

## **A casi 40 años de *La Sal de los Cerros*:**

### **Un libro, un proceso<sup>1</sup>**

#### **Alberto Chirif**

Recuerdo bien el verano de 1966 cuando Stefano Varese presentó su tesis, una investigación de carácter etnohistórico sobre los Asháninka (en ese tiempo aún llamados Campa), para graduarse en el entonces Instituto de Etnología y Arqueología (creo que así se llamaba) de la Universidad Católica, que funcionaba en el Instituto Riva Agüero. Fue a fines de marzo. Dos años más tarde, la Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología, de fugaz paso por el mundo académico nacional, publicó su trabajo con el nombre de *La Sal de los Cerros*. Era la primera edición de un libro que marcaría un hito en la historia de los estudios amazónicos en el Perú, por razones que explicaré más adelante.

Para mí, 1966 fue el año en que me encontré afuera de la universidad, no por haber terminado mi carrera sino por haberla abandonado. Había tomado la decisión de apartarme de ella a fines

de 1965, luego que un primer año de estudios en sociología en la Universidad Católica amenazara con secarme la imaginación y me impulsara a recurrir a la terapia del cultivo de la tierra. Disponía de tiempo para la lectura, y esto fue lo que hice con *La Sal de los Cerros*, que Stefano había repartido generosamente entre sus amigos.

Por entonces, más allá de un par de viajes en la etapa postescolar y de algunos referentes familiares, que no son del caso referir ahora, para mí la selva era un ambiente desconocido y sin más atractivo, en lo particular, que el de su exuberancia y, en lo general, que el que evocaba y aún evoca en mí el significado de la palabra *viaje*: cambio, movimiento, descubrimiento y placer visual, vital.

La visión diferente sobre la región y sus pobladores originarios que presentaba el libro de Stefano comenzó a despertar en mí un interés especial por esa realidad, que no mencionaría si sólo se hubiese tratado de un sentimiento estrictamente personal y no, como en verdad fue, algo que afectó también a otros de mi generación y a

---

<sup>1</sup> Prólogo al libro *La Sal de los Cerros*, de Stefano Varese. Tercera edición en castellano. Fondo Editorial del Congreso. Lima 2006, pp. XIX-XLIX.

algunos más jóvenes. Por eso es que creo importante evocar estos recuerdos.

En la historia del Perú, las mentiras, las traiciones y las derrotas son más que frecuentes, y ésta es la tradición en la que hemos sido formados. El país comienza a formarse en la etapa de la conquista, con el acto fundador de la mentira y la traición de Pizarro a Atahualpa que marcan el inicio de la destrucción del ejército incaico. Felipillo es el nombre del traidor y también sinónimo de actuaciones de este tipo, y poco importa discutir si existió o no, porque su valor es, como el de los mitos, dar cuenta de hechos primordiales que marcan la historia de la humanidad. En esta tradición, además, el que pierde es siempre el pobre, y pobre es una categoría que siempre es definida por comparación con los valores y modelos de la sociedad dominante, que es la que se implanta con la conquista y, con crisis y variantes, continúa hasta hoy.

Lo que digo en el párrafo anterior era algo que los de mi generación *sabíamos* que también era aplicable para la Amazonía y los pueblos indígenas de esta región aun antes de conocer esta realidad. Es decir, era una visión que tenía el valor del dogma, que es

intemporal e inmutable. Así es porque así fue y así será. Los pobres, y los indígenas lo son (es un axioma), como decía uno de los cónsules extranjeros que analizó el tema de las condiciones laborales imperantes en la cuenca a comienzos del siglo XX, a raíz de las denuncias de esclavitud y masacres cometidas por los caucheros en el Putumayo, son considerados por las clases dominantes como seres puestos en el mundo por la Providencia para servir a los ricos y a los poderosos.

