a los jóvenes los secretos del curar mediante ensalmos, cantos y cómo cuidar chacras con oraciones especiales. Cuando los arakmbuts llegan a viejos, él o ella inevitablemente pierden poder cuando comienzan su descenso hacia la muerte. Sin embargo, el conocimiento no se debilita. Un anciano enseñará a un adulto más joven y tratará de ayudarlo a realizar una cura o una oración. La dificultad con la edad vieja está en la contradicción entre ancianos y conocimiento en contraste con jóvenes y poder. Es difícil fusionar estas dos fuerzas. Aun cuando los mayores no quieren perder el monopolio del conocimiento que les da prestigio dentro de la comunidad, ellos no son suficientemente fuertes para mantener sana a la sociedad. En consecuencia, necesitan del poder y de la fuerza de los y de las jóvenes para que los ayuden. Ésta es la única manera en la que el conocimiento es transmitido de una generación a otra. Normalmente la línea de aprendizaje pasa dentro del clan del padre o tío al hijo. Sin embargo, cuando no hay personas mayores en el mismo clan, la abuela materna enseñará a veces a alguien más joven. Los hombres mayores usualmente prefieren guardar sus sesiones de entrenamiento para un adulto más joven.

La segunda manera de aprender es a través de la revelación. Ésta se realiza a través de sueños o visiones (wayorok). Todo conocimiento viene, en última instancia, del mundo invisible. La información y la experiencia que se transmiten de una generación a la siguiente emergen de las relaciones entre los ancestros cuando ellos estaban vivos y el mundo potencial de los espíritus. Cada generación añade conocimiento al recibirlo del pasado mediante su propia experiencia. Los sueños son una manera frecuente de contactar al mundo del espíritu, al igual que las visiones espontáneas. Las destrezas para

desarrollar nueva información y hacer que sea aceptada por el resto de la comunidad y, en algunos casos, más allá de ésta, depende de la reputación de la persona (ver Volumen 2, capítulo tres).

El reconocimiento de las destrezas de una persona para contactar el otro mundo sigue un largo camino para establecer su reputación como especialista. Los principales especialistas son soñadores (wayorokeri) y sanadores (wamenoka'eri); el primero tiene conocimiento directo del mundo del espíritu y el último aprende los difíciles chindign de curación. Todos tienen algún contacto con el mundo del espíritu cuando sueñan en la noche. Sin embargo, la información que reciben es relevante sólo para ellos mismos y sus parientes más cercanos antes que para la comunidad en general, que es responsabilidad de alguien que tenga más cualidades chamánicas.

Cuando estuve con los arakmbuts discutí en varias comunidades el problema de cómo se transmite el conocimiento a través de las generaciones. Comúnmente parecía haber una crisis entre los especialistas del conocimiento arakmbut. Las personas ancianas dicen que los jóvenes de hoy no se interesan más en los procedimientos antiguos. Están interesados en hacer dinero y en escuchar música rock, y no respetan los procedimientos antiguos. Aun cuando éste es el caso de alguna gente joven, cuando desafié con este punto a aquellos jóvenes con los cuales hablé, tuve una perspectiva diferente. Explicaron que estaban muy ansiosos de aprender los chindign y las historias de sus ancianos. Sin embargo, había muchas dificultades. En primer lugar, los mitos, cantos y ensalmos eran muy difíciles de recordar y esto les hacía incurrir en errores y olvidos. Los ancianos no tenían paciencia, y otros jóvenes de la comunidad pensaban que estaban tratando de ser demasiado listos para aprender procedimientos antiguos que sólo los mayores deberían conocer. Otros dijeron que era difícil encontrar ancianos preparados para enseñar los procedimientos antiguos. Algunos sintieron que el respeto de los ancianos de la comunidad surgía de su conocimiento, y que ellos no querían perderlo al ponerlo a disposición de todos. En especial, algunos ancianos que curaban con chindign y cobraban por las sesiones. Éstas les proporcionaban sus ingresos monetarios básicos, ya que no podían trabajar el oro. Si las personas más jóvenes obtuvieran ese conocimiento, los mayores no tendrían medios de ganar dinero para jugar su parte en las fiestas y contribuir con las parentelas con las cuales vivían.

Es difícil saber si el conocimiento arakmbut está o no desapareciendo. Claramente uno puede ver que los mayores son más cono-

cedores que los miembros más jóvenes de la comunidad. En algunos casos, los mayores de la familia están tratando de enseñar sus conocimientos a los jóvenes. Se percibe una crisis. La cuestión que se tiene que considerar es si éste no ha sido siempre el caso. ¿No están las personas más jóvenes aprendiendo los rudimentos de caza, o es que cuando la gente se vuelve mayor aprende más de todas maneras? Hay argumentos en ambos lados. Sin embargo, cuando discutí esta cuestión con la gente en San José, tanto jóvenes como viejos coincidieron en que el conocimiento arakmbut podía continuar con tal que ambas partes se volvieran más tolerantes y confiadas una de la otra, y que hubiera oportunidades para ayudar a las dos en la transmisión del conocimiento que, en muchos casos, podía estar desapareciendo. El principal factor en el balance del destino del conocimiento arakmbut yace en la educación.

b. La escuela y el caserío: instituciones distintas

La educación se realiza en Madre de Dios desde que los dominicos establecieron una escuela en San Luis del Manu, en 1908. La primera escuela en Shintuya fue abierta en 1956. Era para internos, pero desde los años 1970 la misión permite que los niños regresen a sus hogares en la noche. En las comunidades la escuela atiende en promedio de ocho a una, y se enseña principalmente español (leer y escribir), matemática y educación religiosa. Ninguna comunidad arakmbut tiene un sistema de enseñanza bilingüe o bicultural. Los profesores son misioneros laicos (Shintuya, San José, Puerto Luz y Boca del Inambari) o destacados por el Estado (Barranco Chico).

El énfasis en las escuelas es la alfabetización. La lectura y escritura en español es considerada la principal tarea de la educación. Se enseña gramática y ortografía mediante copias en los cuadernos y repeticiones.[14] Se considera que una materia ha sido aprendida cuando se la ha copiado y memorizado. En realidad, para los arakmbuts la materia es irrelevante para sus actividades cotidianas, pero consideran que la escuela es importante para ganar algún conocimiento del poder del Amiko, que la mayoría piensa que proviene de la educación. Los arakmbuts consideran que la educación es muy importante pero claramente la separan de la vida arakmbut del hogar, donde se habla la lengua indígena y rara vez penetra el mundo de la escuela.

El efecto es similar a aquél de las discusiones sobre salud antes anotadas. Aikman (1994) llama la atención hacia la distinción entre

hogar y escuela, y muestra como éstas separan claramente diferentes contextos de aprendizaje. El aprendizaje indígena arakmbut se logra observando, escuchando e imitando. Finalmente las personas comienzan a ensayar lo que han visto. No deberán hacerlo demasiado ya que serán ridiculizadas. Sin embargo, si demuestran gradualmente que están recogiendo las destrezas o técnicas se darán cuenta de que están logrando conocimiento por la falta de comentarios.

Una parte de la división entre jóvenes y viejos en San José viene de las diferentes expectativas educacionales. Los métodos que son usados en la escuela son muy diferentes de aquellos de los ancianos. Los profesores de la escuela esperan que los alumnos reciten, copien de la pizarra y sean evaluados correctos o equivocados. El método arakmbut evita los errores tanto como sea posible al no acelerar los procesos de aprendizaje y permitir que los alumnos crezcan dentro del conocimiento a un paso apropiado. Además, para los arakmbuts el aprendizaje nunca se detiene, mientras que en el mundo del Amiko sólo dura durante la niñez. Cuando termina la educación comienza la adultez. Esto también puede dar cuenta de la tensión entre los jóvenes, quienes sienten que tendrían que aprender todo mientras todavía lo son.

Las amenazas al conocimiento de los arakmbuts que vienen de la educación (que es mayormente un asalto a la cultura oral) y las influencias externas del Amiko, no son consideradas usualmente en las comunidades como violaciones de sus derechos. Sin embargo, al igual que la salud, la educación es vista como algo que la misión o el Estado están obligados a proporcionar a la comunidad. Además, si la conducta de los profesores o los resultados de los estudiantes no son aceptables por la totalidad de la comunidad, rápidamente se elevan las quejas. Los arakmbuts consideran que los profesores y las escuelas son suyos por derecho. Se vociferan las protestas en caso de que el Estado o la misión no proporcionen materiales para construir una escuela o no envíen a un profesor a la comunidad.

La educación y la salud son dos fuentes de poder para Amiko que los arakmbuts necesitan para sobrevivir. Las medicinas ayudan a proteger a los arakmbuts de las "enfermedades de Dios", mientras que la educación les proporciona los medios para tratar con Amiko en sus términos. Sin embargo, mientras que la salud funciona de acuerdo con una distinción conceptual, la educación está físicamente dividida por los contextos separados de la escuela y de la casa. En cada caso, la tecnología, la salud y la educación están, en un porcentaje considerable, bajo el control de los

de Boca Colorado. Un hombre argumentó esto con claridad: "¿Por qué los wahaipis de Boca Colorado deben ser las únicas personas con electricidad en el distrito? ¿Por qué ellos reclaman agua potable canalizada segura cuando nosotros tenemos que ir al río bajando una ladera barrosa? ¿Por qué nosotros no tenemos una antena parabólica para mirar televisión cuando hasta los sacerdotes de Shintuya han comprado televisión para la comunidad?"

Los Arakmbut no consideran contradictorios estos puntos de vista sino que quieren combinar los aspectos positivos de su propio estilo de vida con los de los colonos. El conflicto surge entre los arakmbuts, que quieren controlar su destino a través de sus propias formas de gobernanza, y los colonos, cuyos estilos de vida están basados sobre la maximización y extracción indiscriminada de recursos. La visión de los colonos está encajada en los intereses contradictorios del concepto de desarrollo centrado en el Estado y las fuerzas desencadenadas del mercado. Estas ideologías constituyen una justificación regular para la discriminación contra los Arakmbut.

Casi todos los problemas que enfrentan los arakmbuts se originan en las iniciativas externas de desarrollo que surgen de los intereses del desarrollo auspiciado por el Estado y las fuerzas de mercado incontroladas de la frontera de colonización.[1] La presión sobre los recursos de los arakmbuts creció con la avalancha del oro de fines de los años 1970. Gradualmente, durante los últimos quince años, la intervención estatal corporativa y el control de las fuerzas de mercado, que ha sido la ideología de desarrollo dominante desde el tiempo del presidente Velasco, han sido cada vez más opacadas por la influencia de la economía neoliberal.

Esta reestructuración neoliberal del capitalismo peruano, promovida por el actual presidente Fujimori, ha puesto un fuerte énfasis en la empresa. Utilizando los principios del libre mercado y la mínima intervención estatal, la idea ha sido dejar que los mercados diseñen el desarrollo económico a través de la competencia. Sin embargo, en países como Perú los mercados son tan fragmentados y la competencia tan limitada que los efectos de la economía neoliberal refuerzan sus aspectos destructivos, tales como el alto desempleo, el aumento de la pobreza y la desigualdad, los verdaderos males que se supone que el desarrollo económico aliviará.

Una de las razones para el cambio reciente de las fuerzas de mercado ha sido la crisis de la deuda, que coloca al Estado peruano en una posición de dependencia respecto a instituciones

internacionales como el Fondo Monetario Internacional, que firmemente promueve la economía neoliberal. Se ha vuelto tan común este fenómeno en Latinoamérica que la década de 1980 fue considerada en términos de desarrollo como la *década perdida* (Escobar 1993a). Las políticas de desarrollo del gobierno peruano están atadas por sus desiguales obligaciones de deuda, y cuanto más menesteroso se vuelva el Estado más buscará recursos en las más distantes regiones del país para servir su deuda, donde pueblos indígenas como el Arakmbut tienen sus territorios (Gray 1995b: 233). Las recientes leyes de minería y de tierras abren los territorios indígenas para ser explotados por compañías auríferas y petroleras a la vez que ofrecen las tierras del bosque tropical al mejor postor.

Sin embargo, a pesar de la dependencia internacional en la ideología del *laissez faire*, la ayuda para el desarrollo de ninguna manera está muerta en Perú; existe en forma de proyectos económicos y sociales firmemente atados en la política económica de instituciones multinacionales, tales como el Banco Mundial, agencias nacionales de desarrollo y organizaciones no gubernamentales (Cassen 1994: 2). El desarrollo es un concepto que está vinculado a un pensamiento centrado en el Estado (Hettne op. cit: 22) y la mayoría de la ayuda para el desarrollo que llega al Perú pasa a través del gobierno. Las iniciativas de desarrollo hechas por los colonos en Boca Colorado, por ejemplo, buscan todas apoyo del Estado peruano.

Perú es ilustrativo de cómo hay cambios constantes entre los polos de desarrollo del Estado y el mercado (Hettne 1995: 9).[2] Esto tiene implicaciones importantes para los pueblos indígenas que se encuentran capturados entre estas dos fuerzas. Demasiada intervención estatal puede ser desastrosa para los pueblos indígenas, como lo puede ser la promoción irrestricta del mercado libre de la colonización, porque cualquier iniciativa que no tiene ni el consenso ni el control de los pueblos indígenas es efectivamente una invasión de su territorio. En consecuencia, no es sorprendente que muchos pueblos indígenas consideren que el desarrollo no es tanto una solución sino parte del problema.

Pueblos indígenas y desarrollo

Cuando se consideran las relaciones entre pueblos indígenas y Estado-Nación, el concepto de desarrollo está constantemente

arakmbuts, quienes protegen su cultura de influencias foráneas no deseadas.

En la historia de Aiwe y los Papa (Volumen 1, capítulo nueve), el héroe arakmbut Aiwe escapa de caníbales blancos llamados Papa utilizando su conocimiento y tecnología. Cuando regresa a su comunidad sigue el consejo de un Papa amistoso de moler huesos blancos y hacer chicha con ellos. En caso de beber moderadamente el brebaje, él se hará fuerte y será capaz de resistir las amenazas. Sin embargo, en su ansia por volverse poderoso como los blancos Papa, bebe demasiado y muere.

El mito es una ilustración pertinente del peligro de la convivencia excesiva con la cultura no indígena. La nueva tecnología, el Estado, el cristianismo, la salud y la educación son todos importantes para la supervivencia de los Arakmbut, pero tienen que ser tomados con moderación o si no se volverán peligrosos y destruirán la cultura Arakmbut. De este modo, unas pocas innovaciones, salud y educación harán que los Arakmbut sean presa de las influencias externas, mientras que una muy grande los llevará también a la destrucción. Al separar estos mundos, los Arakmbut quieren asegurar que ellos controlan la entrada de la cultura foránea dentro de sus propias vidas. Finalmente, sin embargo, cuando la gente se acostumbra más a dirigir los dos mundos, su combinación se vuelve más contextual y flexible (Volumen 2, capítulo diez).

Conclusión

Este capítulo ha tratado sobre los aspectos multifacéticos de la cultura y los modos como subsumidos dentro de la noción de identidad de los Arakmbut como pueblo y enmarcados con las coordenadas del territorio. Sin embargo, a diferencia en los capítulos sobre pueblo y territorio, en los que los arakmbuts responden a la injusticia mediante la afirmación de sus derechos, con la "cultura" ellos reaccionan más ante la falta de servicios, que consideran que se les deben, que por cualquier pérdida de la cultura indígena misma. Probablemente esto se deba al hecho de que la mayoría de los cambios que han tenido lugar han sido hechos sin su consentimiento.

Los cambios tecnológicos del contacto con los misioneros desde la década de 1950 hasta el presente son decisiones conscientes de los arakmbuts. Permanecen aquellos elementos que son aún útiles o de importancia personal, tales los como los arcos y las flechas o

las bolsas de cuerda, mientras que las hachas de piedra o los palos para cavar ya no existen más. La desaparición de esos elementos difícilmente puede ser considerada como etnocida.

Las características físicas de la religión arakmbut que han desaparecido, tales como las danzas, pinturas y malocas, y las ceremonias de toma de coca y tabaco, fueron activamente desalentadas o despreciadas por los misioneros y Amiko en Madre de Dios. Los arakmbuts no las practican más y, por consiguiente, están preparados para cambiar su estilo de vida. En alguna medida esto ha sido etnocida, porque con aliento y comprensión, antes que con el fomento de dificultades, los arakmbuts podrían haberse sentido más cómodos practicando sus ceremonias.

La educación y la salud son una entrada alternativa importante a las fuentes del poder del mundo del Amiko. Los arakmbuts consideran que los Amiko, que han desalentado sus ceremonias religiosas y los distintivos, tienen el deber de proporcionar una solución alternativa a la destrucción que ellos han causado. Esta reacción de parte de los arakmbuts ante cualquier carencia de escuelas e instalaciones médicas es más que un deseo de sacar provecho de los beneficios de los servicios del Estado peruano; ellos consideran que es una obligación de la sociedad nacional reemplazar lo que les han quitado. La tecnología, salud y educación han originado un creciente interés en los arakmbuts para distinguir entre su visión cultural del mundo y las influencias externas.

Sin embargo, los Arakmbut no han perdido todas sus prácticas ceremoniales. Desde 1990, estudiantes harakmbuts de ADEIMAD en Lima han ideado un proyecto con FENAMAD para recoger grabaciones, películas y transcripciones de mitos, canciones, danzas y ceremonias de los Arakmbut. La reacción a esto no ha sido de fastidio. El claro entusiasmo entre los miembros más viejos de las comunidades ha abierto la posibilidad de que muchas de las antiguas costumbres puedan no haberse perdido completamente y puedan ser captadas en una película. En verdad, los ancianos de Boca del Inambari han acordado organizar una ceremonia de *e'mbaipak* y están planificando reconstruir una maloca para enseñar a danzar a los jóvenes de otras comunidades (Sueyo 1995).

Otro contexto en el cual aparecen los aspectos físicos de la cultura arakmbut es cuando la gente realiza una acción afirmativa. Las pinturas, plumas y danzas proporcionan fuerza a los arakmbuts cuando luchan por sus derechos. Ejemplos de esto son los ataques al campo Sumalave en 1985 (Gray 1986), cuando se pintaron y pusieron plu-

mas; cantar en Boca Colorado antes de tomar por asalto la municipalidad; pintarse y usar plumas cuando la Comisión Nacional de Investigación visitó el Karene en 1992; y danzar durante la formación del Consejo Harakmbut en el Congreso de FENAMAD en 1993.

La religión arakmbut es mucho más fuerte en la práctica que lo que superficialmente aparece ante el visitante a una comunidad. Aparte de raras ocasiones, un foráneo sólo tendrá escasos indicios de la existencia actual de la espiritualidad arakmbut, pero el mundo invisible de los espíritus, sin dudas, es una presencia constante.

Los Arakmbut todavía tienen un fuerte sentido de identidad como pueblo que usa su conocimiento distinto y prácticas culturales como indicios de autoidentificación, que otorgan un sentido a la vida y expresa una identidad interior que une a cada persona con el pueblo como un todo. A pesar de la desaparición de la mayoría de los aspectos ceremoniales de sus vidas, ellos no los han olvidado, y el más pequeño interés demostrado por un o una joven o un foráneo es recibido con mucho entusiasmo. Además, en momentos de gran importancia usan esos antiguos distintivos culturales para proporcionar fuerza. La principal preocupación es que esa gente mayor muera sin transmitir su conocimiento a sus hijos y nietos.

Así, frente a la hegemonía cultural de los sacerdotes y de la educación, los Arakmbut determinan su herencia cultural en una medida considerable. Utilizan varias estrategias para asegurar el abandono de los rasgos culturales no deseados, mientras que evitan los elementos peligrosos o los incorporan más cuidadosamente a sus vidas. Muchos elementos de la cultura blanca son mantenidos a distancia aunque utilizados bajo control de instituciones tales como la escuela o en un contexto claramente definido y separado.

Sin embargo, esto no significa que la cultura arakmbut no esté amenazada a largo plazo. La erradicación gradual de la cultura oral por el sistema educativo, que se basa fuertemente en la alfabetización, los casos en aumento de matrimonios con hablantes no arakmbut y la atracción por los estilos occidentales de discurso, vestido y actitudes pueden llevar al rechazo de la identidad cultural arakmbut y al fracaso del conocimiento de las antiguos medios de transmisión a través de las generaciones. Volviendo al planteamiento de Friedman de las tres culturas, todas sus opciones coexisten entre los Arakmbut. El autoconocimiento arakmbut está envuelto por la reformulación foránea de sus vidas a través de la religión, la educación y la tecnología. La emergencia de la Cultura III, la afirmación de una cultura indígena autorrefleja, existe entre los Arakmbut pero en contextos controlados, tres de los cuales han sido revisados acá, revelando a la cultura arakmbut como multifacética, flexible y, sobre todo, como un proceso de autoafirmación que emerge del panorama de la colonización.

Culturalmente, los Arakmbut no parecen pelear para proteger su cultura a través del lenguaje de los derechos. Esto es así porque hasta ahora mantienen ampliamente el control de esa área de sus vidas. Sin embargo, expresan sus preocupaciones acerca de la falta de servicios de salud y educación. Es un clamor por una vida equilibrada en la cual puedan beneficiarse de los elementos positivos de la sociedad nacional al mismo tiempo que protegen y preservan su propia identidad.

Por lo tanto, cualquier trabajo de desarrollo futuro que se realice con los Arakmbut tiene que combinar un reforzamiento de las antiguas costumbres con la introducción de las nuevas. En este sentido será posible combinar su propia identidad cultural con el poder foráneo del Amiko.

Notas

1 Hemos tomado el texto del Art. 27° de la versión española del citado Pacto publicada en O'Donnell, Daniel, *Protección Internacional de los Derechos Humanos*. Comisión Andina de Juristas. Lima, 1989. [N. del T.].

2 Se han llevado dos casos al Comité de Derechos Humanos por el artículo 27 del Pacto de Derechos Políticos y Civiles. En 1977, Sandra Lovelace, una maliseet, se quejó de que había perdido sus derechos como india cuando se casó con un foráneo a causa del Acta India de Canadá. Su queja fue apoyada. Sin embargo, cuando Iván Kitok, un saami sueco, se quejó en 1988 de que había perdido su calidad de miembro de su comunidad y los derechos a criar renos porque había abandonado el área durante tres años, el Comité no apoyó su reclamo porque alegó que su exclusión no afectaba a la minoría como conjunto.

3 Texto tomado de la versión española del borrador de la declaración, publicada en Simpson, Tony, *Patrimonio Indígena y Autodeterminación*. Documento IWGIA N° 22. Copenhague, 1997. (N. del T.).

4 Esto surgió como resultado de un trato entre Estados del norte, que quieren acceso a los recursos en el sur, y Estados del sur, que quieren reconocimiento de soberanía sobre esos recursos.

5 Las citas del Art. 8°j del referido Convenio han sido tomadas de la versión española publicada en *Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y Desarrollo* - Río de Janeiro, 3 al 14 de junio de 1992- (Documentos). Fundación Friedrich Ebert de Colombia, s/f. [N. del T.].

[6] Posey (1995) utiliza el término "derechos sobre recursos tradicionales" para cubrir el amplio espectro que implica un análisis de instrumentos internacionales que complementan el régimen indígena de derechos con un enfoque específico *sui generis* sobre la propiedad intelectual, que refleje las necesidades de cada Estado y pueblo. Para una síntesis de estos puntos y una revisión de las principales declaraciones indígenas sobre este tema, ver Gray, 1995a.

[7] A fines del siglo XVIII e inicio del XIX la idea detrás de la cultura era la de "mejora y ennoblecimiento de las condiciones físicas y espirituales de una persona o pueblo" (Thompson 1920: 125). Esta visión de la cultura continúa hasta hoy con la noción de alguien que es "culto" o participante de la "alta cultura", pero esto no nos interesa aquí.

[8] Thompson ha tratado de reunir la amplitud de criterios que pueden ser vistos como culturales de la siguiente manera: "Acciones significativas, objetos y expresiones de varias clases -en relación con contextos históricamente específicos y socialmente estructurados y a procesos dentro de los cuales, y por medio de los cuales, [ellos] son producidos, transmitidos y recibidos" (Thompson 1990: 136).

[9] Cuando regresé a San José, en 1985, presenté mi tesis a la comunidad. Los ancianos no estuvieron muy interesados en las descripciones y en los modelos explicatorios del texto, pero sí en el *wandik* -los nombres de los personajes mitológicos, de los clanes, la terminología, las canciones, los aspectos del mundo del espíritu. Todos estos nombres eran fundamentales para el conocimiento.

[10] Cuando trato de traducir términos del arakmbut, la aparente falta de conceptos equivalentes no significa que tales conceptos no existan, sino que ellos están subsumidos dentro de otros términos.

[11] Califano (1977) da varias explicaciones sobre el origen de los bienes de metal de Amiko de varios colores, que se vinculan con el mito original de Wanamey. Ellas no eran conocidas por los arakmbuts en San José y posiblemente provienen de otro grupo.

[12] Me han dicho que Barranco Chico ya no hace más las bolsas de cuerda y que usa tela u otro material para traer sus productos de las chacras. Algunas personas de San José hacen canastas de mimbre y junco, pero éstas aparecen sólo ocasionalmente.

[13] Alexiades (1987) y Lacaze y Alexiades (sf) dan un antecedente sobre el proyecto que desde entonces ha sido asumido por FENAMAD como parte de su programa indígena de salud.

[14] Aikman (1994) hace un estudio detallado de la educación en las comunidades arakmbuts de San José del Karene y Puerto Luz, en el cual compara la educación tradicional con los métodos de enseñanza usados por los misioneros seculares. Este análisis está basado en su material.

GOBERNANZA ARAKMBUT

"Debemos organizarnos nosotros mismos mientras aún tengamos la oportunidad"

Líder comunal arakmbut

Ser testigo de la toma colectiva de decisiones en una comunidad arakmbut es una experiencia fantástica. Tal vez durante una hora, los adultos con puntos de vista particulares hacen una breve explicación de sus posiciones con relación al comentario ocasional del resto; luego, gradualmente, los ancianos, las mujeres y los que han permanecido en silencio comienzan a hablar más fuerte y hacen conocer sus opiniones; otros se juntan hasta que un murmullo invade la reunión; este suave movimiento de sonido se vuelve lentamente un rumor hasta que en el clímax de la toma de decisión todos hablan o gritan a la vez; la decisión se hace por aclamación. Se alcanza el consenso, las personas que no están de acuerdo se regresan de mala gana para plantear su caso otro día y que se tome la decisión.

El rumor de la toma de decisiones arakmbut no podría estar más alejado de la noción del sistema de voto por mayoría. Los arakmbuts tratan de evitar desprestigiarse; tienen una forma flexible y muy sutil de prepararse antes de alcanzar decisiones, que es distinta y que les ha servido a lo largo del desorden de los últimos cuarenta años de colonización y probablemente durante los siglos anteriores. Este capítulo trata del sistema político arakmbut y demuestra que es una base crucial para su supervivencia como pueblo. El debate refleja los enfoques teóricos y prácticos de gobernar e indica cómo los Arakmbut han mezclado dos sistemas diferentes a fin de proteger su integridad política.

Los pueblos indígenas afirman el derecho de gobernarse a sí mismos, y el reconocimiento de sus propias instituciones es funda-

mental para este objetivo. En el Grupo de Trabajo de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, en noviembre de 1995, algunos gobiernos se mostraron intranquilos en torno a esta cuestión porque la vieron como un desafío a la autoridad estatal; mientras tanto, los pueblos indígenas la ven como una protección frente a la excesiva interferencia estatal.[1] El borrador de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en el Artículo 19,[2] expresa:

> "Los pueblos indígenas tienen derecho a participar plenamente, si lo desean, en todos los niveles de adopción de decisiones, en las cuestiones que afecten a sus derechos, vidas y destinos, por conducto de representantes elegidos por ellos de conformidad con sus propios procedimientos, así como a mantener y desarrollar sus propias instituciones de adopción de decisiones".

Esto es un reconocimiento de la gobernanza indígena.

Gobierno y Estados

La palabra "gobierno" viene del griego "gubernaculum", que significa "timonel" o "conductor". Comúnmente se refiere a aquellos que conforman el ejecutivo y a sus dependencias o a aquellos que declaran y hacen cumplir la ley (A. Vincent 1987: 29). Los pueblos indígenas argumentan que ellos tienen sus propias formas de gobierno, aun cuando las autoridades nacionales reclamen que los gobiernos son prerrogativa del Estado. Esta discusión tiene una historia considerable.

La visión estatal del gobierno va hacia atrás hasta el tiempo de los Griegos, cuando Aristóteles concibió los tipos de gobierno como constituciones de las ciudades-estado (Aristóteles 1992: 239). Durante la Ilustración, Locke consideró que el gobierno estaba asociado con la sociedad civil fuera del estado de naturaleza (Held et. al. 1983: 10). Mediante este razonamiento, los pueblos indígenas (a quienes Locke consideró dentro del estado de naturaleza) no habrían tenido gobierno. Rousseau también consideró al gobierno atado al Estado. Era "un cuerpo intermediario establecido entre los sujetos y el soberano para su comunicación mutua, un cuerpo encargado de la ejecución de la ley y el mantenimiento de la libertad tanto civil como política" (1968: 102). La soberanía es la base del gobierno para Rousseau y es inseparable de la estructura estatal. Durante el siglo XIX, la conexión entre el gobierno y el Estado continuó entre pensadores marcadamente diferentes. Hegel, por ejemplo, consideró a la monarquía constitucional de Prusia como una cúspide del desarrollo gubernamental; Godwin, por otro lado, concibió al gobierno como destinado a la opresión del Estado en general (Philip 1986: 169).

Un enfoque más histórico consideró al gobierno como algo que surgió a través de la historia y tomó diferentes formas. David Hume, durante la Ilustración escocesa, reemplazó la noción de contrato social con una teoría de cambio gradual, donde existían los rudimentos de gobierno en todas las sociedades a través de tres principios de justicia: "la estabilidad de la posesión, su traslado consentido y la ejecución de promesa" (Hume 1972: 266). Hume considera que estos tres principios emergen de la necesidad de la gente de coexistir enfrentando la escasez, mientras la necesidad de gobierno surge como una estructura política para administrar justicia.

Las ideas antropológicas del siglo XIX incluyeron el gobierno en el sistema evolucionista, pero a diferencia de Hegel, quien lo vinculó totalmente con el Estado, otros vieron el concepto como más difundido. Por ejemplo, la Parte II de la *Sociedad Antigua* de Morgan se titula "Surgimiento de la idea de gobierno" y presenta el desarrollo del gobierno en una línea de desarrollo social de la *gens* (1877: 6).[3]

Mientras que Hume y Morgan no enlazan específicamente la noción de gobierno con el Estado, de Morgan en adelante emerge un debate antropológico en Gran Bretaña sobre si el gobierno fue un rasgo de sociedades estatales o pudo estar presente en cualquier forma de organización social. En la colección de ponencias *African Political Systems* (1940: 5), Evans-Pritchard y Fortes dividen a las sociedades estatales con gobierno de las sociedades no estatales sin gobierno. A aquéllas sin gobierno "les falta autoridad centralizada, maquinaria administrativa e instituciones judiciales constituidas".

Desde entonces ha emergido una noción más flexible de gobierno en el debate de los sistemas africanos. Lucy Mair (1962: 36) distingue entre "gobierno" (similar al término gobernanza) y "un gobiernodefinición funcionalista de gobierno es que: "Protege a los miembros de la comunidad política contra la falta de legalidad interna y los enemigos externos; y toma decisiones a nombre de la comunidad en materias que les conciernen a todos y en las cuales ellos tienen que actuar unidos" (ibid: 16). Usando la noción de gobierno en este sentido amplio de "gobernanza", Mair sigue el tra-

bajo de Schapera (1965) y McIver (1947: 156). Ella distingue gobierno mínimo en sociedades con poca o ninguna manifestación de gobierno, de gobierno difuso, por el cual, en diferentes comunidades, los consejos toman decisiones pero no están centralizados. Éstos son distintos de las formas más centralizadas de gobierno que están asociadas con un Estado.

El trabajo de Mair muestra que los gobiernos pueden operar en un nivel local fuera de la estructura del Estado a fin de cumplir dos actividades. La primera es proteger a la comunidad de la falta de legalidad y la segunda es organizar los procesos de toma de decisiones. Esto puede encajar fácilmente dentro de las relaciones sociopolíticas al interior de una comunidad sin ninguna manifestación institucional necesaria. Las observaciones de Mair sobre el gobierno son relevantes en el caso de San José, donde el gobierno indígena está basado en las actividades de personas que son respetadas por su habilidad para tomar decisiones o por su conocimiento chamánico.

Sin embargo, la dificultad con cualquier forma de tipología sobre el gobierno ha sido debatida por Balandier (1979: 44), quien ve que en los casos transicionales surgen problemas y una falta de apreciación de la capacidad dinámica de organización política. No obstante, parecería razonable argumentar que gobierno no necesita ser visto como sinónimo de la noción de "Estado" porque "si el gobierno fuese totalmente identificado con el Estado, entonces cada cambio de gobierno ocasionaría una crisis en el Estado" (A. Vincent 1987: 32). Durante los años 1970 hubo un cambio en el interés de los análisis funcionales, y decayó el interés como si el término "gobierno" no tuviese absolutamente ninguna relevancia. Sin embargo, en el contexto de la Amazonía, las diferencias que hizo Mair no son completamente anacrónicas si se utilizan imaginativamente, posiblemente porque ellas fueron escritas en el contexto del proceso de descolonización. No obstante, este capítulo utiliza el término "gobernanza" de manera intercambiable con la noción general de "gobierno" porque sus connotaciones reflejan una vida política que no está rígidamente sistematizada e institucionalizada.

Gobernanza indígena en América Latina

En los estudios amazónicos, el concepto de gobierno aparece pocas veces. Clastres (1977) argumentó, desde una perspectiva anar-

quista, que las comunidades indígenas son sociedades sin gobierno; esto ha sido señalado igualmente en el trabajo de Thomas sobre los Pemon (1982). Entonces la pregunta es ¿si las sociedades no tienen gobiernos, se gobiernan ellas a sí mismas? Este asunto del autogobierno de los pueblos indígenas es crucial y demanda una noción que es considerablemente más flexible que la estatal de gobierno institucional.

En un contexto legal, la presencia de gobierno entre los pueblos indígenas de las Américas ha sido extremadamente importante. De acuerdo a Falkowski, el jurista Vitoria fue uno de los primeros en expresar la importancia del autogobierno: "Refutando a aquellos que afirmaron que los indígenas eran esclavos por naturaleza a causa de su incapacidad para autogobernarse, Vitoria sostuvo que los indígenas constituyen naciones soberanas y tienen dominio sobre su tierra" (Falkowski 1992: 22). Las Casas reafirmó esto cuando dijo: "Todos los hombres que se autogobiernan, bajo cualquier forma, son soberanos... La ley de las naciones y la ley natural se aplica del mismo modo a cristianos y gentiles, y a toda la gente de cualquier secta, ley, condición o color sin discriminación ninguna" (citado en Hanke 1959: 47).

Sin embargo, los deseos de los teólogos españoles del siglo XVI, que defendieron el derecho de los pueblos indígenas a gobernarse a sí mismos, no se realizaron. Aunque durante ciertos periodos las reglas coloniales españolas reconocieron a las comunidades indígenas, tales como los consejos comunales de cabildos en Colombia, la condición común de los pueblos indígenas es que ellos se encuentran a sí mismos en un territorio dentro de un Estado-Nación que está constantemente tratando de usurpar sus tierras y recursos. No obstante, existen varias formas de gobernanza indígenas que se han desarrollado en Centro y Sudamérica que son relevantes para los Arakmbut.

1. *Enfoque indigenista*

El enfoque indigenista consiste en una gobernanza basada sobre una forma de autogobierno monitoreada por el Estado. De acuerdo a este modelo, el gobierno nacional reconoce la organización social comunitaria y envía trabajadores sociales para asegurar que ellos estén apropiadamente organizados. La intervención del Estado se extiende desde el apoyo útil hasta la interferencia no deseada. En México, por ejemplo, representantes del Instituto Nacional Indigenista (INI) tra-

bajan directamente con las comunidades como trabajadores del desarrollo.

Esta forma de trabajo permite a los gobiernos crear lazos directos con las comunidades, frecuentemente a través de sus institutos indigenistas. Pueden surgir problemas porque el enfoque es principalmente de arriba hacia abajo y, al concentrarse sobre comunidades, tiene por efecto debilitar otras formas de organización política indígena. El Instituto Indigenista peruano se ha interesado en este enfoque de manera creciente desde la revisión de la Constitución y la promulgación de la controvertida Ley de Tierras, y en varias ocasiones ha abogado por negociar directamente con las comunidades antes que con las organizaciones indígenas.[4]

2. *Enfoque corporativista*

En Perú, la Ley de Comunidades Nativas, dada por el gobierno de Velasco, incluyó medidas sobre cómo las comunidades amazónicas deberían organizarse. La idea fue llevar a las comunidades indígenas más cerca del Estado mientras se les proporcionaba una organización política autónoma de autogobierno. Al vincular la organización comunal con sus otras medidas sobre protección de la tierra y reconocimiento de personería jurídica, la mayoría de los pueblos indígenas del Perú apoyaron la medida.

La ley fue dada sin tomar en consideración el sistema político indígena de cada pueblo (ver capítulo dos), y puede ser vista como la imposición de una forma de autogobierno. El sistema aporta más autonomía para cada comunidad que la solución indigenista, asumiendo que las comunidades locales pueden incorporarse en un esquema que refleja su organización política.

3. *Federación y organización*

Las federaciones indígenas son particularmente comunes por toda la Amazonía. Aun cuando estas organizaciones no son cuerpos que gobiernan, ellas representan a las comunidades que se autogobiernan. Sólo en Perú hay por lo menos cuarenta organizaciones compuestas por representantes elegidos de cada comunidad y una asamblea que se reúne cada ciertos años para elegir una lideranza. La jerarquía de las federaciones enlaza la organización comunal con el movimiento internacional a través de cuerpos tales como la Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica (COICA) y la Alianza Internacional de los Pueblos Tribales Indígenas de los Bosques Tropicales.

Las federaciones están basadas en varios principios organizativos diferentes. Los dos más comunes son los de ubicación, por el cual las comunidades de un área particular se reúnen para fortalecer sus actividades colectivas, y los de etnicidad, por el cual miembros del mismo pueblo se juntan para defender sus derechos y promover su desarrollo.

4. *Pueblos indígenas*

De alguna manera todos los pueblos persisten en reconocer su identidad como tales, y esto los une en su organización. A veces ésta toma la forma de un pueblo en un área, como los Kayapó en Brasil o los Xavante que se movilizan sobre una base comunitaria. En estos casos no hay federación u otra forma de organización indígena afuera de la comunidad.

La manera más común de organización de un pueblo es la forma interna de gobierno de cada comunidad. Con mucha frecuencia esta forma de organización es muy distinta de las otras tres y se relaciona con la formación sociocultural de un pueblo en general.

Estos cuatro aspectos de gobernanza demuestran que no hay una clara división entre el Estado y los pueblos indígenas; más bien, que los pueblos indígenas tienen una forma de gobernanza de múltiples estratos que varía de acuerdo a la relación entre cada comunidad y el Estado. El siguiente estudio de caso de Madre de Dios ilustra la complejidad de la gobernanza indígena, que muestra también que ellos se autogobiernan en muchos niveles simultáneamente.

Estudio de caso: Gobernanza entre los Arakmbut

El 25 de mayo de 1992 hubo un encuentro histórico en la comunidad arakmbut de Puerto Luz en Madre de Dios. Los arakmbuts del Karene habían decidido convocar el "Primer Encuentro del Pueblo Arakmbut". La iniciativa había surgido tanto de San José como de Puerto Luz, y la gente fue convocada a fin de discutir aquellos temas y problemas que afectaban al pueblo Arakmbut, y para presentarlos a la federación indígena local, FENAMAD. Ésta estuvo plenamente a favor del encuentro y envió dos representantes para escuchar, y también a Felipe Pacuri y Thomas Moore del Centro Eori.

Organizar el encuentro implicó varias reuniones informales. Los arakmbuts ocasionalmente se visitan entre comunidades cuando preparan acciones conjuntas, tales como la revuelta de Boca Colorado o una kermesse intercomunitaria, que frecuentemente se centra en la recolección de fondos para la escuela. Empero en San José y Puerto Luz las reuniones comunales no son frecuentes; las consultas tienen lugar a través de incontables encuentros durante el día: cuando comen, mientras las mujeres trabajan en las chacras o los hombres en los placeres auríferos, durante los recorridos nocturnos alrededor de la comunidad. En esos momentos se ponen al tanto en conversaciones informales, se hacen encuestas de opinión y se preparan las decisiones. Los encuentros formales son comúnmente aclamaciones de asuntos que han sido ya decididos.

La iniciativa para el encuentro de Puerto Luz comenzó casi dos meses antes, cuando varios temas preocupaban a la vez a las comunidades de Barranco Chico, Puerto Luz y San José. Los arakmbuts de las dos primeras comunidades pasan frecuentemente por la tercera en su camino hacia Boca Colorado. Barranco Chico y San José estaban preocupadas por la carretera que amenazaba con atravesar sus comunidades (ver próximo capítulo), mientras que San José y Puerto Luz lo estaban por la presencia continua de un colono armado en su territorio (ver capítulo ocho).

Las comunidades decidieron que debería convocarse un encuentro entre arakmbuts en presencia de FENAMAD y del instituto de asesoría Centro Eori para explicar los problemas que enfrentaban y buscar maneras de solucionarlos. Las preparaciones para la reunión implicaron varios viajes de San José a Puerto Luz, el primero de los cuales tuvo lugar cuando las dos comunidades hacían arreglos para atacar Boca Colorado (capítulo dos). En esas ocasiones, las comunidades debatieron quién asumiría los costos de la gasolina, quiénes tenían tiempo para ir y, cuando ellos llegasen, cómo ingresarían formalmente al poblado.

Originalmente, en el encuentro de mayo iban a estar incluidas las comunidades de Shintuya, Boca Inambari y Barranco Chico, pero la escasez de fondos significó que estas tres comunidades más distantes no pudiesen asistir; ellas pidieron que las otras dos establecieran un plan de acción y mandaran mensajes para apoyarlas.

El encuentro duró tres días y cubrió un considerable rango de problemas. El primer debate fue respecto a si los arakmbut preferían ser llamados así o Amarakaeri. Prefirieron Arakmbut, pero varios participantes reconocieron que Amarakaeri era a lo que los foráneos estaban acostumbrados. Un grupo también abogó por el cambio de

los nombres españoles de las comunidades por otros arakmbuts; se dejó esto pendiente ya que nadie tenía una alternativa.

Entonces los debates se trasladaron hacia los problemas de la colonización. El creciente número de invasiones de la Reserva Comunal Amarakaeri fue la gran preocupación, así como también el número en aumento de colonos que venían del Huaypetue al territorio de Puerto Luz y Barranco Chico y otros del Madre de Dios que se trasladaban al territorio de San José. Analizaron las actividades de Michael Dianda, aventurero alemán. Rápidamente él se había convertido en un símbolo para todos los colonos del área, principalmente porque era muy conspicuo (ver capítulo ocho).

Siguió un detallado debate técnico sobre los cambios de política para obtener concesiones auríferas a la luz de la nueva ley de minería, la cual está diseñada para poner a disposición de las compañías mineras tanta tierra como sea posible. Esto continuó hasta el segundo día, cuando el tópico cambió hacia los colonos que vivían en las cabeceras del Karene. La parte final del encuentro consistió en un debate con representantes de los colonos mineros que vivían en las tierras de Puerto Luz sobre quiénes deberían quedarse allí y bajo qué condiciones. Otros temas fueron la educación secundaria, el deseo de las comunidades por promover iniciativas de salud y la elección local. Se hicieron planes para registrar a las comunidades para votar y para acordar sobre el candidato a alcalde de Boca Colorado.

Después del encuentro, los arakmbuts celebraron sus debates con una fiesta a la que asistieron todos los participantes. El encuentro se había realizado en arakmbut y la gente había afirmado su fuerza organizativa como el mayor pueblo indígena en Madre de Dios. Los arakmbuts de San José regresaron inspirados para llevar las iniciativas hacia adelante.

FENAMAD apoyó el encuentro local, reuniendo las ideas y opiniones de áreas específicas de Madre de Dios a fin de trabajar de manera más estrecha con las comunidades. Sin embargo, FENAMAD enfrentaba dificultades para responder a tantos problemas tan distantes uno de otro; Puerto Maldonado está a dos días de San José y a cuatro de las comunidades del Alto Madre de Dios.

Los arakmbuts en el Alto Madre de Dios (Shintuya en especial) estaban particularmente enterados de este problema de la distancia, que tuvo repercusiones en el programa tradicional de salud que FENAMAD tomó a su cargo de Ametra en 1991. Se estableció un Centro Oamanokkae en Shintuya como una base para el pro-

yecto de salud, pero esto dio lugar a varios problemas logísticos para transferir dinero desde Maldonado por bote y expuso a los correos al riesgo de los ladrones. La distancia, unida al rechazo de los representantes de FENAMAD que viven en Shintuya de trasladarse a Puerto Maldonado, contribuyó a un sentimiento de separación de la principal oficina de la federación. Los sacerdotes de la misión, que nunca habían estado en favor de FENAMAD y que eran ampliamente favorables a rechazar su influencia en el Alto Madre de Dios, no perdieron esta ocasión.

Consecuentemente durante 1992 hubo dos acontecimientos. El primero llevó a los arakmbuts junto con FENAMAD a discutir sus problemas. El segundo fue un sentimiento creciente de que la federación estaba físicamente separada del Alto Madre de Dios y que debería haber una iniciativa para volverse más independientes de FENAMAD.

El Congreso de FENAMAD se realizó dentro de este contexto en El Pilar, en agosto de 1993, donde chocaron los dos aspectos de la organización. Los arakmbuts estaban más unidos de lo que habían estado durante muchos años y querían asegurar que hubiera una representación permanente de sus líderes en FENAMAD. El debate acerca de quiénes debían ser candidatos para la elección dominó el último día del encuentro, que terminó en un conflicto entre el bajo y alto Madre de Dios que en términos generales tomó la forma de arakmbuts contra el resto. El resultado fue que los arakmbuts abandonaron masivamente el encuentro y decidieron formar su propio Consejo Harakmbut (COHAR).

Luego de una prolongada reunión entre FENAMAD, los arakmbuts y las ONGs de apoyo, y de varios días de negociación, se logró un compromiso mediante el cual el Consejo Harakmbut se establecería como un cuerpo autónomo dentro de FENAMAD. A pesar de una tensa relación durante el primer año, la relación COHAR/FENAMAD mejoró. En diciembre de 1996, Antonio Iviche de San José fue elegido presidente de FENAMAD y las dos organizaciones se amoldaron con más fluidez. Los Arakmbut habían formado un cuerpo étnicamente cimentado.