Sin embargo, el libro de Stefano Varese, sin arengas ni afanes de adoctrinamiento de ningún tipo, a través de un lenguaje sencillo y directo, puso a los lectores ante una realidad diferente, en la que los Asháninka, en asociación con otros pueblos indígenas de la selva central, que no eran pobres en ningún sentido, vencían, ganaban no una sino varias batallas y expulsaban a los invasores, quienes estuvieron más de un siglo afuera de la zona, hasta que la República se hizo presente, con soldados, cañoneras y coroneles, que restablecieron el orden y la autoridad del dogma. No obstante esto, esos triunfos tuvieron el poder de instalar, en los indígenas y en quienes seguimos su esperanza, que es también la nuestra por construir una sociedad mejor, el acto primordial de la victoria que

vive en un recuerdo que es hoy. Los Asháninka saben que no hubo derrota, que Juan Santos, su líder, no ha muerto, que su cuerpo sólo desapareció *echando humo*, igual que lo que sucedió, en otro tiempo y latitud, con Mackandal, conductor negro de la rebelión haitiana contra el poder despótico de Henri Christophe, que desapareció volando por los cielos cuando estaba a punto de ser quemado en la hoguera y que desde entonces permanece en *el reino de este mundo*.

¿Qué muestra el libro de Stefano Varese, además de la victoria sobre el poder de gente que no es pobre, lo cual ya es bastante? Aun cuando la parte etnográfica no es el fuerte de esa obra (la segunda edición, de 1973, reforzó la sección que aborda este tema), las conversaciones con él durante esos años, muchas veces después de haber visto las películas y diapositivas que había tomado en el Gran Pajonal, escenario de su trabajo, me pusieron en contacto con una sociedad de profundos rasgos democráticos, que sin embargo no estaba sometida a los procedimientos de representatividad en que la nuestra —así lo declara— funda los principios de la democracia. La sociedad asháninka, como muchas otras de la región, ha sido una sociedad con autoridades pero sin jefes, es

decir, con personas de prestigio ganado por méritos socialmente reconocidos pero que no por esto establecían relaciones de mando e imposición sobre los demás. Esto fue así hasta las distorsiones introducidas durante la época del caucho y posteriores. No obstante, no fue una sociedad anárquica, ya que las normas culturales determinaban los comportamientos socialmente asumidos que debían cumplirse. La garantía de que esto fuese así provenía de un sistema de control social difuso, no en el sentido de impreciso o borroso, sino de amplio y asumido por todos. El acceso al conocimiento era libre y no dependía de la capacidad adquisitiva de las personas, que no era un criterio que rigiese las relaciones sociales. Si bien el conocimiento chamánico era (y es) más restringido, su adquisición no obedecía al poder económico de la persona que deseaba aprenderlo sino a sus cualidades y a la disposición de quien debía enseñarlo. Por último, la posesión de los medios de producción era también libre y dependía de la capacidad de uno el ponerlos en valor para obtener de ellos los bienes, sean alimentos o manufacturas, que requiriese para vivir. En las zonas más tradicionales, esto aún tiene vigencia.

Es decir, se trata de sociedades en las que las carreras de unos para proporcionarse bienestar no generan la miseria de otros ni, menos aun, consumen naturaleza a niveles, como los actuales, en los cuales la contaminación y la desaparición de especies y de ecosistemas completos no constituyen especulaciones futuristas, sino realidades trágicamente concretas. Pero tampoco son sociedades idílicas, y quienes nos hemos dedicado a trabajar con pueblos indígenas amazónicos no estamos a la búsqueda del *buen salvaje*, como a veces nos han caricaturizado, algunos con la amable socarronería que permite la amistad. Son, en cambio, sociedades de seres humanos con sus propias contradicciones, con odios y también amores, en las que la gente vive lo que Rilke invoca: *Señor, da a cada uno su muerte propia | el morir que de aquella vida brota | en donde él tuvo amor, sentido y pena.*

Hago ahora algunas digresiones de carácter personal porque la lectura del libro de Stefano Varese y, sobre todo, la amistad con él, cambiaron el curso de mi vida ese año 1966, cuando decidí abandonar mi efímera vida de agricultor a fin de regresar, en 1977, a la universidad, esta vez a San Marcos, primero, para estudiar

antropología y, muy rápidamente, para definir mi vocación de trabajar con pueblos indígenas de la Amazonía.

Pero el libro y el trabajo de Stefano, aparte de haber motivado vocaciones, como la mía, ha sido importante para la vida de la región, de una manera que ahora trataré de expresar.