El estudio de caso demuestra las complicaciones que surgen cuando se yuxtapone la organización comunal con la identidad étnica y las representaciones organizativas indígenas. La tensión que existió dentro de FENAMAD y las comunidades tuvo dos dimensiones. Una fue la diferencia étnica entre los Arakmbut y los demás; y

la otra fue el grado en el cual FENAMAD podía permanecer centralizada sin hacer que aquellos que viven más allá de Puerto Maldonado se sientan comparativamente aislados.

La reestructuración gradual de FENAMAD por la formación del Consejo Harakmbut fue un intento de descentralizar la organización indígena buscando un equilibrio entre la comunidad y el cuerpo regional para coordinar las necesidades de los arakmbuts. La estructura actual de la organización indígena en Madre de Dios está basada sobre la organización comunal, la federación étnica y la federación local. El proceso de organización implica permanentes tensiones entre el gobierno (comunidad y territorio) y la organización (federación y región), quienes se basan en diferentes principios (etnicidad y ubicación).

La gobernanza indígena en Madre de Dios es paradójica porque las comunidades, que son autogobernadas, están representadas en un nivel superior por organizaciones indígenas que son no gubernamentales. El término gobierno indígena puede ser usado en el contexto de las comunidades porque refleja el control soberano que cada comunidad tiene (o más bien, que está facultada a tener) sobre sus territorios. La razón por la que FENAMAD no puede volverse un gobierno indígena centralizado es que no mantiene un territorio continuo. Todas las comunidades coexisten con no indígenas y el Estado que mantienen tierras en el intermedio de ellas. Sin embargo, los Arakmbut a través de su organización étnica y la existencia de la Reserva Comunal Amarakaeri tienen un sentido de territorio y de pertenencia a un pueblo que va más allá del sentido de organización.

El estudio de caso demuestra que coexisten todos los diferentes aspectos de organización antes mencionados. La estructura corporativa de las comunidades tal como está reconocida en la Ley de Comunidades Nativas coexiste con el gobierno comunal interno arakmbut, que está basado en su propia organización política. Al mismo tiempo, su sentido de identidad indígena también persiste a través de la presencia de COHAR. El elemento indigenista no tiene énfasis en Madre de Dios, aunque desde 1995 el Instituto Indigenista del Perú ha tratado de desvirtuar la iniciativa de la Reserva Comunal Amarakaeri de FENAMAD y COHAR y de establecer un comité de control formado por líderes comunales y colonos. (Incluso esto estuvo en discusión como una condición para reconocer la reserva). Si esto sucediera, entonces un enfoque indigenista de arriba hacia abajo traerá complicaciones adicionales y es probable que socave la delicada relación actualmente existente en Madre de Dios entre las comunidades y las organizaciones.

Los arakmbuts no debaten la noción de "gobierno" o "gobernanza" entre ellos mismos. Al igual que la cuestión de cultura, está encajada en otros conceptos como aquéllos de "pueblo" y "territorio". Su capacidad para tomar decisiones y resolver disputas internamente no está aún bajo amenaza extrema del mundo foráneo. Sin embargo, a medida que las amenazas externas se vuelven más serias o el "gobierno mínimo" interno se hace más débil, el gobierno comunal necesitará fortalecerse para que los Arakmbut afirmen su identidad frente a un mundo foráneo y hostil.

Los arakmbuts de San José son aún libres de tomar decisiones acerca de sus propios asuntos internos, pero constantemente encuentran que su poder de tomarlas con relación a factores externos se debilita a causa de la colonización. Las comunidades indígenas del Karene no han sido suficientemente fuertes para asumir el mundo foráneo por separado y en consecuencia propiciaron la reunión con San José y Puerto Luz. La formación del Consejo Harakmbut fue una continuación de este proceso. Este capítulo trata ahora con mayor detalle las diferentes formas de gobernanza tanto dentro como fuera de la comunidad arakmbut.

Gobernanza arakmbut - Gobierno mínimo

La organización política de los Arakmbut está basada en la comunidad y cubre dos importantes dimensiones: toma de decisiones y solución de conflictos. Aquí se considera gobierno mínimo al proceso por el cual los Arakmbut alcanzan decisiones aceptables a través de consultas informales y cómo, en la medida de lo posible, evitan conflictos destructivos. Esto se refiere principalmente a la manera en la cual las parentelas, clanes, hombres, mujeres y otros grupos dentro de la comunidad discuten y formulan información e ideas.

Dentro de San José es posible ver dos sistemas políticos que operan simultáneamente. El más visible es el que opera bajo la Ley de Comunidades Nativas, aunque es, en gran medida, el más superficial. El otro, no tiene oficinas o consejos y es muy informal, basando sus actividades en los encuentros que cada persona hace con otra durante el día y la noche.

1. Toma de decisiones

Todos los miembros de la comunidad de San José forman sus opiniones sobre la base de reuniones con otros (Volumen 2, capítulo

ocho). Es difícil ver la manera en la cual una comunidad logra decisiones, excepto luego de periodos de intensa observación. Es así porque los arakmbuts influyentes sondean las opiniones y las visiones antes de que ellos hagan sugerencias que, si se analizan y observan correctamente, encapsulan la opinión de la comunidad.

Durante la noche y temprano en la mañana una pareja de casados debate dentro de la casa, mientras la parentela en general se reúne para comer en la cocina donde, al terminar, intercambia información y la analiza en la conversación. El día es el momento cuando los hombres y las mujeres se separan; los hombres para trabajar oro y cazar, las mujeres para cultivar, preparar el alimento y tejer sus bolsas de fibra (wenpu). Mientras realiza sus tareas cotidianas, la gente habla, discute y chismea; los incidentes son descritos y revisados, y se forman las opiniones. La conversación y la charla proporcionan la base para el intercambio de información y comentarios que gradualmente pasan de una persona a otra, hasta que es posible obtener una idea aproximada de la opinión comunitaria.

La parte más importante del día llega en la noche (baysik), cuando la gente se va a lavar antes de comer. Cuando hombres, mujeres y niños regresan del río, se congregan en pequeños grupos informales, antes y después de las comidas, y pasan la información y las ideas sobre las cuales han estado reflexionando durante el día. Esas discusiones varían y rápidamente cambian de un tópico a otro: las materias van desde el trabajo del oro, chacras, salud y amenazas a la comunidad hasta incidentes divertidos. Los miembros influyentes de la comunidad utilizan estas reuniones informales para sondear la opinión pública.

Sobre la base del debate constante y el monitoreo, esta gente influyente puede formar opiniones que reflejen los deseos de los otros y poner iniciativas en marcha. Todo esto es hecho de una manera informal sin ninguna votación, y está aislado de cualquier dependencia sobre la organización política jurídica de la comunidad.

En los encuentros informales se discuten materias relevantes sobre todos los aspectos de la vida comunitaria, sin embargo, se toman decisiones de acuerdo al interés particular en juego, tales como género, edad, clan o relaciones maritales. Por ejemplo, decisiones sobre qué productos cultivar en qué parte de la chacra o quién comerá qué y cuándo, son adoptadas por la parentela, con las mujeres, los hombres y los adolescentes implicados en la discusión. Grupos de trabajo arakmbuts deciden sobre sus métodos de producción y dónde, cuándo y cómo ellos organizarán su trabajo de extracción

de oro. Cuando la gente decide dónde trabajar sus chacras parece que hay poco debate comunal o aprobación; los arakmbuts encuentran un lugar y comienzan a despejarlo. Posiblemente habrá alguna mención informal sobre el hecho que se deje caer casualmente en la conversación en una reunión nocturna, pero la gente generalmente es sensible respecto a las necesidades de los demás y evita conflictos cada vez que sea posible. Además, nadie quiere mantener sus chacras muy cerca al caserío ya que se volverian fácil presa de las andanzas de ladrones ociosos y por esto el conflicto sobre el espacio es mínimo.

Las decisiones sobre quién debería casarse con quién son tomadas por las personas involucradas con apoyo de la unidad del grupo de alianza (wambet) y los miembros de los clanes. Esto se difunde a través de la comunidad, y la gente, particularmente las mujeres que son muy conocedoras de las genealogías, comenta sobre la vinculación de la pareja, si hay algún hecho en sus antecedentes que podría afectar el bienestar del noviazgo o si está bien constituido. Si el noviazgo no es controvertido habrá poco comentario. Sin embargo, la comunidad entera examinará toda la información y la opinión pública demostrará su aprobación cuando la gente se encuentre en las fiestas. En caso de que un hombre joven fuese rechazado por la familia de una novia potencial, esto puede llevar a un serio rompimiento entre los grupos, que se puede difundir a lo largo de la comunidad.

Periódicamente, los miembros de la comunidad que han tenido éxito en su trabajo del oro distribuyen sus beneficios con una fiesta para el resto de la comunidad o para un número substancial de aliados. Durante esas sesiones para beber toda la noche, los miembros generosos de la comunidad son capaces de exaltar su prestigio comprando cerveza o licor, y usan la ocasión para discutir extensamente sobre asuntos serios. Estas fiestas son importantes para reconciliar opiniones y explicar acciones a otros. Sin embargo, pueden haber también momentos de tensión. La mayoría de las formas de comunicación en estas fiestas tienen lugar por intermedio de canciones (e'machinoa). Los Arakmbut tienen varios tipos de canciones, pero las más significativas en este contexto son las canciones personales, que son diseñadas para expresar opiniones e ideas que no pueden ser habladas. Estas canciones se refieren a incidentes específicos y son improvisadas por el cantor; con frecuencia son la base para que alguien se entere de las verdaderas opiniones y sentimientos de otro y muchas veces pueden llevar a altercados.

La parentela, trabajo, reuniones nocturnas y fiestas son ocasiones constantes durante la vida diaria en las que hombres y mujeres pueden tener acceso a las opiniones de otros para formar su conocimiento y desarrollar sus decisiones. El primer elemento de gobierno, la adopción de decisiones, está así disperso a través de las actividades sociales de la comunidad. Los métodos informales de decisión y solución de conflictos se realizan, tanto como sea posible, con la gente directamente involucrada y bajo el sistema de "gobierno mínimo"; la fiesta es el mayor encuentro informal que reúne varias cuestiones. Sin embargo, hay ciertas decisiones concernientes a materias externas que son discutidas en los encuentros informales, pero que necesitan ser tomadas en un nivel más formal. En este momento son importantes los encuentros comunales.

Los encuentros informales también tienen lugar entre las comunidades arakmbuts mediante visitas entre las parentelas. Las visitas más frecuentes ocurren entre parentelas o personas que pasan una tras otra por el camino hacia Boca Colorado o se encuentran allí por un trago. Estos viajes proporcionan una oportunidad para intercambiar información acerca de los asuntos de cada comunidad y de la situación política general del área, y consecuentemente alimentan el gobierno informal interno mínimo. Las comunicaciones de las visitas pueden también aportar para la preparación preliminar de reuniones más formales entre comunidades en las cuales se decidan las materias, tales como aquéllas descritas en el estudio de caso.

2. Resolviendo disputas

El segundo elemento de gobierno que los arakmbuts practican de una manera informal es su manera de resolver disputas. De la misma manera que la gente puede formarse opiniones comunes a través de encuentros informales, también puede discordar. A pesar de ser orgullosos quieren evitar conflictos tanto como fuese posible. A veces es así porque la información que reciben no puede ser verificada públicamente, mientras que en otros casos no quieren causar divisiones dentro de la comunidad. La mayoría de las discusiones familiares involucran a gente que puede estar robando en las chacras o que puede estar tomando áreas auríferas que pertenecen a otros. Las discusiones acerca de la propiedad son importantes y frecuentemente son causa de disputas.

Sin embargo, el área más seria de disputas surge del matrimonio; hay gran demanda de mujeres elegibles en la comunidad y una fiera

competencia entre los hombres por las esposas. Si las negociaciones de matrimonio fracasan y un joven pretendiente es rechazado por los parientes de la mujer, o si la pareja debería fugarse o separarse, las repercusiones pueden ser de venganza y frecuentemente violentas.

Si la disputa surge entre personas, las parentelas rápidamente se involucran. En caso de haber algún vínculo de afinidad entre las partes, ellas tratarán a veces de mediar, o si no, si la situación es muy hostil, se mantendrán afuera del altercado. Inicialmente las partes tratarán de permanecer separadas. Algunas diferencias se dilatan porque las partes se evitan, y cierta gente puede mantenerse lejos de enemigos por periodos considerables de tiempo, particularmente porque muchos de los arakmbuts viven afuera del caserío en campamentos auríferos durante largos meses.

La violencia se desata con frecuencia cuando el altercado se vuelve agudo. Si las disputas tienen lugar dentro de la parentela, una de las partes dejará la comunidad en forma temporal. Usualmente cuando se desata una pelea entre marido y mujer es la mujer quien sale. Por otro lado, las peleas comúnmente tienen lugar en las fiestas, que son los más grandes encuentros entre los arakmbuts. La gente a veces discute sus diferencias y resuelve sus disputas en ellas. Sin embargo, en caso que se desaten disputas y sobrevenga la violencia, las ramificaciones pueden expandirse por toda la comunidad. Si las peleas tienen lugar de manera regular, una de las partes finalmente se marchará.

Las disputas son resueltas dentro del mismo esquema y, al igual que con los procedimientos de toma de decisiones, la comunidad no debate problemas internos en encuentros públicos. La solución de todos los conflictos dentro de la comunidad se realiza informalmente a través de encuentros casuales que se hacen durante el día, y los canales de información implican una comunicación fluida entre las parentelas.

Las consecuencias de este forma fluida de tomar decisiones y resolver disputas dentro de la comunidad significan que, si no hay una emergencia real, una comunidad puede tomar un largo tiempo para formular una opinión sobre un tema. Por ejemplo, a menos que alguien sienta muy fuertemente la necesidad de echar a un colono y considere que ellos tienen la capacidad para expulsarlo de las tierras de San José, la comunidad tomará semanas o incluso meses para monitorear a la persona, ver qué está haciendo y súbitamente dar el zarpazo, para sorpresa del colono, que piensa que no hay oposición a su presencia en las tierras comunales (ver estudio de caso en el capítulo ocho).

Cualidades de liderazgo y "orígenes" del gobierno

Hume y Hocart tienen dos visiones complementarias sobre la base de gobierno dentro de las comunidades indígenas que son aquí relevantes. De acuerdo con Needham, Hume demuestra que: "El gobierno no es necesario, y en ciertas condiciones de sociedad puede, en efecto, no existir, pero donde ha sido establecido es original y esencialmente una institución jurídica" (Needham 1970: xxvii). Hume ve que el origen del gobierno emana de la autoridad que la gente crea cuando se organiza a sí misma para defenderse de otros. El resultado del enfoque de Hume es que el gobierno no está amarrado al Estado sino que emerge de necesidades prácticas. Él explica esto como sigue:

> "Afirmo que los primeros rudimentos de gobierno surgen de altercados, no entre hombres de la misma sociedad, sino entre aquéllos de diferentes sociedades... Esto lo encontramos verificado en las tribus americanas, donde los hombres viven en concordancia y amistad entre ellos mismos sin un gobierno establecido; y nunca se someten a ninguno de sus cofrades, excepto en tiempo de guerra, cuando su capitán disfruta de un halo de autoridad, que pierde luego de su regreso del campo... Esta autoridad, sin embargo, los instruye en las ventajas del gobierno" (Hume op. cit: 266-67).

Hocart (1970: 35), en contraste, argumenta que hay una evolución en la sociedad desde la organización ritual hasta el gobierno. Considera que la estructura de los procesos rituales proporcionó la base para la organización jerárquica, la especialización de oficios y la continuidad institucional. Aun cuando ambos enfoques inicialmente parecen ser demasiado desarrollistas y estructurados para los Arakmbut, son extremadamente importantes el valor de quienes toman las decisiones políticas y las relaciones chamánicas con el mundo invisible para proteger y controlar a la comunidad. Por esta razón ambos, Hume y Hocart, son fuentes complementarias de inspiración cuando se considera con mayor detalle la organización política arakmbut.

Este proceso de formación de opinión conduce a la estructura de liderazgo de muy bajo tono que existe en la comunidad. El volumen 2 contiene una detallada descripción de cómo los arakmbuts reconocen las cualidades positivas de cada persona. Entre éstas están las

siguientes: la capacidad chamánica de comunicarse con el mundo del espíritu mediante sueños; el conocimiento acerca de las tradiciones arakmbuts, particularmente de los mitos; la habilidad para divertir, cantar o curar; y el ser responsable por los otros. Políticamente hablando, las iniciativas exitosas de una persona son manifestaciones de sus contactos positivos con el mundo del espíritu y de su habilidad para aconsejar positivamente. Sin embargo, la cualidad política más importante es la responsabilidad (*matamona*), la cual le da a uno autoridad para pedirle a alguien que haga algo. El significado de la palabra incluye el sentido de determinar, ordenar y decidir.

Una persona respetada es responsable por sus acciones. Por ejemplo, si un hombre encuentra un depósito de oro no lejos de la comunidad informará a los otros. Un grupo de parentesco se unirá a él para preparar el área. En caso de que hubiera insuficiente agua para lavar el oro, el prestigio de la persona caerá. Habrá desperdiciado tiempo y esfuerzo y será acusada de hacer poses. Aun más, otros no prestarán mucha atención a lo que diga en el futuro cercano. Por otro lado, si la persona tiene éxito y demuestra su generosidad al compartir su hallazgo con otros, su posición sobresaldrá dentro de la comunidad.

Aun cuando dentro de las comunidades arakmbuts no hay verdaderos oficios como tales, quienes son respetados reciben ciertos títulos. Hemos visto el uso de los términos wayorokeri y wamanoka'eri para gente dotada de cualidades chamánicas. En ciertas circunstancias los términos *wantupa* y *ohpu* son usados para el liderazgo político. Originalmente los términos provienen de guerreros de los tiempos en que los Arakmbut luchaban con los Taka. El ohpu fue un líder con cualidades espirituales que le permitieron convertirse en jaguar, lo cual lo hizo invencible. El wantupa fue el jefe de maloca usualmente en tiempos de guerra. La palabra *wairi* significa "hombre honorable". Éste surge como una combinación de humildad, capacidad probada, generosidad, responsabilidad y sacrificio. Wairi es un término general que puede ser usado por alguien que tiene experiencia política o espiritual, y que tiene bajo su responsabilidad los intereses de la comunidad en general. Como con los otros títulos, wairi es usado exclusivamente para hombres.

Las mujeres tienen un conjunto diferente de criterios para respeto basados sobre su conocimiento de las chacras y los aspectos espirituales del crecimiento. También son consideradas mejores que los hombres en la curación con plantas.[5] La influencia política de las mujeres

emana de su extensa red que atraviesa el clan patrilineal solidario de los hombres. Aun cuando los hombres trabajan juntos con miembros del clan, y también con aquéllos afines inmediatos con los que están en buenas relaciones, las mujeres que cooperan en las chacras pertenecen generalmente a clanes diferentes. Ellas trabajan más cerca de la comunidad y tienen más acceso a información de otras partes de la comunidad que los hombres. Por consiguiente las mujeres son particularmente poderosas en términos de flujo de comunicación, y a veces son acusadas de chismosas y peligrosas por causa de esto. Como en muchos aspectos de la vida social y cultural de los Arakmbut, la mujer no aparece de manera prominente en la superficie, pero su influencia funciona por dentro.

Los títulos espirituales wayorokeri y wamanoka'eri y los más políticos wantupa y ohpu pueden ser vistos como rudimentos de posiciones oficiales en una comunidad arakmbut. Sin embargo, no son títulos que denoten una posición. Reflejan las cualidades de la persona a la cual se refieren. Los términos no garantizan poder o fuerza. La fuerza (*tainda*) está ya presente en la persona en términos de la relación del cuerpo, alma y nombre que nosotros hemos analizado en un capítulo inicial.

Las consideraciones de Hume sobre los rudimentos de gobierno en el jefe guerrero, y de Hocart sobre los especialistas rituales, tienen aquí alguna relevancia. Ambas áreas proporcionan a los seres humanos cualidades que los Arakmbut respetan y que garantizan prestigio e influencia a quienes reciben los términos. Sin embargo, la institucionalización formal de un gobierno no está presente en la cotidianidad política y en las actividades espirituales de los Arakmbut.

Reuniendo la información sobre los sistemas arakmbuts de organización política es posible argumentar sin mucha dificultad que ellos demuestran características similares a las que Lucy Mair (siguiendo a McIver) llama "gobierno mínimo". Por éste ella se refiere a que la gente directamente involucrada corrige los errores y toma mayormente las decisiones, mientras la opinión pública actúa como último árbitro. De esta manera, el gobierno, tal como existe para los Arakmbut, está encajado dentro de las relaciones sociales de cada comunidad y se expresa a través de las cualidades y los atributos personales de aquellos con prestigio y autoridad. Los atributos para la toma de decisiones y la habilidad para resolver disputas dentro de las comunidades arakmbuts son informales y mínimos, aunque ninguna comunidad es una unidad aislada. Se emplea

una considerable cantidad de actividad política para negociar con el "mundo exterior". Sin embargo, la institución oficial de la comunidad es bastante distinta.

Gobernanza arakmbut - Gobierno difuso

Cada comunidad, de acuerdo a la Ley de Comunidades Nativas, debería tener presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y vocales, que deben ser elegidos cada dos años y que son legalmente reconocidos por las autoridades del Estado (el Ministerio de Agricultura). Con su título territorial y su personería jurídica a nombre de sus representantes, el consejo aparenta, al menos para los foráneos, conducir la comunidad.

Cuando un visitante no arakmbut llega a la comunidad, o si algún foráneo quiere hacer cualquier acuerdo con sus miembros, los representantes, particularmente los presidentes, son considerados como los interlocutores con los cuales uno debería hablar. Los colonos y la gente del asentamiento de Boca Colorado hablan frecuentemente acerca del presidente de San José como si él fuese el vocero de todos los miembros y pudiera tomar decisiones a nombre de la comunidad en general. Sin embargo, ninguna persona en la comunidad puede tomar decisiones que afecten a todos sobre la base de su propia iniciativa.

A pesar de estas incomprensiones, los miembros del consejo no carecen de posición en la comunidad. En las comunidades arakmbuts, el presidente se vuelve el representante de los asuntos externos a la comunidad. Asume la responsabilidad de coordinar con los colonos y con las autoridades de Puerto Maldonado en caso de que surja algún problema. El tesorero de la comunidad es usualmente el responsable del dinero que es guardado para el caserío en su conjunto. Sin embargo, todo el dinero recogido mediante actividades está destinado al reforzamiento de instituciones no arakmbuts, tales como la escuela o el apoyo a candidatos indígenas en las elecciones locales.

Los representantes de la comunidad no son usualmente las mismas personas que aquéllas reconocidas como wairi. Con frecuencia son jóvenes con alguna educación y experiencia con el mundo foráneo. Las comunidades a veces eligen hombres mayores, pero frecuentemente éstos encuentran que es difícil manejar el mundo de afuera y confían en el consejo de los jóvenes. Sin embargo, ser un líder joven también tiene sus desventajas porque los mayores de la comunidad no necesariamente cooperarán cuando sean llamados por alguien que

tenga menos prestigio y autoridad. Muchas veces esto puede llevar a tensiones entre los dos sistemas de organización política.

Los consejos de las comunidades nativas establecidos bajo la ley peruana proporcionan una faceta diferente de gobierno entre los Arakmbut, de acuerdo a la clasificación de Mair. Ella llama "gobierno difuso" a aquél en el cual hay representantes dentro del sistema de gobierno pero no estructura autoritaria centralizada para toda la gente en conjunto (Mair 1962: 78). Así, tanto el tipo de gobierno mínimo como el difuso coexisten dentro de las comunidades arakmbuts. Cada uno se refiere a un área diferente de la vida política. El gobierno mínimo está orientado principalmente (no exclusivamente) tanto a los asuntos internos de la comunidad como a las relaciones entre parentelas de comunidades separadas (tales como intercambio matrimonial, por ejemplo). En contraste, el gobierno difuso trata sobre asuntos externos más formales, relaciones entre comunidades en general o cualquier cosa que involucre a las autoridades nacionales. Ambos sistemas tienen nociones diferentes del liderazgo, el primero sobre la base de la cualidad y el segundo sobre la posición. Los dos sistemas son comparados en el siguiente cuadro:

Cuadro 6.1. Gobierno arakmbut

Gobierno mínimo	Gobierno difuso
Política arakmbut	Representantes modernos comunales
Base consuetudinaria	Base legal nacional
Encuentros informales	Encuentros formales
Lideranza por cualidad	Lideranza por posición
Reconocimiento por eficacia	Reconocimiento por elección
Internamente orientado	*Externamente* orientado
Respeto por los viejos	Respeto por los jóvenes (en una medida menor)
Conocimiento arakmbut	Conocimiento de la educación
Fiestas	Estatal Encuentros formales en la escuela

Si se hace una distinción demasiado tajante entre estos dos sistemas puede surgir la falsa impresión de que los dos son incompatibles. Más bien ellos son dos aspectos de un sistema político que se enfrenta ampliamente en dos direcciones. Por ejemplo, en San José no ten-

drá lugar ninguna reunión formal sin que antes se realice un debate interno. Esto permite que la reunión formal constituya la ratificación o formalización de opiniones que han ido surgiendo en las semanas o en los meses anteriores. Además, "interno" y "externo" son conceptos relativos. El proceso político informal mismo define qué significa interno (si es el clan, la comunidad o los Arakmbut en general), mientras que externo se refiere a las decisiones oficiales, a veces marcadas por un acuerdo escrito en un libro de actas o con una "memoria" de declaración de intenciones. Como una regla general, la mayoría de las reuniones formales tratan acerca de cuestiones comunales oficiales.

Raras veces San José se reúne de manera formal, aunque esto varía de acuerdo con las circunstancias. Por ejemplo, en 1981 en promedio había encuentros cada mes, mientras que en 1991, éstos ocurrían cada dos meses salvo que surgiera una emergencia. La mayoría de las reuniones tienen lugar los domingos, días en los cuales todos están disponibles y aquellos que viven fuera del caserío principal visitan a sus parientes.[6] La escuela es el local para las reuniones si vienen visitantes como los de FENAMAD o autoridades locales, si son las cuestiones educativas las que se debatan o si el tiempo es frío o húmedo. Cuando se analizan las cuestiones internas, los mayores sugerirán sentarse afuera de una de las casas por la cancha de fútbol. Sin embargo, las decisiones democráticas que tienen lugar en las reuniones se toman usualmente sobre la base de los encuentros informales en los cuales se han sondeado las opiniones. Las reuniones debaten cuestiones escolares y condiciones políticas en Madre de Dios, en particular los problemas de las invasiones de los colonos.

Sin embargo, cuando los arakmbuts toman decisiones en esas reuniones hay un momento en el que se recrea el proceso completo de formación de opinión para legitimar la decisión. La palabra para "pensar" (e'nopwe) se usa intercambiablemente en arakmbut para "conocer y decidir". En el momento de ratificar una decisión, la persona que conduce la reunión pregunta a la gente qué es lo que piensa. En este punto, el bajo murmullo, descrito al inicio del capítulo, crece gradualmente hasta que todos los participantes hablan a la vez y surge una aclamación o rechazo de la propuesta desde la cacofonía. Cualquier votación con la mano es una formalidad. El consenso tiene el efecto de incorporar a la gente en las decisiones y no alienarla de ellas.

Este murmullo es una mezcla de ambos aspectos de la política arakmbut, el uno interno y mínimo, el otro orientado externamente y

difuso. Las dos áreas encajan juntas de acuerdo a los diferentes métodos de toma de decisiones y de solución de problemas. Por consiguiente, el antecedente para una decisión comunal surge a través de encuentros informales y recibe la ratificación en una reunión formal.

La noción estatal de comunidad funciona junto con el sistema político arakmbut porque la gente ha determinado que esto debe ser así. Esto parangona ciertos aspectos de factores culturales no indígenas que los Arakmbut han adoptado con gusto desde la época de sus primeros encuentros con las misiones. La diferencia aquí es que la adopción de una estructura política comunal está basada en su relación con el Estado y no a través de la misión (una institución asociada con salud y educación).

Autonomía y autogobierno

La distinción entre asuntos "internos" y "externos" debería ser considerada de una manera relativa donde los acuerdos informales se vinculen con las preocupaciones de las relaciones entre parentelas y constituyan el proceso para alcanzar las decisiones comunales e intercomunales. Los acuerdos formales del modo difuso de gobernanza tratan sobre cómo la comunidad ve y es vista desde fuera. Así, una comunidad no necesita aparecer como un cuerpo dividido que incorpora dos sistemas, sino como una organización sociocultural y política que mira en dos direcciones: de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro. Estas dos políticas dirigidas establecen la frontera de la comunidad, donde una noción indígena de autonomía y autogobierno puede tomar forma a través de prácticas políticas.[7] La noción de autonomía está muy debatida en la elaboración de los derechos de los pueblos indígenas; pero, como sucede con la noción de autogobierno, con bastante frecuencia puede quedar limitada a "cuestiones relativas a sus asuntos internos y locales" (borrador de Declaración, Artículo 31).

Ésta es una definición estrecha, porque, como se ha descrito antes, autonomía significa claramente que la comunidad misma controla sus asuntos internos, aunque esto no puede ser hecho sin alguna influencia sobre las cuestiones externas. Los Arakmbut controlan todas las decisiones políticas internas de la comunidad relativas a cuestiones críticas, tales como el acceso a los recursos o el matrimonio. Sin embargo, las principales amenazas para la comunidad vienen de afuera, surgiendo de la ola de colonización. A fin de

tratar estas amenazas externas, cada comunidad tiene que decidir cómo va a responder. La defensa territorial y cultural involucra tanto las estrategias comunales internas como la colaboración con otras comunidades para fortalecer la presencia indígena en el área. Éste es el sentido en el cual es posible comprender el concepto de autonomía como se aplica a las comunidades amazónicas del Perú.

La Ley de Comunidades Nativas del Perú define el gobierno indígena en términos de comunidades nativas autónomas con consejos elegidos que operan a lo largo de las tierras bajas. Cada comunidad es una unidad autónoma que conduce sus asuntos internos de acuerdo a sus propias costumbres y representa sus intereses ante el mundo de afuera, a través de una estructura aprobada gubernamentalmente que define su personería jurídica y garantiza su tierra titulada y cualquier otro recurso en nombre de la comunidad en su conjunto. Sin embargo, las vinculaciones con otras comunidades aportan dimensiones separadas en la organización política indígena que transcienden las nociones internas de comunidad implicadas por la ley. La fortaleza de la representación indígena puede crecer librándose de la comunidad como es definida y reconocida por las instituciones gubernamentales nacionales, tales como el Instituto Indigenista o el Ministerio de Agricultura.

Las siguientes secciones tratan sobre cómo las dimensiones de la organización política comunal de los Arakmbut proporcionan medios para la defensa de sus derechos de una manera que está orientada hacia afuera.

Defensa comunal

La reacción de los arakmbuts a la colonización de su territorio se da en olas de resignación y resistencia. Los Arakmbut tienen una tradición guerrera, y en el pasado estuvieron acostumbrados a levantarse en armas y a defender a su gente y recursos. La dificultad es que saben que como guerreros son ahora sobrepasados en número por los colonos y que fácilmente podrían ser asesinados. Después de la muerte de José Quique en 1987, por ejemplo, su respuesta ha sido de resignación. Se llegó a ésta cuando uno de los mayores de la comunidad soñó con sangre que corría bajo las puertas de las cabañas de la comunidad. El sueño tuvo lugar en el monte bajo la influencia del espíritu wachipai, que es considerado una predicción exacta de eventos futuros.

El efecto de la muerte y el sueño han vuelto a los arakmbut de San José más resignados a su destino. Aunque están preparados para tomar las armas en cualquier momento, si realmente llegasen a sentir que están enfrentando su última batalla. El cambio de resignación a resistencia (Gray 1986: 99) es parte de las fluctuaciones constantes que tienen lugar dentro de una comunidad arakmbut y depende de varios factores internos, tales como si la organización comunal es concentrada o dispersa y si sienten que pueden emprender una acción y golpear al foráneo.

A los Arakmbut se les abren varias opciones diariamente para la defensa interna de su comunidad. Para prevenir que los colonos se asienten en San José, la gente ha tratado de dispersar sus actividades de extracción aurífera a fin de cubrir un área del territorio comunal tan amplia como fuese posible. En 1984, los arakmbuts expandieron sus asentamientos desde la boca del Pukiri (ver estudio de caso, capítulo tres) y afirmaron su presencia a lo largo del área de la misma manera que la vecina Barranco Chico lo había hecho aguas arriba. Esto tuvo sus dificultades. Los viejos patrones que viven en el Pukiri se irritaron por la afirmación de los derechos indígenas a la tierra y amenazaban a los arakmbuts cuando trabajaban en las playas. Después de la muerte de José Quique, la comunidad se retiró del Pukiri y tomó una actitud mucho más cuidadosa ante los colonos.

Cuando es posible, contactan a los colonos que se instalan dentro de las tierras comunales y, cuando hacen esto apenas han llegado, ellos a veces se retiran. Sucedió así con éxito en 1981, cuando una compañía de Puerto Maldonado se asentó en el límite entre San José y Puerto Luz. La comunidad tiene que actuar rápidamente para hacer esto, y con frecuencia el tiempo pasa antes de que la comunidad tenga una decisión. También surgen complicaciones si ciertos miembros de la comunidad hacen un acuerdo con los colonos sobre ciertas bases o si, como sucede ocasionalmente, ellos establecen lazos de padrinazgo ritual de compadrazgo. Esto impide que los arakmbuts que están en esta relación se opongan a la presencia de los colonos en las tierras de la comunidad.

Si los colonos rechazan salir, hay varias opciones. La más fácil es ignorar la invasión y trasladarse a otra zona de las tierras comunales. Esta retirada tuvo lugar efectivamente en el Pukiri después de 1986, y también explica por qué los arakmbuts viven y trabajan predominantemente en sus tierras sobre las playas del Karene arri-

ba de la boca del Pukiri. A veces la comunidad espera que un colono pierda interés y se mueva por propia iniciativa, pero esto es raro.

En varios momentos de su historia, los Arakmbut se han levantado en armas contra los colonos con resultados ampliamente exitosos (al menos a corto plazo). El poderoso patrón local Jaime Sumalave fue expulsado de una área aurífera conocida como Santa Rosa, que había tomado de los arakmbuts en 1985 (Gray 1986 tiene un relato de este suceso). Sin embargo, estos eventos, aunque iniciados desde la comunidad, siempre han necesitado algún apoyo de afuera. Campañas tales como la revuelta de Boca Colorado tuvieron lugar mediante una alianza con Puerto Luz, mientras que la amenaza de la carretera a través de sus tierras fue enfrentada en alianza con Barranco Chico. Cuando el conflicto se vuelve una posibilidad, los arakmbuts tienen que mirar fuera de casa en búsqueda de alianzas.

Alianzas intercomunales de defensa

La amenaza de fuera es tan fuerte que es imposible para una comunidad indígena amazónica en Perú mantenerse políticamente autosuficiente sin ser capturada por la colonización. La defensa tiene que involucrar alianzas que unan a los miembros de la comunidad con instituciones e intereses que potencialmente puedan estar al servicio de ellos. Los arakmbuts forjaron esas alianzas con dos grupos de indígenas: otros arakmbuts y los indígenas de Madre de Dios en general.

1. Otros arakmbuts - Alianza étnica

Alianzas entre comunidades

A lo largo de su historia, el primer nivel de coordinación tiene lugar con otras comunidades arakmbuts. Esto implica muchos aspectos complicados. La relación entre malocas en el periodo premisional consistió de alianzas positivas en forma de intercambios matrimoniales, fiestas y colaboraciones de defensa; en ciertas circunstancias esto significó reunir a los miembros de dos malocas bajo un techo. En contraste, las relaciones negativas consistieron en fugas de hombres y mujeres sin el acuerdo de sus familiares. A veces esto condujo a peleas.

En años recientes las fugas todavía han causado malestar. La fuga de mujeres ha afectado las relaciones entre Boca Inambari,

Puerto Luz y Shintuya, y aún causa resentimiento en las comunidades. Cuando una disputa no puede ser regulada dentro de una comunidad, las personas afectadas o, en algunos casos, varias familias, se trasladan a otro lugar. Entre 1984 y 1986, algunos problemas graves entre diversas parentelas de San José llevaron a una serie de confrontaciones que tuvieron como resultado que varias familias se mudaran a Barranco Chico, Shintuya y Puerto Luz.

Eventos positivos y negativos como éstos significan que las cinco comunidades arakmbuts están vinculadas con una mezcla de relaciones amistosas y hostiles. En cualquier momento es posible que dos comunidades caigan en desavenencias o formen una alianza y, en buena medida, las políticas comunales contemporáneas son reflejos de las alianzas constantemente cambiantes entre las malocas en el periodo anterior a 1956. Sin embargo, esto también significa que las alianzas son difíciles de predecir. Por ejemplo, en mayo de 1992, Puerto Luz y San José estuvieron fuertemente aliadas en la idea de apoyar a un alcalde arakmbut en las elecciones locales de febrero de 1993; empero, seis meses más tarde, un colono asentado en Boca Colorado ofreció a Puerto Luz, pero no a San José, ventajas substanciales si ellos lo apoyaban. Esto dividió el voto, evitando la elección del candidato arakmbut de San José.

Las relaciones entre las comunidades funcionan sobre los mismos dos principios -mínimo y difuso- que ocurren dentro de la comunidad, pero sobre una base menos intensa. La gente de las comunidades cercanas que está emparentada se encontrará ocasionalmente a fin de intercambiar información. Sobre la base de estos encuentros informales pueden desarrollarse relaciones positivas y negativas. Sin embargo, de tiempo en tiempo las comunidades se encuentran sobre una base más formal, como una kermesse, cuando las comunidades vecinas son invitadas a participar en un entretenimiento nocturno y beber en apoyo a la escuela o al fondo comunal. Las fiestas pueden ser bastante competitivas, con cada comunidad emulando para traer la mejor banda para que toque música para bailar y para pasar una fiesta más agradable. Las kermesses se realizan una vez al año en cada comunidad. Durante ellas la gente logra intercambiar información, y en caso de que la fiesta vaya bien se fortalecen los lazos informales entre las comunidades.

La organización política informal del "gobierno mínimo" trata predominantemente sobre los problemas de sectores particulares de la comunidad, tales como matrimonios y visitas; mientras los en-

cuentros formales se vinculan con el aspecto "difuso" del sistema político de los Arakmbut y trata sobre las preocupaciones de las comunidades, tales como el trabajo del oro, los colonos y el control indígena sobre el gobierno local de la municipalidad. Estos encuentros más formales, como los descritos en el estudio de caso, incluyen a miembros de los diferentes consejos y al presidente de la comunidad anfitriona.

Alianza étnica institucional

En 1981, la colonización del río Karene comenzó a alcanzar puntos de ruptura para las comunidades del área. Dos incidentes fueron responsables de este cambio. Una compañía multinacional, Central American Services, había negociado, con dudosa legalidad, una serie de concesiones para criar ganado que se estaban extendiendo a lo largo de todo el Madre de Dios y amenazaba a las comunidades arakmbuts de San José del Karene, Barranco Chico y Boca Inambari (Moore 1980).[8] Al mismo tiempo, la avalancha del oro que tenía lugar en Madre de Dios aumentó en 1980 y 1981. Las cifras de la extracción de oro en Madre de Dios promediaban dos mil kilos, lo que constituía los dos tercios de las cifras nacionales.[9] Consecuentemente 1980 y 1981 fueron testigos de una carrera de oro en el Karene.

La invasión por la compañía Montecarlo en 1981, por ejemplo, fue una influencia mayor sobre la conciencia política creciente de los arakmbuts en San José. El avistamiento de un bote lleno de mineros armados causó considerable miedo, pero a través de tácticas diplomáticas la comunidad se las arregló para echarlos sin derramamiento de sangre. Ahora, la mayoría de colonos se quedan aguas abajo de San José, aunque, en años recientes, tienen allí agrupaciones de mineros no indígenas invitados por miembros de la comunidad para trabajar en una esquina de las tierras comunales. Esto origina mucho malestar internamente. Sin embargo, la ira está reservada para los patrones de la boca del Pukiri, que ilegalmente dan permiso a los invasores para que se asienten (ver estudio de caso, capítulo ocho).

Todos estos problemas causaron preocupaciones en San José, pero eventos similares tuvieron lugar en otras comunidades arakmbuts, en particular, Puerto Luz, Barranco Chico y Boca Inambari. En febrero de 1981 un representante de San José fue a Lima y se reunió con AIDESEP, la organización nacional indígena amazónica, y discutió la posibilidad de formar una organización indígena en Madre de Dios.

A su regreso a Madre de Dios el representante visitó a las diferentes comunidades arakmbuts de la zona minera, las cuales tomaron la decisión de formar un Consejo Harakmbut para representar a los pueblos indígenas de Madre de Dios. Un mes mas tarde, representantes de San José, Puerto Luz y Boca Inambari fueron a Lima y formalizaron una relación con AIDESEP. En enero de 1982 realizaron un encuentro en Boca Colorado en el cual se formó FENAMAD (Wahl 1985).

El crecimiento de FENAMAD fue gradual. Los primeros años los Arakmbut fueron los principales iniciadores de este trabajo, y durante las discusiones de su formación asumieron que la organización sería ampliamente Harakmbut. Sin embargo, desde el primer encuentro participaron plenamente representantes de otros pueblos indígenas de Madre de Dios, y los Arakmbut estuvieron satisfechos de que la organización fuese de amplia base.

La primera directiva de FENAMAD fue mayormente arakmbut, pero después de seis meses quedó claro que la administración de la organización necesitaba tener su base en Puerto Maldonado, en el punto central de acceso en Madre de Dios. Los Arakmbut continuaron como miembros de FENAMAD y se beneficiaron de sus proyectos de titulación de tierras y becas educativas. Sin embargo, el centro de gravedad se trasladó río abajo y la lideranza activa se volvió predominantemente shipiba, ese'eja y arasaeri. Los miembros arakmbuts raramente llegaban a Puerto Maldonado para trabajar en la oficina porque sus comunidades estaban muy alejadas y habían pocos recursos para permitir que los líderes arakmbuts vivieran en Puerto Maldonado.

Aparte de las relaciones entre las comunidades vecinas (principalmente Puerto Luz y San José), que reunieron a los Arakmbuts antes de la formación de FENAMAD, el estudio de caso describe las tensiones dentro de esta federación que llevaron a la formación de COHAR. Este proceso repitió dos de los rasgos de la fundación original de FENAMAD. En primer lugar, el establecimiento de COHAR no se hizo impulsivamente, sino que fue un tema que las comunidades habían debatido al menos durante un año antes del Congreso de FENAMAD de 1993. La formación de COHAR estaba en realidad en la agenda del Congreso y fue acelerada cuando los Arakmbut sintieron que los pueblos indígenas de río abajo del Madre de Dios habían tomado la organización en sus manos.

La tensión entre ubicación y etnicidad no fue solucionada con la formación de COHAR, porque aunque había sido establecida como una "federación étnica" dentro de FENAMAD, su jurisdic-

ción es principalmente el Alto Madre de Dios, donde hay también miembros machiguengas y piros (yinés). Hasta ahora, estas tensiones no habían irrumpido dentro de COHAR, pero se asume que los Machiguenga posiblemente quieran formar su federación étnica dentro de FENAMAD en algún momento futuro.

Los Arakmbut en general se consideran a sí mismos como bastante distintos de los otros pueblos indígenas de Madre de Dios. Ellos definen su unicidad cultural como una posesión importante, pero esto también tiene ciertos efectos complicados sobre sus relaciones con otros pueblos indígenas. Los Arakmbut están orgullosos de haber preservado exitosamente su lengua, su conocimiento y sus tradiciones. Por otro lado, frecuentemente ellos se sienten inferiores a otros pueblos indígenas que pueden manejar el mundo dominado por la sociedad nacional peruana más fácilmente.

Parte de esto se origina en el hecho de haber sido ellos el último pueblo Harakmbut en ser evangelizado y, además, su contacto en 1950 fue considerado como un logro mayor, descrito por los dominicos como una "conquista" (Rummenhöller 1985). Durante los primeros años de contacto, jóvenes estudiantes arakmbuts fueron llevados a internados escolares y, de acuerdo a su testimonio, fueron tratados con desprecio por los otros pueblos indígenas por ser "salvajes" o "primitivos".

El capítulo anterior señaló que los Arakmbut sintieron, a la vez, turbación y orgullo por su identidad cultural. La timidez surgió de enfrentar el ridículo ante los foráneos por su comprensión espiritualmente sensitiva del mundo, mientras que el orgullo fue la satisfacción que sintieron al haber sobrevivido cuarenta años de etnocidio. Esta complicada yuxtaposición de orgullo y timidez en la visión de la comunidad en general debería estar unida con el conflicto de la resistencia/resignación antes señalada.

Estas actitudes pueden ser consideradas no sólo en las opiniones de los grupos, sino también dentro de la composición psicológica de las mismas personas. Ésta toma la forma del estado del alma (nokiren), que a través de la vida se relaciona con el cuerpo de una manera que se esfuerza por evitar los extremos de sobreconcentración (odio asociado a la brujería - ochinosik) y sobredispersión (una debilidad extenuante que emerge del alma que deja al cuerpo). (Esto fue analizado en detalle en el capítulo seis del volumen 1 y en el capítulo dos del volumen 2). Resistencia y orgullo reflejan estados fuertes y de confianza del nokiren; la sobreconcentración es mejorada mediante la coordinación con otros arakmbuts. Por otro lado, la resignación y la

timidez debilitan y causan la desaparición de la fuerza de la colectividad.

Los dos juegos de distinciones, resignación/resistencia y orgullo cultural/timidez, están relacionados. Cuando los Arakmbut sienten resignación frente a las amenazas del mundo de afuera, su visión es que serán destruidos y que su cultura no puede hacer nada para salvarlos. Cuando se sienten fuertes en su resistencia a las amenazas, la fuerza de su identidad cultural y orgullo de su herencia sale al frente, como cuando los arakmbuts cantan, danzan, lucen sus plumas y pinturas. Es casi imposible identificar de antemano el momento en el cual la resignación y la timidez se vuelven resistencia y orgullo. Los dos elementos están ligados y sólo pueden ser comprendidos en retrospectiva. Esta tensión genera las dinámicas personal y social de la movilización política a través de la actividad del nokiren.

La organización de los Arakmbut como un pueblo aporta una perspectiva amplia desde la cual enfocar la relación entre gobierno mínimo informal, gobierno difuso formal y las orientaciones interno/externo de las políticas arakmbuts. Dentro de la comunidad, el sistema político es predominantemente informal, pero se enfatizan los aspectos formales cuando los factores externos están bajo discusión.

Sin embargo, la comunicación informal continúa afuera de la comunidad, pero se debilita cuando los atributos más formales de la toma de decisiones necesitan ser ratificados por un mayor número de personas. Cuanto más confusos se vuelven estos dos aspectos complementarios del sistema político, más conflictos emergen a la superficie.