Pocos años más tarde de la edición de su libro, no después de 1970, Stefano Varese fue llamado para trabajar en una pequeña oficina (¿unidad, división?) de la dirección del Ministerio de Agricultura que trataba los *asuntos campesinos*, la cual fue creada *ad-hoc* para encargarla de ese sector de pobladores, por entonces sin nombre (la ley de reforma agraria había abolido los términos indio e indígena, que consideraba ofensivos, del lenguaje oficial), que vivían hacia el este, al otro lado de la cordillera oriental. Tiempo más tarde esa oficina sería asimilada por el SINAMOS. Su propia experiencia con los asháninkas pajonalinos, más la que tuvo en esos primeros años con aguarunas del Alto Marañón, le hizo ver el estado de indefensión en que ellos se encontraban y, aprovechando los aires



de renovación que soplaban en esos tiempos, comenzó a bosquejar una propuesta de ley que reconociera sus derechos específicos como pobladores originarios y generales como ciudadanos.

Hasta ese momento, ninguna norma, ni colonial ni republicana, había reconocido el derecho a la propiedad de los territorios de los indígenas amazónicos, a diferencia de lo que había sucedido con los andinos, aunque en la práctica no les sirviera de mucho para hacer valer sus prerrogativas frente a la prepotencia de latifundistas y mineros.

La experiencia de la que se partía para elaborar una propuesta legal que reconociera los derechos de esta población mostraba gente desplazada de sus asentamientos por oleadas de colonos (algunas de ellas producidas ya en la colonia) que habían ocupado los espacios que históricamente les habían pertenecido, el cual constituía el universo que sus dioses les habían legado y su geografía conocida y designada hasta la última quebrada con nombres propios. Los grupos residenciales habían sido arrinconados en pequeñas islas rodeadas de colonos. Éstos eran los casos de los yaneshas de Villa Rica y Oxapampa, de los asháninkas del alto

Perené y la zona de Satipo, de los machiguengas del alto Urubamba y de los aguarunas del Chiriyacu y algunas otras zonas del alto Marañón, quienes se vinculaban, a través de relaciones asimétricas, con colonos, hacendados, extractores, autoridades, militares, misioneros y otros actores.

Para la mentalidad de la época los indígenas eran gente puesta por la Providencia para beneficio de ricos y poderosos, de allí que fuese inconcebible la idea de que ellos pudieran tener derechos. En ese tiempo no existía nada al respecto ni en el discurso nacional (a pesar de las destacadas actuaciones de algunos indigenistas), ni tampoco en el internacional. El Convenio 107 de la OIT, vigente desde su aprobación en 1957, era abiertamente integracionista, es decir, consideraba a los indígenas como un molesto escalón en la escala de la evolución humana que había que superar. Una norma dada justamente ese año facultaba al Estado peruano a establecer *reservas* de tierras para asentamientos indígenas amazónicos. El hecho que la tierra fuera sólo reservada y no reconocida como propiedad de los indígenas era coherente con esa visión evolucionista, y aunque no estaba así escrito, se suponía que ésa regresaría a manos del Estado cuando se civilizasen para ser

entregadas a terceros o, tal vez, parceladas para ellos mismos. En países como Brasil había una visión similar. Allí, los indígenas no podían tener documentos de identidad como brasileños, ya que de tenerlos dejarían de ser indígenas y de estar sujetos a la protección del Estado (más retórica que real, como se deduce de la lectura del siguiente párrafo). Si bien esta situación ha cambiado en algo, el tutelaje que ejerce el Estado sobre ellos se prolonga hasta hoy: no son los indígenas sino el órgano indigenista (Fundación Nacional del Indio, FUNAI) quien recibe la tierra que aquél les asigna.

La posibilidad, pues, de que los indígenas tuviesen derechos permanentes, comenzando con el de tener continuidad histórica como pueblos, era impensada. Más bien había un discurso y, sobre todo, una práctica totalmente violatoria de sus derechos más elementales. De la segunda mitad de la década de 1960 recuerdo las denuncias sobre genocidio de indígenas amazónicos en Brasil, en algunos de los cuales estaba comprometido el órgano indigenista oficial, anterior a FUNAI (la Sociedad de Protección al Indio, SPI). Recuerdo también el asesinato de indígenas en Colombia (me parece que en la zona del Vaupés) y el juicio posterior que dejó libre a los asesinos, quienes esgrimieron el argumento, aceptado por el

juez, de que *no sabían que matar indios era delito*. En el Perú, en esa misma época, recuerdo los bombardeos contra asentamientos matsés ubicados en el Yaquerana, instigados por el alcalde de Requena, en el Ucayali, quien quería abrir una ruta de penetración hacia esa zona para extraer madera. En ese momento, el gobierno lo apoyó con sus aviones con el argumento de combatir grupos subversivos.

Pero lo que tampoco había era experiencia para legislar sobre esta realidad, por cierto no muy conocida, ni tampoco organizaciones indígenas, como las actuales, que han desarrollado un sólido marco teórico que incluye conceptos como territorio, pueblo, autodeterminación, propiedad intelectual y otros.

En suma, la situación de asentamientos indígenas convertidos en islas rodeadas de colonos y hacendados, la ausencia de organizaciones y la falta de un marco conceptual que manejara las nociones que hoy son comunes respecto a esta realidad, y por cierto, el carácter perentorio de las medidas que había que tomar para evitar que nuevas invasiones conquistaran mayores espacios a costa de los derechos de los indígenas, llevó a producir una ley que

tipificaba a los grupos residenciales amazónicos como comunidades, con el calificativo de *nativas*, lo que las habilitaba como sujetos jurídicos para tener la propiedad de sus tierras y otros derechos.

A mí me tocó continuar el trabajo que Stefano Varese había iniciado para impulsar la ley, cuando él dejó la oficina del SINAMOS que se encargaba de esta tarea. Entré en esa dependencia a finales de 1972 y después de discusiones en comisiones burocráticas logramos (éramos un grupo de personas quienes apoyábamos la iniciativa) que fuera aprobada en junio de 1974. Recuerdo particularmente una de esas discusiones, en la que un funcionario del Instituto Nacional de Planificación sostenía que no estaba de acuerdo con la ley, porque la propiedad de la tierra era un concepto ajeno al mundo indígena. Fue difícil hacerle entender al señor (al final ni siquiera sé si lo conseguí) de que tampoco la usurpación de sus espacios y su confinamiento a espacios reducidos, si algunos les quedaban, lo eran.

En el tiempo transcurrido desde entonces (31 años) la ley ha sufrido varias modificaciones. Fue reemplazada en 1978 por una nueva norma, aunque la parte referida a las comunidades (la otra legislaba

sobre los asentamientos de colonos) fue mantenida básicamente igual. Uno de los mayores cambios introducidos por ésta fue ratificar una disposición de la ley Forestal y de Fauna, de 1975, según la cual los suelos de aptitud forestal se entregarían en adelante mediante contratos de cesión en uso y ya no en propiedad. Sin embargo, los peores empujones los recibió en 1995, cuando el gobierno promulgó una ley sobre inversiones agrarias en el país (D. L. 26505), aunque para entonces los pueblos indígenas ya estaban organizados para defenderse. Pero no es del caso entrar en estos detalles.

La ley de 1978 ha sido objeto de numerosas críticas, y no precisamente por enemigos de los indígenas (que también las han formulado) sino por gente que siempre ha apoyado sus derechos. Si bien son muy válidos los análisis de los críticos, el problema es que no toman en cuenta lo que podríamos llamar el *estado de la cuestión* cuando se trabajó esa ley. Resumiéndolas, las críticas señalan que la ley no planteó la titulación por pueblo indígena sino sólo por comunidad, con lo que se quitó continuidad a sus territorios tradicionales. En la misma línea, señalan que se creó el concepto de comunidad como un ente jurídico restringido a un asentamiento, en

vez de haber propiciado el reconocimiento de los indígenas como pueblos, como entidades étnicas.

Sin embargo, como ya dije, en ese tiempo no había organizaciones indígenas que manejaran los conceptos de territorio, pueblo, autodeterminación y otros, y era escaso el conocimiento que se tenía sobre estas realidades. En las zonas conocidas por quienes impulsábamos esa ley, que eran todas zonas de colonización en las que existía un fuerte desplazamiento de los indígenas, quienes habían quedado atrincherados en espacios muy reducidos dentro de un mar de colonos, ellos se aferraban a lo que les quedaba y reclamaban que el Estado se los reconociese con la norma de reservas de 1957. Incluso en el caso de que la ley hubiese planteado el reconocimiento de territorios étnicos y no de espacios comunales, esto no hubiese pasado de ser una simple declaración retórica en esas zonas, a menos que se hubiese tomado la medida de expropiar a los colonos, lo que habría originado un estado de grave convulsión social. Esto es lo que hoy sucede en un país como Bolivia, donde el Estado reconoce las llamadas *Tierras Comunitarias de Origen* (TCO) de los pueblos indígenas. Una vez que éstas han sido declaradas, que suelen ser inmensas (los guaraníes del Izozog,