El efecto es un autogobierno definido en términos de actividades prácticas y política, con los conceptos de comunidad y pueblo como los factores principales. El primero es definido de acuerdo al territorio y el segundo, por afiliación étnica. De este modo, al igual que con el concepto de cultura, el de autogobierno está encajado dentro de las nociones de territorio y pueblo. Las dinámicas de la movilización política tienen lugar de acuerdo a los conflictos resignación/resistencia y timidez/orgullo que afectan a las personas, comunidades y al pueblo en general. Sin embargo, la importancia de FENAMAD como organización política durante los últimos diez años ha añadido otra dimensión a la gobernanza arakmbut: la interetnicidad indígena.

FENAMAD constituye un nivel diferente de organización de los aspectos de gobernanza vistos hasta ahora. Aun cuando se puede hablar de gobierno comunal, es difícil hablar de FENAMAD como un gobierno cuando es una organización representativa no gubernamental. En efecto, consiste en una federación de comunidades que actúa para unir a las organizaciones políticas indígenas difusas de Madre de Dios. Cada comunidad en sí misma no es suficientemente poderosa para defenderse sola contra las amenazas que enfrenta. FENAMAD trabaja para brindar representación y apoyo para la defensa comunal, para coordinar los consejos comunales difusos, para informarlos de los problemas que los amenazan desde fuera y para promover iniciativas de autoayuda.

Después del encuentro de FENAMAD de 1982 cada vez fue más claro que Madre de Dios era una de las áreas más complicadas de la Amazonía del Perú para la organización política de los pueblos indígenas. En otras partes de la región, los pueblos indígenas tienen mayor población. Los Asháninca y los Aguaruna tienen por lo menos cuatro organizaciones indígenas cada uno, y los Shipibo, tres. Están organizados geográficamente. Madre de Dios es una de las pocas áreas de la Amazonía del Perú donde las organizaciones indígenas funcionan sobre una base regional interétnica.

Madre de Dios tiene diez y nueve pueblos etnolingüísticos indígenas diferentes. Algunos de ellos fueron llevados al área en el cambio del siglo XIX por los barones del caucho. Otros son supervivientes de las terribles correrías de esclavos que forjaron la catastrófica destrucción de los pueblos de los principales ríos: Madre de Dios, Inambari y Tambopata. Consecuentemente la configuración indígena de Madre de Dios es el resultado de cien años de genocidio mediante asesinato, enfermedad y traslados forzados.

Adicionalmente a la variedad de pueblos indígenas en Madre de Dios, hay un amplio espectro de relaciones con la sociedad nacional peruana. Algunos pueblos le pueden llamar a esto una escala de aculturación. Sin embargo, "aculturación" implica que el rasgo que define a un pueblo indígena es cómo éste se relaciona con el Estado-Nación. Este trabajo se opone a clasificar a los pueblos indígenas desde criterios basados en el Estado. Cada pueblo indígena en Madre de Dios tiene su propia cultura y su identidad indígena que le aporta una serie de relaciones específica con el Estado-

Nación. Es difícil describir esto en detalle, pero se puede lograr una impresión general mirando factores tales como la historia de relaciones con la sociedad nacional, la distancia de los centros urbanos y la yuxtaposición de las culturas peruana e indígenas. El siguiente conjunto amplio de distinciones señala cuatro diferentes relaciones comunidad/sociedad nacional en Madre de Dios que cubren factores geográficos, históricos, culturales y políticos.

a. Pueblos indígenas autosuficientes

En Madre de Dios hay unos pocos grupos de Yora (Nahua) y Mashco-Piro que han estado en contacto esporádico con foráneos a lo largo de los años recientes. Viven mayormente en las cabeceras del río Piedras y están actualmente en riesgo por la exploración de Mobil, la compañía petrolera. En septiembre de 1996 FENAMAD escribió una carta a MOBIL acusando a su compañía contratista Grant Geophysical, de buscar contactos y de poner en riesgo la vida de esos pueblos.

Otros mashco-piros viven en el Parque Nacional del Manu y de vez en cuando llegan a puestos como el de Pakitsa para intercambiar productos por ollas y vestidos. Los Nahua viajan dentro y fuera del Parque y ocasionalmente visitan a sus familiares en el Purús y en la misión de Sepahua. Estos pueblos indígenas viven durante periodos en comunidades nativas y luego se marchan. Hablan predominantemente su propia lengua y tienen pequeño o ningún conocimiento o interés en el mundo foráneo.

b. Pueblos indígenas con limitado contacto nacional

Dentro del Parque del Manu hay varias comunidades machiguengas, como Tayakome y Yomibato, que en general son autosuficientes. Hablan principalmente su propia lengua, pero las comunidades tienen escuelas que son conducidas por misioneros seglares. Realizan sus contactos principales con la sociedad nacional a través de los sacerdotes, de las autoridades del Parque y de las organizaciones ambientales que trabajan allí. La producción de las comunidades no está orientada al mercado, aunque hay algún intercambio que implica dinero.

c. Pueblos indígenas con dos mundos

Las otras comunidades arakmbuts en Madre de Dios están en una situación similar a la descrita para San José. Los aspectos internos de la comunidad son conducidos en base a la cultura indígena,

pero la economía monetaria es una parte de la vida diaria, y la mayoría de los miembros de la comunidad están ampliamente familiarizados con el español. La economía es una combinación de actividades de subsistencia, tales como la horticultura, la pesca, la caza y la recolección, y comerciales, como la minería aurífera y la recolección de castañas de Brasil. Algunas de las comunidades ese'ejas, piros, amahuacas y wachipaeris están en una posición similar a las arakmbuts, aunque han estado en contacto con foráneos durante muchos más años. La avalancha del oro en el Karene a fines de los años 1970 y comienzo de los de 1980 contribuyó a la yuxtaposición de los dos mundos: indígena y peruano.

d. Los pueblos indígenas biculturales

Son aquellas comunidades en Madre de Dios que están plenamente familiarizadas con el español y la sociedad nacional. Sin embargo, aún son indígenas y están enterados de su diferencia respecto a la población colona. Esto puede no haber sido siempre el caso, y hay ejemplos de pueblos indígenas que sólo hace poco tiempo comparativamente se han dado cuenta de que son diferentes de los quechuas andinos. Algunas de estas comunidades hablan más español que lengua indígena, que está confinada principalmente a los ancianos. La mayoría de comunidades en esta situación con aquellas que han sido más traumatizadas por el contacto y que han sufrido más en términos de haber sido diezmadas. Las personas traídas al Madre de Dios durante el auge del caucho, como shipibos y santarrosinos (quichuarunas), y aquéllas diezmadas por los caucheros, como arasaeris y algunos ese'ejas, comparten estas características.

Así, FENAMAD representa a comunidades y pueblos de todos estos cuatro puntos en el espectro de la mezcla intercultural. El concepto de aculturación no es relevante aquí ya que en ningún caso estas comunidades han perdido su identidad indígena cuando se familiarizaron con las diferentes esferas de la sociedad nacional.

Hay varias correlaciones entre las comunidades que están más cerca de centros urbanos o de pequeños pueblos, tales como Pilcopata, Mazuco o Puerto Maldonado. Comparativamente están más familiarizadas con la sociedad nacional y han estado en contacto con la vida peruana durante más tiempo. Las comunidades más cercanas a esos centros han dado más apoyo activo y trabajo para FENAMAD. Las otras comunidades están progresivamente más distantes de los centros poblados y más aisladas de la sociedad nacional.

Atravesando el espectro de comunidades es posible ver que aquéllas que tienen menos contacto con la sociedad nacional son las más monoculturales, con énfasis predominante en la cultura indígena. Las comunidades arakmbuts, tales como San José, están familiarizadas con ambas lenguas, mientras que aquéllas más cercanas a los centros urbanos tienen la mayor frecuencia de hablantes monolingües en español. Junto con las diferencias culturales, es también posible ver la yuxtaposición de los gobiernos mínimo y difuso, que coexisten en San José con énfasis cambiante. Aquéllas con el menor contacto funcionan sobre la base de gobierno comunal mínimo informal más tradicional, mientras que las que tienen las relaciones más estrechas con la sociedad nacional utilizan en mayor medida al consejo de la comunidad. Esto no quiere decir que comunidades como Tayacome no tengan reuniones comunales formales (las escuelas aseguran esto), ni significa que la comunidad más cercana a Puerto Maldonado no tenga su propio gobierno mínimo. La diferencia es que hay un cambio de énfasis entre los dos aspectos del sistema político, que se relaciona con las otras transformaciones. Estos cambios del sistema están presentes en el siguiente cuadro:

Cuadro 6.2 Comunidades indígenas en el Madre de Dios

Contacto	Gobierno	Ubicación desde la ciudad	Cultura
Pequeño	Mínimo	Seis días	Monocultural
Regular	Principal-mente mínimo	Cuatro días	Algo de español
Constante	Mínimo/difuso	Dos días	Indígena/español
Permanente	Principalmente difuso	Un día	Bicultural

Este cuadro proporciona un borrador de modelo para todas las comunidades de Madre de Dios. Aunque no ilustra sobre las idiosincrasias que surgen en cada comunidad da una idea de las dificultades que enfrenta FENAMAD al reunir a los pueblos indígenas de Madre de Dios en una organización indígena representativa.

El estudio de caso relata la tensión que surgió dentro de FENAMAD en 1991 entre las comunidades cercanas a Puerto Maldonado (bajo Madre de Dios) y aquéllas más orientadas al Pilcopata y Cuzco (alto Madre de Dios). En este caso Shintuya, que tiene mejores facilidades que la mayoría de las otras comunidades debido a su posición como

centro de actividades misioneras en el área, ha trabajado activamente para la descentralización de FENAMAD. Los arakmbuts de la misión objetaron la centralización de FENAMAD en Puerto Maldonado la cual, según argumentaron, beneficia a las comunidades del bajo Madre de Dios.

FENAMAD ha trabajado cercanamente con la organización ambientalista y de desarrollo Centro Eori en la titulación de las comunidades indígenas de Madre de Dios. Toda la actual tierra titulada y la preparación de la Reserva Comunal Amarakaeri ha sido hecha por FENAMAD y Centro Eori; además, han ayudado a las comunidades arakmbuts para obtener permisos de extracción aurífera y para defender sus derechos contra las invasiones. FENAMAD ha logrado reconocimiento como una organización representativa y ha tenido considerable influencia dentro del gobierno de la subregión. Esto ha sido ayudado por la alianza con la federación agraria FADEMAD, la cual ha llevado a FENAMAD al frente de la política regional y subregional. Fue particularmente fortuita la elección de Felipe Pacuri, el asesor legal de FENAMAD, como primer vicepresidente de la Región Inka.

En 1991, FENAMAD apoyó el proceso de regionalización (que fue disuelto por Fujimori) y, a través de contactos de cabildeo, pudo establecer una serie de becas para estudios secundarios en beneficio de alumnos de las comunidades. Fondos de la agencia de desarrollo noruega NORAD le permitieron a FENAMAD apoyar estudiantes universitarios indígenas en Lima. Paralelamente a estas actividades, FENAMAD ha estado trabajando en un programa de salud tradicional y en un programa arakmbut para la revitalización de la cultura; ambos fueron expuestos brevemente en el capítulo cinco.

A pesar de estas iniciativas, FENAMAD ha enfrentado muchas dificultades en sus diez años de vida (Gray 1986: 84-87). La gran diversidad étnica, junto con la variedad de comunidades, dificultan el trabajo local. Además, FENAMAD ha tenido una constante escasez de fondos, lo cual significa que ha sido difícil visitar comunidades a más de un día de distancia de Puerto Maldonado. Los fondos no pueden apoyar la vida de los líderes en Puerto Maldonado y los gastos de funcionamiento de oficina, lo cual significa que quienes trabajan en la central sean frecuentemente los que viven en las comunidades cercanas.

Por esta razón, FENAMAD ha funcionado con un alto porcentaje de representantes de las comunidades cercanas a Puerto Maldonado,

quienes están más familiarizados con el funcionamiento de las instituciones estatales. Esto ha sido el resultado de las condiciones en las cuales funciona la organización, antes que de una política deliberada. El efecto ha sido que las comunidades más lejanas han tenido la impresión de que FENAMAD estaba dominada por las más cercanas a Puerto Maldonado. En verdad, cuando se vive en San José, queda claro cuán lejano es Puerto Maldonado a los ojos de la comunidad. La gente rechaza ir a la ciudad que queda dos días aguas abajo, cuyo retorno posiblemente le tome un viaje de tres río arriba. En el puerto más cercano a Puerto Maldonado, Laberinto, los representantes indígenas entran inmediatamente en conflicto con la policía y las fuerzas armadas. Ellos exigen ver sus libretas electorales (la mayoría de la comunidad no las tiene) y también los papeles de sus botes. Los indígenas están exonerados de pagar impuestos por sus botes pero las autoridades del puerto tratan frecuentemente de cobrarles dinero. Cuando llegan a Maldonado, el alojamiento es incómodo o caro, y conseguir la atención de las autoridades implica invariablemente varios días de espera. Por esta razón no es ninguna sorpresa que los miembros de la comunidad sientan rechazo de ir a Puerto Maldonado salvo que realmente tengan que hacerlo.

El resultado es que FENAMAD tiene dificultades considerables para mantener contacto estrecho con sus comunidades integrantes. Una iniciativa para descentralizar FENAMAD, mediante la instalación de un centro de salud tradicional en la misión de Shintuya y el establecimiento de una red de radios, marcó algunas diferencias al inicio, y ahora que COHAR está funcionando bien como una parte de FENAMAD hay la esperanza de que las intrincadas relaciones entre pueblo y territorio podrán funcionar fácilmente.

Conclusión

Los capítulos previos han sostenido que la aparición de la noción de derechos indígenas surge como resultado de la experiencia práctica de la evidente violación de aquello que los pueblos involucrados consideran que es justo. El derecho a gobernar no es el tema en Madre de Dios porque las comunidades arakmbuts son autogobernadas y, hasta ahora, no hay amenaza directa al sistema. Los problemas que los Arakmbut enfrentan están más bien articulados como demandas por una organización más refinada y eficiente.

FENAMAD ha tenido dificultad para encauzar los problemas de más de cuarenta comunidades en Madre de Dios con pocos recursos; los Arakmbut formaron el Consejo porque querían afirmar el control sobre la organización que representa a sus comunidades. Los Arakmbut no actuaron porque se hubiese afectado su derecho de gobierno comunal interno, sino porque sintieron que su influencia externa no era suficientemente fuerte para defender sus derechos contra la intrusión de colonos dentro de su territorio. Ellos querían atención política para apoyar su lucha. Esto compara el enfoque arakmbut sobre la salud y educación señalado en el capítulo previo; antes que proclamar el derecho a la salud, educación o gobierno, ellos sostienen que tienen el derecho a la atención que refleje y satisfaga sus necesidades.

En conclusión, los Arakmbut no expresan la noción de gobierno pero en la práctica se autogobiernan. Reconocen la necesidad de tomar decisiones sin interferencia, pero también quieren controlar el apoyo que reciben de afuera. Autogobierno genuino no es algo que pueda ser impuesto desde arriba, sino que debe ser controlado desde dentro. La Ley de Comunidades Nativas aporta una estructura para autogobierno autónomo; sin embargo, éste nunca hubiera funcionado a menos que tuviera sentido práctico para las comunidades. Este sentido llegó a través del reconocimiento gubernamental de la identidad como un pueblo y del título territorial.

Además, los Arakmbut han incorporado los prerrequisitos de la Ley de Comunidades Nativas dentro de su sistema político a fin de transcender los límites comunales y de establecer una organización política más amplia a través de federaciones étnicas y locales. En la medida que la gente puedan controlar su sistema político, se puede decir que ella determina sus procesos de toma de decisiones. Allí donde un gobierno impone este sistema no deseado, los pueblos indígenas pierden su autodeterminación y se vuelven colonizados.

La fortaleza del sistema político arakmbut es que es de múltiples estratos. La organización mínima de encuentros sociales, el consejo comunal difuso, el consejo sobre bases étnicas y la federación regional son todos aspectos de "autogobierno". El gobierno impuesto de arriba ha sido mejorado porque cada comunidad incorpora el sistema externo cuando éste sirve para la defensa de las amenazas externas. En este sentido el modelo comunal impuesto de la Ley de Comunidades Nativas ha sido internalizado por la comunidad. No obstante, cualquier imposición de sistemas externos de gobierno sobre las estructuras políticas existentes inevitablemente genera tensiones, en particular cuando las disposiciones informales y formales se vuelven confusas. En este sentido, las tensiones comunales internas son tan parte de la vida política arakmbut como las tensiones interétnicas que están dentro de FENAMAD.

Gobierno e identidad cultural han aportado un contraste para los capítulos sobre territorio y pueblo. Aun cuando los conceptos de arakmbut y wandari se relacionan estrechamente a la noción de territorio y pueblo, los de identidad cultural y gobernanza no tienen equivalentes reales arakmbuts. Esto se debe a que la cultura y el gobierno están inmersas en las nociones más envolventes de pueblo y territorio. Además, las amenazas a los Arakmbut como un pueblo y a su territorio son más evidentes que aquéllas a su gobierno e identidad cultural, que han sido ambas las fuentes de las innovaciones adoptadas por los Arakmbut. Así, mientras los Arakmbut están enterados de las violaciones a sus derechos al territorio y como pueblo, los derechos a la identidad cultural y gobierno están más articulados en el sentido de falta de apoyo, servicios y facilidades a las cuales ellos sienten tener derechos. Los dos siguientes capítulos tratan sobre dos conceptos más amplios relacionados a los derechos indígenas arakmbuts: estos son autogobierno y autodeterminación.

Notas

1 Frecuentemente esto es llamado "autogobierno indígena". Autogobierno tiene varios significados. Ha sido usado para referirse a un aspecto específico del régimen de las colonias británicas, y subsiguientemente al sistema de mandato internacional, donde los dependientes finalmente lograron el autogobierno (Hall 1948: 94). En un contexto indígena hay dos significados amplios: el primero se refiere al derecho de los pueblos indígenas a gobernarse a sí mismos, como está considerado en el Artículo 31 del borrador de Declaración, que se refiere al derecho de los pueblos indígenas "a la autonomía o autogobierno en cuestiones relativas a sus asuntos internos y locales". Alternativamente puede ser visto como un esquema político impuesto por el Estado para reforzar la integración, como en el Artículo 2 del Convenio 169 de la OIT, de acuerdo al cual los gobiernos son responsables para desarrollar la "plena realización de... esos pueblos... sus costumbres y tradiciones y sus instituciones".

[2] Este texto ha sido tomado de la versión española del borrador de Declaración, publicado en Simpson, Tony, *Patrimonio Indígena y Autodeterminación*. Documento IWGIA Nº 22. Copenhague, 1997. [N. del T.].

[3] "Gens" es un término que el historiador Grote usó para referirse a un racimo de familias con un origen común, nombre común y ritos ceremoniales comunes. Para Morgan la gens fue el primer aspecto de la sociedad por sobre la familia.

[4] A diferencia de las relaciones internacionales de confianza (como las establecidas por las Naciones Unidas), que han tienen el propósito de facilitar el camino hacia un proceso de descolonización, la relación doméstica de confianza es vista como una relación dependiente, en la cual el gobierno del Estado considera que tiene la última autoridad para contrarrestar el autogobierno indígena. En Canadá tuvo lugar un caso en 1982, cuando el departamento de Asuntos Indígenas y de Desarrollo del Norte subrayó un "enfoque devolucionista de autogobierno" que consistía en el reconocimiento del gobierno de las constituciones indígenas. La crítica de este enfoque (IWGIA 1984: 64) es similar a aquélla surgida en el Acta de Reorganización India del Gobierno de Estados Unidos, que estableció el "autogobierno" de acuerdo con un esquema iniciado y planeado por el Gobierno Federal a través de la Oficina de Asuntos Indígenas en 1934 (Dunbar Ortiz 1984: 148).

[5] Esto puede deberse a que algunas mujeres son foráneas que vienen de otros pueblos con conocimientos sobre plantas, como los Machiguenga.

[6] Los encuentros comunales en Shintuya tienen lugar cada viernes en la noche. Sin embargo, en este caso los sacerdotes generalmente están presentes.

[7] El término autonomía debería ser considerado como una de las opciones de autodeterminación (ver capítulo ocho) y no como una alternativa.

[8] La Central American Services también causó considerable estrago entre los cosechadores de la castaña de Brasil al romper el mercado y perjudicar seriamente la economía de las comunidades indígenas y ribereñas río abajo de Puerto Maldonado.

[9] Enfatizo la palabra "cifra" porque en los años 1980 los expertos consideraban que al menos el 90% del oro producido en Madre de Dios pasaba hacia Brasil ilegalmente. Por esta razón las cifras no necesariamente reflejan la cantidad real de oro producido, pero pueden dar alguna indicación de las alzas y bajas en la actividad. Desde que Fujimori desreguló la producción de oro en 1990 y cerró el Banco Minero administrado por el Estado, no hay cifras o estimados de la producción de oro en Perú. El Ministerio de Energía y Minas tiene algunas cifras y estimados, pero en 1991 los representantes ni siquiera no estaban preparados para revelarlas en confidencia (Felipe Pacuri, comunicación personal). Conversaciones con mineros a lo largo de todo el área indican un fuerte declinación en la producción de oro desde 1990. Esto es causado por la sobreexplotación en las cabeceras del Pukiri y, en menor medida, en el Karene, y la destrucción ecológica resultante de los depósitos de oro.

AUTODESARROLLO
Una alternativa al impasse

"Sólo quiero continuar trabajando oro con mis parientes políticos y tener una esposa que se encargue de producir en las chacras. Necesito carne de monte para alimentar a la parentela. Queremos beber nuestra chicha los fines de semana y disfrutar la vida. Pero los foráneos toman nuestro oro, agotan los animales y roban nuestras mujeres. Los colonos nos impiden seguir nuestras vidas como nosotros las queremos".

Un viejo arakmbut hizo esta declaración en un encuentro comunal en mayo de 1992, que los adultos de San José habían convocado para debatir su futuro. La constante opresión de la colonización de sus tierras ha llevado a los arakmbuts a albergar un sentimiento de desesperación por su futuro. Aun cuando el último capítulo demostró que ellos son ampliamente autogobernados en términos de toma de decisiones y de solución de conflictos, su soberanía decrece conforme su dominio sobre su territorio se vuelve más débil. Quieren asegurar el acceso a sus recursos, sean carne, cosechas u oro; sin embargo, la avalancha del oro y el proceso de colonización significan que el territorio sobre el cual los Arakmbut tienen control se está restringiendo crecientemente.

Cuando los arakmbuts debatieron sus visiones sobre el futuro en la reunión de mayo estaban entrando en una discusión acerca de temas de desarrollo. Estas visiones son, a primera vista, contradictorias. Todos los arakmbuts han concordado con los sentimientos del viejo antes citado, que argumenta por un futuro que refuerce un estilo de vida tranquilo y pleno, sin interferencia de los colonos. Al mismo tiempo, varios arakmbuts expusieron claramente en ese mismo encuentro que querían beneficiarse de ventajas similares a las de los colonos que vivían en el asentamiento

acechando en las sombras. Al igual que con los otros conceptos revisados en este libro, "desarrollo" es la quintaesencia del eurocentrismo y del estadocentrismo. Dentro del esquema de clasificación del desarrollo, los pueblos indígenas están considerados como un sector atrasado "subdesarrollado", que impide el progreso nacional. Los escritores difieren sobre dónde surgen estas características en la historia europea. Nisbet (1969), por ejemplo, traza la historia de las ideas concernientes a crecimiento, progreso y desarrollo hasta los Griegos, Romanos y los pensadores cristiano medievales. Considera que el pensamiento occidental ha combinado consistentemente la idea de génesis y caída a través de la noción de crecimiento, que él define como un cambio intrínseco para la entidad que es cambiada, cambio como dirección y cambio como acumulación.[3]

Algunos escritores consideran que las raíces de las actuales nociones de desarrollo pueden encontrarse en la Ilustración, surgiendo de la emergencia de la modernidad en la forma de economía política como un campo de estudio, de la apariencia de bienestar como una manera de asegurar las normas sociales de normalidad y de la conceptualización de la gente subdesarrollada (Watts 1995: 47).[4] Durante este periodo, los pueblos indígenas fueron utilizados como ejemplos de señales de cambio; escritores como Adam Smith y Turgot expusieron una teoría de cuatro escalones de desarrollo: cacería, pastoreo, agricultura y comercio (Meek 1976). Esta noción emergente de crecimiento y progreso se volvió inseparable del positivismo del siglo XIX, particularmente a través de los sansimonianos y de Comte, que tuvo tanta influencia en Sudamérica (Cowen y Shenton 1995: 32-33). En la segunda mitad del siglo, progreso y crecimiento fueron mezclados dentro de la noción de evolución, mientras que desarrollo se vinculó cada vez más al crecimiento de imperios y de Estados-Naciones (ibid: 36).[5] El siglo XIX funcionó bajo un sistema evolucionista de clasificación comparativa del cual Morgan fue su exponente más famoso, quien colocó a los pueblos indígenas en una escala que se extiende desde el "salvajismo", en el nivel más bajo, a través de la "barbarie" y la "civilización."

Esta concepción de lo que más tarde fue llamado "subdesarrollado" continuó en el siglo XX. Algunos escritores, como Wolfgang Sachs (Watts 1995: 51), consideran que "desarrollo" fue creado a fines de los años 1940, después de la Segunda Guerra

Mundial, cuando el Plan Marshall en Europa proporcionó los medios para reconstituir las economías nacionales que habían sido devastadas por el conflicto. La reconstrucción europea tuvo lugar básicamente a través de un programa de inversión planificado y, sobre la base de esta experiencia, los economistas comenzaron a ver la inyección de capital como una manera de alentar el desarrollo en los países más pobres.

Los economistas Harrod y Domar sostuvieron que éste debería realizarse mediante la movilización de los ahorros domésticos y foráneos para invertirlos en la industria y en programas nacionales. Ahorrando del producto nacional bruto de un país sería posible lograr un punto donde la economía "despegaría" (Todaro 1989). W.W. Rostow (1960) postuló una teoría de cinco escalones basada en el uso de la inversión: sociedad tradicional; despegue en el crecimiento autosustentable; camino a la madurez; madurez y la edad del consumo masivo. El dogma básico de este enfoque de "modernización" fue el "desarrollo como un proceso identificable de crecimiento y cambio cuyos rasgos principales son similares en todos los países" (Todaro 1989: 77). Las sociedades tradicionales (con una economía principalmente agraria de subsistencia), que incluían a los pueblos indígenas, eran obstáculos al progreso.[6]

Esta concepción es una reformulación economicista del desarrollismo del siglo XVIII y de las etapas evolucionistas del siglo XIX, pero en todos los casos los pueblos indígenas están ubicados más bajo en la escala que el resto de la humanidad. Al ubicarlos en categorías dentro de una tipología evolucionista, los pueblos indígenas han sido tratados como "sobrevivientes" de antiguos pueblos. Esto es, efectivamente, una reformulación de las justificaciones racistas y colonialistas del orden imperial desde los días en que Europa dominaba el mundo.

Los argumentos contra estas concepciones evolucionistas son fuertes. Los pueblos indígenas de hoy han vivido a través de la historia de la misma manera que cualquier otro pueblo; sin interferencia, su estilo de vida cambiaría de una manera apropiada para el mundo en el cual ellos viven, no como los escritores no indígenas piensan que deberían "desarrollarse". Las implicaciones de esto son que los pueblos indígenas deberían vivir dentro del esquema de su propio desarrollo como parte de su autogobernanza.

Otro argumento antievolucionista, utilizado por Nisbet, critica la metáfora del crecimiento mismo que ha dominado el

pensamiento intelectual occidental y que ha sido reificada dentro de las vidas reales y eventos.

> "Cuanto menor sea la distancia cognitiva, menor será la relevancia y utilidad de la metáfora. En otras palabras, cuanto más concreta, empírica y conductual sea nuestra materia, menor será la aplicabilidad de la teoría del desarrollo y sus varios elementos conceptuales" (Nisbet 1969: 267).

De este modo, se puede considerar que los pueblos indígenas tienen su propio desarrollo o que desafían el concepto total de desarrollo. A pesar de estas críticas, sin embargo, los vestigios del racismo evolucionista aún existen en contextos de un espectro que va desde Madre de Dios hasta las discusiones en las Naciones Unidas.

Oposición al progreso

No todos los escritores han visto el desarrollo como un progreso evolucionista. Algunos han tomado un punto de vista más escéptico. Hobber, Locke, Rousseau y Hume consideraron a los pueblos indígenas de las Américas como ejemplos del estado de naturaleza o de sociedad natural. Su noción de cambio fue desarrollista, pero no se basó en la asunción de una mejoría inevitable que efectivamente definió a otros pueblos que usan criterios desarrollistas. Rousseau utilizó la idea de progreso, pero para él éste no necesariamente implicaba una "mejoría". La gente en el estado de naturaleza era capaz de automejoría a través de la razón, aunque el cultivo de la tierra y el establecimiento de la propiedad condujo hacia la iniquidad e injusticia. El progreso sólo aparece realmente cuando los seres humanos pueden reintroducir las nociones de justicia natural y reina la igualdad (1984: 88). Hume fue aun más escéptico acerca de la noción de progreso.

> "Por consiguiente, hasta donde llegan las observaciones", dice él, "no hay diferencia discernible universal en la especie humana; y aunque se asumiera que el universo, como un cuerpo animal, tuviera un progreso natural desde la infancia hasta la edad anciana, aun así hasta ahora debe ser incierto, si, en el presente, se avanza hacia ese punto de perfección o se declina desde él" (Hume 1993; 224).

En el siglo XIX, varios pensadores fueron escépticos de la noción de progreso: De Tocqueville cuestionó la progresión inevitable del fluir de la vida; Nietzsche consideró al mundo industrial como crecientemente decadente y filisteo; mientras que los transcendentalistas de Nueva Inglaterra, como Hawthorne, cuestionaron la idea de que el tiempo marchase hacia el futuro y buscaron una ruta de escape desde la presencia de la decadencia. Sin embargo, la idea optimista de que el progreso y crecimiento traerían beneficios automáticos para los grupos objetivos se volvió más fuerte con el paradigma modernizador del desarrollo en el periodo de la posguerra.

En los años 1970 surgió una reacción a la concepción de la modernización a través del análisis de la dependencia estructural. Ha habido diferentes versiones de este paradigma, pero el elemento común es mirar más allá de los factores internos del desarrollo para ver cómo la modernización crea subdesarrollo. El modelo de dependencia neocolonial fue muy influenciado por pensadores latinoamericanos como el argentino Prebisch y el brasileño Furtado (Kay 1989). El reto del enfoque de la modernización fue ver el desarrollo en el contexto de la expansión sociohistórica de la Europa occidental mientras los países del centro explotan a los de la periferia.

Este argumento fue desarrollado por Frank (1967), quien trató sobre los modos de dominación y dependencia entre los países, mostrando cómo una metrópoli sobrevive mediante la expropiación de la plusvalía de sus satélites. Es particularmente importante en este contexto el capital monopólico de las corporaciones transnacionales que necesitan expandirse para sobrevivir. Los recursos necesarios para la expansión llevan a las corporaciones a actuar como depredadores en los países en desarrollo. Las elites de los países desarrollados apoyan comúnmente esta explotación y por consiguiente, se benefician. De esta manera, se desarrollan alianzas entre élites a lo largo del mundo, que están implicadas en diferentes puntos en el proceso de desarrollo. Así, para los teóricos de la dependencia, el desarrollo no es necesariamente positivo sino que puede tener una serie de consecuencias negativas. Además, el subdesarrollo no es causado por mecanismos internos sino que surge a partir de la explotación por intereses foráneos.

En vez de inversión, el enfoque de la dependencia defiende la ruptura de los lazos de explotación con el mundo desarrollado y la promoción de la autosuficiencia, particularmente a través de una producción mejorada. Sin esto, las discrepancias entre países pobres

y ricos aumentarán. Crecimiento no es necesariamente la mejor solución para solucionar la desigualdad y pobreza; lo que se necesita es un cambio de las estructuras sociales, políticas y económica. Los pueblos indígenas reconocen la idea de dependencia cuando encuentran que la pobreza crece conforme sus recursos son saqueados. Pero una debilidad, desde la perspectiva indígena, es el enfoque de la dependencia centrada en el Estado.

A lo largo de los años, el enfoque de la dependencia ha respondido a las críticas de su audaz fórmula inicial. La reacción ha llevado hacia dos direcciones diferentes de pensamiento, ambas distanciadas del Estado. Algunos, como José Matos Mar, argumentan que la dependencia no es sólo algo que tiene lugar entre los países sino también dentro de ellos (Long 1977: capítulo cuatro). Factores locales, relaciones étnicas, cuestiones ambientales y de escala son todos aspectos del desarrollo ignorados por el enfoque sobre dependencia a causa de su orientación centrada en el Estado. El enfoque de escritores como Matos Mar abre la posibilidad de un desarrollo alternativo para los pueblos indígenas.

En otro sentido, Wallerstein (1979) y muchos otros llevaron la independencia de los países más allá al mirar la cuestión de la dependencia desde el punto de vista del mundo como un sistema. De acuerdo a este enfoque, el sistema mundial se conforma de relaciones entre el núcleo, la periferia y la semiperiferia. Como el centro se vuelve incapaz de sobrevivir en la contienda por los recursos, las áreas de la semiperiferia levantan la oportunidad de volverse futuras áreas centrales. De esta manera se levantan y caen Estados, imperios y corporaciones. Esta globalización de la teoría del desarrollo es significativa a la luz del problema de la deuda que enfrenta el Perú, porque en cierta medida el desarrollo consiste en cambios de las políticas económicas dentro de un sistema, antes que nociones teleológicas de progreso a través del tiempo.

Las teorías de la modernización y dependencia continúan una historia de modelos de desarrollo de crecimiento y decadencia que han sido utilizados tanto por las economías conducidas por el mercado como por las estatales.[7] La teoría de la modernización es el enfoque más optimista, que considera al crecimiento como progresivo y positivo, mientras que la dependencia ve la decadencia y la explotación como el resultado del descuido de los países desarrollados que siguen su impulso por la ganancia. Sin embargo, ambos enfoques funcionan simultáneamente, porque reflejan relaciones inherentes

en el capitalismo -uno trata el crecimiento como la conversión natural de recursos en riqueza y el otro como una forma de explotación. Sin embargo, aun cuando la modernización sigue la tradición de definir a los pueblos indígenas como un punto bajo en la escala evolucionista, la dependencia reconoce su mala condición pero no ofrece ninguna solución fuera del Estado. Para los colonialistas que están centrados en el Estado, los enfoques de modernización y dependencia todavía pueden tener alguna relevancia, pero para los pueblos indígenas las nociones de desarrollo de la posdependencia han llegado a un impasse que no puede ser enfocado ni en términos de desarrollo alternativo ni de evitar por completo el desarrollo.

¿Desarrollo alternativo o no desarrollo?

La diferencia de perspectiva entre los puntos de vista de colonos e indígenas refleja las crisis de interpretación que han plagado el trabajo de desarrollo en los años recientes. Los escritores sobre el desarrollo han reconocido un impasse o crisis en los estudios de desarrollo desde los años 1980 (Schuurman 1993: 10; Escobar 1995a: 212; Leys 1996: 19). Sin embargo, antes que una victoria del neoliberalismo sobre el desarrollo controlado, el impasse ha consistido en una dispersión de la noción de desarrollo en varias áreas diferentes, que con frecuencia los escritores difícilmente combinan.

Sin embargo, la mayoría de enfoques sobre el desarrollo económico parecen de larga escala desde la perspectiva de los pueblos indígenas. Antes de tomar al Estado y a los mercados como puntos de partida para el desarrollo, el autodesarrollo de los indígenas funciona sobre la base de un programa "alternativo" u "otro desarrollo," como lo llama Hette (1982: 75). El desarrollo frecuentemente es percibido como negativo por los pueblos indígenas, quienes lo asocian exclusivamente con los modelos político-económicos de crecimiento orientados por el Estado o como la justificación para la extracción neocolonial de recursos de sus territorios. Empero, puede aportar recursos muy necesarios para proteger y promover sus derechos. Así, el desarrollo es una espada de doble filo que puede, a la vez, amenazar y ofrecer un futuro para los pueblos indígenas.

En respuesta, algunos pueblos indígenas que aceptan la noción de desarrollo prefieren el concepto de "autodesarrollo" para referirse a la autodefensa contra la interferencia de modelos ajenos de desarrollo. Ésta es una forma indígena de desarrollo alternativo u "otro

desarrollo" que Hettne (1982) basa sobre la Declaración de Cocoyoc: orientado a la necesidad, endógeno, autodependiente, ecológicamente sano y basado en la transformación estructural. La autodependencia es un logro importante de propósitos de desarrollo alternativo.[8] Adicionalmente a ésta, sin embargo, la escala de desarrollo es un tema importante. El objetivo original del desarrollo alternativo fue buscar maneras prácticas para romper con las ataduras de la dependencia. Por esta razón, las organizaciones no gubernamentales y pequeñas agencias de desarrollo comenzaron a orientarse hacia proyectos que consideraban las implicaciones locales del trabajo de desarrollo, antes que hacia los enfoques estatales de larga escala.

Durante los años de 1980, cuando el enfoque neoliberal sobre el desarrollo comenzó a tener dominio en los países en desarrollo, los enfoques alternativos sobre el tema también se volvieron más destacados para contrarrestar esta tendencia del *laisez faire*. La publicación del informe de la Comisión Mundial sobre Ambiente y Desarrollo (CMAD) "Nuestro Futuro Común" (1986: 43) sostuvo el concepto de desarrollo sustentable, que es "desarrollo que satisfaga las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias". Este concepto de sustentabilidad es visto como un movimiento hacia el desarrollo alternativo. Sin embargo, el concepto ha sido utilizado por todos lados en el debate sobre el desarrollo y no puede ser todavía reclamado exclusivamente por los modelos de desarrollo alternativos (Adam 1995: 99).

Los pueblos indígenas aportan mucho panorama para un debate sobre el desarrollo alternativo. Viviendo predominantemente en áreas rurales, ellos apuntan hacia una combinación de proyectos de pequeña escala, multidimensionales, con sensibilidad ambiental, protección cultural y economías sustentables:

> "Lo que los pueblos indígenas están presentando es un *desarrollo alternativo*... El concepto alternativo significa que los pueblos indígenas pueden volverse autosostenidos, pero no hasta que ellos mismos se sientan capaces de hacerlo. La idea no sería la de privatización de las economías indígenas rurales sino de desarrollos colectivos o comunales que estén determinados por los recipientes, que se convierten en *sujetos* no en objetos de desarrollo" (Henriksen 1989: 15-16).

Desde 1990 ha surgido un intenso debate dentro del esquema del desarrollo indígena. La noción original de desarrollo indígena como

"alternativa" fue un proceso de autoconfianza basado en la consolidación territorial y la producción culturalmente apropiada, que podría asegurar la sostenibilidad de las comunidades indígenas. En contraste con esta posición ha aparecido una filosofía de desarrollo para los pueblos indígenas que está basada en la economía de mercado.

Este debate de desarrollo recuerda el debate que tuvo lugar entre los ecologistas en los años 1980. En contraste con el enfoque de la autodependencia para la ecología, surgió un grupo de "capitalistas verdes" (Elkington y Burke 1989). La idea de esta filosofía es utilizar la potencialidad de la industria de hacer dinero para proteger el ambiente. Llevado al campo indígena, esto aparece en forma de iniciativas como la de Rainforest Harvest (Counsell y Rice 1992), mediante la cual los pueblos indígenas recogen sus cosechas y las venden a compañías internacionales. Esto aporta beneficios a las compañías (como Body Shop o Cultural Survival Enterprises) y dinero a los pueblos indígenas.

Ha surgido mucho escepticismo y animosidad en el debate entre la concepción del desarrollo indígena basado en la autodependencia y producción de mercado como formas de desarrollo.[9] La diferencia entre los comercializadores y los que abogan por un autodesarrollo indígena surge de dos puntos en contraste. Las "posiciones de mercado" sostienen que los pueblos indígenas necesitan dinero para escapar de sus problemas, y que su integración dentro de entidades socioeconómicas más amplias asegurará su protección en el futuro. La consolidación territorial es importante aunque secundaria. Quienes se oponen a esta visión son críticos a la idea de que la integración y la inversión solucionará los problemas de los pueblos indígenas. Además, consideran que los mercados, que están fuera del control de los pueblos indígenas, los llevarán hacia una mayor dependencia.

El debate actual le ha dado un giro completo al argumento del desarrollo alternativo. Han surgido nuevas versiones de las visiones de la modernización y dependencia del desarrollo dentro del enfoque del "desarrollo alternativo". Quienes apoyan la idea de la integración de los pueblos indígenas dentro de la economía de mercado están ampliamente alineados con los defensores de la modernización que confían en los mercados y en la inversión; en contraste, la posición antimercado comienza del hecho de que los pueblos indígenas están capturados en una relación colonial con el Estado-Nación en el cual viven y que el desarrollo debería estar orientado a apoyar la mayor libertad posible respecto a los

lazos de dependencia. Esto significaría que los pueblos indígenas y el Estado establecieran una relación mutuamente beneficiosa.

Otra opción para los pueblos indígenas es buscar alternativas al desarrollo, antes que desarrollo alternativo (Escobar 1993b). Para pueblos indígenas como los Arakmbut esto toma dos formas. Significa oponerse a las definiciones hegemónicas de desarrollo, tanto en la teoría como en la práctica, mientras que se establecen categorías de desarrollo que no están basadas sobre modelos de crecimiento económicos, sino en sus propias necesidades socioculturales. Los Arakmbut aportan dos maneras de considerar el desarrollo que desafían estas formas controladas por el Estado o basadas en las fuerzas del mercado. Su desarrollo culturalmente fundado, autocontrolado, bien podría ser considerado como una forma alternativa localizada de "otro desarrollo", que prescinde del Estado por completo (Hettne op. cit: 162); alternativamente, el concepto arakmbut del desarrollo puede ser tomado como un rechazo del paradigma mismo del desarrollo: "No alternativas de desarrollo sino alternativas al desarrollo" que surjan desde dentro del movimiento indígena (Escobar 1995b: 219; Schuurman 1993b). Estos enfoques no son mutuamente excluyentes, sino que, para los Arakmbut, coexisten simultáneamente. El siguiente estudio de caso ilustra estos puntos.

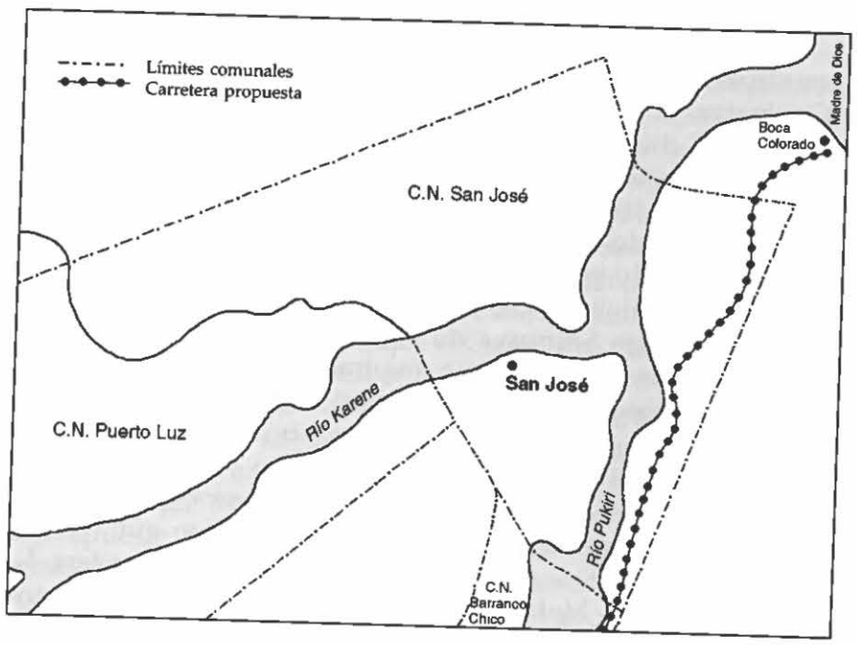
La carretera planificada de Boca Colorado a Huaypetue

El entusiasta iniciador de este plan fue Lucho Otzuka de Puerto Maldonado. De acuerdo a la gente de San José, que había hablado con comerciantes locales, su plan fue construir una carretera y hacer un proyecto de colonización desde Colorado hasta Huaypetue que partiría los territorios de San José y Barranco Chico. Él dijo haber recibido $ 10.000 de una fuente que no reveló; pero otros en Boca Colorado dijeron que venían de Abél Muñiz de Villa Carmen, que tenía planes de "desarrollar" el área.

Parecía que los colonos de Boca Colorado habían formado un Comité Pro Carretera y que estaban tratando de recoger dinero para sacar provecho de las nuevas tierras que la carretera haría accesibles. Su mira era parcelar tierras a cada lado de la carretera para ganado, madera y agricultura. Esto significaría repartir las tierras de San José para los colonos. Los arakmbuts estaban extremadamente preocupados por la carretera, y esto era cada vez

más evidente en las discusiones de la comunidad, fuesen formales o informales, desde nuestra llegada en octubre de 1991.

Mapa 5 Carretera planificada a través de San José



La primera prueba definitiva del plan fue cuando Otzuka remontó un bulldozer caterpillar desde Puerto Maldonado y comenzó a despejar la carretera en la primera semana de noviembre de 1991. "Tú estas estudiando el desarrollo, Wamambuey. ¿Por qué no vas y te enteras qué es lo que él está haciendo?", sugirió un influyente hombre de San José. Así, el sábado 3 de noviembre de 1991 fui con el estudiante universitario Tomás Arique a Boca Colorado. Otzuka estaba en su caterpillar y tuvimos una conversación.

Cortésmente él dibujó un mapa por donde pensaba que iría la carretera y sostuvo no saber nada acerca de los territorios comunales demarcados. Dijo que él había invertido $ 10.000 en el proyecto y que iría adelante porque era de interés nacional, una condición que está por encima de la Ley de Comunidades Nativas. Dijo que consultaría con San José y Barranco Chico acerca de la carretera. No se había preocupado acerca de la aceptación de la idea porque

parcelaría las tierras de su territorio para que ellos las usaran. "Todos quieren desarrollo y esto traerá desarrollo al área. Los productos pueden ser comercializados y la madera y otros recursos llegarán a Boca Colorado. Esto desarrollará toda el área y ayudará al Perú", dijo.

De regreso a San José, un encuentro informal de los arakmbuts preocupados dejó en claro que ellos se oponían a la carretera. "Originalmente", dijo uno, "pensé que Otzuka no sería capaz de recolectar el dinero, sin embargo la carretera está a sólo treinta kilómetros desde Boca Pukiri y él tiene $ 10.000 de algún lado. Ellos nunca vendrán para discutir esto, aun cuando lo prometieron".