por ejemplo, aspiraban a unos diez millones de hectáreas), el Estado procede a sanearlas, es decir, a ver qué parte de la extensión está libre de derechos de terceros (con frecuencia más inventados que reales). Lo que queda es lo que se titula a los indígenas. (Para seguir con el caso citado, los guaraníes recibieron títulos sobre 1,2 millones de hectáreas, pero que en su mayoría eran tierras que ya poseían antes del inicio del proceso. En otros casos, los resultados han sido más patéticos, no por la reducción del tamaño entre lo aspirado y lo obtenido, sino porque esto último está compuesto por áreas marginales, como pantanos o cuchillas de altas montañas.) Es verdad que en la selva baja del país sí se hubiera podido plantear la titulación de espacios territoriales amplios, no limitados a los asentamientos locales. Pero en este caso no había ni el conocimiento de la zona ni el manejo de los conceptos.

Por otro lado, si bien el concepto de comunidad como ente jurídico ha sido introducido por la ley, el arrinconamiento de las unidades residenciales y las nuevas necesidades que se habían creado desde décadas anteriores (por ejemplo, la de contar con una escuela, para lo cual el Estado exigía un número mínimo de población por asentamiento), habían ido configurando una nueva realidad social.



Los nuevos caseríos contaban así por lo menos con un servicio (escuela, a veces también una posta sanitaria) y con algún tipo de representantes; a pesar de que a veces tenían nombres tradicionales, era claro que habían comenzado a jugar roles distintos, como el de relacionarse con el Estado, por ejemplo, para reclamar la declaración de una reserva sobre sus tierras o la instalación de algún servicio social.

De todas maneras, el problema del aislamiento de las unidades comunales ha sido resuelto a través de la práctica de la titulación. Ahí donde se ha podido, las comunidades han sido tituladas unas al lado de otras, de tal manera que sus espacios contiguos han logrado recomponer parcialmente la unidad territorial del pueblo indígena. En lo que se refiere a la naturaleza jurídica de la comunidad, existen también fórmulas para superar el aislamiento, por ejemplo, que varias de ellas o todas acuerden constituirse como una sola y que el título salga a nombre de ésta. Existen casos de comunidades individuales que han decidido conformarse como una sola jurídica y territorialmente. El ejemplo de los Matsés es el más notable; unos diez asentamientos, que representan toda la población de este pueblo en el Perú (también está en Brasil), que habían sido inscritos

como comunidades independientes resolvieron unificarse en una, y es a nombre de ésta que figura el título de propiedad, de alrededor de 400.000 hectáreas. No obstante, tengo dudas de que ésta sea una mejor manera de garantizar territorios a los pueblos indígenas que la de los títulos comunales y colindantes, por los riesgos que implica poner todos los huevos en una sola canasta, en un momento en que las agresiones del capital son muy fuertes y que las nuevas fórmulas organizativas de los indígenas no han logrado madurar estructuras para enfrentarlo ni para encarar otros problemas igualmente cruciales, como el control social interno de sus propios representantes, que a veces han optado por negociar sus recursos con empresas privadas. Pero éste es un tema que ahora no voy a tratar.

Mediante este sistema, a pesar de sus limitaciones, en el Perú los indígenas de la Amazonía han logrado garantizar extensiones considerables de sus territorios tradicionales. Según datos de 1999, ellos habían consolidado alrededor de 13 millones de hectáreas, las cuales incluían unos 2,2 millones en *reservas territoriales*, que es una fórmula de transición contemplada por la ley para *pueblos en aislamiento voluntario*. Por otro lado, más de un millón de hectáreas

han sido declaradas reservas comunales, que es una categoría de área natural protegida para beneficio de los pobladores del entorno, mayormente indígenas, quienes a su vez participan en su administración. Aunque el modelo se encuentra en una situación de entrapamiento por intransigencias de las partes (Estado e indígenas), no cabe duda que constituye también una manera para que los indígenas garanticen su acceso al territorio.