No obstante, durante las siguientes semanas resultó que no todos en Boca Colorado estaban a favor de la carretera y que se estaba generando una división. Los comerciantes que adquirían sus bienes desde Cuzco vía Shintuya no estaban entusiasmados por la competencia desde Huaypetue que traería la carretera. Por otro lado, los colonos con intereses en Pukiri estaban a favor. El oro se estaba agotando en el área y ellos estaban buscando formas de desarrollar su economía mediante la madera y el ganado. Ellos veían la carretera como una gran iniciativa nueva de desarrollo. Varias personas en el área del bajo Pukiri dijeron que estaban atraídas por la zona a causa de la posibilidad de la carretera. La poderosa familia Mateus estaba ansiosa, y había habido una amenaza general contra las comunidades nativas en caso de que se opusieran a la carretera.

FENAMAD hizo una visita al Karene durante su investigación preparatoria para los informes para establecer la Reserva Comunal Amarakaeri, y habló dos veces con el Comité Pro Carretera. Al cabo de la primera reunión el Comité fue informado de que no había permiso oficial para continuar la carretera. Al término de la segunda, éste dijo que no seguiría adelante. El Comité le dijo a FENAMAD que serían capaces de trasladar la carretera fuera del territorio de San José. Sin embargo, sólo una semana más tarde, Otzuka le dijo a los arakmbuts que no había ruta alternativa y que intentaría seguir una trocha existente hecha por Shell veinte años atrás que evita las tierras pantanosas (*aguajales*) que quedan inmediatamente afuera del territorio de San José.

Como resultado de la insistencia de FENAMAD para que hubiera una adecuada consulta, un miembro del Comité visitó San José sin avisar un día de enero. Ningún miembro del consejo estaba

en la comunidad; las mujeres estaban en las chacras y la mayoría de los hombres trabajaba en el oro. El visitante entró y salió de la comunidad sin asistir a ningún encuentro formal ni informal. La comunidad escuchó luego que había sido "consultada".

La preocupación fue en ascenso, y una delegación de la comunidad se preparó para ir aguas abajo a Boca Colorado en febrero para hablar sobre el proyecto con Otzuka y el Comité Pro Carretera. Veinte hombres fueron hacia abajo un sábado para tener una reunión con el consejo de Boca Colorado. Cuando llegaron, nadie sabía dónde estaba Otzuka y todos los funcionarios con los que pensaban hablar estaban borrachos. Los ancianos estaban furiosos y decidieron reforzar su oposición a la carretera. Pocos días después, alguno de la municipalidad les dijo a los visitantes de San José a Boca Colorado que era irrelevante si la comunidad y la comisión se oponían a la carretera o no porque el Comité Pro Carretera de todas maneras iba a ir hacia adelante.

En marzo, San José encontró a un grupo de arakmbuts que bajaban el Pukiri desde Barranco Chico. Su comunidad sería una de las afectadas cuando la carretera pasara a través de San José. Declararon que estaban extremadamente preocupados acerca de la propuesta de carretera porque llevaría a que más colonos entrasen en su territorio para extraer sus recursos, en particular madera, y a establecer chacras para cultivar productos. Luego los colonos llevarían los recursos y los comercializarían para su propio beneficio.

La oposición de San José y Barranco Chico fue apoyada por Puerto Luz e informada directamente al Comité Pro Carretera en marzo. En respuesta, el Comité dijo que revisaría el proyecto, pero hizo saber a las comunidades afectadas que no tenía intención de cambiar sus planes. Sin embargo, el proyecto fue temporalmente detenido a causa de la estación de lluvias, y la falta de fondos constituyó el mayor obstáculo. Esto fue una prórroga, no una cancelación. En 1994, el nuevo alcalde de Boca Colorado anunció que el proyecto sería reasumido cuando hubiera dinero disponible.

San José se opuso a la carretera porque ésta significaba un incremento de la colonización. Sin embargo, varios de los miembros de la comunidad que tenían experiencia con temas de desarrollo no se opusieron a la idea misma de una carretera. Como dijo un representante de la comunidad: "Estos foráneos quieren una carretera para extraer recursos de nuestro territorio y asentar

colonos... Estamos opuestos a cualquier carretera con este objetivo. Si queremos una carretera será para ayudarnos a exportar nuestros productos, como piñas o plátanos".

Este estudio de caso muestra que los aspectos fundamentales del desarrollo para los Arakmbut se basan en el control sobre el acceso a sus recursos y en el consentimiento sobre lo que suceda en sus territorios. Los colonos en Boca Colorado que estuvieron en favor de la carretera utilizaron el desarrollo nacional y local como una excusa para atropellar los derechos indígenas. El desarrollo es concebido como una "cosa" que "llega" a un área a fin de mejorar sus condiciones de vida e integrarla en el resto del país. Los Arakmbut no se oponen al desarrollo, sino sólo a aquellos aspectos que no pueden controlar y que amenazan a sus recursos comunales.

Una forma de superar esto habría sido reunir a las partes y discutir el asunto. Sin embargo, Otzuka consideró que un breve viaje a la comunidad era suficiente "consulta" y que cuando el proyecto estuviera en funcionamiento, él dejaría a la comunidad "participar" en éste recibiendo parcelas gratis de su propio territorio. Los Arakmbut no se oponían a la carretera, pero querían una que ellos hubieran aprobado y que controlasen para la comercialización de sus productos, no una atracción para aumentar la colonización de su territorio. Esto ilustra el conflicto fundamental entre proyectos de desarrollo basados en el consentimiento y aquéllos que son impulsados sólo con una consulta, y entre los que están bajo control indígena y los que implican su participación en una iniciativa externa.[10]

El estudio de caso también refleja las diferencias que antes han sido bosquejadas entre desarrollo como crecimiento y como decadencia. Los colonos en favor de la carretera argumentan por el desarrollo del área en términos de comunicación y comercio dentro de un esquema de modernización. Ellos buscan apoyo financiero y político del Estado a fin de abrir las fuerzas de mercado en el área; en verdad, cuando hablan acerca del "desarrollo que llega a Boca Colorado" se refieren precisamente a la expansión del comercio. En contraste, los arakmbuts ven el proyecto como el desencadenamiento de fuerzas que explotarán sus tierras y recursos y que, consiguientemente, son regresivas.

Su respuesta es doble y demuestra nítidamente la complementariedad entre desarrollo alternativo y alternativas al desarrollo.

Su protesta frente a la carretera se expresa en encuentros y discusiones comunales, intercomunales y de la federación nativa con el Comité Pro Carretera de Boca Colorado. Este fue un claro ejemplo de alternativas al desarrollo organizadas por los arakmbuts como parte del movimiento indígena. Esto cuadra con Escobar (1993b) y su noción de los movimientos sociales que desafían las visiones establecidas del desarrollo.

Al mismo tiempo, los Arakmbut tienen su propia visión de desarrollo, su autodesarrollo. Sin embargo, a fin de comprender cómo aparecería una alternativa arakmbut, es necesario considerar su noción de autodesarrollo y yuxtaponerla con la perspectiva de los colonos.

Autodesarrollo entre los Arakmbut

> "Para muchos pueblos indígenas la noción de desarrollo es en sí misma un problema. Desarrollo implica movimiento hacia algo y usualmente alguna connotación de 'crecimiento'. Con relación a las sociedades, el crecimiento es considerado principalmente como un concepto económico y demasiado frecuentemente el desarrollo es considerado en términos económicos.
>
> El autodesarrollo indígena es un fenómeno total que no puede ser definido sólo en términos económicos, políticos o culturales. Como todas las formaciones socioculturales indígenas, el autodesarrollo indígena tiene que ser visto como un todo que cubre muchas áreas diferentes. A menos que los términos del desarrollo sean definidos por la misma gente, no habrá autodesarrollo" (Henriksen 1989: 14).

Esta cita es muy relevante para el enfoque arakmbut de las cuestiones de desarrollo. Entre 1991 y 1992 tuve varios largos encuentros públicos con los arakmbuts de San José, en los cuales se expresaron los comentarios que están en las siguientes páginas. Los Arakmbut no tienen una palabra para "desarrollo" en su lengua. Dos conceptos relevantes demuestran que su propia idea de "desarrollo" culturalmente basado está afuera del esquema occidental de progreso y degeneración. El primer concepto es el del "tiempo". Las nociones arakmbuts del tiempo han sido debatidas en detalle en el Volumen 1, capítulo tres. Es

particularmente relevante en este contexto el hecho de que para los Arakmbut el tiempo no fluye como lo hace en el pensamiento no indígena. La palabra para tiempo -*O'pogika* (siempre pasa) se refiere a algo que pasa a una persona. Una persona enfrenta el pasado y no el futuro. El resultado es que el tiempo es algo activo y la gente cambia porque pasa.

Esto ubica a los Arakmbut en una posición en la cual el cambio es un efecto del tiempo que pasa. Los seres humanos no viajan con el tiempo y, así, el cambio no puede ser explicado por el movimiento. Desde una perspectiva arakmbut, la gente que viajó en el tiempo no cambiaría porque no habría manera de percibir señales fijas que marcasen la diferencia. El cambio sobre el tiempo es un fenómeno espacial para los Arakmbut (Nilsson 1920). Por ejemplo, uno puede ver que el tiempo ha pasado observando los efectos de las estaciones húmeda y seca, mirando el sol o la luna o siguiendo el brote y florecimiento de las plantas. Sus cambios indican que el tiempo ha pasado.

El otro aspecto del desarrollo que ha sido fuertemente influyente en la filosofía occidental es el crecimiento, pero el concepto es diferente desde una perspectiva arakmbut. Crecimiento (*e'kerek*) no es sólo algo que puede ser visto de una manera materialista. Los seres humanos cambian a causa de una reorganización de sus relaciones entre su cuerpo (waso), su alma (nokiren) y su nombre (wandik). Génesis y decadencia son aspectos de esta relación entre los mundos visible e invisible.

El proceso completo de la vida humana comienza con el intercambio sexual cuando un hombre pasa su semen (*wandawe*) a una mujer; temporalmente él muere (*e'mbuey*) en el momento del orgasmo. Los niños toman forma en el útero por la acumulación de semen. Después del nacimiento, el crecimiento tiene lugar por comer carne, por bañarse en agua fría y mediante el uso de ensalmos (chindign). Este proceso de crecimiento dura hasta que el niño se vuelve un adulto, cuando el cuerpo y el alma están fuertemente atados. Cuando el adulto se hace viejo, el alma y el cuerpo comienzan a separarse cada vez más hasta que ocurre la muerte. Génesis y decadencia son así procesos mediante los cuales el alma y el cuerpo se separan (e'mbuey) o se juntan estrechamente (e'kerek). El "desarrollo" humano consiste de génesis y decadencia yuxtapuestas como parte del ciclo de la vida.

Cuando mencioné el término "desarrollo" a los arakmbuts y les pregunté si había un equivalente en su propia lengua nadie pudo pensar en uno. Cuando se debate sobre qué es lo que un hombre y una mujer desean de la vida para ellos y sus hijos, la mayoría de la gente dice que busca nuevas tecnologías y oportunidades para sustentarse o recuperar la calidad de su vida; pero considera que el propósito del desarrollo es asegurar la salud de la comunidad. Los arakmbuts expresaron esto al decir que necesitaban abastecimiento de oro, carne y niños a fin de ser fuertes y saludables.

No se trata de si los arakmbuts, dentro de su propia perspectiva cultural, quieren o no ser desarrollados. Cuando se debatieron las posibilidades de cambio o mejoría en los encuentros públicos y en las conversaciones privadas, todos los ancianos dijeron que querían asegurar que ellos y sus parentelas tuvieran suficiente para comer y sobrevivir en el futuro. Su principal preocupación fue asegurar que los foráneos no tomasen recursos que eran esenciales para que la comunidad continuara como siempre lo había hecho. La manera más cercana en la cual los arakmbuts, en su propia forma de conceptuar, enfocan el desarrollo, es que quieren ser capaces de mantener alguna estabilidad en sus vidas. Ellos no quieren ser "desarrollados". Como dice la cita al inicio del capítulo, ellos quieren aún permanecer y cambiar de acuerdo a la génesis y decadencia de la vida cuando el tiempo pasa.

Esto hace que los Arakmbut aparezcan como ejemplos típicos del nivel "tradicional" de W.W. Rostow: gente que está opuesta al desarrollo y que evita el progreso como lo define el Estado. En efecto, la situación en la comunidad es mucho más complicada. El estudio de caso muestra que los arakmbuts no se oponen al cambio, sino que quieren desarrollarse en el sentido de mantener control sobre sus vidas y conservarse en buena salud. El desarrollo viene de afuera y puede ser benéfico o destructivo, dependiendo de las circunstancias. Si las nuevas tecnologías o cuestiones de la salud que pueden ser adquiridas de la sociedad nacional hacen la vida fácil, ellos estarán ciertamente a favor. Pero esto tiene que ser algo que cuente con el consentimiento de los arakmbuts y que esté bajo su control, tal como una carretera que les sirva y no que los haga presa de los colonos.

Para los arakmbuts, el desarrollo no significa ni crecimiento ni progreso en un sentido occidental, sino el logro de ser capaces de continuar la vida como siempre ha sido conducida, aceptando

cambios cuando son queridos y teniendo niños que puedan continuar la vida luego de la muerte de uno. Éste es finalmente un modelo de autosuficiencia en el cual los beneficios externos son utilizados para suplir la falta de ciertos recursos dentro de la comunidad. Los arakmbuts siempre han comercializado o intercambiado aquellas cosas que no están disponibles en ninguna área, como bambú para las flechas o barro para ceramios, y bienes que no pueden producir ellos mismos, sean vestidos, víveres, alcohol, motores fuera de borda o tecnología aurífera, que ahora son obtenidos mediante intercambio por oro.

El ideal interno arakmbut se basa por consiguiente sobre la estabilidad, suficiencia y control sobre el ambiente. Sin embargo, el desarrollo en su sentido más amplio no consiste simplemente en factores económicos, sino que cubre todas las dimensiones de la vida indígena -social, cultural y política. Para los Arakmbut, la presencia del desarrollo se refiere al acceso y la utilización de recursos. Por un lado, esto significa defender lo que ellos ya tienen mientras obtienen bienes y servicios de afuera. Considerando estos "recursos" con más detalle, la relación entre los Arakmbut y los temas de desarrollo se vuelve más clara.

Escasez de carne y oro

Desde la avalancha del oro, la carne se ha vuelto cada vez más escasa y los cazadores han tenido que ir más lejos para encontrarla. Los buscadores de oro penetran más en el territorio en búsqueda de nuevos depósitos y los animales han sido espantados por el ruido de las bombas a motor y el constante movimiento de gente. Los arakmbuts también trabajan oro, pero como su territorio es tan grande varían el área donde cazan en función de los campos de oro donde se establecen. Sin embargo, como las invasiones han ocurrido a lo largo de su territorio, los cazadores arakmbuts encuentran que su opción para elegir campos auríferos se ha reducido.

La Reserva Comunal Amarakaeri fue diseñada para mejorar esta situación y asegurar un abastecimiento regular de carne. Las reservas comunales son áreas de caza, comúnmente en las cabeceras de los ríos donde los animales abrevan. Para los arakmbuts de San José, esto tiene lugar en el río Ishiriwe; esta parte relativamente intacta de su mundo está repleta de animales. Algunas de las presas van a los

lamederos de sal en el límite de la comunidad que aportan la mayoría de la caza a los arakmbuts. Desgraciadamente, colonos de Boca Colorado han estado incursionando dentro de la reserva comunal para cazar animales por deporte, y por esto la caza se está volviendo escasa. Un hombre de San José, que fue en un viaje de cacería al Ishiriwe en agosto de 1993, dijo que los animales en la reserva habían disminuido mucho desde su incursión de caza un año antes.

La escasez de animales es comparada ahora con la del oro. El oro que puede encontrarse sobre las playas del río Madre de Dios es un recurso renovable llevado aguas abajo cada año durante la estación de lluvia y depositado en la arena, aunque tierra adentro pueden encontrase depósitos más lucrativos no renovables en los cauces secos de viejos riachuelos. Estas áreas proporcionan un mejor retorno, pero se están volviendo muy raras. Para trabajar oro, los arakmbuts viven en campos a varias horas de camino del caserío de San José. Esto es un inconveniente para transportar el equipo y los alimentos para los trabajadores. Junto con la creciente escasez de depósitos de oro, los colonos, particularmente en el Pukiri y en el Karene aguas abajo de San José, no permiten trabajar a los arakmbuts en las playas y los amenazan con armas de fuego en caso que se aproximen (ver capítulo tres).

Los ingresos por el oro han caído considerablemente desde el crecimiento de las actividades mineras en las cabeceras. En 1993 el promedio de producción fue de 1 a 2 gramos diarios en la playa ($ 10) y cerca del doble en el interior; sin embargo, se necesita más tiempo para despejar los placeres ubicados en el monte y por consiguiente la cantidad producida es aproximadamente la misma. Ésa es la mitad de la cantidad conseguida en 1992, tomando incluso en cuenta que el dinero tiene que ser dividido por los menos entre cuatro miembros del grupo de trabajo. Si un arakmbut tiene trabajadores (por lo menos cinco de cada quince parentelas emplean entre uno y cuatro foráneos) tiene que cubrir su comida y pagarles $ 3 diarios. El resultado es que la mayoría de las parentelas de las comunidades arakmbuts que trabajan oro con obreros no puede mantenerse con lo que tiene.

Estos ejemplos muestran que la avalancha del oro ha tenido el efecto de amenazar a los animales y al oro, dos recursos que son esenciales para la supervivencia humana. La carne les da fuerza a los arakmbuts, mientras que el oro les proporciona acceso creciente a los bienes básicos que no pueden ser producidos en las chacras.

Los cultivos no han sido muy afectados por la avalancha del oro ya que la tierra que usan las mujeres para las chacras queda cerca a la comunidad principal. Sin embargo, hay algunas evidencias de que los colonos han estado robando productos de las chacras arakmbuts, pero hasta ahora este problema no ha llegado a un punto de crisis. Por otro lado, también hay evidencias de que la cantidad de tiempo gastada en el trabajo del oro ha afectado la producción de las chacras, y varias especies que fueron alguna vez utilizadas por los arakmbuts en el pasado ahora están desapareciendo a causa de la pérdida de semillas y de conocimiento para cuidarlas.

Considerando la producción y la subsistencia como un conjunto, es claro que los arakmbut de San José están entrando en crisis. Por ejemplo, desde 1992 las privaciones se han vuelto evidentes en la comunidad. A raíz de la falta de animales, hay menos distribución dentro de la comunidad y algunas parentelas no tienen carne de un mes a otro. Con la producción de oro más baja que nunca, sólo tienen recursos suficientes para comprar alimentos básicos, y como consecuencia viven de yuca y plátanos. De tiempo en tiempo, un depósito de oro recién encontrado puede mejorar temporalmente las condiciones de vida. Sin embargo, comparando mis visitas de 1980, 1985 y 1992, la subsistencia se está volviendo más difícil que nunca.

En el contexto de un decrecimiento constante de la disponibilidad de recursos valiosos, la gente dice que quiere continuar viviendo de una manera autosuficiente. Esto no significa un rechazo al desarrollo ante el tradicionalismo, sino que los arakmbuts quieren un desarrollo que les permita defender su forma de vida y de existencia sin ser destruidos como pueblo. Por consiguiente, necesitan funcionar para permanecer. Para los Arakmbut, desarrollo no constituye cualquier "despegue" en los reinos de la modernización progresiva, sino que es una manera de acrecentar su capacidad para sobrevivir de los recursos que aún existen dentro de la comunidad. En este sentido, su enfoque del desarrollo está basado en el principio de sustentabilidad y en que quieren un mundo para dejar a sus hijos y nietos.

Oro: el factor de desarrollo

Aun cuando el control del territorio es fundamental para la autosuficiencia, los arakmbuts también quieren los medios para obtener

bienes y servicios de afuera. El oro es el primer medio para esto. De todos los recursos en San José, el más codiciado por los foráneos es el oro; hay un interés por la madera en Shintuya, pero hasta ahora no está seriamente bajo demanda salvo entre algunos colonos del río Pukiri. Las invasiones espontáneas de colonos son hechas principalmente por campesinos pobres de la sierra que buscan fortuna. Además, los patrones que han vivido en el área entre diez y veinte años aumentan regularmente al traer a sus familias de los Andes y al emplear cientos de trabajadores. Las amenazas de esos patrones mantienen a los arakmbuts alejados de sus depósitos de oro.

Otros factores también complican el acceso a los recursos auríferos en las comunidades del área del Karene; en verdad, del Perú en general. Aun cuando los arakmbuts tienen derechos legales exclusivos sobre los recursos de la superficie en las tierras de sus comunidades mediante títulos territoriales, el Estado reclama todos los recursos del subsuelo, incluyendo el oro. La legislación peruana es contradictoria en tanto que permite a los pueblos indígenas derechos sobre sus tierras y recursos mediante la Ley de Comunidades Nativas, aunque al mismo tiempo otorga permiso a mineros potenciales para extraer oro de la misma área. La contradicción ha sido exacerbada por la eliminación de la cláusula de inalienabilidad de la Constitución Peruana y la aprobación de la Ley de Tierras en julio de 1995 (ver capítulo dos).

Los permisos para explotar oro son organizados por el gobierno sin ningún debate con los pueblos indígenas del área. Esto ha llevado a la impresión errónea de que toda la invasión por el oro es legal. En efecto, las únicas invasiones por oro que son legales son realizadas por aquellas personas que han completado todos los requisitos burocráticos y tienen permisos. Estos permisos son extremadamente difíciles de obtener. En el pasado, las comunidades indígenas, con ayuda de FENAMAD y Centro Eori, fueron capaces de establecer derechos en varias áreas de sus tierras. San José tiene tres permisos mineros: Huanamey (150 hectáreas), Huanamey 1 (1000) y Huanamey 2 (340).[11]

Estos permisos están basados en la Ley General de Minería que fue promulgada en 1981, durante el periodo del presidente Belaúnde, bajo el Decreto Legislativo 109. Un Registro Público de Minería inscribía cada nueva concesión. Sin embargo, hubo muchos problemas, entre ellos, la corrupción de funcionarios del Ministerio de Energía y Minas, quienes daban concesiones sin titubear a

cualquiera, emitiendo un permiso sobre otro sobre el mismo terreno. En verdad, un funcionario de Puerto Maldonado recibió el nombre de "Dr. Cien Gramos" porque cobraba cien gramos de oro antes de autorizar una concesión.

En 1986, con apoyo del senador de Madre de Dios, FENAMAD y Centro Eori bosquejaron una propuesta para una ley de minería revisada. La idea era parar las concesiones otorgadas sobre tierras indígenas para foráneos y asegurar que los pueblos indígenas pudiesen trabajar oro en cualquier lugar de su territorio (Pacuri y Moore 1992: 20). A pesar de recibir mucho apoyo en el Congreso, la propuesta quedó atrapada en la burocracia oficial. Nada había sido decidido en el momento en que Fujimori llegó a la presidencia, y él tuvo otras ideas.

En 1991 Fujimori aprobó el Decreto legislativo 708, que propugna la promoción de la inversión privada en la actividad minera. Todas las concesiones deberían ser expedidas sobre las mismas bases, sea que se trate de una compañía multinacional o de una pequeña familia minera. Mediante el decreto Supremo 005-91-EM el Banco Minero fue desactivado y ahora todo el oro es vendido en el mercado libre. Las concesiones auríferas pueden ser otorgadas ahora en territorios indígenas y áreas protegidas. El Registro Público de Minería tomó el control de las oficinas mineras regionales para coordinar las concesiones que sólo pueden ser mantenidas sobre la base de condiciones imposibles para los mineros de pequeña escala:

1. La producción tiene que superar los US$ 100 por año y por hectárea.
2. Para mantener la concesión cada concesionario tiene que pagar $ 1 por hectárea anualmente. Esto es adicional a otros cuatro impuestos sobre cada concesión.
3. Cada concesión tiene que ser autorizada en un sistema de cuadrículas delimitadas por el Instituto Geográfico Nacional en Lima, pagado por el solicitante antes de la aprobación.
4. Todas estas acciones tienen que ser realizadas, controladas y pagadas anualmente o la concesión puede ser anulada.

"La esencia de estas reglas es que hasta el 90% de los mineros a pequeña escala y de las comunidades nativas no serán capaces de buscar concesiones o perderán las que tienen hasta ahora

porque les será imposible llenar los requisitos legalmente establecidos" (Pacuri y Moore op. cit: 18).

La legislación nuevamente priva a los arakmbuts del acceso a sus recursos ya que, en cualquier momento, una compañía puede pagar para extraer oro dentro de un territorio indígena. En este sentido, la defensa de la tierra se vuelve incluso más difícil que nunca. La única salvedad favorable en todo el proceso es que no hay suficiente oro en las tierras de San José para satisfacer los altos índices de producción exigidos por el gobierno. Sin embargo, a fin de defenderse a sí mismos y echar a una compañía, los arakmbuts tendrían que permitirle explotar un área de sus tierras y desafiar el derecho de renovar la concesión con el sustento técnico de que ella no ha extraído suficiente oro durante el año. Esto contradice la manera en que los arakmbuts desean proteger su territorio porque se corre el riesgo de alentar la degradación ambiental por parte de las compañías auríferas.

Por consiguiente, la legislación no protege sino que, por el contrario, puede ser extremadamente perjudicial para los arakmbuts. En la situación actual, los arakmbuts tienen que luchar para preservar sus modelos de vida enfrentando mineros ilegales que ingresan a sus tierras y los amenazan. Los intereses del gobierno y de los mineros no indígenas amenazan la capacidad de los arakmbuts para utilizar sus recursos y controlar su propio desarrollo. Hay una diferencia fundamental entre los arakmbuts y los colonos que están ansiosos por explotar sus recursos. Mientras que los arakmbuts son gente del bosque tropical y no tienen otro hogar que el Karene, los foráneos están básicamente enraizados en Cuzco. Incluso aquellos colonos que han estado en el área durante diez o veinte años mandan aún a sus hijos a escuelas de la sierra, donde tienen su casa principal que visitan cada ciertos meses cuando necesitan reclutar más trabajadores para completar su disponibilidad de mano de obra explotada.

El oro permite acceder a productos del sistema más amplio local y nacional, desde donde los bienes y las mercaderías, que van desde motobombas para extraer oro hasta cerveza para las fiestas, se han convertido en necesidades para el estilo de vida arakmbut. Sin embargo, los arakmbuts tienen que ser cuidadosos para comprar o recibir sólo lo que ellos pueden afrontar. Esto les permite controlar sus recursos y asegurar que el oro sea destinado al uso que beneficie

a cada familia en forma de mercaderías e inversiones de capital para la producción aurífera, mientras que los excedentes pueden ser redistribuidos entre toda la comunidad en forma de cerveza.

Así, adicionalmente a la disminución de los recursos y a la limitación del acceso, los obstáculos legales hacen que cada vez sea más difícil obtener oro, con lo cual la autosuficiencia y la compra de productos de los pobladores o de los colonos se hace también muy difícil. Entonces, los pobladores, en vez de convertirse en una fuente de bienes y servicios, se vuelven invasores no deseados. Sin embargo, los colonos y los pobladores tienen sus propias visiones del desarrollo, que son marcadamente diferentes de aquéllas de los arakmbuts.

Los Arakmbut y el desarrollo del Estado

Como anotamos al inicio de este capítulo, la gente de San José no se opone a recibir los beneficios materiales del Estado en forma de trabajos públicos, iguales a los que Boca Colorado mismo ha recibido en los años recientes. El desarrollo desde el Estado fue visto por varias personas en San José como algo comparable con las donaciones de educación y salud. Ellas argumentaron que los beneficios materiales también serían útiles para las comunidades nativas. Los más significativos son los siguientes:

1. Una escuela hecha de concreto es algo por lo cual la comunidad estaba preparada para luchar (ver capítulo dos). Aunque arquitectos e incluso líderes de FENAMAD sugirieron que en realidad una escuela sería más cómoda y barata si se hiciera de madera y hojas, la reacción fue que este edificio "rústico" no sería apropiado para la comunidad. Esto encaja con el análisis del capítulo cinco de que la escuela debería ser una institución enfocada con criterios externos.

2. San José (y otras comunidades) tienen muchos postes de madera abandonados entrelazados con alambres a lo largo del caserío. Son los remanentes de dos proyectos de electrificación que la comunidad ha tratado de armar durante los últimos seis años. El primero fue pagado por un colono que había

pedido permiso a los arakmbuts para trabajar oro en las tierras de la comunidad con miras a contrarrestar la oposición que le habían hecho los patrones. El segundo vino del dinero que el presidente Alan García ofreció a las comunidades en 1986. Tampoco funcionó más que por unos pocos días. Sin embargo, la electricidad se ha vuelto simbólica para el desarrollo de la comunidad, y la gran mayoría de ésta la quiere.

3. Las donaciones de medicinas y alimentos son comunes en Madre de Dios. Comúnmente estos alimentos no llegan a las comunidades y terminan en asentamientos de colonos de la sierra y patrones. Los alimentos son principalmente leche en polvo, harina de soja y aceite. A pesar de que a la mayoría de los arakmbuts no les gustan las provisiones que reciben y no están capacitados para usar las medicinas, ellos consideran que tienen derecho a ellas y se quejan si no las reciben.

La gente de San José tiene varios planes para el desarrollo futuro, cuyos proyectos podrían venir de la municipalidad. Quisieran una posta médica (preferiblemente de concreto) y escalones de concreto en el puerto para facilitar el acceso al caserío, situado en lo alto de una empinada orilla del río. El sendero en el risco está por desplomarse y es traicionero en la estación lluviosa. Hay otros planes son para canalizar el agua, llevando agua limpia de una quebrada cercana hasta puntos centrales del caserío.

Estas ideas para el futuro son ampliamente compartidas por todos en la comunidad y reflejan una concepción del desarrollo que se relaciona con los beneficios materiales que Boca Colorado ha recibido de la municipalidad. Se trata de edificios no indígenas y servicios que son adquiridos con ayuda externa. No le cuestan nada a la comunidad y vienen de la captación de recursos externos, especialmente dinero para el desarrollo.

Sin embargo, la comunidad misma no ve esto como desarrollo de la misma manera que los foráneos. Los arakmbuts quieren desarrollarse para proveerse de los medios para suplementar sus actividades de subsistencia y ayudarse a llevar una vida tranquila. Pidiendo de la forma correcta, sienten que el apoyo debería llegar de fuentes de beneficencia externas a la comunidad. Los arakmbuts ven esto como una justa compensación por sus recursos que han sido, y están siendo, robados por

intereses foráneos. De este modo, el deseo de los arakmbuts por oro y servicios no se basa en los principios de modernización del crecimiento, sino en una forma de reciprocidad que podría proporcionales los medios para hacer la vida más fácil. Esto es diferente de la perspectiva colona del desarrollo.

Colonos y desarrollo

La estratificación social de la producción del oro en Madre de Dios ha sido analizada por Moore (1985b: 180-183). En ese artículo él contrasta a varios miembros dominantes de la sociedad. Los comerciantes que vienen originalmente de Cuzco son con frecuencia los mismos que actúan como patrones de operaciones mineras a gran escala o que poseen negocios. Estas personas son los aliados más fuertes del Estado nacional y participan en los partidos políticos, se alían con la Iglesia y/o los militares, y finalmente sacan provecho de la mayoría de los beneficios disponibles en la región.

Los trabajadores independientes de pequeña escala constituyen una amplia gama. Ellos laboran individualmente o en pequeños grupos para explotar oro y pueden emplear unos pocos peones para que trabajen con ellos. Trabajan como artesanos en las playas con zarandas y pequeñas motobombas. Los mineros indígenas caerían dentro de esta categoría de pequeños mineros. Las relaciones entre los mineros indígenas y los no indígenas no son siempre buenas a causa de las suspicacias surgidas por las invasiones de las tierras comunales. La mayoría de pequeños mineros indígenas y no indígenas son parte del sector informal de la economía peruana. En verdad, muchas personas ya no usan dinero en Madre de Dios, sino que realizan la mayoría de sus transacciones en oro.

La crisis que enfrentan los arakmbuts ha emergido en el contexto de una idea modernizadora del desarrollo que se ha enraizado en el Perú, en general, durante los últimos veinte años. Desde el inicio de la década de 1980, cuando el presidente Belaúnde habló de la "colonización de la selva", la ideología de los políticos conservadores ha sido fuerte respecto a que los recursos del Perú deberían funcionar como un motor de la inversión para facilitar el despegue de la modernización del desarrollo económico.

El Karene constituye un claro ejemplo de las consecuencias de este colonialismo interno. En contraste con la visión multifacética del desarrollo de los arakmbuts basada en el control sobre los recursos, los colonos ven el desarrollo en términos muy diferentes. Tuve muchas discusiones sobre esta cuestión en Boca Colorado, y el testimonio de un poblador presenta el caso del desarrollo de una manera particularmente sucinta.[12] Era un hombre casado de alrededor de cuarenta años, con una familia que operaba una radio en el asentamiento; de ninguna manera era hostil hacia los arakmbuts pero tenía una visión distinta:

> "De todas las áreas del Perú en que he vivido, la más corrupta sin duda es el Madre de Dios. Aunque los terroristas no han llegado, aquí hay problemas terribles. Mis hijos, ¿cuál es el futuro para ellos? Yo soy limeño. Llegué aquí hace quince años. ¿Qué lugar es éste para el futuro? Mis hijos, cuando sean suficientemente grandes, irán a Lima para educarse. Cuando regresen, ¿qué pensarán de su padre que viven en un lugar tan terrible? Aquí no tenemos saneamiento. La corrupción es el principal obstáculo para el desarrollo.
>
> "El desarrollo, como debería estar organizado, se basa en los recursos. El monte está lleno de recursos, pero nadie saca beneficios de la riqueza. Puede venderse madera, el ganado puede ser provechoso, y puede sembrarse cultivos agrícolas, como arroz. Las autoridades quieren proyectos de prestigio como crianza de camarones. Pero nosotros preferimos crianza de peces. Las autoridades quieren que nosotros vivamos en forma precaria. No podemos ser parásitos sobre la tierra. Tenemos que producir algo que traiga riqueza al área.
>
> Un prerrequisito para el desarrollo es la comunicación. Como están las cosas, la única manera de que Boca Colorado reciba y mande bienes es desde Shintuya. El costo es prohibitivo: veinte soles para bajar a Laberinto. Ahora cuesta más mandar arroz a Puerto Maldonado que lo que tú puedes conseguir al venderlo. Por tanto no hay incentivo para producir ningún excedente para la venta. Hasta que los costos de transporte no sean rebajados no habrá desarrollo.
>
> La solución para el problema del transporte y el problema del desarrollo es construir la carretera Huaypetue-Colorado. Ésta mantendrá un vínculo directo con Puno. A los cuzqueños esto no

les gusta porque sus precios artificialmente elevados serán rebajados por los precios más baratos de Puno. La carretera traerá bienes a precios más baratos y llevará los recursos de aquí a menores costos, generando por consiguiente bienestar y desarrollo en toda el área.

El problema que frena todo esto es político. Los funcionarios corruptos son todos de Izquierda Unida [IU, el mayor partido de izquierda en Perú]. Todo el gobierno subregional es de IU y ellos designan a todos, incluyendo al alcalde de aquí. Estos izquierdistas se oponen al desarrollo. Lo que se necesita es una coalición política para botarlos y conseguir que las cosas funcionen".

Según esta perspectiva, que era común en Boca Colorado en 1992, hay dos condiciones para el desarrollo. Una es la utilización de los recursos del ambiente para generar riqueza y la segunda es la inversión en medios de producción e infraestructura necesaria para extraer la riqueza. Esto, de acuerdo a la perspectiva colonizadora, está en manos de las autoridades estatales corruptas que, a su vez, están en manos de partidos políticos corruptos.

La posición expresada aquí fue hecha por un hombre que apoyaba las políticas de libre mercado de Fujimori pero que sentía que algunas inversiones estatales eran necesarias para poner el mercado en movimiento. Para él era parasitario sentarse sobre los recursos de la selva sin explotarlos. Este argumento modernizador expresa la posición de los colonos que llegan hasta Madre de Dios para buscarse la vida. Los recursos del monte, según su forma de ver, son territorios abiertos para cualquiera con iniciativa para explotarlos. Los pueblos indígenas que viven en el área están atrasados, a su parecer, y no merecen obtener dinero por sus recursos. Esencialmente, son obstáculos para el progreso.

Los objetivos del desarrollo colono en el área son menos tangibles pero pueden ser ilustrados por los trabajos públicos que el asentamiento de Boca Colorado ha logrado durante los últimos años. En primer lugar, a mediados de los años 1980, el poblado, que está integrado principalmente por colonos y comerciantes, decidió obtener status de municipalidad. Siempre hubo un alcalde del área, pero, como municipalidad plena, Boca Colorado tiene el derecho de captar fondos gubernamentales de desarrollo que son administrados en Lima y Cuzco. Las conexiones políticas partidarias

son también importantes, y, antes de las elecciones, los candidatos frecuentemente dan una vuelta ofreciendo pequeños proyectos para animar a la gente a votar por ellos.

El apoyo financiero que Boca Colorado ha recibido ha permitido que el poblado cambie substancialmente en 1990 respecto a lo que había sido en 1980 o incluso en 1985. El área en 1990 tenía dos "hoteles", luz eléctrica en la noche, una posta de salud y una escuela. Esto no mejora su apariencia general o le proporciona los niveles higiénicos que necesita urgentemente. Sin embargo, a los ojos de los pobladores, la "civilización" ha llegado a Boca Colorado con edificios de cemento y electricidad.

Los pobladores de Boca Colorado ven el desarrollo como un proceso a través del cual se pueden beneficiar del aderezo material del progreso. El transporte facilita el comercio que trae dinero a la región, y con éste la gente puede obtener las indumentarias de la "civilización". Donde no hay dinero disponible, los pobladores consideran que esos trabajos deberían ser inicialmente subsidiados con apoyo del gobierno.

Arakmbuts y colonos en torno al desarrollo

Comparando el punto de vista sobre el desarrollo desde la perspectiva de los arakmbuts y yuxtaponiéndolo con la visión de los colonos, en particular de aquéllos que han estado en el área durante más de un año, cada perspectiva aparece como la imagen en el espejo de la otra. Para los arakmbuts, el autodesarrollo viene desde dentro de la comunidad y busca preservar la autodependencia en relación con sus recursos. El desarrollo positivo en sentido occidental consiste en donaciones o compensaciones por la destrucción causada sobre su pueblo. El desarrollo negativo consiste en las carreteras que los foráneos desean construir a fin de extraer los recursos indígenas y destruirlos. De este modo, las estrategias de desarrollo para los arakmbuts consisten en dos factores principales:

1. Cualquier cosa que les permita continuar produciendo para satisfacer sus necesidades básicas. Esta noción de autosuficiencia significa control total y acceso a los recursos sobre sus propios territorios.

2. Cualquier actividad que tenga lugar sobre las tierras arakmbuts debería hacerse con su consentimiento. El acceso a recursos foráneos del extranjero, del Estado y de la municipalidad les proporcionaría las señas básicas de una comunidad "civilizada". Éstas consisten en ciertos edificios de concreto, electricidad y agua. Los arakmbuts piensan que les deberían dar esto gratis.

Por otro lado, los colonos tienen distintas prioridades:

1. Los recursos del monte están disponibles para cualquiera, y aquellos con iniciativa deberían ser capaces de tomarlos.

2. El Estado proporcionaría el apoyo con medios de infraestructura para convertir estos recursos en mercancías: carreteras y electricidad, por ejemplo. Debería tomarse cualquier otro recurso que estuviese disponible para la escuela o el puesto de salud.

3. Con los beneficios resultantes, los colonos esperan luego ser capaces de mejorar su ambiente inmediato aportando lo que el Estado no proporciona.

El siguiente cuadro compara estas visiones:

Cuadro 7.1 Diferencias entre las concepciones colonas e indígenas sobre el desarrollo

	Colonos	Indígenas
Acceso a los recursos del monte	Por peruanos	Dominio indígena Control de recursos
Acceso a recursos estatales	Por ciudadanos peruanos	Un derecho indígena Consentimiento sobre los proyectos
Propósito de desarrollo	Modernización No autosuficiencia	Autosuficiencia Modernización para facilitar la vida

El cuadro muestra que los arakmbuts y los colonos tienen un enfoque completamente diferente del desarrollo, que los sitúa dentro del contraste que se nota en el pensamiento occidental sobre el tema. Mientras que los colonos quieren que Madre de Dios se integre al país en general, los arakmbuts quieren controlar su propio desarrollo, y esto sólo puede llegar a través de su propia autosuficiencia. Ellos quieren ser capaces de dar su consentimiento antes que ocurra cualquier modernización en su comunidad.

De este modo es muy simple decir que los arakmbuts están opuestos a la modernización y están exclusivamente en favor de la autosuficiencia. Su preocupación es evitar la dependencia de los colonos y de aquellos que los oprimen o los explotan, y no quieren que sus recursos sean saqueados. Esta noción de desarrollo de "mantenerse quieto" es una forma de defensa contra las invasiones y la usurpación. Los arakmbuts no ven los bienes y servicios como modernización y crecimiento, sino como iniciativas para mejorar su salud, bienestar o prestigio.

Los colonos consideran que ellos tienen una visión positiva del desarrollo. Esto implica la transferencia de recursos desde el monte hacia Lima para recibir a cambio dinero a través del comercio y de las autoridades, lo que les permite integrarse completamente dentro del Estado. La perspectiva indígena, por un lado, siempre aparece como influencia negativa. Los pueblos indígenas son acusados por los colonos de querer mantener los recursos sólo para ellos y de recibir limosnas estatales sin trabajar. Ellos son obstáculos para el desarrollo. La autodefensa es interpretada por los colonos como renuencia a cooperar. En verdad, los choques más fuertes entre colonos e indígenas surgen por estos temas.

Un estudio de caso elaborado en 1993 ilustra esta diferencia. Un colono, Sergio López, con otros foráneos, trató de formar un asentamiento rural agrario oficial en la boca del Pukiri que tendría una escuela, una posta médica, una antena parabólica para televisión y otros servicios. Todo esto tenía lugar dentro del territorio de San José. La comunidad se enfureció y enérgicamente se opuso a la creación de una comunidad colona. Las autoridades locales de Boca Colorado deseaban apoyar a los colonos con esos servicios, aun cuando las comunidades indígenas se los habían solicitado durante años. Parecía que el caso iría finalmente a la corte. Sin embargo, en 1994 San José pidió al abogado de Centro Eori redactar una carta demandando a López a retirarse del área; él salió

inmediatamente porque, al parecer, había cuestiones en su pasado que no quería que se volvieran públicas en un caso en la corte.

El conflicto en el Karene entre los arakmbuts y los colonos gira en torno a recursos. Ambos quieren explotar el potencial ambiental del monte y ganar dinero del desarrollo. Sin embargo, mientras los indígenas concentran sus esfuerzos en promover su autosuficiencia y, consecuentemente, basan sus miras sobre nociones sustentables del desarrollo, los colonos tienen un enfoque modernizador que se basa sobre los beneficios de la extracción a corto plazo.

La misión y FENAMAD como agentes de desarrollo

Entre los colonos y los arakmbuts hay dos sectores intermediarios que también trabajan con el desarrollo. Estos son los sacerdotes dominicos y la organización indígena FENAMAD. Los sacerdotes ofrecen servicios de educación a través de la organización de la misión secular RESSOP y también tienen una iniciativa para empezar un programa de salud en las comunidades del Alto Madre de Dios. San José y Puerto Luz están agradecidas por recibir estos servicios, que consideran como parte de la tarea de la misión con la comunidad.

Además de esto, los sacerdotes no ofrecen bienes a la comunidad, pero sí alientan ciertos aspectos del desarrollo como la extracción de madera y la ganadería. En Shintuya, los proyectos de madera y ganadería están funcionando desde hace casi diez años. El resultado ha sido la deforestación extensiva y el pastoreo incontrolable. En efecto, la misión ha sido manejada por el sacerdote como una granja. Sin embargo, una vez que los proyectos estuvieron en manos de la comunidad, los arakmbuts rápidamente perdieron interés. Los sacerdotes están pensando actualmente en vender el ganado (Fuentes 1982; Wahl 1987; y SERI 1992).

Aunque la misión no ha realizado propuestas ganaderas y de extracción maderera en las comunidades que producen oro, su influencia está presente por cualquier lugar en el Karene. Varias parentelas de San José han tratado de comprar ganado (no de la misión) y de establecerlo a orillas del río. Un intento así fracasó en 1992 cuando todo el ganado murió en una semana. Un rebaño de ovejas había encontrado el mismo destino un año antes. Mientras Shintuya tiene el beneficio de sacerdotes con experiencia

en manejo de granjas de ganado, las comunidades indígenas no lo tienen. Algunos de los estudiantes de la misión fueron preparados para cuidar ganado y, erróneamente, se pensó que esto era una experiencia suficiente para intentarlo en sus propias comunidades.

Los programas económicos de los sacerdotes están claramente enmarcados dentro de un modelo modernizador. Sus ideas de desarrollo productivo han descansado por completo en la creación de nuevas iniciativas para hacer dinero que puedan luego ser implantadas dentro de la comunidad. Su modelo es el de una hacienda o granja.[13] Cuando se observa su programa de educación, también queda claro que la mira de los profesores es facilitar la integración de los arakmbuts dentro de la sociedad nacional (Aikman 1994). De este modo, la idea de autosuficiencia no es la mira del trabajo de los dominicos; en su agenda la integración en la economía y en sociedad nacional es prioritaria.

En contraste con los sacerdotes, el trabajo de FENAMAD se orienta en otra dirección. Desde mediados de los años 1980, FENAMAD ha trabajado cercanamente con Centro Eori para titular los territorios de las comunidades indígenas en todo Madre de Dios. Antes que centrarse en la producción, FENAMAD inició su trabajo de defensa territorial y trató de obtener concesiones auríferas para las comunidades. Además, ha estado observando de cerca la publicación estatal "El peruano", donde tienen que publicarse las concesiones, y ha hecho varias apelaciones exitosas contra permisos ilegales sobre territorios indígenas.

Un caso particular que FENAMAD ha estado siguiendo para San José ha sido el control de las concesiones sobre el río Pukiri. Durante los últimos cinco años ha habido un conflicto entre un colono, Mateo Béjar, y la compañía CARISA (Compañía Aurífera del Río Inambari), que ha tomado concesiones a lo largo del Pukiri de una compañía anterior, AUSORSA. La familia Béjar controla el Pukiri con fusiles y quiere las concesiones de CARISA. Sin embargo, después de cinco años de apelaciones ante el Ministerio de Energía y Minas la corte falló en favor de CARISA. Esto satisfizo a San José porque CARISA en realidad no trabaja en el Pukiri, y esto evita que Mateo Béjar tenga algún derecho legal para trabajar oro allí, a excepción de una muy pequeña concesión de cuarenta y nueve hectáreas. FENAMAD ha seguido el caso activamente y ha cabildeado en favor de la comunidad. Sin embargo, tan pronto

como CARISA ganó, la compañía anunció que iba a vender las concesiones en el Pukiri. Esto planteó un nuevo problema para la comunidad ya que no pudo obtener los medios para comprarlas, y el miedo es que Mateo Béjar lo haga en su lugar. La defensa territorial es en muchas maneras una tarea ingrata porque resulta inacabable. Implica casos en la corte y cabildeos, y al fin del día surgen nuevos problemas. No obstante, el énfasis de FENAMAD sobre los derechos territoriales es la base importante para la autosuficencia en Madre de Dios.

En contraste con las de la misión, las iniciativas de FENAMAD se dirigen hacia el desarrollo comunal basado en la autosuficiencia y autodependencia. El enfoque de la misión es enfatizar la modernización y la integración. Sin embargo, como los arakmbuts de San José y de Puerto Luz sacan ventajas de ambas estrategias, la rivalidad entre FENAMAD y la misión, de muchas maneras, convierte diferentes aspectos del desarrollo en una competencia. La relación que las comunidades tienen con los sacerdotes y con FENAMAD hace que esto sea incluso más complicado, porque la división de las lealtades políticas son esgrimidas en términos de desarrollo.

El resultado es que los arakmbuts tienen una compleja relación tanto con los sacerdotes como con FENAMAD. El apoyo de la comunidad depende de la capacidad de las respectivas organizaciones para colocar recursos eficientemente mientras que se crean, identifican y satisfacen los deseos comunales. Esto sólo puede entenderse considerando a los miembros de la comunidad y su lealtad personal a los conflictos con la misión y FENAMAD. Todos estos asuntos son planteados y debatidos durante los encuentros informales en la comunidad.

Comparando las diferentes fuentes de desarrollo para las comunidades arakmbuts es posible ver cómo el poder que las rodea puede ser dañino o también benéfico para ellas dependiendo de si son bien manejadas.

1. Los arakmbuts reconocen la necesidad de ser autosuficientes. Necesitan acceso a sus recursos, lo que normalmente se hace a través de sus relaciones con el mundo del espíritu.

2. Los arakmbuts quieren que esta autosuficiencia sea reforzada mediante el apoyo de FENAMAD para la defensa territorial contra las invasiones colonas, la utilización de plantas medicinales y la promoción de la cultura indígena.

3. Los arakmbuts quieren apoyo de los sacerdotes en educación y medicina occidental, que ellos sienten que son necesarias como medios para defenderse a sí mismos de los no indígenas del mundo de afuera.

4. Los arakmbuts quieren apoyo de las autoridades municipales para asegurar que pueden conseguir ciertos logros prestigiosos, como electricidad y edificios públicos de concreto.

El rompimiento de la dependencia es un aspecto del desarrollo que los arakmbuts quieren, pero, al mismo tiempo, desean infraestructura que da prestigio y ahorra trabajo, y también los servicios de salud y educación que reciben las personas no indígenas del área. El resultado es una mezcla de autosuficiencia e innovación como aspectos complementarios del desarrollo.

El desarrollo positivo del Estado, como los arakmbuts lo ven, es un sistema de recepción antes que de acción e iniciativa. En gran medida esta perspectiva surge de las primeras relaciones con los no indígenas, que estuvieron basadas en la recepción de regalos. Para los arakmbuts, el desarrollo positivo desde afuera es todavía una relación con los foráneos basada en la captación de bienes para beneficio de la parentela y de la comunidad. Aun cuando estas fuerzas son peligrosas y destructivas, proporcionan bienes. El truco del trato con fuerzas foráneas es asegurar que uno aprende a actuar para adquirir regalos pero también para evitar peligros. Las relaciones con el mundo del espíritu y con la gente blanca son ampliamente comparables porque, a fin de lograr acceso a los recursos, los benéficos deben ser bien tratados y los peligrosos, evitados o desanimados (Volumen 1, capítulo ocho, nueve y diez).

Proyectos de autodesarrollo en San José

La pregunta que surge ahora es qué forma de desarrollo quieren los arakmbuts y si hay alguna manera en la cual esos estilos diferentes de desarrollo puedan ser conciliados para su beneficio. Participé en varias reuniones con San José entre 1991 y 1995 para

debatir el futuro de la comunidad. En cada caso las discusiones estuvieron inspiradas por la preocupación sobre qué pasará cuando el oro se agote completamente.

El primer tema que se discutió fue la producción. Los arakmbuts quieren buscar alternativas al oro. Como un tercio de las playas de San José están en manos de colonos ilegales, el oro puede no estar decreciendo en términos absolutos y las iniciativas de defensa territorial orientadas para expulsar a los colonos fueron consideradas como una propuesta importante. De este debate se pasó a cómo se podrían reforzar otros aspectos de la producción arakmbut. Esto implica considerar la producción no comercial. En primer lugar, varias personas mencionaron que hay especies de vegetales y frutos que ya no se cultivan más en las chacras y que podrían ser identificadas y reintroducidas de otras áreas. Además, también se han perdido otras especies alternativas de plátanos, yuca y otros cultivos.

La comunidad estuvo de acuerdo con que la protección de la Reserva Comunal Amarakaeri sería un buen comienzo para asegurar un abastecimiento consistente de animales para los cazadores. Quieren explorar formas por las cuales se pueda monitorear y proteger a los animales silvestres de los cazadores no indígenas que matan por deporte o con propósitos comerciales. Igualmente, las existencias de peces necesitan ser monitoreadas y controladas. Varias personas opinaron que los arakmbuts deberían dejar de vender barbasco a los andinos, lo cual sólo los alienta a pescar en los ríos comunales.

Los arakmbuts compran muchos cultivos de los colonos que ellos mismos podrían plantar si conocieran los suelos adecuados y cómo protegerlos de los depredadores. En particular, los arakmbuts expresaron su interés en tomates, cebollas, zanahorias y arroz. La idea englobante en las reuniones fue suplir el trabajo del oro para que hubiese una diversificación de la economía arakmbut que les permitiera volverse más autosuficientes. Sin embargo, cada parentela necesita algo de dinero para sobrevivir, y la entrada necesaria en la comercialización es particularmente difícil en Madre de Dios. Sin embargo, los arakmbuts se dan cuenta de que los mercados están disponibles, pero que antes de incursionar en productos comerciales necesitan más experiencia. Varias personas mencionaron que la comunidad quería el conocimiento y la experiencia para controlar, hasta donde fuera

posible, las fluctuaciones de los mercados para que así en un nivel local fuese más fácil tomar nota de las variaciones en las demandas y cambios del abastecimiento. Los arakmbuts preferirían dirigir sus compras y ventas a mercados locales, como Boca Colorado, antes que a centros más distantes, como Puerto Maldonado o Cuzco.

El resultado claro de la discusión con los arakmbuts fue que ellos querían combinar una producción de subsistencia más eficiente con la diversificación de productos comerciales que los pueda llevar a un espectro económico más amplio. En este sentido, una reducción en el precio de algún producto puede ser compensada promoviendo otro. La comunidad en general trabajaría inicialmente como parentelas o grupos de vecinos y parientes cercanos, con la posibilidad de formar alianzas a un nivel más amplio. Los aramkbuts de San José y en otras partes consideran que el desarrollo de la comunidad debería iniciarse con la subsistencia y autosuficiencia. Solamente cuando la comunidad tuviese una base segura de producción, el proceso de comercialización comenzaría a tener sentido. Sin embargo, el antecedente de todo esto es la defensa territorial.

Las prioridades dentro de la comunidad son las siguientes: asegurar los derechos territoriales y, a partir de esto, cimentar la autosuficencia. Lo siguiente es considerar las posibilidades de desarrollo provenientes del Estado, porque controlando su propio desarrollo, la comunidad puede organizar los servicios disponibles de afuera en coherencia con sus propias necesidades.

Son necesarios considerable tiempo y paciencia para permitir que la comunidad determine qué necesita. El periodo entre 1993 y 1995 presenció varios debates en San José, Puerto Luz, Barranco Chico, Boca Inambari y Shintuya, en los cuales estas ideas fueron organizadas dentro de un esquema. Esta iniciativa de las mismas comunidades demostró que los arakmbuts, por primera vez, estaban conceptualizando un proyecto que ellos mismos conducirían, en vez de simplemente recibir limosnas de una agencia foránea.

Por consiguiente, el tema clave en la comunidad no es simplemente conseguir dinero, como aquellos que defienden la comercialización nos harían creer. El tema es asegurar que antes de un proyecto de desarrollo, la comunidad se prepare para tomarlo bajo su responsabilidad. Esto sólo puede suceder si hay acuerdo sobre las prioridades. Al final, la conclusión de las reuniones con

los arakmbuts fue que la única manera en la que un proyecto de desarrollo comunal genuino puede comenzar es mediante un listado de las prioridades y un diseño de éstas en un esquema. El resultado es una serie de temas relacionados, en este caso, defensa territorial, producción autosuficiente, reforzamiento cultural, y asegurar la disponibilidad de servicios y medios sociales básicos. De esta manera, el autodesarrollo de los arakmbuts colma los criterios de Henriksen de ser visto "como un todo", que cubra muchas áreas diferentes y de ser definido por la misma gente. La conclusión a la cual llegamos en nuestro debate fue una propuesta para el desarrollo comunal entre las comunidades mineras arakmbuts de San José, Puerto Luz, Barranco Chico y Boca Inambari, y de otras comunidades alrededor de la Reserva Comunal.

Trabajar en un proyecto de desarrollo dentro de una comunidad indígena no es simplemente una cuestión económica. Es imposible un trabajo de autodesarrollo sin entender las implicaciones políticas, sociales y económicas de un proyecto. El problema que enfrenta un pueblo como los Arakmbut es que, aun cuando necesite reforzar su capacidad de autosuficiencia, tiene gran dificultad para poner esto en práctica. Por consiguiente, el apoyo al desarrollo debería estar orientado a ayudarlos a asumir este reto, y por tanto la presencia de preproyectos de entrenamiento es una condición importante para comenzar este tipo de trabajo de desarrollo en las comunidades arakmbuts.

Este capítulo ha tratado sobre las teorías de desarrollo de modernización y dependencia a la luz de las necesidades comunales de pequeña escala en Madre de Dios. Pero ¿es el desarrollo un derecho que los arakmbuts deben afirmar? Hasta ahora ellos no han visto desarrollo en este sentido. El 4 de diciembre de 1986, las Naciones Unidas aprobaron la Declaración sobre el Derecho de Desarrollo. Los pueblos indígenas no son mencionados específicamente en esta Declaración. Según su definición, el desarrollo es un concepto abierto que abarca potencialidad:

> "Desarrollo es un proceso comprensivo económico, social, cultural y político que apunta a la mejoría constante del bienestar de la población entera y de todos los individuos sobre la base de su participación activa, libre y significativa en el desarrollo y en la justa distribución de los beneficios resultantes de éste" (IWGIA 1988: 168).

La Declaración está ampliamente orientada hacia los intereses de los Estados, y así, en este contexto, el desarrollo tiene un significado negativo para los pueblos indígenas (Sambo 1992: 172). Esto fue ilustrado en el estudio de caso en el cual se iba a forzar la construcción de una carretera a través del territorio de San José y Barranco Chico sin su consentimiento. Las consultas y participación no son suficientes para proteger a los pueblos indígenas del pillaje del desarrollo. Ellos necesitan otorgar su consentimiento para proteger y controlar su propio autodesarrollo. La destrucción de sus tierras por la carretera fue presentada por quienes la perpetraron como desarrollo. El derecho al desarrollo no debe tener en cuenta intereses económicos en el sentido de abusar de los derechos de otros.

El desarrollo es una espada de doble filo para los pueblos indígenas; puede ser destructivo o benéfico, por esto, la coexistencia de alternativas al desarrollo y de desarrollo alternativo. Hasta que esto sea entendido es improbable que pueblos indígenas como los Arakmbut busquen recursos de su "derecho al desarrollo". Desde la perspectiva de los pueblos indígenas, tanto la modernización como la dependencia son aspectos de nociones no indígenas de desarrollo. A fin de sobrevivir en el mundo, los pueblos indígenas tienen que balancear las relaciones entre autosuficiencia y fuentes foráneas de desarrollo. La modernización y la dependencia, en efecto, no son opuestas. La una es la descripción de qué es lo que el desarrollo podría ser y la otra es un análisis de sus efectos. Modernización y dependencia están así en el mismo lado del análisis porque una promueve y la otra analiza una relación surgida del Estado y de los mercados. La alternativa está basada en la autosuficiencia a través del control sobre los recursos. Esta es, a la vez, un desarrollo alternativo y una alternativa al desarrollo.

Cuando los pueblos indígenas controlen su desarrollo, lo foráneo no significará más una amenaza y la autodeterminación se volverá una posibilidad práctica. Esto lleva al capítulo final de este estudio.

Notas

[1] El conflicto entre las fuerzas del mercado y el Estado se remonta a la Ilustración. Hobbes y Locke debatieron el conflicto entre el individualismo posesivo basado en las fuerzas del mercado y la santidad de la propiedad, y la necesidad de orden social dentro del Estado (Slater 1993: 97). La preocupación de estos escritores fue que cuanto más se promueva la libertad individual, mayores serán las amenazas del caos, mientras que si el Estado impone demasiado orden las consecuencias chocan contra la libertad individual (Macpherson 1962). La libertad individual fue así confrontada con la necesidad de una organización sociopolítica coherente. El mismo debate continuó en el siglo XIX bajo la promoción liberal del mercado libre, controlado por un Estado conducido por enfoques legales positivistas, que fue capturado ampliamente por pensadores utilitarios. En el siglo XX, conforme el desarrollo ha asumido cada vez más una perspectiva de crecimiento económico, estos debates han sido llevados dentro de un esquema donde el mercado y el Estado están integrados por fuerzas opuestas de desarrollo (Hettne 1982: 14).

[2] Hettne diferencia las estrategias capitalistas estatales de desarrollo: la industrialización de las economías agrarias en los Estados capitalistas recientemente formados como Rusia, Alemania y Japón en el cambio del siglo; el keynesianismo, que es una característica del capitalismo atrincherado, por el cual el Estado actúa como un regulador del mercado para asegurar estabilidad y crecimiento; y el modelo estatal más extremo en el cual la estructura del Estado reemplaza al mercado, como sucedió en la Unión Soviética y la Europa del Este. Éste fue el modelo que Velasco trató de establecer en Perú.

El marcado énfasis en el desarrollo va desde modelos donde el proceso de crecimiento es más gradual, como en Perú de fines de los años 1970 e inicio de la siguiente década, bajo los presidentes Morales Bermúdez y Belaúnde, hasta el extremo reciente de la ola neoliberal enclavada en muchos países, particularmente en Perú bajo Fujimori, busca de erradicar totalmente la influencia del Estado sobre el mercado. Así, en veinte años, Perú ha cambiado de un extremo de modelo de desarrollo basado en el Estado a otro orientado al mercado.

[3] Los filósofos griegos usaron el concepto *physis* (crecimiento) para referirse al principio de generación. Con Aristóteles el término se vinculó estrechamente con causalidad, que considera al desarrollo como un proceso de cambio presente en toda existencia (Nisbet 1969: 29). Aun cuando los pensadores clásicos consideraron el crecimiento como ciclos de génesis y caída ordenados en edades o periodos, pensadores cristianos como San Agustín moldearon los enfoques clásicos del crecimiento dentro de la idea de un ciclo cósmico bajo el control de Dios, comenzando del Jardín del Edén y siguiendo hasta el fin de los tiempos.

[4] El siglo XVIII fue testigo del crecimiento de la idea de que el conocimiento era acumulativo y que la vida tendía hacia una mejoría gradual. Los escritos de Fontenelle (Bury 1932) sostenían que los seres humanos jamás podían degenerarse y que no había final para el aumento del conocimiento y de la sabiduría. El desarrollo de la noción de progreso fue apoyado en Francia por pensadores como Condorcet, y en Alemania una corriente de filósofos desde Kant hasta Hegel proclamó el carácter inevitable del progreso.

[5] Utilizando ejemplos de Hegel, Marx, Spencer y Morgan, Nisbet (1969: 165) identifica las fases de la evolución que se relacionan con las ideas tempranas de desarrollo: el cambio como natural, direccional, inmanente, continuo, necesario y procedente de causas uniformes.

[6] En los años 1970 aparecieron más análisis sobre la modernización que consideraron la conversión de las economías agrarias "tradicionales" en industriales. El economista Lewis sostuvo que esto implicaba la transferencia de mano de obra del sector agrario al industrial a través de jornales más altos, aun cuando, a un nivel más empírico, Chenery analizó un estudio de caso para demostrar que, cuando el ingreso *per cápita* crece, las economías cambian de la agricultura a la industria (Todaro 1989).

[7] La diferencia es fundamental y aporta la base para libros tan distintos como los de Long 1977, Roxborough 1979, Hettne 1982 y Todaro 1989.

[8] Johann Galtung ha escrito sobre esto en forma de hipótesis que cubren prioridades para solucionar las necesidades básicas, la participación local, la creatividad, la diversidad, menos alienación, balance ecológico, justa distribución, solidaridad, evitar la dependencia, defensa más fuerte y reunir el centro y la periferia en pie de igualdad (Hettne 1982: 78).

[9] Para agotar el debate ver Gray (1991), Corry (1993) y Clay (1993).

AUTODETERMINACIÓN Y DESCOLONIZACIÓN ARAKMBUT

Artículo 3
Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su derecho económico, social y cultural.

Del borrador de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas.

El nuevo borrador de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas fue aprobado por los cinco miembros del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas en agosto de 1993. Los pueblos indígenas han insistido durante muchos años en que el derecho de autodeterminación es crítico para ellos, y al final, después de once años, el Grupo de Trabajo aceptó su importancia. El fraseo, que proviene del Artículo 1 del Pacto de la ONU sobre Derechos Civiles y Políticos y Derechos Económicos y Sociales, constituye un punto de referencia en el reconocimiento de los derechos indígenas.

Esta forma de entender la autodeterminación se aplica no sólo a los pueblos de territorios que no han alcanzado independencia política sino también a aquéllos que viven dentro de Estados independientes y soberanos. Esto significa que un pueblo "puede decidir o la independencia o escoger asociarse con cualquier Estado... con tal que la nueva asociación sea libremente solicitada" (Cassese 1981). El derecho de autodeterminación, tal como está planteado en el borrador de Declaración, se refiere a una multitud de rasgos de la vida indígena: status político, de-

sarrollo económico, social y cultural y, en consecuencia, control sobre recursos.

Este intento de delinear el derecho de autodeterminación reúne las áreas de control que un pueblo debe tener para hacer valer el derecho. El informe de Martínez Cobo referido al asunto de autodeterminación en el contexto de los pueblos indígenas, en el parágrafo 269 dice: "La Autodeterminación, en muchas formas, es así una precondición básica para que los pueblos indígenas sean capaces de disfrutar sus derechos fundamentales y determinar su futuro, mientras que al mismo tiempo preservan, desarrollan y continúan su identidad étnica específica para las futuras generaciones" (United Nations 1984/6).

Mientras el informe de Martínez estaba en preparación, la ONU acogio dos conferencias de ONGs en 1977 y 1981. En esas reuniones los pueblos indígenas mismos fueron a la ofensiva explicando su posición sobre la autodeterminación. La Declaración de 1977 expresó:

> "Toda acción de parte de cualquier Estado que derogue el derecho de las naciones indígenas o grupos al ejercicio de la autodeterminación será preocupación formal de los cuerpos internacionales existentes". La Declaración de 1981 reconoció que los pueblos indígenas tienen una "justa lucha para la autodeterminación y para el derecho a determinar el desarrollo y el uso de su tierra y recursos, y para vivir de acuerdo con sus valores y filosofía" (Dunbar Ortiz 1984: 31-32).

A lo largo de los doce años del Grupo de Trabajo, el derecho de autodeterminación ha desarrollado un significado especial para los pueblos indígenas. El borrador de Declaración, tanto del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas como de la Junta Indígena en el Grupo de Trabajo de la ONU, consideró que el derecho de autodeterminación era una prioridad. Uno de los más grandes logros del Grupo de Trabajo ha sido la redacción del artículo sobre autodeterminación y su aprobación por la Subcomisión. En verdad, la legitimidad de la Declaración misma depende en gran medida de la aceptación de este artículo por los gobiernos, porque si no se reconoce a un pueblo su derecho a determinar su propia forma de vida, todo el engranaje indígena con los derechos humanos se debilita considerablemente.

Este capítulo trata sobre la autodeterminación y los Arakmbut desde dos ángulos. En primer lugar, un estudio de caso presenta el concepto como un rasgo multifacético de la vida indígena: la autodeterminación en la práctica. La otra parte trata el segundo aspecto de la autodeterminación destacado por Cassese, "escoger una forma de asociación con el Estado". El estudio de caso cubre una serie de eventos que duraron casi un año y pusieron en evidencia los rasgos multidimensionales de la autodeterminación, uniendo varios de los ejemplos que han sido expresados en los capítulos anteriores.

La autodeterminación en la práctica

La presencia de un colono dominó la vida comunal en San José mientras estuve allí, y llegó a simbolizar los problemas que enfrentaba toda la comunidad. El cuidadoso proceso de comprensión, toma de decisión y acción ilustra cómo los arakmbuts están autodeterminados. Aun cuando los arakmbuts son autodeterminados todo el tiempo, un estudio como éste resalta los principales rasgos de la autodeterminación.

Cuando llegué a San José en octubre de 1991, me di cuenta rápidamente que la comunidad estaba debatiendo una nueva llegada al territorio arakmbut que era diferente del movimiento normal de colonos. Estaban hablando acerca de un blanco que, habían escuchado, era alemán y había levantado un campamento dentro de su territorio. Aparentemente, durante septiembre el "alemán", como se había hecho conocido, había llegado para reunirse con la comunidad. La mayoría de San José estaba presente. Él explicó que había regresado en junio después de estar varios años alejado del Perú con su esposa y su pequeño hijo. Habían establecido un campamento cerca de San José. Quería realizar una investigación biológica sobre la contaminación del mercurio en el río. Informó a la comunidad que ésta sería muy útil para la salud.

Él negoció una base en la boca del río Kiraswe del patrón local Jaime Sumalave, a quien le pagó $ 1.000. Sumalave había tenido serios problemas con la comunidad en 1985. Cuando el alemán le dijo esto a San José en la reunión, los líderes arakmbuts le informaron claramente que había tirado a la basura el dinero pagado a Sumalave, ya que las tierras pertenecían a la comunidad y no a Sumalave. Para buscar aceptación de los arakmbuts él prometió donar a San José una

antena parabólica y electrificación. Al final de la reunión se le dio permiso para quedarse en el territorio comunal para hacer sus estudios.

Sin embargo, a medida que pasó el tiempo, la gente comenzó a cuestionar cada vez más al alemán en los grupos de trabajo o durante los "encuentros" nocturnos. Varios arakmbuts habían estado en su campamento intercambiando carne o sandías por anzuelos y medicinas. Comenzaron a darse cuenta de que no estaba solo con su familia. Tenía cinco trabajadores en el campamento, y el chisme de los colonos locales era que se había instalado para trabajar oro.

El alemán visitó la kermesse de San José el 8 de octubre de 1991 con el equipo de fútbol de Boca Pukiri. Un grupo grande de arakmbuts de Puerto Luz vino a San José y, en la noche, cuando el alemán llegó con su esposa, éstos lo reconocieron. Lo recordaban desde 1983-84, cuando habían echado a Miguel (que era la versión española de su nombre) de Puerto Luz con arcos y flechas. Aparentemente, regresó al Karene un par de años más tarde y volvió a las cabeceras sin afectar a la comunidad, pero desde entonces había abandonado su campamento y su equipo en las cabeceras.

Cuando Miguel se aproximó a la cancha de fútbol, quedó claro que tenía una pistola en una funda y balas en su cinturón. En su afán por evitarlo, durante el partido de fútbol tuvo lugar una rutina farsesca. Cuando Miguel se movía en una dirección para saludar a los arakmbuts, hombres, mujeres y niños se aseguraban que él estuviese constantemente en el lado opuesto de la cancha. Finalmente, partió, perplejo.

Puerto Luz y San José debatieron el asunto en la sesión nocturna de beber. Puerto Luz decidió que no le permitiría entrar en su territorio. Aun cuando San José no estaba a favor de que el alemán se quedase, no quería un conflicto abierto; como no estaba afectando a nadie en la comunidad directamente, los comuneros sintieron que la mejor actitud era dejarlo solo.

Sin embargo, los arakmbuts estuvieron vigilantes durante el mes siguiente. Por las noches la gente quería intercambiar noticias, y los que habían ido para intercambiar productos darían cuenta de la cantidad de personas y de la enorme casa que él estaba construyendo. El 7 de noviembre la discusión nocturna fue más detallada. Algunos querían ir a Puerto Maldonado para debatir acciones concertadas respecto al alemán. Mientras tanto, se decidió que un pequeño grupo iría al campamento del alemán y discutiría exactamente qué estaba pasando.

El viernes 8 de noviembre un grupo de San José visitó el campamento. Me pidieron acompañarlo como testigo. Cuando llegamos, Miguel había partido a Puerto Maldonado para una visita. Encontramos a un hombre encargado del campamento y visitamos una gran casa que estaba en construcción, consistente de dos pisos. Adentro había cuatro pequeñas dragas y tubos para extraer oro. Hacia la izquierda, otra gran casa estaba en construcción. El vocero arakmbut era Elías Kentehuari, uno de los estudiante de Lima. Dijo que el alemán sólo había recibido permiso para hacer una investigación y que no había sido autorizado por la comunidad para construir una estructura permanente. Todo trabajo de construcción debía parar inmediatamente.

Luego fuimos a mirar un cementerio clandestino que estaba a unos noventa metros de distancia de la casa y vimos cuarenta tumbas marcadas con guijarros y otras sin marcas. Durante este periodo había habido un escándalo considerable en Madre de Dios acerca de la existencia de cementerios clandestinos que contenían los cuerpos de peones asesinados por sus patrones. El anterior morador de ese lugar había sido Jaime Sumalave, y durante 1991-92 se le había preguntado varias veces sobre quiénes estaban enterrados en el cementerio. Hice un cálculo del número de cuerpos durante un periodo de veinticinco años y descubrí que la proporción de muertes era más alta que en San José, que es, en promedio, de una persona por año sobre una población de 130. La población de Sumalave fue a lo sumo de ochenta personas, y tal vez considerablemente menos en los primeros años. Aun teniendo en cuenta que gente de campamentos cercanos podría haber sido sepultada allí, en el cementerio de Sumalave estaba enterrado el doble de personas que en el de la comunidad arakmbut durante el mismo periodo. Regresamos a San José meditando sobre las razones de un promedio tan alto de muertes.

El sábado 10 de octubre, el colono local Sergio López visitó San José. Vivía en Boca Pukiri y era amigo de Miguel. Explicó que Miguel tenía apoyo del Ministro del Interior para trabajar en el área y que había contratado helicópteros que estaban listos para transferir su material al Wasoroko, pasando por tanto por Puerto Luz. Miguel había prometido a López un generador hidroeléctrico y un refrigerador para vender cerveza helada, y así éste había concluido que Miguel tenía un montón de dinero. Además, tenía permiso del presidente de la República para estar allí y la comunidad no podía hacer nada contra él. Su nombre completo era Michael Dianda, de Krefeld, Alemania.

Con esta información la comunidad discutió más sobre el caso. Algunos consideraron que tal vez él no era una mala persona y que dejarlo les evitaría problemas. Otros, particularmente aquellos con parientes en Puerto Luz, lo querían echar. Sin embargo, con él en ese momento fuera del área la comunidad decidió no hacer nada inmediatamente. Se difundió el rumor de que él había regresado a Alemania por el momento. Las cosas se tranquilizaron y la información corrió por los circuitos informales entre San José, Puerto Luz y los colonos de Boca Pukiri.

Estos rumores mencionaban cómo en dos oportunidades él había informado que le habían robado dinero, una en Cuzco y una en Puerto Luz. En ambos casos trató de usar estos hechos en su ventaja y así la gente se preguntó si él era tan descuidado como parecía. Su evidente facilidad para portar armas dio mucho que hablar, sugiriendo una "relación especial" con la policía o con los militares. Contrató a un miembro de la Guardia Civil para trabajar con él; el guardia había vestido un uniforme en Puerto Luz que intimidó mucho a la comunidad. Se rumoreaba que la persona estaba fuera de servicio y no tenía derecho para aparecer como un guardaespaldas personal.

Sin la presencia de Dianda para instigar más a la comunidad, el asunto desapareció hasta que una comisión de FENAMAD llegó a la comunidad el viernes 6 de diciembre. Se reunieron con la gente en San José y debatieron los problemas principales. El resultado fue que la comunidad redactó un memorándum para las autoridades sobre todos los problemas que enfrentaban, incluyendo la carretera (ver capítulo previo), la ley aurífera y la presencia de Michael Dianda en las tierras de San José. FENAMAD pasó el memorándum a las autoridades, quienes no hicieron nada.

Mientras tanto, Centro Eori hizo algunas investigaciones en el registro de minería aurífera. Dianda había llegado al Perú por primera vez en 1983, cuando tomó una concesión minera que cubría 142 hectáreas en las cabeceras del Karene, que él llamó "Michael". El denuncio no había sido completamente legal ya que la concesión fue otorgada antes de la fecha en la cual fue oficialmente publicada. Se da un tiempo después de la publicación para permitir que las partes afectadas apelen contra el denuncio antes de expedir el permiso. El documento fue suscrito por "Dr. Cien Gramos", quien ya fue mencionado en el capítulo previo como un notorio emisor de concesiones.

En diciembre, en Lima, el antropólogo alemán Klaus Rummenhöller descubrió por un amigo en Alemania que Dianda estaba allí y había

estado hablando en una radio alemana. La cinta fue muy reveladora. En ella Dianda proclamó haber encontrado kilos de oro en la selva peruana y argumentó que, por haber usado dragas sin mercurio, había encontrado una manera sustentable de extraer oro de los ríos. Sostuvo no tener problemas con los pueblos indígenas locales y describió sus armas en detalle, llamando la atención sobre sus escopetas de gas y balas dum-dum. Luego dejó traslucir que había escrito tres libros sobre minería aurífera, aunque ninguno de éstos relata su caso particular. La cinta presentaba a Dianda como un aventurero interesado en el oro.

En marzo de 1992 tuvo lugar una reunión de arakmbuts en Puerto Luz para discutir sobre la electrificación local, las concesiones auríferas, la carretera, los materiales para la escuela y Dianda (ver capítulo dos). La información de Lima acerca de sus concesiones auríferas y la entrevista que le habían hecho en la radio en Alemania renovó la antigua convicción de que estaba tramando algo malo. Las comunidades decidieron debatir los asuntos y reunirse nuevamente el 21 de marzo. En esta reunión las dos comunidades escribieron un memorándum acerca de Dianda y acordaron llevárselo el 23 de marzo. Redactaron una carta que decía:

> "...en una reunión general entre las dos comunidades de San José y Puerto Luz se decidió no darle permiso para entrar a la Reserva Comunal Amarakaeri o para permanecer más tiempo en las tierras comunales de San José del Karene... Usted es declarado *persona non grata* y lo invitamos a salir de una manera pacífica de estas tierras tan pronto como sea posible y evitar consecuencias que más tarde podríamos lamentar".

El 22, la noche antes de la visita, hubo una tormenta. Varios arakmbuts estaban asustados de que el tiempo fuese portador de augurios de conflicto con Dianda y de peligro para la comunidad. Varios mencionaron el sueño del wachipai que había augurado un destino sangriento para la comunidad; Dianda y sus armas parecían una posible amenaza. Finalmente, representantes de ambas comunidades fueron adonde Dianda al día siguiente para entregar la carta; una vez más fui invitado a acompañarlos como testigo. Ésa era la primera reunión formal con él desde la reunión de la comunidad en septiembre pasado.

Una gran delegación de más de veinte personas fue a su campamento. Antes de la discusión, él entregó cuchillos y regalos y

trató de hablar aparte con aquellos que conocía. Explicó que el envenenamiento de mercurio estaba afectando a las comunidades y que quería ayudar a los niños. Él tenía ciento veinte y cinco especies de plantas nuevas que ayudarían a la comunidad y, además, ofreció pagar dinero para quedarse allí. Los arakmbuts le preguntaron por qué no estaba afiliado a una institución y por qué no respetaba la ley y salía. "La ley no tiene validez aquí", dijo. Cuando le preguntaron por qué estaba armado, explicó que necesitaba fusiles a causa del valor de sus equipos. La reunión finalizó en un atolladero. Recibió la carta, y los arakmbuts le dijeron que debería discutir su caso con FENAMAD. Si ésta lo consideraba honesto, la comunidad reconsideraría el caso.

San José no sabía exactamente qué hacer. Las comunidades acordaron esperar y discutir el asunto con las autoridades estatales de Boca Colorado cuando fueran el lunes 30 de marzo para insistir que les entregaran los materiales para la escuela (ver capítulo dos). La reunión con las autoridades fue muy reveladora. A pesar del hecho de que Dianda estaba violando la Ley de Comunidades Nativas, el gobernador y el juez rehusaron comentar sobre lo bueno y lo malo de su presencia en el territorio de San José. Alegaron total ignorancia sobre la materia, aun cuando sabían de Dianda y habían hablado antes acerca de él a miembros de la comunidad.

En abril, representantes de San José y Puerto Luz fueron a Puerto Maldonado para defenderse de las acusaciones de haber tomado los materiales de la escuela por la fuerza (ver capítulo cuatro). Al mismo tiempo alertaron a FENAMAD sobre el problema con Dianda. FENAMAD, Centro Eori y los representantes de la comunidad redactaron entonces una serie de denuncias para el subprefecto de la provincia de Tambopata y el jefe de las Fuerzas Armadas en Madre de Dios. Unos días más tarde, Dianda visitó la oficina de FENAMAD y se reunió con los líderes, con varios abogados y con otros representantes de la comunidad que estaban en Puerto Maldonado. La fuerza de la oposición fue tan poderosa que él finalmente aceptó firmar un documento admitiendo que era ilegal su ocupación de las tierras de San José y que el 31 de mayo dejaría el área.

El 25 de mayo Dianda trasladó su campamento. Contrató un helicóptero de la Fuerza Aérea Peruana y llevó todo su equipo, no fuera de la selva, sino río arriba, más lejos de Puerto Luz. El helicóptero, lleno de soldados armados, aterrizó en San José del Karene

causando daño a las casas, particularmente a la de Ireyo, que quedó con una inclinación permanente (ver capítulo cinco). El *shock* traumatizó a una mujer enferma que murió en los días siguientes. Varios arakmbuts comentaron que los presagios habían sido correctos, que su presencia estaba amenazando las vidas de los arakmbuts.

Pero Dianda había salido. Estaba ahora fuera de las tierras comunales pero seguía trabajando oro dentro del área de la reserva comunal, diseñada para proteger la herencia ambiental de los arakmbuts.

El 10 de julio una comisión nacional de investigación, que incluyó representantes de AIDESEP y COICA, visitó San José y Puerto Luz para observar la aterradora situación de la minería aurífera entre los pueblos indígenas de Madre de Dios. Fueron extremadamente críticos frente a la manera en la cual las autoridades habían ignorado la presencia de Dianda, y también de las Fuerzas Armadas, que incluso le habían permitido alquilar un helicóptero para trasladarse desde su base hacia aguas arriba dentro de la Reserva Comunal.

La consecuencia de la expulsión de Dianda de las tierras de San José fue mixta. La comunidad no sintió euforia. Una mujer había muerto, él aún estaba en el área y el proceso total les había tomado ocho meses. Por otro lado, los colonos estaban en un alboroto considerable. Varios de los que vivían sobre el río Pukiri se mudaron fuera del territorio de San José río arriba, sólo para darle más problemas a la vecina Barranco Chico. Sin embargo, la lucha contra Dianda fue un ejemplo del ejercicio exitoso de San José y Puerto Luz de poner en práctica su autodeterminación.

Entre 1991 y 1992, Michael Dianda se volvió un símbolo tanto para los colonos del Karene como para las comunidades de San José y Puerto Luz. Considerando que hay casi quinientos colonos en las tierras de San José, puede resultar extraño que un hombre haya causado tanta atención y debate. Sin embargo, observando su carácter, su intención clara de pasar por encima de las decisiones de la comunidad y, sobre todo, la amenaza de sus armas, quedó claro que él era considerado por los indígenas y no indígenas como la persona más poderosa en el área. No es el problema ahora ver si Dianda intentó intimidar a las comunidades; desde la perspectiva de los arakmbuts él fue terrorífico aunque también prometió beneficios.

Los colonos se escondieron detrás del poder de Dianda a fin de justificar su ubicación en las tierras de San José, mientras que las autoridades no se comprometían a sí mismas a denunciarlo porque querían evitar problemas. Además, tanto colonos como autoridades le tenían miedo porque se daban cuenta de que él tenía contactos con las fuerzas armadas. Sin embargo, para los arakmbuts la relación fue más complicada. Inicialmente ellos le dieron al hombre el beneficio de la duda y, en general, San José y Puerto Luz se muestran positivas ante los investigadores. Sin embargo, tomó algún tiempo para que la conciencia gradual de que las cosas no eran como deberían ser se abriese camino en la comunidad. En parte, esto se debió a que algunos de la comunidad habían aceptado su estadía temporal en sus tierras para investigar y no querían desdecirse.

Cuando los arakmbuts se convencieron de que Dianda los había traicionado, aquéllos que originalmente le habían dado la bienvenida fueron quienes más vociferaron oponiéndose a su permanencia. Al mismo tiempo, los arakmbuts le tenían miedo; él estaba armado y la comunidad sintió que sola no tenía esperanzas de sacarlo. La alianza con Puerto Luz y el subsiguiente apoyo de FENAMAD fueron cruciales en las etapas que llevaron a su expulsión. Finalmente, el ataque de todos los lados hizo que Dianda se diera cuenta de que sus días en territorio de San José estaban contados.

El estudio de caso proporciona varios rasgos respecto al debate sobre la autodeterminación y abarca los diferentes aspectos de los derechos indígenas debatidos a lo largo de este libro. La presencia de Dianda consistió en una violación de la integridad territorial de los Arakmbut. Mientras él estaba investigando o escribiendo, los arakmbuts se preocuparon poco, pero una vez que quedó claro que estaba extrayendo sus recursos auríferos y estableciendo un asentamiento permanente, San José y Puerto Luz se sintieron traicionadas. Cuando los arakmbuts consideraron que su territorio había sido invadido, comenzaron a afirmar su determinación de zafarse de él. Sin embargo, esto se complicó por factores opuestos. La comunidad estaba enojada y se sintió burlada, pero al mismo tiempo la gente temió la violencia potencial que podría sobrevenir si él se enojaba. Dianda se volvió un símbolo de la colonización porque se mantuvo por encima de los otros colonos invasores, todos los cuales lo apoyaban.

A lo largo del conflicto, la identidad de los Arakmbut como pueblo indígena se volvió cada vez más relevante. Tanto los arakmbuts

de San José, como los que viven en el Karene o los que están por todo el Madre de Dios se opusieron a Dianda. Este proceso tuvo lugar porque, cuando progresó la batalla para la expulsión de Dianda, crecieron las fronteras entre lo interno y lo externo. Lo que había sido una lucha comunal de los de San José se volvió un problema común para San José y Puerto Luz después de la kermesse. Esto llevó el caso al nivel de los Arakmbut. En verdad, Barranco Chico aprobó apoyar a San José y a Puerto Luz en el asunto porque temió que Dianda pudiese instalarse sobre sus tierras. Finalmente, al incorporar a FENAMAD en el caso, el tema se volvió de los pueblos indígenas en general. El significado de lo interno y lo externo cambió varias veces durante la campaña, y finalmente todos estos contextos diferentes de comunidad, identidad étnica y pueblos indígenas funcionaron simultáneamente para desalojar al colono. Finalmente, la lucha se identificó como un conflicto entre colonos y pueblo indígena.

Dianda era un peligro para los Arakmbut, quienes lo vieron como la posible manifestación de un augurio hecho por el espíritu wachipai. Cuando los arakmbuts afirmaron su identidad, la expresión espiritual de su prédica se hizo cada vez más evidente. Durante las conversaciones sobre Dianda se trató varias veces sobre el sueño del espíritu del anciano de San José en ruinas con sangre arakmbut que fluía bajo las puertas. La tormenta antes de la visita a su campamento y la llegada del helicóptero militar fueron consideradas como signos de destrucción potencial. Cuando la mujer anciana murió el día después de la llegada del helicóptero, ellos consideraron que la ira de Dianda tenía en parte la culpa. De este modo, los espíritus actuaron a lo largo de este periodo como consejeros e influencias cautelosas, asegurando que los arakmbuts no transgredieran la frontera de una conducta apropiada.

Tomó varios meses para que el caso de Dianda se volviese una lucha indígena, pero durante ese periodo se hicieron evidentes varios aspectos de la gobernanza arakmbut. Inicialmente la comunidad de San José esperó para ver si él saldría por su propia voluntad. Éste es un ejemplo de resistencia pasiva que estuvo también combinado con resignación basada en el temor de que les faltaba poder para tratar con Dianda. Por otro lado, cuando el conflicto tomó forma, la gobernanza arakmbut se volvió más determinada. A lo largo del caso se practicaron todos los aspectos de la gobernanza arakmbut: encuentros informales, reuniones con otras comunidades arakmbuts y reuniones formales con FENAMAD y

las autoridades en Boca Colorado. En cada caso, los arakmbuts utilizaron sus formas de gobierno para decidir su siguiente movimiento y afirmar su derecho.

Los beneficios que los colonos esperaban cosechar de Dianda eran signos de desarrollo moderno. Él era admirado por su dinero, poder e influencia. Sin embargo, los arakmbuts querían permanecer independientes de Dianda. Aun cuando les ofreció tentaciones como electricidad y antena parabólica, los residentes de San José temieron endeudarse con él y luego encontrase a sí mismos obligados a mantenerlo dentro de sus tierras permanentemente. A pesar de esto, cuando él salió, unos pocos arakmbuts se preguntaban ansiosamente con asombro si no habría podido traer algunos beneficios a la comunidad.

El caso de Dianda ilustra la noción multifacética de la autodeterminación: las amenazas de Dianda dan como resultado la afirmación de los derechos de los Arakmbut al territorio y recursos, afirmando su identidad como un pueblo y su cultura, su capacidad para la adopción de decisiones y su empeño por la autosuficiencia. Estos han sido los principales temas de este libro y son los principales rasgos de la autodeterminación.

La mayor expresión pública de esto tuvo lugar durante la revuelta de Boca Colorado, descrita en el capítulo dos. Cuando las oficinas de la municipalidad fueron tomadas, varios representantes arakmbuts de San José y Puerto Luz afirmaron sus derechos como pueblos indígenas; un factor clave en sus exposiciones fue que ellos iban a capturar a Dianda para expulsarlo. Los Arakmbut son un pueblo autodeterminado y todos los rasgos tratados aquí están presentes en sus vidas cotidianas. El estudio de caso de Dianda es significativo porque amenazó a los arakmbuts en tal medida que tuvieron que afirmar estos aspectos de autodeterminación y de esta manera ellos se hicieron visibles frente a los foráneos.

El estudio de caso ilustra una manera práctica en la cual los pueblos indígenas son autodeterminados; muestra cuánto ellos afirman sus derechos a la autodeterminación porque es el único concepto que abarca la esfera holística de sus diversas formaciones política, económica, social y cultural. Sin embargo, los pueblos indígenas también demandan reconocimiento internacional de sus derechos como una protección contra la colonización. Este reconocimiento define la relación particular que cada pueblo indígena tiene con un Estado.

Autodeterminación y Estados

De todos los conceptos tratados en este examen sobre los derechos indígenas, la autodeterminación parece ser el causante de las mayores dificultades para los gobiernos. De acuerdo a un influyente informe sobre pueblos indígenas, el concepto de autodeterminación "desafía la soberanía absoluta de los Estado-Naciones" (Independent Commission on International Humanitarian Issues -ICIHI- 1987: 36). Sin embargo, llamar a la autodeterminación un reto evade una cuestión importante. En la práctica un Estado difícilmente tiene siempre "soberanía absoluta" sobre su territorio. En el caso del Perú, revisado en el capítulo dos, la realidad de la soberanía estatal fue limitada económica, política y militarmente, y hasta ahora los derechos de los pueblos indígenas no presentan un desafío a la existencia del Perú como Estado.

La legislación internacional está basada sobre "principios y reglas de conducta que los Estados mismos se obligaron a observar" (Starke 1984: 3) y así la soberanía del Estado nunca puede ser absoluta porque las autoridades están obligadas a comportarse dentro de ciertas normas si es que quieren ser reconocidos como parte de una comunidad internacional (Bull 1947). Los derechos humanos constituyen un área en la que los Estados están a veces obligados a regular sus acciones. El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en las Naciones Unidas, que a su vez está constituida por Estados, es ilustrativo de esta autorregulación. Tanto interna como externamente, los Estados tienen limitaciones en el ejercicio de su poder.

Sin embargo, dentro del concepto de autodeterminación hay una amplitud de medidas que se refieren a la integridad de los Estados y, al mismo tiempo, a los derechos de los pueblos. El concepto de un pueblo es más amplio que el de un Estado, y así la consecuencia es que aparece un espacio político entre ellos que está preñado de mal entendimiento, si no de conflicto. La palabra "autodeterminación" ha aparecido en contextos muy diferentes en algunas de las más importantes coyunturas de la historia de Europa: se refiere a la protección de los pueblos dentro de los Estados; a la formación de Estados durante el proceso de descolonización; y a la integridad del Estado cuando se estableció. El término surgió en los escritos de filósofos alemanes del siglo XIX, pero el significado al cual se refiere ha repercutido a lo largo de toda la historia de los pueblos que buscan controlar sus destinos. Se han dado ejemplos

de la formación de Estado-Naciones en el siglo XVII (Chen 1976: 214), y de la secesión externa y de la revolución interna de Estados Unidos y Francia en el siglo XVIII.[1]

Al igual que el de "autodesarrollo," el concepto de "autodeterminación" no es estático y se refiere a un proceso que sufre cambios de acuerdo a las circunstancias históricas. En el cambio del siglo, por ejemplo, la autodeterminación tenía tres áreas de orientación, cada una de las cuales trataba sobre las luchas de los pueblos en la historia. Según Ofuatey-Kodjoe (1977) la "autodeterminación" en ese periodo puede ser dividida en tres enfoques:

a. La "Teoría del Plebiscito" ve la autodeterminación como el consentimiento de los ciudadanos para ser miembros de un Estado y para reconocer la legitimidad de un gobierno. Algunos métodos de votación serían la manera más apropiada para afirmar el deseo de la gente basado en el principio de la soberanía popular.

b. La "Teoría de la Determinación Nacional" emerge con la formación de los Estado-Naciones en Europa durante el siglo XIX, particularmente en Alemania e Italia (Ronen 1979: 27). Allí se crearon nuevos Estados mediante un proceso de integración basado en la identidad nacional de un pueblo. Durante el proceso de unificación alemana, el concepto de autodeterminación se volvió una fuente política de movilización. Fichte definió la autodeterminación nacional como el derecho de cada nacionalidad de constituir un Estado independiente en la forma de soberanía nacional.

c. La "Teoría de la Igualdad Nacional" surge de la Segunda Internacional cuando emergió otro enfoque para la autodeterminación. Lenin consideró la autodeterminación como vinculada a la opresión de las naciones (Lenin 1971: 159). Se aplicó a las colonias de ultramar de las naciones europeas (como Gran Bretaña); a naciones bajo el dominio de imperios de tierra (Austria y Rusia); y a países semicolonizados (Persia y China). Para Lenin autodeterminación significaba lograr la igualdad (la no opresión) de las naciones a través de la autonomía regional, unión federal o independencia. El resultado era una soberanía regional.