Para retomar el hilo debo recordar que en la base de todo este proceso está *La Sal de los Cerros* y su autor que, fue quien comenzó la antropología amazónica en el Perú, no tanto por haber sido uno de los primeros (los hubo anteriores o simultáneos, especialmente estadounidenses, como Bodley, Carneiro y Weiss), sino por las repercusiones que tuvo su trabajo para animar a muchos a dedicarse a la región y a los pueblos indígenas; y para armar todo este alboroto con una ley que no obstante las críticas, ha sido un efectivo instrumento para que las organizaciones indígenas consoliden territorios que les pertenecen y avancen en el fortalecimiento de sus concepciones y estrategias políticas. Por esto, una primera discrepancia con Stefano, es decirle, en tardío comentario a la frase suya que inicia su propia introducción a la

segunda edición de su libro en 1973 (*Sucede que lo que se escribe nos envejece con poca generosidad y nos pone crudamente frente a nuestras limitaciones*), que en los años transcurridos desde su aparición (37 hasta ahora), éste se ha mantenido vivo y joven a través del proceso que ha desencadenado y del cual intento dar cuenta, al menos parcial, mediante estas reflexiones críticas.

### **Los cambios en el tiempo**

Son muchos los cambios que se han producido en estas casi cuatro décadas desde la aparición de *La Sal de los Cerros* y los trabajos iniciales de Varese que movieron el escenario y despertaron el interés por la región y los pueblos indígenas. Sobre uno de ellos ya hablé en las páginas anteriores. Quiero hablar ahora sobre otros.

Doce años atrás, con motivo de la celebración de Barbados III, esa vez ya no en la isla caribeña sino en Río de Janeiro, presenté un escrito que buscaba responder qué había cambiado en la Amazonía peruana en las casi dos décadas transcurridas desde el anterior de esos eventos, en 1977. En ese entonces señalé cuatro grandes cambios: crecimiento y desarrollo de organizaciones indígenas,

aparición de nuevas formas de violencia, expansión de las fuerzas integracionistas e irrupción de la política neoliberal. De estos cambios, me voy a referir con detalle al primero, para enfocar la importancia que ha tenido en este tiempo una organización como AIDSESP.

### **Los 25 de años de AIDSESP**

Probablemente nadie, ni los jóvenes dirigentes de hace 25 años ni los amigos, por entonces también jóvenes, se imaginó, un cuarto de siglo atrás, la consistencia y empuje que iría a tomar esta iniciativa que se fue plasmando en lo que hoy todos conocen con el nombre, tal vez poco afortunado para un movimiento indígena, de Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana o, por sus siglas, AIDSESP. Sobre esta base muchos han criticado de que se trata de una organización *desarrollista* y no de una auténtica organización política. Pero el nombre es lo de menos, como lo demostraría el proceso histórico en éste y en otros casos, como, por ejemplo, haber llamado *comunidades* y además *nativas* a los grupos residenciales indígenas de la Amazonía. Al final, no son los nombres los que definen las realidades sino el sentido y los contenidos

conque éstas se construyen a lo largo del tiempo, a las cuales se les otorga un distintivo, una etiqueta, para así poder evocarlas.

Y por seguir con el tema, debo decir que lo que pocos saben es que el nombre, al principio, es decir, antes de los 25 años, porque la cosa comenzó efectivamente antes, fue Coordinadora de Comunidades Nativas de la Selva Peruana o, abreviado, COCONASEP. Para estimular el recuerdo también puedo apuntar que, a su vez, ésta tuvo como antecedentes a un primer grupo de reflexión sobre problemática indígena amazónica, convocado allá por 1977 por el colega Richard Smith, al que también asistían personas que habían escapado de la represión en Paraguay, algunas de este país y otras de Argentina. ¿Su nombre? Me parece que fue algo así como *El Grupo de Lima*, que incluso llegó a formular una declaración, que, sospecho, quedó en el silencio de alguna gaveta, porque no recuerdo haber visto recorte alguno de su publicación.

Ese año, 1977, no fue un año cualquiera. Se había celebrado Barbados II. A diferencia del primero, donde antropólogos y otros profesionales habían denunciado casos de etnocidio y genocidio cometidos contra pueblos indígenas, en el segundo, donde hubo