El enfoque de la determinación nacional para la autodeterminación trató acerca de la formación del Estado, mientras que la teoría de la igualdad nacional trata sobre la descentralización de los Estados. La teoría del plebiscito es más un proceso de toma de decisión, pero que tiene lugar dentro del contexto de un Estado ya existente. Estas tres opciones se relacionan con las aplicaciones diferentes de la autodeterminación mencionada por Kingsbury (1992): se relacionan con los Estados mismos; con la formación de los Estados y con territorios en fideicomiso sin autogobierno; y con otras relaciones entre entidades y Estados. Las dos guerras mundiales significaron la catalización del cambio de significado de autodeterminación. El fin de la Primera Guerra Mundial puso a prueba los tres enfoques sobre autodeterminación.

Pos Primera Guerra Mundial

Cuando los imperios Otomano y Austro-Húngaro se dividieron, el mapa de Europa fue rediseñado por los vencedores que tenían el poder de crear Estados y de agrandar aquéllos que ya existían. Al darse cuenta del significado de las minorías nacionales como parte del origen de la Primera Guerra Mundial, el presidente de Estados Unidos, Wooddrow Wilson, fue enérgico en asegurar la protección de las minorías raciales y nacionales. Para Wilson, el concepto de autodeterminación estaba enraizado en la soberanía popular, y él pensaba que la reestructuración territorial de Europa debería seguir este principio.

Hubo bastante debate sobre si esto significaba realizar plebiscitos en cada país (el modelo de Wilson siguió la teoría del plebiscito de la autodeterminación). Sin embargo, en la práctica hubo pocos referéndums porque los aliados establecieron las fronteras de los territorios nacionales tomando en consideración a la mayoría de la población y prepararon una serie de tratados para redactarlos con esos países a fin de asegurar que ellos respetaran los derechos de cualquier minoría.[2] Adicionalmente a la dimensión de la autodeterminación nacional del trabajo de la Liga de Naciones, ésa también apareció en su sistema de mandato (Falkowski 1992: 41). Según este sistema, los miembros de la Liga se hacían responsables por el bienestar de los pueblos nativos bajo control colonial.[3]

Respecto a los pueblos indígenas, el Artículo 23 (b) del Convenio garantizaba "asegurar el justo tratamiento de los habitantes

nativos de los territorios bajo su control". Esto constituyó una declaración que reconocía la responsabilidad de los miembros de la Liga con los pueblos bajo su jurisdicción. En verdad, en 1931, Liberia fue advertida de que, de acuerdo al Artículo 23 (b), sería expulsada de la Liga si continuaba amenazando inhumanamente a los pueblos nómadas del interior (Falkowski op. cit: 42).

En la práctica, sin embargo, los mecanismos de la Liga para la autodeterminación de los Estados con minorías y mandatos territoriales no fueron totalmente exitosos. La Liga fue dominada por los Aliados y los Poderes Asociados, y los arreglos que se hicieron se cumplieron ampliamente según la conveniencia política de la época. Las quejas o "peticiones" de las minorías no fueron negociadas con efectividad por la Liga y decrecieron notablemente al final de los años 1930. El sistema de mandato también funcionó en líneas muy cuidadosas. Además, cuando líderes indígenas como el Jefe Deskaneh de Canadá y el líder maorí Ratana intentaron una petición en la Liga en los años 1920, fueron rechazados al instante.[4]

La principal amenaza para el trabajo de la Liga sobre autodeterminación vino de la resurrección de la segunda teoría de la autodeterminación (autodeterminación nacionalista), que argumentaba que cada nación debería tener un Estado. La Liga supervisó un sistema por el cual Alemania estaba separada de Austria y la mayor parte de las minorías de Alemania vivían en Checoslovaquia y Polonia. Azuzando descontentos entre estas minorías alemanas y arguyendo una "autodeterminación nacional" alemana, Hitler y los nazis utilizaron las inconsistencias del acuerdo de Versalles como un pretexto para su conquista europea. Además, según Falkowski, "Hitler vio el poblamiento del Nuevo Mundo y la concomitante eliminación de la población indígena de Norteamérica por los colonos europeos blancos como un modelo a ser seguido por Alemania sobre los europeos" (1992: 44).

El resultado de la Revolución Rusa llevó a los bolcheviques al poder. El Imperio Ruso fue reconstruido y el argumento de la autodeterminación se volvió política estatal. Aun cuando la visión de Lenin sobre la autodeterminación fue principalmente antiimperialista, hubo otra corriente en la política bolchevique que estaba influida por Stalin y contradecía la posición de Lenin. Según Stalin, sólo las naciones tienen el derecho a la autodeterminación. Una nación tenía que ser una comunidad históricamente estable con una lengua común, que ocupase un único pedazo de territorio, organizada con una economía coherente y perteneciente históricamente a la época del capitalismo emergente (Blaut 1987: 148). Esta estrecha definición de "nación" limitó considerablemente la autodeterminación en la práctica. Vinculando la definición de nación a muchos factores y atándola a una etapa menor del capitalismo no socialista, cualquier reclamo de una nación por el derecho de autodeterminación podría fácilmente ser considerado como revisionismo o contrarrevolución. Además, Stalin consideró que cualquier no-nación (minoría nacional) debería ser asimilada dentro del Estado como un todo. De esta manera, el enfoque de Lenin sobre la autodeterminación basada en la liberación e igualdad de las naciones no tuvo importancia en la formación práctica de la Unión Soviética.

Los tres enfoques sobre la autodeterminación fallan por diferentes razones. El sistema del plebiscito fue manejado de manera ineficiente por la Liga de Naciones hasta que finalmente desapareció. La teoría de la autodeterminación nacionalista se desacreditó y fue considerada intocable después de que Hitler y los nazis la usaran como un pretexto para el genocidio. La teoría de la igualdad nacional, aunque defendida por Lenin de una manera positiva, fue transformada por Stalin en una forma de opresión. En todos los casos, los pueblos indígenas fueron o ignorados o destruidos.

El periodo posterior a la Primera Guerra Mundial trató sobre la autodeterminación en dos contextos principales: pueblos dentro de Estados que querían el reconocimiento de sus derechos (minorías) y pueblos en proceso de volverse autogobernados (mandatos). Los pueblos indígenas manejaron varias de estas opciones y claramente apostaron sus reclamos por la autodeterminación durante el periodo, como pueblos bajo las condiciones de mandato, como pueblos nativos y a través del intento de representación de líderes indígenas en la Liga.

Pos Segunda Guerra Mundial

La Segunda Guerra Mundial actuó como otro catalizador del concepto de autodeterminación. Luego de la disolución de la Liga, la autodeterminación reapareció gradualmente de una nueva manera con el establecimiento de las Naciones Unidas. Mientras aún se estaba en guerra, Churchill y Roosevelt firmaron la Carta del Atlántico de 1941. En dos principios ellos defendieron el de autodeterminación basado en el modelo wilsoniano de la Liga de Nacio-

nes, de acuerdo al cual "no tendrán lugar cambios territoriales que no concuerden con los deseos libremente expresados por los pueblos involucrados", "el derecho de todos los pueblos a escoger la forma de gobierno bajo la cual ellos desean vivir" debe ser respetado y "los derechos soberanos y autogobierno [deben ser] restaurados para aquellos que han sido privados de ellos por la fuerza".

Aun cuando esta declaración era aplicable a Europa del Este en 1941, Estados Unidos, preocupado por el surgimiento del nacionalismo colonial en África y Asia, comenzó a considerar que la Carta debería aplicarse al derecho de independencia para los pueblos coloniales. Aunque la Unión Soviética y China estuvieron de acuerdo, británicos, franceses y holandeses consideraron que las cuestiones coloniales eran asuntos internos. Antes de la conferencia de fundación de las Naciones Unidas en San Francisco, en 1945, se logró un compromiso mediante el cual se incorporó dentro de la Carta de la ONU una noción de fideicomiso, que vinculaba las intenciones de liberación nacional con la noción de autodeterminación. El resultado fue un cambio en el concepto de autodeterminación que combinaba el enfoque de las teorías del plebiscito con el de la igualdad nacional (Ofuatey-Kodjoe 1977: 104).

El principio de autodeterminación es específicamente mencionado en los artículos 1 (2) y 55 de la Carta. En esos artículos la autodeterminación es anexada a "pueblos". Hubo cierto desacuerdo en la reunión de San Francisco respecto a si la autodeterminación de los pueblos realmente reconocía el derecho de secesión de un pueblo y exactamente a quién se aplicaba el principio. Estas dos cuestiones fueron dejadas abiertas y la Asamblea General en 1949 aprobó una resolución para establecer un Comité Especial que luego las examinara.

Dos temas dominaron el debate de la autodeterminación durante los siguientes cuarenta años que compararon los dos aspectos de la autodeterminación -mandatos y minorías- reconocidos después de la Primera Guerra Mundial: uno fue la cuestión de la independencia de las colonias de ultramar y el segundo, la autodeterminación para pueblos que viven dentro de Estado-Naciones. A lo largo de los años 1950 se aprobaron una serie de resoluciones de la Asamblea General definiendo más claramente los derechos de los territorios no autogobernados. La independencia fue claramente reconocida como una opción posible para los territorios no autogobernados en la Resolución 648 (VII) de 1952 de la Asamblea General. Ese mismo año se autorizó a la Comisión de Derechos

Humanos a incluir el derecho de autodeterminación en los borradores de las Convenciones sobre Derechos Humanos.

En 1960 se aprobaron la Resolución 1514 (XV) de la "Declaración sobre el Otorgamiento de Independencia a los Países y Pueblos Coloniales" y la Resolución 1541 (XV) que aceptaba la idea de independencia para pueblos coloniales geográficamente separados, pero permitiendo en ciertos casos que continuasen bajo fideicomiso hasta que el pueblo adquiriese la capacidad para autogobernarse.[5] El propósito de las resoluciones fue crear un clima mediante el cual los nuevos Estados pudieran incorporarse a la ONU con facilidad y pudiera garantizárseles su integridad territorial. Durante los diez años siguientes el proceso de descolonización estaba ampliamente terminado y la ONU aprobaron la Resolución 2625 en 1970: "Declaración de Principios de Legislación Internacional Concerniente a las Relaciones Amistosas y la Cooperación entre los Estados".

Ha habido algunos debates sobre si la Declaración reconoce el apoyo para los derechos de los pueblos que viven internamente en los Estados (Thornberry 1992: 19). La Declaración garantiza la integridad territorial de los Estados a condición de que ellos no amenacen a sus pueblos con discriminación:

> "Nada en los parágrafos precedentes... será interpretado para autorizar o alentar ninguna acción que desmembraría o empeoraría... la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes... que poseen un gobierno que representa al conjunto de gente que pertenece a un territorio sin distinción de raza, credo o color".

Aunque uno debe ser cauteloso para no exagerar esta calificación de la integridad territorial, el establecimiento de "puertos seguros" entre los Curdos en 1992 muestra que es posible una interpretación flexible del término cuando hay voluntad política. Además, la cuestión de discriminación es muy importante cuando se trata de la aplicación del término pueblos indígenas a la autodeterminación. En las Naciones Unidas varios representantes han indicado que no ser reconocidos como pueblos indígenas es discriminatorio y va contra la Declaración de Relaciones Amistosas.

Los derechos de pueblos no autogobernados dentro de Estado-Naciones fueron planteados por Bélgica en 1954 en lo que se cono-

ció más adelante como la "Tesis Belga".[6] La cuestión fue planteada durante los veinte años siguientes en las Convenciones y más tarde en su debate sobre pueblos indígenas. Ésta aportó un espacio político para debatir la autodeterminación de los pueblos indígenas dentro de los Estados y dio una oportunidad para que los pueblos indígenas se aproximaran a las Naciones Unidas en 1977 para afirmar sus reclamos por la autodeterminación.

La aceptación de los derechos de autodeterminación para los pueblos indígenas por el Grupo de Trabajo de la ONU sobre Poblaciones Indígenas en el Artículo 3 del borrador de Declaración completa el cuadro del desarrollo del concepto de autodeterminación tal como ha sido destacado durante los últimos cien años. A pesar de sus cambios o énfasis, la autodeterminación siempre se ha referido tanto al derecho de los pueblos dentro de Estados como al de aquéllos que forman Estados. Después del borrador de Declaración, la aprobación de la autodeterminación es ahora un pilar central de la legitimidad documentada a los ojos de los pueblos indígenas.

El problema principal para los pueblos indígenas es que algunos Estados en la ONU limitan el término autodeterminación sólo para la formación o secesión de Estados; sin embargo, esta limitación es ampliamente considerada como no realista (Brownlie 1988; Hannum 1990; Kingsbury 1992). Para demostrar el derecho de los indígenas a la autodeterminación de una manera que sea relevante para los Estados, las desavenencias deben ser allanadas y debe despejarse un área a fin de establecer el terreno para una relación positiva, no colonial.

Temas que surgen del concepto de autodeterminación

Las preocupaciones de los Estados sobre la autodeterminación cubren cuatro áreas principales: integridad territorial, soberanía, autodeterminación externa y derechos de los pueblos. Asumiendo estos rasgos desde una perspectiva arakmbut, es posible descomponer el camino en el cual los Estados tratan de monopolizar los términos relacionados con la autodeterminación y por tanto de buscar maneras en las cuales la relación entre los Arakmbut y el Estado peruano pueda devenir más constructiva.

1. Autodeterminación e identidad territorial

Una preocupación frecuente respecto a la autodeterminación de los pueblos indígenas es que el reconocimiento significará la violación de la integridad territorial de los Estado-Naciones. El miedo es que los pueblos indígenas, armados con el derecho de autodeterminación, constituyan una amenaza o incluso causen la división de los Estados en los cuales viven.

Autodeterminación e integridad territorial no son mutuamente excluyentes, sino que son una pareja de conceptos en relación dinámica que vincula a pueblos indígenas y el Estado. Los Arakmbut ilustran esto claramente. El Estado del Perú tiene un conjunto de fronteras geográficamente identificadas que son reconocidas por el principio de integridad territorial. Pero al mismo tiempo, el territorio arakmbut es parte de su propia herencia indígena inalienable. Durante su historia, los Arakmbut nunca han cedido su territorio al Estado peruano y, como se señaló antes, en las fiestas ellos reclaman orgullosamente que no fueron conquistados ni por los Incas ni por los españoles y que son dueños de sus propias tierras.

Ambos, los Arakmbut y el Estado peruano, tienen una forma de integridad territorial. El conflicto surge cuando el Estado considera que tiene derechos exclusivos a las tierras y recursos arakmbuts. El resultado es un choque de perspectivas. Desde la visión del Estado, podría ser posible argüir que las autoridades peruanas son poderosas, que tienen el reconocimiento internacional de su integridad territorial y que en la práctica ejercen control sobre el territorio arakmbut. En verdad, el mismo Estado peruano ha amenazado la integridad territorial de los Arakmbut de varias maneras: ha declarado unilateralmente que los Arakmbut, junto con todos los otros pueblos indígenas del Perú, no tienen más derechos inalienables a sus territorios; ha reclamado unilateralmente todos los recursos del subsuelo, permitiendo el acceso de compañías nacionales y multinacionales al oro de los Arakmbut; y ha rehuido defender a los Arakmbut frente a invasiones de los colonos. Es de particular interés en este momento ver cómo el gobierno está tratando de destruir la base de tierras de los indígenas. Mediante el ofrecimiento de préstamos a las comunidades al 26 por ciento de interés, las autoridades locales saben que muchos indígenas se convertirán en deudores de sus créditos. Éstos forzarán a las comunidades indígenas a hipotecar y vender lo que alguna vez fue su territorio inconquistado. Lo

que el Estado no puede tomar por la fuerza lo tomará a través de la pobreza inducida.

Los resultados de esto son suspicacias sobre el Estado, conflicto con compañías internacionales y nacionales que ingresan al territorio arakmbut y hostilidad hacia los colonos mineros invasores. Cuanto más exclusivamente el Estado afirma su autoridad sobre los Arakmbut, surge más tensión y conflicto. En respuesta, los Arakmbut afirman sus propios derechos territoriales como pueblo indígena y la zona de riesgo se vuelve un área de violencia. Esta es la situación en la que se encuentran los Arakmbut actualmente.

Sin embargo, éste no necesita ser el caso. Desde una perspectiva arakmbut, la actitud desdeñosa del Estado respecto al territorio indígena es una renuncia de su responsabilidad de lo que debería ser una relación confiable. Nadie niega que el territorio de los Arakmbut queda dentro de las fronteras del Perú y que las tierras arakmbuts están reconocidas por el Estado peruano. La Ley de Comunidades Nativas ha sido una manera mutuamente aceptable para que las tierras sean demarcadas, tituladas y reconocidas. La Ley puede no ser perfecta, pero es un acuerdo mutuo. El propósito de titular es tener un territorio reconocido por el Estado peruano a fin de protegerlo de la invasión.

La Ley de Comunidades Nativas es efectivamente un "tratado" entre las comunidades indígenas y el Estado. Cada comunidad y el Estado tienen que acordar los límites y los arakmbuts tienen derechos a todos los recursos superficiales. La ley peruana no considera que los Arakmbut violan la integridad territorial del Estado; por el contrario, la Ley de Comunidades Nativas es un reconocimiento de los derechos indígenas a la autodeterminación sobre sus territorios dentro del marco del Estado.

La elección es rígida. Cuanto más el Estado y los procesos de descolonización afirman la integridad territorial nacional a fin de despojar a los Arakmbut de sus derechos, más aumentará el conflicto. Por otro lado, cuanto más el Estado reconozca que la integridad territorial concierne a la relación entre Estados y que los derechos territoriales indígenas deberían ser respetados, entonces la autodeterminación se vuelve algo no sólo practicado por las comunidades sino comprendido por todos. El resultado sería entonces una relación mucho más armoniosa entre el Estado y los Arakmbut.

Varios artículos de un libro reciente sobre pueblos y minorías (Brohlmann, Lefeber y Zieck 1993) tratan sobre la tensión entre el concepto de autodeterminación e integridad territorial. Franck indica lo siguiente:

> "Cuando la preocupación es titular el territorio, dos principios diferentes pero relacionados se han convertido en los parámetros de la incesante, aunque ilusoria, búsqueda de certidumbre de la legislación internacional. Uno es el principio estático de *uti possidetis* o 'integridad territorial'. El otro es el principio dinámico de autodeterminación" (1993: 4).

Frank no está escribiendo específicamente acerca de los pueblos indígenas sino que se refiere a las minorías nacionales, aunque su objetivo principal es relevante aquí porque él argumenta que la integridad territorial nunca es absoluta.[7]

En verdad, la historia de los últimos veinte años ha aportado varios ejemplos de la debilidad de la noción de integridad territorial. Los ejemplos van desde la fragmentación de la Unión Soviética y Yugoslavia hasta Bangladesh y Etiopía. Estos países demuestran bastante claramente que si la voluntad política está presente en la comunidad internacional, la integridad territorial de los Estados puede ser redefinida. Sin embargo, esos ejemplos se refieren a subestados preexistentes separados de un Estado mayor. Los pueblos indígenas raramente buscan la separación de los Estado-Naciones, aunque hay casos en los cuales el reclamo de un Estado por la integridad territorial tiene que someterse a un escrutinio. Chen dice: "El principio de la integridad territorial no debe servir como un escudo para tiranos, dictadores o gobernantes totalitarios, no debe volverse una cloaca tras la cual el despojo de los humanos es justificado, condonado y perpetuado" (Chen 1976: 243).

Un segundo ejemplo de la falta de una noción absoluta acerca de una integridad territorial estatal viene de los pueblos indígenas que firmaron tratados con los poderes europeos antes de que se formase el Estado-Nación. Aun cuando Canadá argumenta que controla la integridad territorial del Estado como un todo, naciones indígenas como las del "Tratado Seis" ["Treaty Six"] argumentan que ellas firmaron el tratado internacional con Gran Bretaña y que nunca han sido parte del Estado de Canadá. Por consiguiente, la cuestión no es si la integridad territorial de Canadá ha sido violada por el "Tratado Seis", sino si Canadá tiene un derecho para imponer su soberanía sobre un pueblo indígena.

La preocupación de los Estados de que la autodeterminación amenace su integridad territorial puede ser vista por los Arakmbut en términos de dos factores. La integridad territorial del Estado no

puede ser absoluta y, para definirla, una manera de evitar el conflicto es alguna forma de tratado u otro acuerdo constructivo. Estos puntos no son únicos para los Arakmbut, sino que pueden ser observados en otras partes del mundo indígena.

2. Autodeterminación e independencia: la cuestión de la soberanía

Una preocupación común acerca del derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación es que todos ellos declararán la independencia. Ésta es otra forma de considerar la integridad territorial de los Estados antes revisada; sin embargo, este argumento presupone la irreal posibilidad de que miles de pueblos indígenas diferentes busquen, todos ellos, sentarse en las Naciones Unidas. La mayoría de los pueblos indígenas no están buscando la independencia y aquéllos que sí quieren su propio Estado están buscando liberarse de la invasión.

Desde una perspectiva arakmbut, la idea de la independencia parece claramente absurda. Unas ochocientas personas de la Amazonía difícilmente pueden formar su propio Estado independiente. Sin embargo, esta visión "estatista" de la independencia no altera el hecho de que en muchas maneras los Arakmbut sean independientes del Perú. Son culturalmente distintos y socialmente diferentes, operan sobre su propia comunidad fundada en principios de la costumbre legal sobre la base de la reciprocidad, de las relaciones personales y de lazos con su territorio y el espíritu del mundo. Además, son notablemente autosuficientes siempre y cuando tengan acceso a sus recursos.

Un término más útil que independencia, que ubica el asunto en un contexto más claro, es "soberanía". Soberanía es:

> "El derecho irrestricto de grupos de personas para organizarse a sí mismas en modelos políticos, sociales y culturales que satisfagan sus necesidades. Es el derecho de un pueblo a definir libremente las maneras en las cuales usar la tierra, los recursos y el potencial humano para su bien común. Sobre todo, la soberanía es el derecho del pueblo a existir sin explotación externa o interferencia" (Myers, citado en Kickingbird et al. 1977: 2).

Soberanía es un concepto europeo que se refiere al poder supremo del cual derivan todos los poderes políticos específicos. Para escritores como Hobbes, ésta radica en el monarca por Derecho Divino de Reyes, mientras que para Locke radica en el pueblo. El término

ha sido usado por los pueblos indígenas que ven que la soberanía emerge de su identidad como un pueblo. Los debates en este libro relacionan la noción de un pueblo con su territorio, y en el caso de los Arakmbut, con la espiritualidad. Estos tres dominios interactúan de manera que los Arakmbut como pueblo están atados a su territorio sobre la base de un dominio fundado en la legitimidad espiritual. Este dominio del territorio espiritualmente reconocido aporta la dinámica detrás de la soberanía arakmbut (ver Volumen 2, capítulo doce). Por consiguiente, la soberanía no existe por reconocimiento externo; es un conjunto de relaciones que surgen de la misma gente. La soberanía es un aspecto de la autodeterminación porque se centra sobre la base del poder con el cual un pueblo controla sus recursos, vida y destino. En el caso de los Arakmbut, el mundo del espíritu proporciona ese poder fundamental.

Los principios que gobiernan la soberanía de los Arakmbut y del Estado peruano son diferentes. La soberanía del Estado está basada sobre un sistema legal normativo, en la integridad territorial definida por fronteras, en la ciudadanía y en la homogeneidad cultural.[8] Aunque los Estados podrían considerar que la soberanía es sinónimo de independencia, muchos indígenas, particularmente los del Perú como los Arakmbut, se consideran a sí mismos peruanos en el contexto estatal nacional mientras que aceptan su propia soberanía como pueblo. Esto consiste en una identidad basada en una lengua y en una religión compartida, un esquema cultural común, un sentido de territorialidad y su propio sistema político y legal, todo lo cual hemos revisado en capítulos previos.

Cuando el Gobierno peruano reconoció a los Arakmbut en la ley dio un paso en dirección al reconocimiento de su soberanía. Sin embargo, como lo destacamos con el concepto de integridad territorial, la noción de soberanía del Estado no puede ser absoluta. El Estado peruano y los Arakmbut tienen soberanías diferentes que pueden ser combinadas o relacionadas. La soberanía estatal exclusiva niega la identidad de los indígenas como un pueblo y conduce hacia la integración y asimilación de los Arakmbut. Esto lleva a la resistencia y a un fuerte deseo de los Arakmbut por afirmar su identidad diferente, la cual puede ser considerada en los momentos en que están bajo amenaza, como en el conflicto con Dianda o en la revuelta de Boca Colorado, cuando las comunidades se unieron como Arakmbut o cuando se formó el Consejo Harakmbut.

La manera constructiva de evitar el conflicto para el Estado y los Arakmbut es entrar en un proceso de reconocimiento mutuo de las

formas de soberanía del otro. Esto significa negociar con la colonización que tiene lugar en las tierras de San José y con el cambio arbitrario de la Constitución del Perú que amenaza la soberanía de los indígenas. Myers habla acerca del derecho de soberanía para "existir sin explotación externa o interferencia". Soberanía no significa aislamiento total sino que es un reconocimiento que un pueblo indígena puede controlar interferencias no deseadas en sus propios asuntos.

Las demandas de autodeterminación de los pueblos indígenas varían desde la autonomía interna hasta la independencia. Los Arakmbut son un ejemplo de autonomía, pero hay otras expresiones de autodeterminación cuyos rangos fluctúan desde varias formas de asociación con el Estado hasta la total independencia. Un rasgo destacado en todo el mundo es que cuanto mayor es la opresión que sufren, más amplio se vuelve el rango de las demandas indígenas. En Chittagong Hill Tracts de Bangladesh, por ejemplo, los pueblos indígenas buscan una autonomía regional que, en sí misma, no es mayor que la existencia y reconocimiento como estado en India. Sin embargo, el Gobierno de Bangladesh ha respondido a sus demandas con horrenda opresión. Durante la visita a Bangladesh de una Comisión de Chittagong Hill Tracts, varias personas dijeron que si la opresión no paraba pronto mucha gente de las colinas buscaría la independencia simplemente como un medio de escapar a los horrores a los que estaba sujeta.

La Declaración de Relaciones Amistosas dice que la crasa discriminación puede ser una razón para la separación de un Estado. Esta cuestión ha sido debatida por Erica Daes en su "Nota explicativa sobre el borrador de la declaración de los derechos de los Pueblos Indígenas":

> "Una vez que un Estado independiente ha sido establecido y reconocido, sus pueblos constituyentes deben tratar de expresar sus aspiraciones a través del sistema político nacional y no a través de la creación de nuevos Estados. Este requisito continúa a menos que el sistema político nacional se vuelva tan exclusivo y no democrático que ya no se pueda decir que está 'representando al pueblo entero'. En este punto, y si fallan todas las medidas internacionales y diplomáticas para proteger a los pueblos implicados del Estado, quizás puede justificarse que ellos creen un nuevo Estado para su protección y seguridad... 'Autodeterminación' es un derecho dinámico continuo en el sentido de que puede ser reanimado si, en algún momento, falla la democracia representativa y no existen alternativas para la defensa de los derechos fundamentales y la libertad" (Daes 1993a: 4).

Esta opinión es significativa porque demuestra que el derecho de secesión es una opción para los pueblos indígenas que están oprimidos y discriminados hasta el punto de que su supervivencia está en juego.[9] Sin embargo, la mayoría de los pueblos indígenas no están en la posición de independizarse formando un nuevo Estado. Por esta razón, aun cuando la opción de formar un Estado está abierta para todos los pueblos, en la práctica esto no significa una explosión de solicitudes a las Naciones Unidas:

> "El reconocimiento del derecho de secesión no significa automáticamente que cada nación o pueblo tiene el deber de separarse; en verdad los padres de este derecho creyeron que el verdadero reconocimiento del derecho de secesión y de un tratamiento democrático de todas las naciones y nacionalidades dentro de un Estado particular conduce a una situación de unión voluntaria de naciones antes que a la secesión. En efecto, enfatizamos una vez más que el derecho [de autodeterminación] pertenece a una nación oprimida y si una nación no está oprimida, es decir, si es tratada democráticamente y con acuerdo de igualdad, desaparecen tanto la razón como los argumentos para la secesión" (Shivji 1989: 84).

El miedo a la secesión es totalmente injustificado en el contexto de los pueblos indígenas, porque los separatistas potenciales necesitan un Estado estructurado y esto presupone una forma particular de organización que la mayoría de los pueblos indígenas no tiene. Claramente le falta base a una visión del mundo abrumado por miles de Estados nuevos intentando apretujarse dentro de las Naciones Unidas (Cf Hannum 1990: 454).

De la misma manera que la autodeterminación y la integridad territorial no son opuestos absolutos sino que emergen y caen flexiblemente de acuerdo a las condiciones históricas, la soberanía del Estado y de los indígenas no necesita entrar en conflicto a menos que los pueblos sean explotados o sufran interferencias injustificadas. Para un Estado, negociar con la soberanía indígena tiene dos opciones: una es exterminar a los pueblos indígenas física o culturalmente y la otra es reconocerles soberanía en el contexto de un sistema multicultural.

Si un Estado trata de exterminar a un pueblo indígena sea física o culturalmente, esto garantiza a ese pueblo el derecho de separarse o defenderse a sí mismo. Una manera constructiva de actuar de un Estado es reconocer la importancia y valor de un Estado multinacional y multiétnico donde los derechos humanos y de los pueblos estén plenamente reconocidos.

3. Autodeterminación interna y externa

Un enfoque para reducir los aspectos controvertidos de la autodeterminación de los indígenas es promover la autodeterminación "interna" de los pueblos indígenas como opuesta a la autodeterminación "externa" de los Estados. La lógica de esto es enfatizar la integridad territorial y la soberanía de los Estados, al mismo tiempo que se crea el espacio político para que los pueblos indígenas lleguen a acuerdos constructivos apropiados para sus circunstancias.

Este asunto ha causado muchos debates en el Grupo de Trabajo de la ONU sobre Poblaciones Indígenas. Inicialmente, el enfoque de facto del Grupo de Trabajo consideró que su fórum no era apropiado para los procedimientos de descolonización de los pueblos que querían convertirse en Estados y que ellos serían dirigidos hacia el Comité de Descolonización de Nueva York. En verdad, ésta es la razón por la cual pueblos como los Tibetanos y los Timorenses del Este estén menos interesados en el Grupo de Trabajo. No obstante, cuando el borrador de declaración, en una versión preliminar, trató de limitar la noción de autodeterminación en 1992 hubo una extraña protesta vociferada por los cientos de delegados indígenas presentes, y el texto actual fue adoptado para evitar la controversia usando el fraseo de los instrumentos existentes sobre autodeterminación en la legislación internacional (Kingsbury 1992: 390).

Los arakmbut ilustran la complejidad de estas cuestiones y demuestran que, como un pueblo compuesto por comunidades autónomas autogobernadas, las nociones de interno y externo existen pero son completamente relativas.[10] A lo largo de estos tres volúmenes se ha recurrido constantemente a la noción de los Arakmbut versus foráneos. El argumento que se ha dado es que los Arakmbut no son comunidades aisladas fosilizadas ni tampoco integradas en el Estado Nación. La relación con el Estado en Perú varía constantemente de acuerdo a las circunstancias.

Los externos pueden ser gente de otro clan, de otra comunidad, de otros pueblos indígenas, gente no indígena, peruanos o extranjeros. La manera en la cual éstos son clasificados como internos o externos depende completamente de las relaciones sociales bajo estudio. En situaciones de conflicto, este volumen ha observado que la identidad se afirma en diferentes niveles. Así, en el caso de Dianda: San José se opuso a él, luego se volvió aliado de Puerto Luz y más tarde, de todas las comunidades arakmbuts. La presencia de FENAMAD demostró que el caso se había vuelto tan notorio que resultó una campaña "indígena".

El punto crucial para los Arakmbut es que la autodeterminación "externa" es relativa y no definida por un Estado absolutista. La diferencia no tiene sentido. Tanto la autodeterminación interna como externa existe para ellos; la cuestión de la independencia es predicada sobre una organización política basada en el Estado y claramente los Arakmbut no son Estado. Los Arakmbut son un pueblo y se relaciona con el Estado peruano. Ésta es una distinción más relevante respecto a la autodeterminación que la "interna" y "externa" definida por el mismo Estado.

En la práctica hay varias maneras en las que las diferentes perspectivas de los Arakmbut y del Gobierno peruano convergen. Ellos han desarrollado una manera legalmente garantizada de coexistencia que debería permitir a los Arakmbut la libre expresión de su derecho a la autodeterminación "externa" dentro del esquema de la sociedad nacional peruana. La Ley de Comunidades Nativas reconoce una organización política formal para cada comunidad; el sistema que funciona en Perú consiste en una serie de federaciones construidas sobre el principio de representantes de cada comunidad. Las organizaciones local, nacional, regional e internacional llevan estas preocupaciones más allá de la comunidad "interna" o incluso de las organizaciones políticas orientadas hacia los pueblos. De esta manera los pueblos indígenas, a través de sus negociaciones tanto nacional como internacionalmente, están luchando para lograr control sobre sus propias vidas y recursos.

Otra área en la cual los pueblos indígenas tienen creciente control sobre factores externos es a través de su gradual influencia en las municipalidades locales. Los arakmbuts son mayoría en el distrito de Madre de Dios. Si no hay un subterfugio de los colonos en el futuro, finalmente tomarán control del consejo de la municipalidad de Boca Colorado. Desde el punto de vista territorial de los Arakmbut, esto sería autodeterminación externa y ellos tendrán la

oportunidad de incorporar elementos del Estado nacional dentro de su sistema político. Sin embargo, desde la perspectiva del Estado es autodeterminación interna.

Otra área en la cual los factores "externos" e "internos" pueden unirse con la creación de reservas comunales. La actual legislación peruana sólo reconoce el territorio arakmbut desde la perspectiva de las comunidades indígenas, aun cuando los Arakmbut mismos reconocen un territorio que transciende las fronteras comunales. Mediante el uso de reservas comunales pueden acomodarse ambas perspectivas. El Estado considera la tierra de las reservas comunales como su dominio, pero que es mantenida por los pueblos indígenas en fideicomiso perpetuo. Por otro lado, los pueblos indígenas ven las tierras reservadas como su dominio, pero acuerdan protegerlas bajo condiciones convenidas nacionalmente. Después de dos años, los Arakmbut están aún esperando que el gobierno finalice el establecimiento de la reserva comunal.

Los Arakmbut muestran que la distinción entre autodeterminación "externa" e "interna" puede ser absoluta para los Estados, pero es relativa para los pueblos indígenas. El debilitamiento del derecho de autodeterminación para los pueblos indígenas no es sólo discriminatorio sino que puede tener serias repercusiones en un nivel local, donde las relaciones entre Estado y pueblo están siendo organizadas en la práctica.

En su exposición de 1993, Erica Daes, Presidenta del Grupo de Trabajo de la ONU sobre Poblaciones Indígenas, explica esta relación en el contexto de los pueblos indígenas:

> "Los pueblos indígenas tienen el derecho a la autodeterminación, y esto significa que el Estado existente tiene el deber de acomodar las aspiraciones de los pueblos indígenas a través de reformas constitucionales diseñadas para compartir el poder democráticamente... Además, el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas debería ser interpretado comúnmente como el derecho a negociar libremente su status y representación en el Estado en el cual vive" (Daes 1993a: 5).

La dimensión que Daes destaca aquí es la de democracia. Esto es significativo porque las demandas de los pueblos indígenas son para ampliar la noción de democracia a fin de que refleje sus necesidades y deseos. Como dice Hoffman, "el análisis de la democracia en términos de identidad pluralista debe establecer la cuestión de desplazar la fuerza estatista por la cooperación del gobierno" (1995: 214). Los pueblos indígenas pueden ofrecer aquí un enfoque si se les da un espacio para determinar su propia relación con el Estado.

De acuerdo a Cassese (1981) y Critescu (1981), la autodeterminación externa consiste en el derecho de independencia política y soberanía sobre los recursos naturales, mientras que la autodeterminación interna es el derecho de un pueblo a elegir bajo qué gobierno vivir. Ambos aspectos de la autodeterminación son orientados por el Estado y dan lugar al peligro de que la incorporación de los indígenas dentro del Estado se convierta en integración.

La autodeterminación dentro del Estado no es un asunto de integración dentro de los procesos políticos nacionales:

> "...las organizaciones de los pueblos indígenas no están precisamente reclamando medidas especiales de corto plazo que les permitan integrarse; ellas están reclamando un status diferente en el largo plazo como pueblos distintos, con su propia base de tierra y otros recursos, y el derecho fundamental de autodeterminación de su destino político" (Nettheim 1988: 126).

La autodeterminación del Estado y de los pueblos indígenas es marcadamente diferente. En cada caso, interno y externo significan cosas distintas, aunque las raras demandas indígenas de independencia acercan las perspectivas. Sin embargo, la autodeterminación interna y externa no pueden ser tratadas como mutuamente excluyentes. Cada una implica la existencia de la otra. En algunos casos, los pueblos indígenas buscarán un estado externo de autodeterminación bajo circunstancias de ocupación o de crasas violaciones de los derechos humanos. En otros casos, buscan una relación con el Estado desde dentro. Pero entre esos dos extremos existe una gama de opciones.

Una vez más, la conclusión es que los debates de los derechos indígenas sobre autodeterminación son con mucha frecuencia expuestos en términos absolutos, por medio de los cuales el Estado controla toda las discusiones. Integridad territorial versus autodeterminación, independencia versus descolonización, autodeterminación interna versus la externa, todos se han vuelto problemas de disyuntiva en los que los pueblos indígenas inevitablemente son derrotados. Pero los pueblos indígenas son tan diversos que la for-

ma que tomará la autodeterminación varía considerablemente. Pomerance sostiene la flexibilidad:

> "Tal complejidad sólo puede ser manejada por medio de un enfoque flexible que considere la autodeterminación como un *continuum* de derechos, como una plétora de posibles soluciones, antes que como un derecho absoluto rígido para llenar la autodeterminación 'externa' en forma de independencia plena" (Pomerance 1982: 74).

Cuando los Arakmbut no son tratados con el respeto que ellos sienten que un pueblo autodeterminado debería recibir, el resultado es la exaltación del descontento y el conflicto social. Sólo expandiendo la democracia "más allá del Estado" (Hoffman 1992) puede considerarse que el proceso permite a los pueblos indígenas determinar su status político de una manera constructiva.

4. Audeterminación: Pueblos revisitados

El derecho de autodeterminación está reconocido para todos los pueblos en los Convenios sobre Derechos Humanos de la ONU. Ésta es probablemente la razón principal para que algunos Estados rehusen reconocer la "s"[11] a los pueblos indígenas. En el capítulo cuatro se trató del significado de la palabra "pueblo" en un sentido sociológico y antropológico. Daes toca el punto sucintamente (1993: 2):

> "Los grupos indígenas son incuestionablemente 'pueblos' en todos los significados político, social, cultural y etnológico del término. Ellos tiene sus propias lenguas específicas, leyes, valores y tradiciones; sus propias largas historias como sociedades y naciones distintas; y una relación única económica, religiosa y espiritual con los territorios en los cuales han vivido".

Sin embargo, la vinculación entre pueblos y autodeterminación es también crítica. La lista de Daes de los criterios implicados en la definición de un "pueblo" puede ser suplida por la relación de Falk de los derechos de los pueblos indígenas (1988: 20). Él sostiene que la afirmación de los pueblos indígenas de sus derechos como pueblos es "en muchas instancias un grito de ayuda de aquellos confrontados con la aterradora perspectiva del genocidio". La importancia del término "pueblos" es crítica porque reconoce la capacidad de autodeterminación de los pueblos indígenas y les da apoyo moral y político para defender sus derechos. Los Arakmbut ilustran esta conexión entre pueblos y autodeterminación.

Aun cuando "arakmbut" es la más cercana articulación del término pueblo, no hay palabra, hasta ahora, que signifique "autodeterminación" en harakmbut. Sin embargo, esto no necesariamente significa que no hay relación. A pesar de la variedad y relatividad dentro de la vida social y cultural arakmbut, quedan factores que reconocen y comparten como vinculados entre sí. Están la lengua, las costumbres y la espiritualidad. Los Arakmbut son autodeterminados en sus vidas diarias y este aspecto de sus vidas se vuelve particularmente evidente durante campañas, como la del conflicto con Dianda mencionado en el estudio de caso. Lo que vincula arakmbut con esta noción de autodeterminación es que ellos tienen una manera diferente de disponer de sus vidas que los demarca conceptualmente respecto a otros pueblos que viven de diferentes maneras.

Por consiguiente, el concepto de arakmbut no sólo es una etiqueta para clasificar a un pueblo, sino que es un aspecto dinámico de identidad que es utilizado para delinear una entidad particular de existencia que se autodetermina. Como señalamos en el capítulo cuatro, aunque el término pueda referirse a varios contextos indígenas diferentes, sin embargo, como los ancianos explicaron, arakmbut ha recibido un primer significado para referirse a cinco comunidades que comparten rasgos socioculturales y determinan sus vidas de maneras similares. Ésta es la principal entidad arakmbut de autodeterminación en el Perú.

De acuerdo con Halperin y Scheffer (1992: 1), "en su forma más simple el principio de autodeterminación le otorga a un pueblo el derecho para gobernar sus propios asuntos". Durante la mayor parte de sus vidas diarias los arakmbut gobiernan sus asuntos (ver capítulo seis), pero las autoridades del Estado y los colonos desafían esto cuando socavan los derechos de dominio o invaden su territorio. La invasión del territorio conduce inevitablemente a una respuesta de los arakmbuts en forma de resistencia o resignación. En general, después de mucha deliberación, se afirman a sí mismos, pero es difícil decidir cómo responder a los colonos porque están fatigados por la constante lucha por sobrevivir y nerviosos de desatar fuerzas incluso más destructivas contra ellos.

En el momento de afirmación, públicamente harán manifestaciones físicas de su identidad cultural, que normalmente se oponen a mostrar a los foráneos. Se pintan, usan plumas, cantan y danzan en público en los momentos críticos de su historia. Cuando necesitan tomar importantes decisiones o cuando es necesario demostrar unidad entre ellos mismos, los Arakmbut revelan aspectos de su cultura ceremonial. Estas actividades raramente han sido practicadas desde sus años en la misión dominica de Shintuya durante la década de 1960. Sin embargo, su afirmación política como pueblo y las manifestaciones culturales de su identidad como pueblo están estrechamente unidas.

De este modo, la autodeterminación en la práctica, tanto en una base cotidiana como de afirmación de derechos, trata acerca de la identidad de los Arakmbut como un pueblo distinto, pero esto también puede entrar en conflicto con el Estado peruano. Sobre la base de la exposición reproducida en el capítulo uno, el Estado reconoce a los arakmbuts como ciudadanos individuales. Por esto reclama que los derechos colectivos de un pueblo autodeterminado es prerrogativa exclusiva del Estado. En este cálculo, el único pueblo en Perú es el "pueblo peruano". Una vez más esto ilustra el conflicto de perspectivas entre un Estado que reclama un monopolio absoluto sobre términos tales como "pueblos", y los pueblos indígenas que se sienten efectivamente ignorados y discriminados, aun cuando viven dentro de sus fronteras nacionales.

Empero la situación no es la de un atolladero. Cada título demarcado en Perú es otorgado no sólo en nombre de la comunidad sino en el de un pueblo determinado. Así, en alguna medida, el terreno está ya preparado para el reconocimiento de los pueblos indígenas del Perú como pueblos. Lo que se necesita es la buena voluntad para aportar bases para un entendimiento común y un enfoque constructivo hacia las relaciones indígenas-Estado.

Los estudios de caso de este volumen muestran que cuanto más interferencias no deseadas reciben los Arakmbut, ellos afirmarán más su identidad como pueblo. Cuando su distinción se vuelve crítica, el término "arakmbut" se vuelve políticamente movilizado y une a la gente en torno a una causa común. Esta afirmación de identidad emerge solamente porque ellos no son reconocidos. Cuanto más se reconozca los derechos de los Arakmbut, la autodeterminación se referirá más a las actividades diarias de gobernanza y vida de acuerdo a sus distintas premisas sociales y culturales.

Autodeterminación y conciencia

Falk (1988: 27ss) llama a la autodeterminación indígena "autodeterminación (con un auto existencial)". Por esto él señala que un pueblo se define por la práctica del derecho. Por esta razón, las actividades involucradas en determinar la propia vida de uno definen el criterio de autoconciencia e identidad como pueblo que, cuando está amenazado, es reafirmado. De esta manera la relación entre un pueblo y la autodeterminación puede ser vista más claramente en prácticas concretas que en discursos ideológicos. Sin embargo, el derecho de autodeterminación radica en ambas áreas, y el proceso mediante el cual emerge la autoconciencia dentro de un pueblo indígena es crítico para entender la movilización política.

Esta visión de la autodeterminación es consistente con la noción de rasgos intransitivos y transitivos. El aspecto "intransitivo" de la autodeterminación se refiere al control de los Arakmbut sobre la vida social y cultural, la producción económica, el acceso a los recursos, y al status político y existe "en sí misma".[12] En este sentido, el derecho de autodeterminación es "inherente" para los Arakmbut ya que el control sobre estas actividades tiene lugar día a día sin la necesidad de conceptualización. Sin embargo, cuando considero que la autodeterminación es inherente, no significa que alguna noción metafísica de autodeterminación está lista y escondida dentro de los Arakmbut, esperando una oportunidad para escapar. La autodeterminación es la habilidad para controlar la vida que tiene lugar espontáneamente durante la mayoría de las actividades internas cotidianas de la comunidad.

En contraste, el aspecto "transitivo" de la autodeterminación funciona con relación a lo que los Arakmbut consideran foráneos: foráneos a la comunidad, al pueblo Arakmbut como un todo o a los pueblos indígenas en general. Como esta forma de actividad política está dirigida hacia un mundo no indígena, la noción consciente de autodeterminación "para sí mismo" se vuelve cada vez más relevante.

Los Arakmbut no tienen un término para autodeterminación. Es una palabra no indígena que ellos han aprendido de otros representantes del movimiento indígena. Varios de los arakmbuts más educados reconocen el término en español y esto significa su creciente autoconciencia indígena. La palabra "autodeterminación" tiene fuertes connotaciones políticas y los pueblos indígenas de todo

el mundo se reúnen alrededor de su potencial para la liberación. Los Arakmbut no tienen dificultad en entender qué significa el término cuando escuchan su explicación. Por ejemplo, los jóvenes citados al comienzo de la Introducción no sabían el significado del concepto, pero cuando les fue explicado rápidamente se apoderaron de sus implicaciones. La razón de esto es que expresa una prédica que es común a todos ellos: la amenaza de la colonización.

La invasión del territorio (wandari) y su afirmación como un pueblo (Arakmbut) son los dos conceptos que abrazan todos los conceptos que los Arakmbut reconocen (ver capítulos tres y cuatro). La noción de autodeterminación está íntimamente ligada a su territorio y a su carácter de pueblo porque la colonización es la mayor amenaza para ambos. Así, los conceptos de "wandari" y "arakmbut" colocan el esquema para entender la autodeterminación. La palabra en español no es "ajena"; surge de la experiencia de colonización.

Autodeterminación es la capacidad de un pueblo para controlar su destino y está enclavada dentro de la movilización política de los conceptos de wandari y arakmbut. Cuando su existencia como pueblo es amenazada por la explotación y la interferencia foránea, entonces el término autodeterminación se vuelve relevante y será articulado por los Arakmbut. Esto surge por dos razones: primero, porque ellos se involucran en el movimiento político nacional indígena, en el cual el término es una parte regular del vocabulario; pero más importantemente porque el término es significativo.

Los Arakmbut pueden utilizar una palabra para combinarla con el significado de autodeterminación (así como wandari significa "territorio" y "arakmbut" gente). Unas posibles candidatas serían las palabras "Arakmbut matamona". Significan "nosotros Arakmbut decidimos/ordenamos/determinamos/afirmamos". Tal vez éste o algún otro término logrará uso corriente como el lazo arakmbut con grupos del movimiento indígena. En este caso el discurso político tanto en harakmbut como en español se volverá coherente, y los aspectos interiores de la resistencia arakmbut se harán isomorfos con los derechos indígenas que vienen de afuera.

Los Arakmbut consideran la fuerza y la afirmación como ligadas al aspecto concentrado o disperso del alma-materia -nokiren. Cuanto más dispersa esté el alma dentro del cuerpo, la persona será más cerebral; cuanto más concentrada, más emocional. Alma material demasiado concentrada conduce al peligro de brujería y odio, demasiado dispersa y la persona muere de debilidad y fragilidad. El cambio entre resistencia y resignación al enfrentar amenazas es parte del mismo fenómeno en un nivel colectivo arakmbut.

La autodeterminación puede ser considerada de una manera similar. En la vida cotidiana ordinaria, cuando los Arakmbut están autodeterminados, estos aspectos multifacéticos de identidad y control están dispersos a través de una multitud de actividades. La gente no reflexiona sobre ellos. Sin embargo, durante periodos de peligro la comunidad o se descorazona o concentra sus esfuerzos para resistir las amenazas. En el pasado, antes del contacto con la misión en los años 1950, los Arakmbut se unían bajo un líder de guerra (ohpu) y luchaban contra sus enemigos. Ahora, cuando resisten la colonización, ellos se unen bajo líderes comunales y de la federación, y de conceptos que los unifican, tales como autodeterminación, se vuelven cada vez más relevantes. El resultado es que la etiqueta de autodeterminación tiene sentido para los Arakmbut cuando ellos hablan de resistencia; cuanto más reconocen el significado del término, el derecho es más articulado.

De esta manera, la autodeterminación no es simplemente una reacción a los elementos foráneos; es una etiqueta dada a la coalición de resistencia ante la colonización de afuera. Para la mayoría de indígenas ésta incluye a los miembros del Estado en el cual viven y también a las autoridades que constituyen la burocracia nacional. De este modo es difícil entender la autodeterminación indígena porque su contenido interno es un amplio espectro interconectado de vida social, cultural, económica y política. Sin embargo, el factor principal que reúne estas áreas es el mundo del espíritu que conecta a cada persona con el resto de la sociedad, la cultura arakmbut y el ambiente en general. Esto será debatido en la conclusión.

El contenido de la autodeterminación

De acuerdo a las Convenciones de las Naciones Unidas sobre Derechos Humanos, el derecho de autodeterminación incluye status político, desarrollo social, cultural y económico, y control de los recursos naturales. El fraseo sobre los recursos tiene su origen en la primera Declaración de 1962, que debatió en torno a la soberanía permanente sobre los recursos naturales de las naciones y de los pueblos (Resolución de la Asamblea General 1803 (XVII)). El borrador de la Declaración reconoce todos estos atributos en su referencia a la autodeterminación y derechos a los territorios y recursos.

En gran medida, las divisiones de la autodeterminación en las Convenciones son arbitrarias, pero aportan un esquema tanto para los pueblos como entidades autodeterminadas en la vida cotidiana como para su autodeterminación en su asociación con los Estados. Los Arakmbut son un claro ejemplo de cómo están interconectados tantos elementos de vida. Cada aspecto tiene reverberaciones y connotaciones que pasan a través de toda su vida social y cultural. Esta vinculación de la vida es fundamental para los Arakmbut, aunque nada es tan estructurado como para que ellos carezcan de ocasiones para la creatividad y la improvisación.

Considerando las áreas en las cuales la autodeterminación arakmbut es evidente en relación con aquéllas expuestas en las Convenciones, es posible seguir temas desde éste y los volúmenes previos de la serie de mitología e historia y de chamanismo y política.

El status político, el primer aspecto del contenido de la autodeterminación, constituye un punto de partida conveniente para revisar el término entre los Arakmbut. Dos dimensiones del sistema político arakmbut enfrentan lo interno y lo externo respectivamente, combinando la adopción de decisiones con el control de conducta. El aspecto informal orientado internamente del sistema político contrasta con el consejo comunal orientado externamente, que es definido por la legislación nacional peruana. Éste es un ejemplo de la relatividad del status político interno y externo, que se vincula tanto a la vida diaria como a las relaciones con el Estado (ver Volumen 2, capítulo ocho).

El desarrollo social, cultural y económico es el segundo conjunto de criterios para el contenido de la autodeterminación. La influencia política se logra a través del reconocimiento colectivo de la generosidad, que es un estado del nokiren resultante de la distribución de beneficios de actividades económicas exitosas como la caza, pesca, buena administración de las chacras y el encuentro de depósitos de oro. La reciprocidad dentro de la comunidad define las relaciones sociales, forja alianzas y facilita el proceso de fluido de funcionamiento para la toma de decisiones (ver Volumen 2, capítulo siete). De esta manera, el ser espiritual de una persona es indesligable de las relaciones socioculturales colectivas de producción y reciprocidad, todo lo cual determina el autodesarrollo indígena.

El acceso a los recursos, el tercer criterio de la autodeterminación, surge de contactos con el espíritu que da información a través de sueños. Los Arakmbut sólo pueden cosechar los frutos de estos recursos por su capacidad de extraer el conocimiento colectivo y destrezas de su herencia cultural (Volumen 2, capítulo dos). Este conocimiento no es sólo materialmente productivo sino que, en un contexto chamánico, puede también ayudar a curar a aquellos que han chocado con el mundo invisible, de este modo protege no sólo al paciente, sino también, en ciertas circunstancias, a la comunidad misma del ataque del espíritu (Volumen 2, capítulo cuatro). Conocimiento y habilidad en las actividades prácticas muestran cómo el acceso a los recursos no es simplemente una cuestión de explotación, sino que vincula a las personas y al pueblo en dimensiones de autodeterminación económica, espiritual y sociocultural.

Política y chamanismo, debatidos en el Volumen 2, están así estrechamente unidos en la práctica a la autodeterminación porque median entre las actividades de producción diarias de las parentelas y los procesos de adopción de decisiones de las comunidades mientras se esfuerzan por asegurar una relación saludable entre lo humano visible y los mundos invisibles de los espíritus. Política y chamanismo también incluyen status político; desarrollo social, cultural y económico; y control de los recursos naturales, que son los principales componentes de la autodeterminación.

Sin embargo, hay otro aspecto de la vida arakmbut que está vinculado a la autodeterminación a un nivel incluso más fundamental: mitología. En los tres principales mitos arakmbuts debatidos en el Volumen 1 de esta serie se mostró que toda la historia de los Arakmbut funciona de una manera coherente con su mitología.

El mito de origen Wanamey trata acerca de la decisión de fundar comunidades y de comenzar todo el proceso de autoorganización (Volumen 1, capítulo uno); este mito se refleja a través de la historia arakmbut, particularmente del contacto en 1950, la vida en la misión hasta 1969 y la fundación subsiguiente de las comunidades actuales (Volumen 1, capítulo doce). El segundo mito, Marinke, versa sobre del crecimiento, la responsabilidad y el autocontrol necesarios durante la vida diaria para continuar sin confundirse; retrata en particular aspectos distintos y únicos de la cultura y la identidad arakmbut (Volumen 1, capítulo cinco). El tercer mito, Aiwe, explica las maneras en las cuales los Arakmbut deberían negociar con la gente blanca y evitar la destrucción (Volumen 1, capítulo nueve); esto implica la utilización

moderada de conocimientos no indígenas mientras guarden consistencia con los valores socioculturales arakmbut. Los tres mitos se relacionan con la capacidad de los Arakmbut para afirmarse a sí mismos como un pueblo y para tomar consciencia de los peligros encontrados cuando crean su historia y forjan su destino.

De este modo, la mitología aporta el rumbo para la autodeterminación a través de la historia arakmbut, mientras que las actividades políticas y chamánicas llevan las lecciones de esta experiencia colectiva a la vida contemporánea. Podría decirse que los tres libros de esta serie aportan el antecedente para una comprensión de la autodeterminación de los Arakmbut.

Notas

1 El significado de este enfoque sobre los pueblos indígenas radica en la manera en la cual el concepto de autodeterminación puede ser trazado en retrospectiva para las revoluciones de Francia y Estados Unidos, durante las cuales la palabra aún no había logrado valor político. Tomando esta posición no habría dificultades para aplicar la autodeterminación para los pueblos indígenas, no todos los cuales enuncian el concepto en sus propias lenguas. Sin embargo, Ofuatey-Kodjoe advierte: "La utilización del término "autodeterminación" por escritores para describir fenómenos históricos que ocurrieron antes de que el término estuviese en uso son productos [sic] de la manera en que tales escritores definen el término. Por consiguiente, la validez de tales descripciones depende de la validez de sus definiciones de autodeterminación. Puesto que la definición de autodeterminación generalmente aceptada ha ido sufriendo cambios, tales descripciones probablemente serán cuestionadas seriamente. En cualquier caso, tales descripciones deberían ser validadas caso por caso, no aceptadas *a priori*" (1977: 199).

2 A las minorías se les garantizaron derechos plenos como ciudadanía y libertad para usar sus lenguas. Se redactaron catorce tratados, de los cuales los cinco más grandes, con Checoslovaquia, Polonia, el Estado Serbo-Croata-Esloveno, Rumania y Grecia, fueron llamados los "Tratados Minoritarios" (Heinz 1978: 26). Fueron firmaron y conservados por la Liga de Naciones. Para detalles sobre los Tratados ver Thornberry (1992: 42).

3 Catorce territorios turcos y alemanes fueron incluidos bajo este sistema. Los Mandatos de Clase A fueron en el Medio Oriente, de Clase B en África Oriental, Occidental y Central, y de Clase C en el Sudoeste de África y en el Pacífico. Además, el sistema de mandato significó llevar hacia el autogobierno a esos territorios, aunque no había un mecanismo para esto. Solamente Irak, Líbano y Siria lograron la independencia durante el tiempo de vida de la Liga.

4 La Liga recibió peticiones sobre derechos minoritarios de varios grados. Entre 1930 y 1932 las peticiones estuvieron en su pico y llegaron a 305; de éstas fueron consideradas cerca de la mitad. Sin embargo, alrededor de 1939 sólo se enviaron cuatro peticiones y la Liga no les respondió en absoluto (Thornberry 1992: 47).

5 Bennett (1978: 13) da varios ejemplos en los cuales los pueblos indígenas pueden ser definidos como "geográficamente separados" aun cuando no vivan estrictamente cruzando saltos de agua con relación al poder colonial. Los ejemplos van desde el Ártico hasta los desiertos y bosques tropicales.

6 Bélgica arguyó que las colonias no sólo tienen que ser de ultramar; algunos pueblos que fueron colonizados viven dentro de las fronteras de los Estados, y deberían también recibir protección. Este argumento habría incluido a los pueblos indígenas (como actualmente se los define) dentro del esquema del fideicomiso y consecuentemente habría levantado la cuestión del derecho de autodeterminación. La propuesta fue rechazada pero la idea no desapareció.

7 Papua Occidental y Timor del Este constituyen claros ejemplos en los que un Estado (en este caso Indonesia) ha invadido y ocupado otro país al inicio de su independencia. Es un absurdo considerar a Papua Occidental y Timor del Este como violadores de la integridad territorial de Indonesia porque la misma invasión causada por Indonesia es una violación de la integridad territorial de los dos anteriores.

8 Algunos escritores como Hannum (1990: 15) argumentan que la soberanía es una prerrogativa del Estado: "Un principio sobre el cual parece haber acuerdo universal es que la soberanía es un atributo de la condición del Estado y que sólo los Estados pueden ser soberanos". Es innecesario decir que los pueblos indígenas, particularmente aquéllos de América del Norte, argumentarían que la soberanía es un atributo de la condición de nación antes que de la del Estado y no necesitan el reconocimiento de los Estados para existir.

En la reunión de Expertos sobre Etnodesarrollo y Etnocidio de la UNESCO en 1983 (IWGIA 1984: 83) se dio una opinión similar.

10 En Canadá, por ejemplo, naciones independientes autosuficientes dentro de las fronteras del Estado (tal como algunos Tratados Indígenas) contrastan con las mismas provincias indígenas de Canadá (tal como Nunavut).

11 Ver nota 1 del capítulo cuatro. [N. del T.].

12 Muchos pueblos indígenas han comentado que, para ellos, las áreas de autodeterminación en las Convenciones están debilitadas por la falta del término "espiritualidad". Como hemos visto en este trabajo, espiritualidad y religión colman en efecto todos los aspectos de la vida indígena.

CONCLUSIÓN

El martes 26 de marzo de 1996, la compañía petrolera Mobil firmó un contrato con PERUPETRO para los nuevos lotes 77 y 78 en Madre de Dios. El consorcio para esas áreas está compuesto por Mobil Exploration and Producing Peru Inc, Elf Petroleum B.V. y Esso Exploration and Producing Peru Ltda. Las áreas de exploración sísmica intensivas están todas en Madre de Dios e incluyen el alto Río Piedras, el área del alto Karene y la parte sudoeste de la Zona Reservada Tambopata Candamo dentro del área propuesta para el Parque Nacional Bahuaja-Sonene.[1] Este acuerdo fue suscrito a pesar de la oposición de FENAMAD, COHAR y las comunidades indígenas del Karene.

La seriedad de la situación condujo a que el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) y la Tambopata Reserve Society (TReeS) escribieran una carta de protesta. Fue respaldada por un grupo de organizaciones ambientalistas internacionales, de solidaridad e indígenas que habían seguido los planes de la Mobil en Madre de Dios. Esta carta contiene información que demuestra que, a pesar de la presencia constante de la invasión, la colonización parece no tener fin para los Arakmbut:

"Como usted está enterado, el Madre de Dios es una de las áreas de bosque tropical amazónico más altamente sensibles debido a su estado relativamente intocado. La región contiene una diversidad biológica y cultural única, que incluye dos de las más grandes áreas ecológicas protegidas y diez y nueve pueblos indígenas, varios de los cuales no están contactados.

En Asia y África, en los años recientes, han tenido lugar varios casos de actividades extractivas en áreas de tensión étnica, y éstos han actuado como un catalizador de la violencia. Papua

Occidental, Bougainville y Ogoniland son sólo unos pocos ejemplos que vienen a la mente. Por consiguiente, estamos extremadamente preocupados porque actividades de exploración irresponsable en el alto Karene exacerben los conflictos ya existentes, con serias repercusiones para los indígenas arakmbuts que viven en el área; esto tendría consecuencias desastrosas para Mobil.

El alto Karene es la tierra natal de los pueblos indígenas Harakmbut, que viven en esta región desde antes del tiempo de los Incas. El área ha sido demarcada como una reserva comunal para proteger la reproducción de los animales y aves de los cuales depende la caza de subsistencia del subgrupo Arakmbut. Además, la reserva contiene áreas sagradas donde vivieron y fueron enterrados los ancestros de los Arakmbut; es también el lugar mitológico de la aparición del Inca Wandakwe, quien enseñó a los Arakmbut muchos aspectos importantes de su cultura.

El Karene es el hogar de comunidades arakmbuts, empero alrededor de la reserva hay algunas comunidades piras, kisambaeris y machiguengas. Estamos enterados de que, al comienzo del año pasado, la compañía canadiense Walsh hizo un estudio de impacto ambiental del área y visitó a las comunidades arakmbuts de San José del Karene y Puerto Luz. Lejos de aquietar sus preocupaciones, alrededor de agosto, las comunidades estaban extremadamente preocupadas en torno a los indicios de la exploración de sus tierras y firmaron una petición (junto con otros presidentes de comunidades alrededor de la reserva) objetando la exploración propuesta de Mobil.

En varias reuniones en Puerto Maldonado, el 20/7/95 y 5/11/95, los líderes de FENAMAD expresaron sus serios temores acerca de la exploración propuesta en el alto Karene. Además, la asistencia de Mobil al Congreso de FENAMAD en diciembre no concluyó en la aprobación de la exploración, sino sólo en un acuerdo para continuar 'dialogando' en el futuro. Sobre esta base, es claro que el proceso de consulta con los Arakmbut y otras comunidades indígenas ha sido inadecuado. Ellos no han consentido lo que va a suceder sobre sus tierras.

Su preocupación es justificada cuando uno considera que, en caso de instalarse un campamento base en Mazuco, la única manera de viajar al alto Karene que no sea por helicóptero será por trocha atravesando los territorios de las comunidades nati-

vas de Barranco Chico y Puerto Luz. Si se encontrase petróleo en el área, no habría garantía de que una carretera no parta en dos a las comunidades y devaste sus tierras y territorios.

Desgraciadamente, el estudio de impacto ambiental no ha sido divulgado; le pedimos que usted lo entregue al dominio público inmediatamente. Sin embargo, asumimos que Mobil se da cuenta por este informe (si es que ha sido realizado apropiadamente) de que ya hay más de doscientos colonos ilegales en el área del alto Karene que están causando numerosos problemas a los arakmbuts tanto en Puerto Luz como en San José. Existe miedo en las comunidades de que la exploración y la posible actividad subsiguiente obrarán como polo de atracción para una colonización aun mayor desde los Andes, que genere por tanto mayor conflicto étnico. Las tensiones en el área entre pueblos indígenas y colonos están creciendo. Los colonos han cometido varios asesinatos en años recientes. El Karene en general es actualmente un polvorín con violencia potencial entre 1.500 colonos de la sierra y quinientos indígenas arakmbuts de las comunidades tradicionales del Karene.

Nosotros estamos muy preocupados por que Mobil continúe con su plan de exploración sísmica y que finalmente realice perforaciones exploratorias en estas sensibles áreas. Si esto se vuelve una posibilidad, sugerimos enérgicamente que Mobil considere cuidadosamente las implicaciones de esta acción. Debería fomentarse un nuevo proceso de consulta con observadores internacionales de grupos de monitoreo de petróleo, de indígenas y de ambientalistas. El consentimiento de los pueblos indígenas debería ser un principio fundamental en todas las actividades de esta naturaleza. Este enfoque aseguraría que, en caso de que tuviera lugar cualquier otro trabajo en Madre de Dios, éste sea hecho en áreas que no son sensibles y sea realizado de una manera ambiental y socialmente responsable.

Nos damos cuenta de que sobre la base del acuerdo ustedes están por firmar lo que podrían considerar que es su derecho legal para explorar petróleo en cualquier parte de Madre de Dios. Sin embargo, estamos escribiendo esta carta para expresarle nuestra seria preocupación sobre sus actividades propuestas que, de seguir adelante sin control, tendrán severas consecuencias para el ambiente y los derechos indígenas. Aunque la legislación peruana interna alienta la extracción en el bosque tropical,

nosotros quisiéramos atraer su atención sobre el hecho de que Perú es signatario de la Convención sobre Biodiversidad y del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Ambos compromisos internacionales serán violados si ustedes siguen adelante con sus planes para las áreas sensibles del Madre de Dios.

Todos nosotros estamos muy preocupados sobre la situación en Madre de Dios y los eventos serán cercanamente monitoreados en el futuro. Por el momento recomendamos lo siguiente:

1. Que Mobil deje en claro al Gobierno peruano que no explorará en lugares donde se ha señalado la presencia de pueblos indígenas no contactados, en cualquier territorio de comunidad indígena o en cualquier área reservada que esté actualmente a la espera de la aprobación gubernamental.
2. Que Mobil apoyará la inmediata aprobación de la Reserva Comunal Amarakaeri y del Parque Nacional Bahuaja-Sonene porque la demora del gobierno es totalmente atribuible a los intereses de la Mobil de explorar en esas áreas.
3. Si Mobil sigue adelante en Madre de Dios, todo su trabajo futuro y el de los subcontratistas será completamente transparente y tendrá el consentimiento total e informado de los pueblos indígenas, de sus organizaciones y de la comunidad ambientalista.
4. Que Mobil asegure que cualquiera de sus actividades o las de los subcontratistas se ajuste estrictamente a las normas ambientales nacionales e internacionales y a las de los derechos indígenas.
5. Que Mobil posponga la suscripción de sus contratos fijados el martes 26 de marzo hasta que esos puntos hayan sido acordados por todas las partes.

Firmado por Helen Newing (TReeS) y Andrew Gray (IWGIA)."

Estos acontecimientos no sólo ilustran la amenaza de la continua colonización de Madre de Dios, sino también que, aunque los derechos indígenas estén expresados en términos de relaciones Estado-pueblo, hay, atrás de los Estados, intereses económicos de las compañías multinacionales ávidas por extraer los recursos de los

pueblos indígenas. En lugar de que el Estado y los pueblos indígenas formen alianzas para proteger sus intereses mutuos, el Gobierno del Perú, mediante la firma del contrato, funciona en oposición a los deseos y aspiraciones de los Arakmbut. Cada vez más, conforme el interés multinacional se vuelve más dominante en Madre de Dios, los problemas que los Arakmbut enfrentan se internacionalizarán y se incorporarán con más fuerza a las luchas políticas del movimiento indígena.

Actualmente la Mobil ya ha entrado al río Piedras y, según dos empleados indígenas, su subcontratista Grant Geophysical ha tomado contacto con pueblos aislados del área poniendo en riesgo sus vidas y las vidas de los trabajadores. En octubre de 1996, Mobil, en colaboración con la organización ambiental Conservación Internacional y con el apoyo del Instituto Indigenista peruano, que es oficialmente responsable de garantizar los derechos indígenas, programó visitar a las comunidades arakmbuts para preparar la exploración petrolera sobre sus territorios.

El colonialismo que los Arakmbut enfrentan es sólo un ejemplo de las amenazas que encaran cientos de pueblos indígenas a lo largo del mundo. Aun cuando en esta época "poscolonial" el progresismo desarrollista del siglo XVIII y el racismo positivista del XIX deberían ser considerados como una aberración de la historia, esas influencias continuarán dentro de sus territorios a menos que los pueblos indígenas estén vigilantes. El Estado y las multinacionales simplemente han tomado posesión del lugar dejado por los imperios del mar y la tierra de los siglos pasados.

Sin embargo, la historia del colonialismo no debería ser considerada como una forma monolítica de opresión absolutista (K. y J. Comaroff 1992: 183; Thomas 1994: 7). En el periodo de la colonización española, teólogos de Salamanca como Vitoria y Las Casas defendieron los derechos de los pueblos indígenas; durante la Ilustración, Grotius, Rousseau y Hume reconocieron la validez de los sistemas políticos indígenas; mientras que en el siglo XIX; los primeros indigenistas en el Perú, como González Prada, defendieron a la cultura indígena del racismo. Por consiguiente, siempre ha habido un proceso de colonización por Estados, imperios y multinacionales, y de resistencia de los pueblos indígenas, pensadores y entidades estatales y burócratas progresistas. Por esta razón, aunque es posible distinguir a los pueblos indígenas de otros intereses, no es posible separar la

lucha indígena y las bases de los derechos indígenas del variado panorama total de las relaciones coloniales.

Derechos indígenas como un proceso

Esta revisión de las relaciones entre desarrollo, identidad y autodeterminación ha reunido varias líneas de investigación que hoy afectan directamente a los pueblos indígenas: derechos humanos, el Estado, territorio, pueblos, identidad cultural, gobierno, desarrollo y autodeterminación. Los conceptos han sido enfocados inicialmente a través de estudios de caso a fin de mostrar cómo ellos se materializan para los Arakmbut a través de la experiencia práctica.

Al mismo tiempo, en comentarios y notas a pie de página, ha habido un debate de los principales conceptos usados en los foros indígenas, particularmente en el borrador de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Estos conceptos tienen una historia, principalmente de origen europeo, pero en muchos casos, con directa vinculación a Latinoamérica. Emergieron de la lucha contra la opresión nacional europea durante los últimos quinientos años y fueron transformados por los pueblos colonizados que buscaban sobreponerse al imperialismo europeo. Actualmente han sido utilizados por pueblos indígenas para combatir contra los intereses coloniales nacionales e internacionales.

Finalmente, el modelo de la opresión que enfrentan los Arakmbut emana desde el Norte, y por eso no es sorprendente que muchos de los conceptos que ellos usan puedan encontrarse en la historia de la filosofía política europea. Sin embargo, las Naciones Unidas han tomado los conceptos y, mediante un proceso de colaboración durante los últimos trece años, los han transformado en normas internacionales que los pueblos indígenas han aceptado ampliamente. Este libro ha mostrado que tanto escritores latinoamericanos como los Arakmbut han tomados estos conceptos internacionales a través de sus actividades políticas y los han transformado actualmente, una vez más, en derechos que reflejen las necesidades específicas y las aspiraciones de los pueblos del Perú. Asumiendo este reto, el Estado peruano puede colocar firmemente sus prioridades con sus pueblos, antes que, digamos, con las fuerzas explotadoras económicas del Fondo Monetario Internacional; luego puede continuar con un proceso de formación del Estado que refleje las necesidades locales y nacionales y que sea construido sobre genuinos principios multiculturales y plurinacionales.

Los Arakmbut demuestran la manera en la cual los conceptos de derechos humanos surgen de la acción política y de una conciencia de injusticia. San José del Karene en la Amazonía del Perú muestra que los derechos no emergen todos a la vez. Aun cuando ciertos conceptos sobre derechos humanos son conmensurables, particularmente aquéllos basados sobre nociones de territorio y pueblo, otros, como cultura, gobierno, desarrollo y autodeterminación, no son parte del vocabulario político cotidiano arakmbut. Sin embargo, esto no quiere decir que a los arakmbuts les falte comprensión de estas nociones. Por el contrario, ellos tienen su propia manera de expresar identidad cultural, gobierno, desarrollo y autodeterminación lo cual no permite una coincidencia absoluta entre la forma de conceptuar arakmbut y los términos no indígenas. En la práctica, esto se debe parcialmente a que los Arakmbut aún controlan la mayoría de sus asuntos internos y de este modo no han tenido que recurrir a terminología ajena para defender sus derechos.

Los pueblos indígenas tienen sus propias visiones filosóficas que son equivalentes a las nociones no indígenas de los derechos. Sin embargo, como el mundo no indígena amenaza cada vez más a los pueblos indígenas, éstos utilizan el lenguaje de los derechos como parte de su defensa. De este modo, los derechos emergen a través de la experiencia y sentido de la injusticia que los Arakmbut traducirían como "ndakwe" (mala fortuna/salud enferma/mala conducta).

Los derechos humanos pueden haber tenido su origen en la filosofía liberal de Europa, pero ahora tienen aplicación universal como un medio de refrenar las injusticias y opresiones que funcionan dentro de la más europea de las instituciones: el Estado-Nación. Hoy el mundo está construido sobre la base de Estado-Naciones y los derechos humanos son los mayores instrumentos de defensa no violentos dentro del marco estatal. Es inútil que países (como China) argumenten que culturalmente los derechos humanos no se aplican a ellos cuando toda su estructura de poder está basada sobre el modelo de un Estado que tiene sus orígenes en Europa.

A partir de los conceptos de territorio, pueblo, identidad cultural, gobernanza, desarrollo y autodeterminación revisados aquí, la

única coincidencia exacta de términos está en las nociones de territorio (wandari) y gente (arakmbut). Los otros conceptos están articulados de diferentes maneras. Por ejemplo, la identidad cultural para los Arakmbut es el reconocimiento de los atributos únicos que hacen a una persona parte de un pueblo particular -uniendo el territorio, el mundo invisible y los seres humanos, antes que una esencia personal que vincule al individuo a la sociedad. Gobierno para los Arakmbut es un proceso de toma de decisiones y solución de disputas que relacionan a un pueblo con su territorio, que no tiene que ver con instituciones de ley y orden. El desarrollo es una cuestión de cambio mientras se permanece en el mismo lugar, no es "progresivo". La autodeterminación es inseparable con vivir una vida arakmbut en el territorio de los Arakmbut.

Los seis términos, territorio, pueblo, identidad cultural, gobierno, desarrollo y autodeterminación comprenden tres tipos diferentes de conceptos. Para los Arakmbut, territorio y pueblo son un fenómeno material concreto que puede ser visto, identificado y defendido. Identidad cultural y gobernanza son ambos factores subsumidos dentro de los conceptos de arakmbut y wandari. Así, antes que buscar algún término equivalente en arakmbut es importante tomar la posibilidad de que un concepto pueda ser encajado dentro de una palabra con su más amplio conjunto de connotaciones.

El mismo fenómeno aparece con desarrollo y autodeterminación. Desarrollo es también una relación entre wandari y arakmbut. Wandari une los aspectos político, espiritual y económico del territorio con acceso a los recursos que están dentro de éste. Todas las nociones de desarrollo económico, producción y uso de la tierra están enfrascadas en la idea de wandari. Wandari proporciona la precondición para el desarrollo porque el mundo del espíritu es guardián de los recursos y controla el potencial que debería ser usado en cualquier momento. Por consiguiente, el desarrollo está encajado dentro del wandari en la forma de su potencial, que es regulado por el mundo del espíritu y actualizado a través de las actividades productivas arakmbuts.

Autodeterminación, en un contexto arakmbut, consiste en una visión del mundo que envuelve a un pueblo independiente que debería tener control sobre sus relaciones internas y externas, recibir respeto por su integridad territorial y determinar su desarrollo como lo vea conveniente. Ésta es en efecto la manera en la cual un Estado-Nación defiende sus visiones de autodeterminación. Así, la autodeterminación no está separada de la noción de pueblo, sino que está encajada dentro de la noción de arakmbut y del control que como pueblo debería tener sobre su territorio.

Los dos volúmenes previos han mostrado que el mundo invisible es el potencial inherente en el mundo y constituye el esquema dentro del cual toda actividad puede tener lugar. Este contraste entre potencial y real se relaciona con algunos de los conceptos de los derechos humanos analizados aquí. La importancia básica de wandari y arakmbut demuestra el significado fundamental de territorio y pueblo, que es el mundo visible y tangible de identidad y existencia. Las nociones de desarrollo y autodeterminación tratan sobre la relación entre los dos y el potencial de cambio, un factor que es directamente comparable con el poder del mundo invisible. Esto encaja con la visión no indígena que tanto el desarrollo como la autodeterminación son conceptos abiertos, potencialidades. Gobierno e identidad cultural, en contraste, son conceptos no abiertos sino momentos del desarrollo y de la autodeterminación dentro del esquema de territorio y pueblo.

Estos derechos en un contexto arakmbut no son discretos sino que tienen que encajar dentro de un esquema arakmbut preexistente que consiste en el mundo invisible del espíritu de potencialidad y el mundo visible de realidad (ver Volumen 1, Parte II). Mientras que el mundo invisible proporciona la dinámica para la vida, el mundo visible proporciona la forma. Los dos mundos se relacionan a través de actividades prácticas. En este caso, los derechos no son impuestos o inmutables desde tiempo inmemorial, sino que surgen de la experiencia histórica.

Esto arroja una luz diferente sobre la distinción antropológica entre los enfoques formalistas y substantivistas de los fenómenos. Según los primeros, los conceptos son universalmente aplicables mientras que para los segundos tienen significados específicos, basados en la cultura. Aquí podemos ver que los conceptos tratados en este informe fluctúan entre los significados formalistas y los substantivistas. Con la amenaza de la colonización, los pueblos indígenas pueden enfocar sus conceptos con el lenguaje de los derechos humanos. Así los conceptos formalistas son históricamente producidos a través de movimientos tales como el de los pueblos indígenas. Esta relación puede ser expresada como sigue:

Cuadro 9.1 Comparación de las visiones indígena y no indígena de los derechos

Perspectiva indígenas	**Perspectiva no indígena**
Perspectivas congruentes	
Arambut	Gente
Wandari	Territorio
Perspectivas paralelas	
a) Potencialidad	
Mundo del espíritu	*Conceptos abiertos*
Potencial de relaciones entre arakmbut y wandari. En manos del mundo invisible convertido en realidad por las actividades humanas.	Desarrollo y autodeterminación: potencial para control político sobre recursos, sociedad, cultura, economía, gobierno e identidad.
b) Realidad	
Toda afirmación de identidad y de toma de decisión o solución de conflicto tiene lugar dentro del esquema de arakmbut y wandari y del mundo del espíritu.	Gobierno e identidad cultural son manifestaciones de autodesarrollo y de autodeterminación.

La dimensión espiritual de los derechos indígenas en la teoría y en la práctica

Los derechos son, a la vez, políticos y morales. Para los gobiernos estatales no indígenas, los derechos indígenas son acerca del control sobre los recursos, lo que es fundamentalmente político; sin embargo, la legitimación jurídica de los derechos no es suficiente en sí misma. La injusticia tienen una dimensión moral que los pueblos indígenas utilizan cada vez que los medios legales no los auxilian. Estos aspectos políticos y morales de los derechos surgen del pueblo o de aquéllos que controlan el Estado cuando un choque de intereses lleva a la percepción de la injusticia.

Sin embargo, para pueblos indígenas como los Arakmbut, el poder político y moral está íntimamente vinculado a la cualidad espiritual del alma y del mundo invisible, que no es ni bueno ni malo en sí mismo sino que se manifiesta en la relación entre el pueblo y su ambiente. Aquí la espiritualidad es más que el potencial de recursos para la actividad humana, como fue debatido en la sección previa.

Espiritualidad es el medio de generación mediante el cual la totalidad de la formación social puede cambiar sin destruir identidad (Volumen 2, capítulo doce). La legitimidad de la justicia brota del mundo invisible, no sobre la base de una moral cristiana, sino sobre el principio de un balance inestable de poder dentro del universo que tiene que ser constantemente estudiado y controlado. Para los Arakmbut los límites de lo aceptable son custodiados por el mundo del espíritu, que constituye una base fundamental para la perspectiva indígena de sus derechos. Cuando los seres humanos transgreden esos límites, ellos mismos quedan expuestos a los peligros de la actividad incontrolada del espíritu.

El alma de cada persona refleja la relación entre esa persona y el resto de la comunidad. Cuando la gente se une en la acción para defender los intereses de la comunidad como un todo, la afirmación es a la vez tanto de la fuerza espiritual como de la fuerza física. La comunidad entera se une durante un momento de afirmación cultural, dando un ejemplo de autodeterminación en su más fuerte forma arakmbut. Ellos logran esto pintándose (lo cual mantiene el alma dentro del cuerpo), danzando (lo que enfatiza las relaciones personales coordinadas), cantando (lo que directamente abre contactos con los espíritus benéficos) y vistiendo trajes tradicionales (lo que atrae poderes mitológicos del héroe cultural Marinke, el más fuerte de los arakmbuts). Esta dimensión espiritual de autodeterminación y autodesarrollo recorre algo del camino para explicar por qué los pueblos indígenas defienden estos derechos hasta el final. De alguna manera, el mundo del espíritu es el último bastión de defensa de los Arakmbut como pueblo. Ellos cesarán de existir una vez que su capacidad para determinar sus propias vidas, recursos y destinos se haga imposible.

El mundo del espíritu y los derechos están directamente vinculados. En el capítulo sobre territorio, la legitimación arakmbut del dominio y la propiedad fue considerada como algo que surge del mundo del espíritu. Los derechos también dan indicaciones de conductas aceptables a través de consideraciones morales y legales de una manera comparable a la legitimación de conducta por medios espirituales. Sin embargo, la estructura de la relación que tienen los Arakmbut con el mundo invisible del espíritu se compara con aquélla del mundo de los no indígenas. Por un lado, los pode-

res foráneos, sean espirituales o no indígenas, son peligrosos para los Arakmbut, mientras que, por otro, ellos también pueden ser benéficos si se los trata con respeto.

El sentido de la vida chamánica es poner arneses al poder espiritual para propósitos benéficos y mantener los peligros y amenazas a distancia. En una dimensión espiritual, los Arakmbut se defienden a sí mismos por medio de un doble proceso. Curar y asegurar una comunidad saludable implica contactos con el mundo invisible. El primer aspecto del proceso es incorporar los aspectos benéficos del mundo del espíritu. Esto llega de la comunicación a través de sueños y visiones. La información de los espíritus benéficos es incorporada dentro del conocimiento arakmbut y utilizada para reforzar la capacidad chamánica arakmbut de mantener a los espíritus dañinos a distancia. Esto es evidente en la práctica de los ensalmos de curación, en los cuales el chamán utiliza el conocimiento detallado de las debilidades de los espíritus dañinos para espantarlos.

En la misma manera, el mundo de los no indígenas constituye la mayor amenaza para los Arakmbut, pero también proporciona algunos remedios potenciales. Estos son los conceptos de derechos humanos que han surgido de una historia de opresión e injusticia emanados de Europa. Por tanto los derechos emergen en los momentos de la historia en que la crasa injusticia se vuelve intolerable para un pueblo que está resistiendo y defendiendo su existencia. Las estrategias políticas externas de San José consisten en hacer alianzas con esas fuentes benéficas, tanto humanas como espirituales, a fin de sobrevivir y de promover el interés de parentelas, de clanes o de la comunidad como un todo. Con el conocimiento logrado, puede reforzarse la propia afirmación de la fuerza arakmbut a fin de mantener las amenazas a raya.

Controlando las relaciones entre las fuerzas positivas internas y externas de la comunidad, los Arakmbut se esfuerzan para lograr una complementariedad que genere una fuerza dinámica, creativa. Este intercambio entre factores externos e internos permite a los Arakmbut afirmar su fortaleza y vencer a los enemigos que los rodean. En esta manera, el objetivo de una complementariedad entre lo interno y lo externo funciona tanto en la dimensión espiritual como en la no indígena de la vida sociocultural y constituye la base de los derechos indígenas para los Arakmbut.

Perspectiva para el futuro

Además de las diversas maneras en las cuales las comunidades se relacionan con las influencias foráneas, este libro ha tratado sobre los elementos que las atraen en diferentes direcciones. Bodley (1988: 5-7) ve la integración como la influencia más destructiva sobre los pueblos indígenas. Por integración él quiere decir "preservar los "mejores" rasgos de la cultura tradicional y eliminar aquéllos que podrían ser considerados obstáculos para el progreso económico" (p. 3).

Este proceso arrastra a los pueblos indígenas dentro de la sociedad estatal dominante, y comúnmente los integra dentro de las clases empobrecidas, pero lejos de ofrecerles una vida mejor los deja con una identidad cultural debilitada y dependiente del mundo foráneo. Aun cuando el Convenio 169 de la OIT ha puesto fin a toda apología de la integración, ésta aún domina la ideología estatal cuando se refiere a los pueblos indígenas. Todos los pueblos indígenas en Madre de Dios enfrentan factores de integración, pero los que están más cerca de Puerto Maldonado han sufrido más sus implicaciones etnocidas.

Antes que integración, el objetivo de todas las comunidades, particularmente en el Karene, es volverse autosuficientes. Ésta es una noción arakmbut de ser independiente de todas las influencias destructivas del mundo foráneo. Ellos quieren la libertad para ser capaces de organizar sus vidas y el control suficiente sobre sus recursos para asegurar que no son dependientes de las economías explotadoras de afuera. Esto les puede aportar la libertad para practicar la autodeterminación y para organizar su propio autodesarrollo. Según Bodley (op. cit: 5), autodeterminación y autodesarrollo son las antítesis de integración, y juntas constituyen una meta por la cual todos los pueblos indígenas se esfuerzan.

Integración y autosuficiencia son las fuerzas opuestas que rodean a los pueblos indígenas en todo el mundo. En Madre de Dios cada comunidad buscará su propia estrategia de autodeterminación con la cual relacionarse con el mundo de afuera. La noción de integración es parte de un *continuum* que lleva a la asimilación mediante la cual las identidades de los pueblos indígenas finalmente desaparecen. La meta de la integración es peligrosa porque la iniciativa viene de afuera. El Estado y la sociedad nacional demarcan el esquema dentro del cual los pueblos indígenas vivirán. El efecto es arrastrarlos dentro de relaciones dependientes.

La autosuficiencia total puede no ser posible para todas las comunidades. De este modo, el debate no constituye la solución particular para cualquier comunidad, pero, mediante la unión de fuerzas, fortalece la capacidad de un pueblo indígena para controlar su destino. La diferencia es entre pueblos indígenas que deciden por sí mismos cómo quieren relacionarse con el Estado (autodeterminación) o si el Estado determina cómo esa relación será organizada (colonización). Quitarle a los pueblos indígenas su capacidad para decidir sus vidas futuras es colonizarlos. El único camino a partir de esto es a través de acuerdos constructivos con el Estado y los colonos.

En la práctica, la autodeterminación está íntimamente ligada con el autodesarrollo. Los Arakmbut consideran la defensa cultural y territorial como aspectos fundamentales de cualquier proyecto futuro que funcione en sus comunidades. Al mismo tiempo, están extremadamente preocupados sobre las consecuencias de la avalancha del oro, la penetración de la Mobil y su capacidad de autosuficiencia. En un nivel comunal, ellos dicen continuamente que sólo se pueden defender a sí mismos si tienen los recursos para vivir sanos y su supervivencia no depende de foráneos.

Una propuesta de proyecto basada en los debates expuestos en el capítulo siete apunta a establecer un ambiente en el cual los Arakmbut tengan acceso a todos sus recursos económicos y culturales y puedan utilizarlos para su beneficio logrando una sólida base para su futuro. La propuesta incluye un proceso de negociación tanto con autoridades estatales como con colonos locales.

Reflexiones finales

La manera más fácil de terminar este libro habría sido correlacionar todo de la forma siguiente: La opresión de las fuerzas foráneas de los intereses políticos y económicos nacionales e internacionales conduce a la resistencia de los pueblos indígenas quienes, utilizando las fuerzas de apoyo del mundo del espíritu y de la sociedad nacional e internacional, particularmente la noción de derechos y el potencial inherente de proyectos de desarrollo, afirman sus derechos y ejercitan su autodeterminación.

Sin embargo, en la práctica hay muchos factores que subvierten este esquema. La comunidad puede no estar en completo acuerdo.

Algunos pueden abogar por una estrategia de defensa mientras que otros prefieren un enfoque alternativo. Frecuentemente, a fin de evitar conflicto interno, nadie hace nada. La obtención de poder y la coordinación de la comunidad se vuelven así un punto clave que depende enteramente de las relaciones sociales internas.

Esta impredecibilidad es a la vez una fuerza y una debilidad. Significa que durante gran parte del año los arakmbuts no hacen nada con relación a los colonos que invaden sus tierras porque no saben cómo tratar con ellos. Por otro lado, cuando hacen algo afirmativo, como el asalto a la municipalidad o la expulsión de Michael Dianda, el efecto sobre los colonos es pasmoso porque ellos no se habían dado cuenta que hay un punto en el cual la comunidad resistirá. Los derechos emergen a través de la injusticia, pero es difícil averiguar cuándo la afirmación de éstos se vuelve resistencia.

Esta impredecibilidad se refleja en el lado del Estado. El Estado peruano presenta una contradicción a los pueblos indígenas. Por un lado, su presencia es escasa en la selva, sin embargo cuando los arakmbuts asaltaron la municipalidad la amenaza de la policía y hasta del ejército fue verdaderamente aterradora. Cuando Dianda llevó sus materiales hacia las cabeceras usó un helicóptero militar armado, lo cual aterró a la comunidad. La presencia de soldados armados se consideró como un factor que contribuyó a la muerte de una mujer enferma. La militarización del Estado es una clara forma de opresión que puede aterrar a una comunidad. Al mismo tiempo, el gobierno se sienta junto a corporaciones multinacionales como la Mobil y las deja que ingresen al Madre de Dios, lo que significa dar vía libre a la explotación.

Empero, aun cuando el Estado no está permanentemente presente en un área, mantiene la posibilidad de alcanzar una solución constructiva a las tensiones entre los arakmbuts y el gobierno. Esto es a través de la Ley de Comunidades Nativas. Las amenazas de militarización sólo sirven para empujar a los arakmbuts hacia la resistencia y resignación. Reconociendo sus derechos y protegiéndolos de la colonización, el Estado exploraría la posibilidad de acrecentar una democracia política multicultural fuerte, basada en el respecto mutuo antes que en la mutua sospecha. Paradójicamente para el Estado, la conclusión es que sólo a través del reconocimiento de los derechos indígenas puede abrirse el camino para una relación positiva y constructiva entre el Estado y el pueblo.

En la medida que el Estado no cumpla sus responsabilidades, los Arakmbut se defenderán a sí mismos de la injusticia afirmando sus derechos y organizándose como comunidades, como pueblo y como indígenas. Lo primero es apoyado a través de la autosuficiencia económica y control de los recursos; lo segundo, a través de la afirmación social y cultural; y lo tercero, a través de la defensa política de sus derechos en los niveles local, nacional e internacional.

En cada momento de esta lucha aparece la presencia del mundo invisible vinculando a cada persona con la potencialidad de los recursos, limitando las conductas aceptables y generando dinamismo a lo largo del universo. Todo esto les proporciona a los Arakmbut la fuerza y la sustentabilidad para practicar su derecho de autodeterminación. De esta manera, desarrollo, identidad y autodeterminación están todos vinculados para los arakmbut a través de lazos entre la autosuficiencia económica, el orgullo cultural y el control político sobre sus destinos. Estas áreas les aportan a los Arakmbut los medios para poner sus visiones en práctica en el enfrentamiento de las siempre crecientes amenazas a su existencia futura.

Nota

[1] El Parque Nacional Bahuaja-Sonene fue creado el 17 de julio de 1996, con posterioridad a la escritura del libro. En el documento de su creación (decreto supremo N° 012-96-AG) se pone en evidencia la importancia que el Estado peruano le dio a las transnacionales petroleras y la forma en que el área del parque se supeditó a los intereses de éstas. [N. del T.].

ORTOGRAFÍA

El Ministerio de Educación de la República Peruana (1973) tiene una ortografía arakmbut que fue preparada por Robert Tripp del Instituto Lingüístico de Verano. Esta ortografía utiliza un alfabeto que se ajusta al del español peruano. Heinrich Helberg (1984) ha adaptado esto para acomodar el alfabeto fonético. Esta ortografía está ampliamente adaptada al español peruano, pero varios estudiantes arakmbuts me han aconsejado sobre la grafía que ellos prefieren.

Cada comunidad arakmbut tiene su propio acento, palabras y expresiones lo que significan que no hay un sistema fijo de grafía para la lengua en general. Algunas de las palabras aquí escritas bien pueden ser reescritas en el futuro cuando los jóvenes arakmbut encuentren un sistema que sea apropiado para todas las comunidades.

Algunas vocales arakmbuts pueden ser no nasalizadas o nasalizadas pero yo no he hecho esta distinción en el texto. He substituido la *"h"* por la *"j"* española o la *"x"* y *"w"* por *"hu"* salvo en citas de autores hispanohablantes. Donde la ortografía de 1973 tiene *"ti"*, he escrito *"ch"* o *"tch"*, dependiendo de cuán fuerte suena la "t"; donde tiene *"si"* he escrito *"sh"*. La ortografía de 1973 reconoce que *"b"* se pronuncia *"mb"* por los Arakmbut. Sin embargo, en algunos casos, la *"m"* es más evidente que en otros. Por consiguiente, he escrito *"mb"* donde la *"m"* es pronunciada y *"b"* donde la *"m"* es silente. De la misma manera, la *"d"* en la ortografía de 1973 aparece como *"nd"* en el comienzo de una palabra o *"dn"* en el final. He escrito las letras *"n"* y *"d"* tal como ellas suenan porque en algunos ejemplos la *"n"* es silente. Ocasionalmente escuché un sonido *"v"* y una *"j"* que no están en la ortografía pero que son usadas aquí.

Vocales

a como en "apple" (también nasalizada)
e como en "egg" (también nasalizada)
i como en "into"
o como en "pot" (también nasalizada)
u como en "moon"

Consonantes

b como en "book" pero con varios grados de seminasalización (*mb*).
ch como en "church" pero también ocasionalmente con un ligero "t" como en "pitch".
d como en "dog" pero con varios grados de seminasalización como en "and".
Al final de una palabra, una *"d"* suena *"dn"*.
g aparece con seminasalización (*"ng"* como en "tongue") pero frecuentemente al final de la palabra como *"gn"* como en "gnu".
h como en "hat".
k como en "kite".
m como en "mouse" también como seminasal para *"b"*.
n como en "nature" pero también seminasal para *"d"* y *"g"* o después *"d"* y *"g"* al final de una palabra.
p como en "pig".
r como en "rainbow".
s como en "sea".
t como en "top" pero a veces presente antes de *"ch"* o *"sh"* como en "pitch".
w o *hu* como en "window".
y como en "yacht".
"una parada como en stop glotal ante de "I"

GLOSARIO

akidnet	capibara (*Hydrochoerus hydrochaeris*)
anenda	pecarí huangana (*Tayassu pecarí*)
anenda	tiempos pasados
apik	caña de azúcar
arak	matar
atay	lengua
barak	terreno
baysik	ocaso/noche
chindign	brujería/ensalmo de curación
chindoi	carne entregada antes del matrimonio
chiwembet	muchacha bruja
chongpai	ayahuasca/espíritu de la anaconda
e'apak	hablar
e'e	ser/estar
e'ka	hacer/obrar
e'kerek	crecer
e'machinoa	cantar
e'machunka	cazar
e'manoka"e	curar
e'mba"a	trabajar/trabajo con las manos
e'mbachapak	contar relatos
e'mbaipak	ceremonia de segunda iniciación
e'mbere	robar

e'mbira	estar avergonzado
e'mbuey	morir/orgasmo
e'mbuey"e	muerte repetida/paroxismo
e'nopwe	conocer/pensar
e'ohot	ceremonia de perforación de la nariz
eri	procedencia de la gente
esweri	foráneo
e'tae	tener/haber
e'toepak	casarse
hak	casa
ho	pijuayo (*Guilielma speciosa mart*)
isipo	niño/niña
keme	tapir (*Tapirus terrestris*)
ken	él, ella, ellos
kotsi	aguaje (*Mauritia flexuosa*)
kotsimbayo	aguajales
kuka	coca
kumo	barbasco
kurudn (eri)	cielo (gente)/aire
kuwadn	arena
machinoa	sonaja emplumada del hombro
makoy	racimo de plátanos
mantoro	achiote (*Bixa orellana*)
matamona	responsabilidad, determinar
mbakoykoy	ceremonia de iniciación guerrera
mbegnko	pájaro carpintero (*Melanerpes cruentatus*)
mbu	perezoso
miokpo	sol
muneyo	mujer joven

ndak	bueno, saludable
ndakyorokeri	espíritus benéficos (buenos para soñar)
ndo/ndoedn	yo/mi
ndumba	bosque
ndumberi	espíritus del bosque
nogn	otros/otras
nokiren	alma
o	huito (*Genipa americana*)
ochinosik	odio
ohpu	guerrero
on	tú
onyu	puro, clan
o"pogika	siempre pasa (tiempo)
opudn	ustedes/vosotros
oro/oroedn	nosotros/nosotras, nuestro/nuestra
oteyo	chacras de altura
pugn	luna
senopo	mezquindad/egoísmo
Seronwe	mundo ribereño bajo las aguas
sipo	más joven
siro	metal
siropi	alfiler
siropo	olla
sorok	suelo
sorokmbayo	lamedero de sal
tai/tainda	poder/fuerza
Taka	indígena foráneo
tamba	chacra
tangka	tocado
tayagnpi	palito ceremonial para la cal de la coca
tombi	sonaja de concha de caracol pequeño

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, T.
1991 To be an Indian, to be Bolivian: "Ethnic" and "National" Discourses of Identity. En G. Urban y Sherzer (eds.) *Nation States and Indians in Latin America*. pp 95-130. Austin: University of Texas.

Adams, W.M.
1995 Green Development Theory? Environmentalism and sustainable development. En J. Crush (ed.) *Power of Development*. pp. 87-99. Londres: Routledge.

Aikman, S.H.
1982 Informe preliminar sobre hallazgos del río Karene (Río Colorado), Madre de Dios. *Amazonía Peruana* Vol. III, No.6. Lima.

1994 *Intercultural Education and Harakmbut Identity: A Case Study of the Community of San José in Southeastern Peru*. PhD. Thesis institute of Education. University of London.

Alberoni, F.
1984 *Movement and Institution*. Colombia University Press.

Alexiades, M.
1987 Tropical Rainforests - An integrated Approach to health and conservation. mss.

Álvarez, J.
1944 La misión de San Miguel de los Mashcos en la actualidad. *Misiones Dominicanas del Perú*. No. 26, 245-56.

Álvarez, J.
1953 Al Kipoznue y alto Colorado. *Misiones Dominicanas del Perú* XXXIV, 44-50.

Amich, J.
1854 *Compendio Histórico*. París: Librería de Rosa y Bourel.

Ardener, E.
1989 Language, ethnicity and population. En M. Chapman (ed.) *The voice of Prophecy and other Essays*. Blackwell.

Aron, R.
1965 *Main Currents in Sociological Thought*. Pelican Books.

Asad, T. ed.
1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press.

Aristotle.
1992 *The Politics*. Penguin Books.

Balandier, G.
1970 *Political Anthropology*. Londres: Allen Lane. The Penguin Press.

Barclay, F. (et. al.)
1991 *Amazonía 1940-1990: el extravío de una ilusión*. Terra Nuova y Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

Barnett, C.
1988 Is there a Scientific Basis in Anthropology for the Ethics of Human Rights? En T. Downing y G. Kushner, *Human Rights and Anthropology*. pp.21-26. Cambridge Mass: Cultural Survival.

Barriales, J. y A. Torralba.
1970 *Los Mashcos*. Lima: Santiago Valverde.

Barry, M.
1992 As Indians Moors Obey their Spanish Lords. En D. Levine (ed.) *Americas Lost*. pp. 10-25. Paris: Bordas.

Barth, F. (ed.)
1969 *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen & Oslo Universitets Forlaget. Londres: George Allen & Unwin.

Bender, B. (ed.)
1993 *Landscape: Politics and Perspectives*. Oxford: Berg.

Bennett, G.
1978 *Aboriginal Rights in International law*. Occasional Paper 37. Londres: Royal Anthropological Institute y Survival International.

1979 The Developing Law of Aboriginal Rights. *The Review, International Commission of Jurists*. Vol. 22 pp. 37-46.

Berman, H.
1987 Comment in "Are Indigenous Populations Entitled to International Juridical Personality" *American society of International Law Proceedings*. 79th Annual Meeting. ASIL. Washington D.C.

1988 The ILO and Indigenous Peoples: Revision of ILO Convention 107. *The Review of the International Commission of Jurists*. 41, 48.

1993 The Development of International Recognition of the Rights of the indigenous Peoples. En H. Verber et. al. (eds.). *Never Drink from the same Cup: Proceedings of the Conference on Indigenous Peoples in Africa, Tune, Denmark*, 1993. IWGIA Document no. 74. pp. 313-324.

Bidney, D.
1953 Theoretical Anthropology. Columbia University Press.

Blaut, J.M.
1987 The National Question: Decolonising the Theory of Nationalism. Londres: Zed Books.

Bodley, J.
1988 Tribal Peoples and Development Issues: A Global overview. Mountain view, California: Mayfield Publishing Company.

Bovo de Revello, J.
1848 Brillante porvenir del Cuzco. Cuzco: Imprenta Libre.

Brohlmann, C., R. Lefeber y M. Zieck (eds.)
1993 Peoples and Minorities in International Law. Dortrecht: Martinus Nijhof Publishers.

Brown, A.
1986 Modern Political Philosophy: Theories of the Just Society. Pelican.

Brown, W.J.
1906 The Austinian Theory of Law. Londres: John Murray.

Brownlie, I.
1988 The Rights of Peoples in Modern International Law. En J. Crawford (ed.). The Rights of Peoples. pp. 1-16. Clarendon Paperbacks.

1993 Treaties and Indigenous Peoples. Oxford University Press.

Bull, H.
1947 The Anarchical Society. Basingstoke: Macmillan.

Burger, J.
1987 Report from the Frontier. Londres: Zed Press.

Burgess, H.
1987 Traditional Territories of the Earth: Intervention to the ILO Meeting of Experts on Convention 107. IWGIA Yearbook 1986. pp. 133-140. Copenhague.

Bury, J.B.
1932 The Idea of Progress. Nueva York: Macmillan.

CAAAP.
1992 Propuesta Política Educativa: Sub-Región de Madre de Dios. Centro Amazónico Antropología y Aplicación Práctica. Lima.

Califano, M.
1977 La Incorporación de un nuevo elemento cultural entre los Mashcos de la Amazonía Peruana. Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología. Vol. XI. N.S. Buenos Aires.

1978a. El Complejo de la Bruja entre los Mashco de la Amazonía sudoccidental (Perú). Anthropos 73: 401-433.

1979b Análisis comparativo de un Mito Mashco. Entregas de I.T. Instituto "Ticlan", Centro de Investigaciónes Regionales Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

1982 Etnografía de los Mashcos de la Amazonía Sud Occidental del Perú. Buenos Aires: FECIE.

Cárdenas, C.M.
1988 Dora Mayer de Zulen: Apuntes para un Estudio de su Vida y Obra. Perú Indígena. 12(27): 141-163. Lima.

Carrithers, M., Collins, S. y Lukes, S. (eds.)
1985 *The Category of the Person*. pp. 141-155. Cambridge.

Cassen, R. (and associates)
1994 *Does Aid Work?* Oxford: Clarendon Press.

Cassese, A.
1981 The Self-Determination of Peoples. En L. Henkin (ed.) *The International Bill of Rights: The Covenant on Civil and Political Rights*. Nueva York: Columbia University Press.

Caufield, C. y V. Pino Zambrano.
1985 *Bosque Tropicales Humedo*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Chen, Lung Chu.
1976 Self-determination as a human right. En. W.M. Reisman y B. Weston (eds.) *Toward World Order and Human Dignity: Essays in Honour of Myres S. McDougal*. pp. 198-261. Nueva York: The Free Press.

Chirif, A, P. García y R. Chase Smith.
1991 *El Indígena y su Territorio son uno Solo: Estratégias para la Defensa de los Pueblos y Territorios Indígenas en la Cuenca Amazónica.* Lima. Oxfam America y Coodinadora de las Organiciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA).

Claessen, J. y P. Skalnik (eds.)
1978 *The Early State.* Studies in Social Sciences 32. Mouton, La Haya: New Babylon.

Clastres, P.
1977 *Society against the State.* Oxford: Blackwells.

Clay, J.
1993 Marketing and Human Rights: Lessons from the Cultural Survival Marketing Program. *IWGIA Newsletter.* No. 3: pp.4-6.

Clifford, J.
1983 On Ethnographic Authority. *Representations.* 1:2 pp. 118-146.

CODEH-PA,
1983 *La Selva y su ley: lavadores de Oro.* Sicuani: Comité de Defensa de los Derechos Humanos de las Provencias Altas.

Cohen, A.
1986 *The Symbolic Construction of Community.* Ellis Horwood, Chichester & Tavistock Publications.

Cohen, R.
1978 Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. *Annual Review of Anthropology.* 7:379-403.

Comaroff, J. y J.
1992 *Ethnography and the Historical Imagination.* Westview Press: Boulder.

Corry, S.
1993 The Rainforest Harvest: Who Reaps the Benefit? *The Ecologist.* Vol. 23. No. 4:148-153.

Counsell, S. y T. Rice (eds.)
1992 *The Rainforest Harvest: Sustainable Strategies for Saving the Tropical Forests?* Londres: Friends of the Earth.

Cowen, M. y R. Shenton.
The Invention of Development. En J. Crush (ed.) *Power of Development.* pp. 27-43. Londres: Routledge.

Cranston, M.
1966 John Locke and Government by Consent. En D. Thomson (ed.) *Political Ideas.* pp. 67-80. Pelican.

Crawford, W.R.
1961 *A Century of Latin American Thought.* Harvard University Press.

Cristescu, A.
1981 *The Rights to Self-Determination. Historical and current development on the Basis of United Nations Instruments.* Report for the Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities. E/CN.4/Sub.2/404/Rev.1. Nueva York: United Nations.

d'Ans, A-M et al.
1973 *Problemas de classificación de leguas No-Andinas en el Sur-Este peruano.* Centro de Investigación de Lingüística Aplicada. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Daes, E-I.
1993a *Discrimination against Indigenous Peoples: Explanatory notes concerning the draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples.* UN Paper for the Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities: E/CN.4/Sub.2/1993/26/Add.1. United Nations.

1993b *Study on the Protection of the Cultural and Intellectual Property of Indigenous Peoples.* E/CN.4/Sub.2/1993/28. United Nations.

D'Entrèves, A.
1967 *The Notion of the State.* Oxford University Press.

Deloria, V, y C. Lytle.
1984 *The Nations Within: The Past and the Future of American Indian Sovereignty.* Nueva York: Patheon Books.

De Jasay, A.
1985 *The State.* Oxford: Blackwell.

De Soto, H.
1987 *El Otro Sendero.*Lima: Instituto Libertad y Democracia.

Denevan, W.
1976 The Aboriginal Populations of Amazonian. En W. Denevan (ed). *The Native Population of the Americas in 1942.* pp. 205-234. University of Wisconsin Press.

Dobyns, H. y P. Doughty.
1976 *Peru: A Cultural History.* Oxford University Press.

Dodson, M.
1994 Voices of the People - Voices of the Earth: indigenous peoples - subjugation or self-determination? En. L. Van der Vlist (ed.) *Voices of the Earth: Indigenous peoples, new partners & the right to self-determination in practice.* Amsterdam: The Netherlands Centre for Indigenous Peoples.

Donnelly, J.
1985 *The Concept of Human rights.* Londres: Routledge.

1989 *Universal Human Rights in Theory and Practice.* Cornell University Press.

Dourojeanni, M.
1990 Amazonía - ¿Qué Hacer? Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

Dumont, L.
1986 *Essays on Individualism: Modern ideology in Anthropological Perspective.* Chicago University Press.

Dunbar Ortiz, R.
1984 *Indians of the Americas: Human Rights and Self-Determination.* Londres: Zed Books.

Easton, D.
1971 *The Political System.* Nueva York. Alfred Knopf.

Eastwood, R.A.
1916 *A Brief Introduction to Austin"s Theory of Positive law and Sovereignty.* Londres: Sweet & Maxwell.

Eide, A.
1985 Indigenous Populations and Human Rights: The United Nations Efforts at Mid-Way. In J. Brosted et. al. *Native Power.* Bergen: Universitetsforlaget.

Elkington J. y T. Burke
1989 *The Green Capitalists: How Industry can make Money - and protect the environment.* Londres: Victor Gollancz.

Engels, F.
1973 *The Origin of the Family, Private Property and the State.* Londres: Lawrence and Wishart.

Escajadillo, T.G.
1994 *La Narrativa Indigenista Peruana.* Lima: Editorial Mantaro.

Escobar, A.
1995a Imagining a Post-Development Era. En. J. Crush (ed.) *Power of Development.* pp. 211-227. Londres: Routledge.

1995b *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World.* Nueva Jersey: Princeton University Press.

European Association of Social Anthropologists. (EASA),
1995 Informe del Comité de Expertos de la Asociación Europea de Antropologos. *Antropología.* No. 10 Octubre. pp.190-201.

Evans-Pritchard, E.E.
1940 *The Nuer.* Oxford University Press.

Evans-Pritchard, E.E.
1951 *Social Anthropology.* Londres: Cohen & West.

1956 *Nuer Religion.* Oxford University Press.

Eyreman, R. A. Jameson
1991 *Social Movements: A Cognitive Approach*. Polity.

Falk, R.
1988 The Rights of Peoples. (In Particular Indigenous Peoples). En J. Crawford (ed.) *The Rights of Peoples*. pp. 17-37. Clarendon Paperbacks.

Falkowski, J.
1992 *Indian Law/Race Law: A Five-Hundred year History*. Praeger.

Favre, H.
1988 Capitolismo y Etnicidad: La Política Indigenista de Perú. Instituto Indigenista Interamericano and Centre D"Etudes Mexicanes et Centramericanes (eds.) *Indianidad, Etnicidio, Indigenismo en América Latina*. pp. 113-127. Mexico

Fernandez Distel, A.
1976 La Decoración pintada aplicada a elementos de la tela de corteza entre los indíginas mashco de la amazonía peruana. *Archiv fiir Völkerkunde* XXX, 5-39. Viena.

Fortes, M.
1940 The Political System of Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast. En M. Fortes y E.E. Evans-Pritchard (eds.) *African Political Systems*. Oxford University Press.

Fortes, M. y E.E. Evans-Pritchard
1940 *African Political Systems*. Oxford University Press.

Franck, T.M.
1993 Postmodern Tribalism and the Rights to Secession. In C. Brohlmann (et al.) *Peoples and Minorities in International Law*. pp. 3-27. Dortrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

Frank, A.G.
1967 *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. Nueva York & Londres: Modern Reader Paperbacks.

Frideres, J.S.
1983 *Native Peoples in Canada: Contemporary Conflicts*. Canada.

Friede, J.
1974 *Bartolomé de Las Casas: precursor del anticolonialismo*. México: Siglo Vientiuno Editores.

Friedman, J.
1989 Culture, Identity and World Process. *Review*. 12. (1) 51-69.

1992 The Past in the Future. *American Anthropologists*. 94 (4) pp. 837-854.

Fuentes, A.
1982 *Parentesco y Relaciones de Producción en Una comunidad Harakmbut en el Sur-Oriente peruano*. CAAAP mss.

Fürer-Haimendorf, C. von.
1989 *Tribes of India. The Struggle for Survival. Dehli*. Oxford University Press.

Galeano, E.
1992 Othercide. *IWGIA Newsletter*. July-September. pp. 3-5. Copenhague.

García Hierro, P.
1995 *Territorios Indígenas y la Nueva Legislación Agraria en el Perú*. IWGIA Documento 17. Lima: Grupo de Trabajo Racimos de Ungurahui.

Geertz, C.
1973 *Interpretations of Cultures*. Basic Books Inc: Nueva York.

Gerbi, A.
1973 *The Dispute of the New World: The History of the Polemic 1750-1900*. University of Pittsburgh Press.

Gewirth, A.
1984 The Epistomology of Human Rights. En E.F. Paul, F.D. Miller y J. Paul. (eds.) *Human Rights*. pp. 1-24. Blackwell.

Giddens, A.
1985 *The Nation-State and Violence*. Cambridge. Polity Press.

Godelier, M.
1974 *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge University Press.

Goldie, M.
1993 Introduction. To J. Locke. *Two Treaties of Government*. Londres: Dent (Everyman).

Gonzáles Prada, M.
1974 *Horas de Lucha*. Lima.

Gow, P.
1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History an Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

Gramsci, A.
1988 *A Gramsci Reader*. D. Forgacs (ed.) Londres: Lawrence and Wishart.

Gray, A.
1983 *The Amarakaeri: An Ethnographic Description of an Harakmbut People From Southeastern Peru*. D.Phil.: Oxford University.

1984 Los Amarakaeri: Una nociόn de Estructura Social. *Amazonía Peruana*. Vol. V, No.10, pp. 47-64. Lima.

1986 *And After the Gold Rush...? Human Rights and Self-Development among the Amarakaeri of Southeastern Peru*. International Work Group for Indigenous Affairs. Document 55. Copenhague.

1987a Report on ILO Meeting af Experts on Cenvention 107. *IWGIA Yearbook 1986*. pp. 73-85. Copenhague.

1987b Perspectives on Amarakaeri History. En H. Skar y F. Salomon (eds.) *Natives and Neighbours in South America*. pp. 299-328. Goteborgs Etnografiska Museum.

1987c *The Amerindians of South America*. Minority Rights Group Report No. 15. Londres.

1989 IWGIA at the ILO Conference 1988. *IWGIA Yearbook 1988*. pp.167-178. Copenhague.

1990a Report on the Meeting on the ILO"s Revision of Convention 107. Geneva, 1989. *IWGIA Yearbook* 1989. pp. 173-191. Copenhague.

1989b *The Putumayo Atrocities Re-Examined*. Mss.

1991 *Between the spice of life and the melting pot: Biodiversity conservation and its impact on indigenous peoples*. IWGIA Document 70. Copenhague.

1992 "It is Time to Act!" Say the Peruvian Arakmbut. *Anti-slavery Reporter. Series* VII, Vol. 13. No. 8: 111-114. Londres.

1993 Caught in the Crossfire. *The Ecologist*. Vol. 23, No.4 p.124.

1995a Whose Knowledge is it Anyway?: Editorial. *Indigenous Affairs*. No. 4 Oct-Dec. pp.2-4. Copenhague.

1995b The Fight for Indigenous Rights and the Combating of Social Injustice in the Light of the World Summit for Social Development. En *The Indigenous World 1994-95*. pp.230-237. Copenhague International World Group for Indigenous Affairs.

Gray, A. y S. Hvalkof
1990 Indigenous Land Titling in the Peruvian Amazon. *IWGIA Yearbook 1989*. pp. 230-243. Copenhague.

Gray, A. J. Dahl.
1991 Report on the Eighth Session of the UN Working Group on Indigenous Populations. *IWGIA Yearbook 1990*. pp. 167-173. Copenhague.

Grisel, E.
1976 The Beginnings of International Law and General Public Law Doctrine: Francisco de Vitoria"s "De Indiis". En F. Chiappelli (ed.) *First Images of America*. pp. 305-325. University of California Press.

Guillén-Marroquín, J.
1990 El Trabajo Infantil en el Perú: La explotación de Aluviones Auríferos en Madre de Dios. En J. Boyden (ed.) *La Lucha*

Contra el Trabajo Infantil. Geneva: International Labour Organisation.

Hall, H. Duncan.
1948 *Mandates, Dependencies and Trustship*. Londres: Stevens & Sons.

Halperin, M.H. y D. Scheffer.
1992 *Self-Determination in the New World Order*. Washington D.C.: Carnegie Endowment for International Peace.

Hammergren, L.A.
1977 Corporatism in Latin American Politics: A Re-examination of the "Unique" Tradition. *Comparative Politics 9*.

Hanke, L.
1959 *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice*. Bloomington: Londres.

Hannum, H.
1990 *Autonomy, Sovereignty and Self-Determination: The Accommodation of Conflicting Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hanson, F.A.
1975 *Meaning in Culture*. Routledge and Kegan Paul.

Harrison, R.
1983 *Bentham*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Hart, R.E.
1963 Semantic Components of Shape in Amarakaeri grammar. *Anthropological Linguistics*. Vol. 5, No. 9, 1-7. Bloomington.

Heinz, W.
1988 *Indigenous Populations, Ethnic Minorities and Human Rights*. Berlin: Studien zur Internationalen Politik Band 10. Quorom Verlag.

Helberg Chávez, H.
1993 Terminología de Parantesco Harakmbut. *Amazonía Peruana*. 23:107-140. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Lima.

n.d. Forthcoming. *Baysik*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. (CAAAP). Lima.

Held, D. et. al. (eds.)
1983 *State & Societies*. Blackwell.

Henriksen, G.
1989 Introduction. to IWGIA (ed.) Indigenous *Self-Development in the Americas*. Proceedings of the IWGIA Symposium at the Congress of Americanists. Amsterdam. 1988. IWGIA Document No. 63. Copenhague.

Hettne, B.
1982 *Development Theory and the Third World*. Stockholm: SAREC Reports.

1995 *Development Theory and the Three Worlds*. Harlow: Longman Development Series.

Hirsch, E.
1995 Introduction to E. Hirsch and M. O"Hanlon (eds.) *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. pp. 1-30. Oxford: Clarendon Press.

Hobbes, T.
1989 (1651) *Leviathan*. Penguin Classics.

Hobsbawm E. y T. Ranger. (eds)
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge.

Hocart, A.
1970 *Kings and Councillors: An Essay on the Comparative Anatomy of Human Society*. Chicago University Press.

Hoffman, J.
1995 *Beyond the State*. Londres: Polity Press.

Huddleston, L.E.
1967 *Origins of the American Indians: European Concepts, 1492-1729*. Austin: University of Texas Press.

Hume, D.
1972 (1740) *A Treatise of Human Nature, Book Three*. Fontana.

1993 Of the Populousness of Ancient Nations. En *Selected Essays*. Oxford.

Independent Commission on International Humanitarian Issues (ICIHI)
1986 *Indigenous Peoples: A Global Quest for Justice*. Londres: Zed Books.

International Labour Organisation
1989 *Convention Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries*. Geneva

Isbell, B.J.
1978 *To defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. The University of Texas at Austin.

IWGIA
1984 Canada: Minister Introduces Indian Self-Government Legislation. *IWGIA Newsletter*. 39:61-65. Copenhague.

1984a International: UNESCO Breaks New Ground. *IWGIA Newsletter*. 39:82-87. Copenhague.

1985 Draft Declaration of Principles for Indigenous Rights Presented to the working Group. IWGIA Newsletter. Nos 43 y 44. pp 293-298.

1990 Indigenous Peoples of the Soviet North. IWGIA Document No. 67. Copenhague.

Jackson, J.E.
1983 The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia. Cambridge University Press.

Kaplan, J. Overing.
1975 The Piaroa, A People of the Orinoco Basin. Oxford: Clarendon Press.

Kay, C.
1989 Latin American Theories of Development and Underdevelopment. Londres: Routledge.

Kedourie, E.
1985 Nationalism. Londres. Hutchinson.

Kickingbird, K. (et. al.) nd.
Indian Sovereignty. Washington D.C.: Institute for the Development of Indian Law.

Kingsbury, B.
1992 Self-determination and "Indigenous Peoples". American Society of International Law Proceedings 86th Annual Meeting. pp. 383-394. Washington D.C.

Kingsbury, B.
1995 "Indigenous Peoples" as an International Legal Concept. En. R.H. Barnes, A. Gray y B. Kingsbury (eds.) Indigenous Peoples of Asia. pp. 13-54. Association for Asian Studies. Monograph and Occasional Paper Series, Number 48. Ann Arbor.

Kingsbury, B. y A. Roberts
1995 Introduction: Grotian Thought in International Relations. En. H. Bull, B. Kingsbury y A. Roberts (eds.) Hugo Grotius and International Relations. pp. 1-64. Oxford: Clarendon Paperbacks.

Kroeber, A.
1963 Anthropology, Culture Patterns & Processes. San Diego: Harvest HBJ Books.

Lacaze, D., y M. Alexiades, nd. Ametra
2001 An Integrated Approach to Health Care in the Peruvian Amazon. mss.

Lambert, C.
1948 Music Ho! Londres. Pelican Books.

Lawrence, T.J.
1895 The Principles of International Law. Londres: Macmillan.

Leach, E.R.
1961 Rethinking Anthropology. Londres: Athlone Press.

1989 Tribal Ethnography: past, present, future. En E. Tonkin et. al. History and Ethnicity. ASA Monographs 27. Routledge.

Leinhardt, G.
1985 African Representations of Self. En M. Carrithers, S. Collins y S. Lukes (eds.) The Category of the Person. pp. 141-155. Cambridge.

Lenin, V.I.
1971 Selected Works. Moscow: Progress Publishers.

Leys, C.
1996 The rise and Fall of Development Theory. Londres: James Currey.

Lindley, M.F.
1926 The Acquisition and Government of backward Territory in International Law. Londres: Longmans, Green and Co.

Lloyd Thomas, D.A.
1995 Locke on Government. Londres: Routledge.

Locke, J.
1993 Two Treatises of Government. Londres: Dent, Everyman.

Lomasky, L.
1984 Personal Projects as the Foundation for Basic Rights. E.F. Paul, F.D. Miller y J. Paul. *Human Rights*. pp. 35-55. Blackwell.

Long, N.
1977 *An Introduction to the Sociology of Rural Development*. Londres: Tavistock.

Lorimer, J.
1883 *The Institutes of the Law of Nations: A Treatise of the Jural Relations of Separate Political Communities*. Londres: William Blackwood.

Lowie, R.
1920 *Primitive Society*. Nueva York: Boni & Liveright.

Lukes, S.
1993 Five Fables about Human Rights. En S. Shute and S. Hurley (eds.) *On Human Rights* pp. 19-40. Nueva York: Basic Books.

Lyon, P.J.
1976 Tribal Movement and Linguistic Classification in the Madre de Dios Zone. Versión mecanografiada corregida de la ponencia publicada en el XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. *Actas y Memorias*. Vol, 5, 185-207. Lima.

nd. The Attackers or the Attacked? The Invention of "Hostile Savages" in the Valley of Paucartambo, Cuzco, Peru. mss.

Marzal, M.
1986 *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica.

MacPherson, C.B.
1962 *The political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford University Press.

Maine, H.
1912 (1861) *Ancient Law*. Londres: John Murray.

Mair, L.
1962 *Primitive Government*. Pelican

Martínez Cobo, J.
1986 *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations*. Doc.E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4. Geneva: United Nations.

Marx, K.
1977 *Selected Writings*. D. McLellan (ed.) Oxford University Press.

Maúrtua, V. (ed.)
1906 *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia: Prueba presentada al gobierno de la república de Argentina*. 12 vols. Barcelona Imprenta Henrich y Cia.

McIver, R.M.
1947 *The Web of Government*. Londres

McCrane, B.
1989 *Beyond Anthropology: Society and the Other*. Nueva York: Columbia University Press.

Meek, R.
1976 *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge University Press.

Mendoza Marsano, J.
1974 Oro en el Peru. *Minería*. 124, 200-204. 8 Congreso Mundial de Minería. Lima.

Migdal, J.S.
1988 *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*. Princeton University Press.

1994 The State in Society: an approach to struggles for domination. En. J. Migdal, A. Kohli y V. Shue (eds.) *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World*. pp. 7-34. Cambridge University Press.

Mill, J.S.
1991 Considerations on representative Government. En. *On Liberty and Other Essays*. Oxford University Press.

Moody, R. (ed)
1988 *The Indigenous Voice: Visions and Realities*. (2 volumes.) Zed Press, Londres y International Work Group for Indigenous Affairs, Copenhague.

Moore, T.R.
1979 Sil and a "New-Found Tribe": The Amarakaeri Experience. *Dialectical Anthropology* 4:113-125. Amsterdam.

1980 Transnacionales en Madre de Dios: Implicancias para las comunidades nativas. *Shipihui* 5 (16):451-462.

1985a Informe preliminary de la Minería Aurífera en las Poblaciones Indígenas de Madre de Dios, Perú. mss.

1985b Movimientos populares en Madre de Dios y regionalización. En María Isabel Remy (ed.) *Promocíon Campesina Regionalización y Movimientos Sociales*. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas" y Centro de Estudios y Promoción de Desarrolo (DESCO). Lima

nd. Resumen de la organización social y religión Harakmbut. mss.

Morgan, L.H.
1877 *Ancient Society*. Nueva York: Holt.

Nash, J.
1975 Nationalism and Fieldwork. *Annual Review of Anthropology* 4:225-45.

Nash, J.
1979 *We eat the Mines and the Mines eat us: dependency and exploitation in Bolivian Tin Mines*. Nueva York: Columbia University Press.

National Indian Brotherhood,
1973 *Statistics on Indian Organisations*. Canada.

Needham, R.
1970 Editor"s Introduction to A.M. Hocart, *Kings and Councillors*. University of Chicago Press.

1975 Polythetic Classification *Man*. n.s 10:349-369.

Nettheim, G.
1988 Peoples and Populations - Indigenous Peoples and the Rights of Peoples. En J. Crawford. (ed.) *The Rights of Peoples*. pp. 107-126. Clarendon Paperbacks.

Newsweek.
1993 The Fujimori Phenomenon: Anti-Politics is Working in Peru - So Far. May 10th.

Nilsson, M.P.
1920 *Primitive Time Reckoning*. Lund: C.W.K Gleerup.

Nisbet, R.
1969 *Social Change and History: Aspects of the western Theory of Development*. Oxford University Press.

Nordenskjöld, E.
1905 Beiträge sur Kenntnis Einiger Indianerstämme des Rio Madre de Dios - gebietes. *Ymer*, 25.e arg. Haft 3, 265-312. Stockholm.

Ofuatey-Kodjoe, W.
1977 *The Principle of Self Determination in International Law*. Nueva York: Nellen Publishing Company.

Olivera, J.M.
1907 Informe. En *Ultimas Exploraciones ordenadas por la Junta de Vías Fluviales a los ríos Ucayali, Madre de Dios, Paurcartambo y Urubamba*. pp. 395-429. Lima. Oficina tipografica de la "Opinión Nacional".

Olsen, J., y R. Wilson (eds.)
1984 *Native Americans in the Twentieth Century*. University of Illinois.

Ortiz, A.
1969 *The Tewa World: Space, Time, Being and Becoming in a Pueblo Society*. Chicago.

Osende, V.
1933 Observaciones sobre el Salvajismo. *Misiones Dominicanes del Perú*. 15 (74): pp. 228-230. Lima.

Ots Captequi, J.M.
1940 *Estudios de história del Derecho Español en las Indias*. Bogotá: Editorial Minerva.

Pacuri Flores, F. y T. Moore.
1992 *Los Conflictos entre Mineros Auríferos y el Pueblo Arakmbut en Madre de Dios, Perú*. Centro Eori and FENAMAD, Puerto Maldonado.

Pagden, A.
1982 *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origin of Comparative Ethnology*. Cambridge Iberian and Latin American Studies. Cambridge University Press.

1994 *The Uncertainties of Empire*. Aldershot: Variorum.

Paine, T.
1987 *The Rights of Man*. (1791-2). En The Thomas Paine Reader. Penguin Classics.

Paredes Panto, O.
1990 *Región Inca: Desarrollo, Posibilidades y Limitaciones.1990-2005*. Centro Promotor de Desarrollo Integral del Campesino Andino. CENPRODIC. Cuzco.

Parkin, C.W.
1966 Burke and the Conservative Tradition. En D. Thomson (ed.) *Political Ideas*. pp. 118-129. Pelican.

Paxton, J. (ed)
1987 *The Statesman"s Year-Book*. 124th. edition. Macmillan.

Pennano, G.
1988 *La Economía del Caucho*. Iquitos. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA).

Peru Support Group (PSG).
nda *Peru: Democracy in Danger*. A Special Publication of the PSG. Londres

ndb *The Debt lottery: Peru*. PSG Londres.

Philip, M.
1986 *Godwin"s Political Justice*. Londres: Duckworth.

Plant, Raymond.
1972 *Hegel*. Blackwell.

Plant, Roger,
1991 *Land Rights for indigenous and Tribal Peoples in Developing Countries: A Survey of Law and Policy Issues, Current Activities, and Proposals for an Inter-Agency Programme of Action World*. Employment Programme. Research Working Paper WEP. 10-6/WP108.

Pomerance, M.
1982 *Self-Determination in Law and Practice: The New Doctrine in the United Nations*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Poole, D. y Renique.
1992 *Peru: Time of Fear*. Londres Latin America Bureau.

Posey, D.
1995 *Indigenous Peoples and Traditional Resource Rights: A Basis for Equitable Relationships?* Oxford: Green College Centre for Environmental Policy and understanding.

Radcliffe-Brown, A.R.
1940 Preface. In M. Fortes y E.E. Evans-Pritchard (eds.) *African Political Systems*. Oxford University Press.

1970 Introduction. *African Systems of Kinship and Marriage*. Londres. Oxford University Press.

1977 The Social Organization of Australian Tribes. En A. Kuper (ed.) *The Social Anthropology of Radcliffe Brown*. Londres: Routledge.

Rädda Barnen.
1991 *Área Chica*. No. 6 Ano II. Lima.

Raimondi, A.
1874-9 *El Perú*, Vol. I-III. Lima: Imprente del Estado.

Ramos, A.R.
1994 The Hyperreal Indian. *Critique of Anthropology*. Vol.14(2) 153-171. Londres.

Ranger, T.
1983 The Invention of Tradition in Colonial Africa. En E. Hobsbawn y T. Ranger (eds.) *The Invention of Tradition*. pp.211-262. Cambridge University Press.

Reichel-Dolmatoff, G.
1971 Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians. University of Chicago Press.

Reyna, E.
1942 *Fitzcarrald, el Rey del Caucho*. Lima P. Barrantes Castro.

Ribeiro, D. y M.R. Wise
1978 *Los Grupos Étnicos de la Amazoía Peruana Comunidades y Culturas Peruanas*. Instituto Lingüístico de Verano.

Robertson, W.
1817 *History of America*. Londres.

Ronen, D.,
1979 *The Quest for Self-Determination*. New Haven: Yale University Press.

Rorty, R.
1993 Human Rights, Rationality, and Sentimentality. En S. Shute y S. Hurley (eds.) *On Human Rights*. pp. 111-134. Nueva York: Basic books.

Rosengren, D.
1987 *In the Eyes of the Beholder: Leadership and Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*. Göteborgs Etnografiska Museum.

Rostow, W.
1960 *The Stages of Economic Growth - A Non-Communist Manifesto*. Cambridge University Press.

Rousseau, J-J.
1968 *The Social Contract*. Penguin Books.

1968 *A Discourse on Inequality*. Penguin Books.

Roxborough, I.
1979 *Theories of Underdevelopment*. Londres: Macmillan.

Rummenhöller, K.
1984 Ein Beitrag zur historichen Entwickling der Arazairi, einer marginalisierten ethnischen Gruppe im Department Madre de Dios/Peru *CaMak*, 4, 6-8. Berlin.

1985 *Vom Kautschukboom zum Goldrausch lla Wissenshaftliche*. Reihe 3. Bonn.

1987 *Tieflandindios im Goldrausch: Die Auswirkungen des Goldbooms auf die Harakmbut im Madre de Dios, Peru*. Mundus Reihe Ethnologie, Band 12, Bonn.

Rumrrill, R.
1982 *Amazonía Hoy: Crónicas de Emergencia*. Serie Debate Amazónico. Ediciones CETA y CAAAP, Iquitos.

1992 *Narcotráfico, Biodiversidad y Amazonía en el Perú: Diagnóstico y Propuesta*. Lima: Acción Andina.

Russell, B.
1946 *A History of Western Philosophy*. Londres: George Allen & Unwin.

Russel, J.
1985 *Francis Bacon*. Londres: Thames and Hudson.

Sambo, D.
1990 Statement by the Inuit Circumpolar Conference to the working Group of Indigenous Populations. *IWGIA Yearbook 1989*. pp. 200-202.

1993 The Emerging Indigenous Human Right to Development. *IWGIA Yearbook 1992*. pp. 167-189.

Sarmiento, D.F.
1883 *Conflicto y armonías de las razas en América*. Buenos Aires.

Schapera, I.
1956 *Government and politics in Tribal Societies*. Londres: Watts.

Scholte, B.
1986 The Charmed Circle of Geertz" Hermeneutics. *Critique of Anthropology*. Vol. IV. No. 1 pp. 5-15. Amsterdam.

Schuurman, F. (ed.)
1993a *New Directions in Development Theory*. Londres: Zed Books.

1993b Modernity, Post-Modernity and New Social Movements. En. F. Schuurman (ed.) *New Directories in Development Theory*. Londres: Zed Books.

Seri.
1992 *Salud Indígena: Análises y Propuestas para la C.N. Shintuya*. Serie Consultores de Salud. mss. Cuzco.

Shivji, I.
1989 *The Concept of Human Rights in Africa*. Londres: Codesria.

Simon, R.
1991 *Gramsci"s Political Thought*. Londres: Lawrence & Wishart.

Simpson, J.
1994 *In the Forest of the Night*. Londres: Arrow Books.

Skar, H.
1988 *The Warm Valley People: Duality and land reform among the Quechua Indians of Highland Peru*. Göteborgs Etnografiska Museum.

Slater, D.
1993 The Political Meanings of Development. In Search of New Horizons. En Schuurman, F. (ed.) 1993 *New Directions in Development Theory*. pp.93-112. Londres: Zed Books.

Smith, A.D.
1886 *The Ethnic Origin of Nations*. Blackwell.

Smith, R.C.
1982 *The dialectics of Domination in Peru: Native Communities and the Myth of the Vast Amazonian Emptiness*. Cultural Survival Occasional Paper. No.8. Cambridge Mass. Cultural Survival.

Southhall, A.
1976 Nuer and Dinka are people: economy, ethnicity and logical possibility. *Man*. ns. 11 (4):463-91.

Starke, J.G.
1984 *Introduction to International Law*. Londres: Butterworths

Stavenhagen, R.
1988 *Derecho Indígena y Derechos Humanos en America Latina*. Mexico: El Colegio de México.

Stefan, A.
1978 *The State and Society: Peru in Comparative Perspective*. Princeton University Press.

Steinzor, N.
1992 *The Web of Self-Determination: A Focus on Native Americans*. Gothenburg: Padrigu Papers.

Steward, J.
1973 *Theory of Culture Change: the Methodology of Multilinear Evolution*. University of Illinois Press.

Stocking, G.W.
1987 *Victorian Anthropology*. Nueva York: The Free Press.

Thomas D.J.
1982 *Order Without Government*. Illinois Studies in Anthropology No. 13. Urbana: University of Illinois Press.

Thomas, N.
1994 *Anthropology, Travel and Government*. Cambridge: Polity Press.

Thompson, J.B.
1990 *Ideology and modern Culture*. Polity Press.

Thornberry, P.
1992 *International Law and Rights of Minorities*. Oxford: Clarendon Paperbacks.

Todaro, M.
1989 *Economic Development in the Third World*. Londres: Longman

Tonkin, E., M. McDonald y M. Chapman. (eds.)
History and Ethnicity. Londres: Routledge.

Torralba, A.
1979. Los Harakmbut. Nueva Situación Misionera. *Antisuyo* 3 Publicación de los Misiones Dominicanas en la Selva Sur-Oriente del Perú. pp. 83-141. Lima.

Touraine, A.
1978 *The voice and the Eye: An analysis of Social Movements*. CUO y Editions La Maison des Sciences de L"Homme.

Trend, J.B.
1946 *Bolivar and the Independence of Spanish America*. Londres: Hodder and Stoughton.

Tylor, E.
1871 *Primitive Culture*. Londres: Murray.

United Nations.
1982 *Resolution*. 1982/34 of 7th May

Urban, G. y J. Sherzer (eds.)
1991 *Nation States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

Vayussière, P.,
La Política indigenista del Perú Independiente. En Instituto Indigenista Interamericano y Centre D"Etudes Mexicaines et Centramericaines (eds.) *Indianidad, Etnocidio, Indigenismo en América Latina*. pp. 79-85. México.

Vincent, A.
1987 *Theories of the State*. Blackwell.

Vincent, R.J.
1986 *Human Rights and International Relations*. Cambridge University Press.

Wallerstein, I.
1979 *The Capitalist World Economy*. Cambridge University Press.

Wagner, R.
1981 *The Invention of Culture*. Chicago.

Wahl, L.
1985 La Federación Nativa del Madre de Dios. Informe de un Congreso. *Amazonía Indígena* Año 5, No. 9.

1987 *Pagans into Christians. The political Economy of Religious Conversion among the Harakmbut of Lowland Southeastern Peru, 1902-1982*. PhD. thesis, The City University of Nueva York.

Watts, M.
1995 "A New Deal in Emotions": Theory and Practice and the crisis of development. En J. Crush (ed.) *Power of Development*. pp.44-62. Londres: Routledge.

Weber, M.
1978. *Economy and Society*. Berkley: University of California Press.

Westlake, J.
1904 *International Law*. Cambridge University Press.

Whittaker, A.
1985 *Slavery and Gold in Peru. Anti-Slavery Reporter*. Series VII, Vol.13 No.2. pp.63-70.

Williams, R.
1983 *Cobbett*. Oxford University Press.

World Commission on Environment and Development.
1986 *Our Common Future*. Oxford University Press

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje. María Auxiliadora 156 - Breña
Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe
Teléf. 424-8104 / 332-3229 Fax: 424-1582
Mayo 2002 Lima - Perú

Los Arakmbut constituyen un pueblo indígena que vive en la región de Madre de Dios, en el sudeste de la selva tropical peruana.

Desde sus primeros encuentros con misioneros, en la década de 1950, han demostrado capacidad de resistencia y determinación para afirmar su identidad frente a numerosas dificultades.

Esta trilogía describe los diferentes modos por los cuales los Arakmbut superan los peligros que los rodean: mediante su mitología y su fortaleza cultural, su flexibilidad social y su capacidad para incorporar conceptos y actividades no-indígenas dentro de sus estrategias de defensa.

En cada área se advierte la constante presencia del espíritu invisible, un lazo esencial que conecta los libros entre sí.