una fuerte presencia de delegados indígenas, fueron éstos los que definieron (debo decir, aunque no me gusta ir colgando adjetivos, magistralmente) el contenido de la declaración final, que aún hoy mantiene poderosa vigencia. Al año siguiente, el extinguido grupo (¿cuál habrá sido la razón para esto? Tal vez que los exilados siguieran viaje hacia otros lugares) cedió paso a otro, de composición más diversa: profesionales (independientes, del Estado y de una ONG), bienintencionados sin profesión y estudiantes de las universidades Católica y San Marcos, que más adelante tomó el nombre de *COPAL, Solidaridad con los grupos nativos*, que, a contracorriente de la tendencia de la época (*edad folletinesca*, diría Hesse), aludía a un árbol que produce una resina que sirve para alumbrar y no a siglas. La amalgama era el interés de todos por los pueblos indígenas de la Amazonía y su explícita voluntad de compartir sus experiencias (y angustias frente a una realidad que comenzaba a pintar feo) y de reforzarse en el debate. Aunque ésta es una historia larga e interesante, que espero que alguna vez quienes estuvimos implicados en ella nos animemos a sistematizar, no es el momento de contarla. Sólo quiero rescatar de ella que, en el transcurso de esas reuniones, fueron apareciendo jóvenes indígenas, unos, en representación de nacies organizaciones

(Congreso Amuesha, hoy desaparecido; Congreso Campa, anterior a la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central, CECONSEC; Consejo Aguaruna Huambisa, CAH; una federación shipiba, cuyo nombre no recuerdo, anterior a la actual Federación de Comunidades Nativas del Ucayali y Afluentes, FECONAU) y otros, como simples moradores de alguna comunidad.

Y para comenzar el regreso al inicio, debo decir que ése fue el ambiente en que se gestó AIDSESEP, la actual organización. Eran los años finales de la década de 1970, que a su vez era el término de una larga etapa de un gobierno militar que, al principio, había dado algunas medidas favorables al movimiento popular. Para los pueblos indígenas, en concreto, una ley que por primera vez les reconocía ciertos derechos, como la propiedad de la tierra. Era un momento de crisis por desgaste del poder y por cambios evidentes en la orientación política del gobierno, donde había ganado espacio una fracción dura y manipuladora. Los militares habían aceptado traspasar la conducción política a los civiles a condición que se promulgase una nueva Constitución, tarea que había quedado en manos de una Asamblea Constituyente elegida por voto popular. Aunque los partidos de izquierda tenían aproximadamente un 25%



de la representación de dicha Asamblea, ni éstos ni menos los de la derecha se mostraban interesados en los derechos de los indígenas. El panorama era incluso más preocupante, ya que se preveía (como en efecto sucedió) que el siguiente gobierno estaría encabezado por el Arq. Fernando Belaunde Terry, quien en su primer mandato había ya alentado la masiva colonización de la Amazonía, proceso que tuvo como consecuencia el despojo de tierras de los indígenas y la deforestación extensiva de diversos valles de la cuenca.

Estos temas se analizaban dentro del grupo de indígenas y no indígenas, de profesionales y no profesionales, que incluso llegó a plantear una propuesta para un capítulo de la Constitución referido a los derechos de los pueblos indígenas. Al final, los resultados serían más que magros, ya que la nueva carta recortaría los existentes, iniciando una caída en este sentido que llegaría a profundidades más tenebrosas durante la década de 1990. No obstante, los delegados indígenas venían con viada, en parte, por haber asimilado las enseñanzas de Barbados II, y en parte, por impulsos externos y reflexiones internas sobre su propia situación. Fue en ese contexto que resolvieron continuar con las reuniones pero solos, separados de los no indígenas, que en adelante pasarían

a la situación de *externos* que podrían ser llamados como asesores, en caso que merecieran la confianza de la organización. El argumento para seguir el camino de manera independiente, fue que esto favorecería la madurez del movimiento. Y visto en retrospectiva, considero que fue una buena medida, aun cuando en ese momento fui uno de los que se opuso al divorcio.

De esa ruptura fue que nació, primero, COCONASEP, y, luego, AIDASEP. Fue un nacimiento traumático, no sólo por la separación sino por el justo reclamo de algo que en ese momento parecería natural: intermediar a los indígenas, señalar por ellos cuáles eran sus problemas y qué es lo que necesitan. Hablo de una vieja práctica civilizadora inaugurada por las misiones y continuada, en nuestros tiempos, por ONG y el Estado. Y se trata de una práctica que continúa, que aún hoy tiene vigencia. Este reclamo de autonomía, este rechazo a la intermediación, a sufrir la interpretación de las necesidades propias, a hacerse responsable (para bien o para mal) de sus propias decisiones, generó conflictos entre la organización y las ONG que trabajaban en la cuenca, las que, aprovechando ciertos vacíos de ella y también resentimientos de algunos líderes indígenas contra dirigentes de AIDASEP,

impulsaron la formación de una estructura paralela. Así, en mayo de 1987, se realizó en Lima la asamblea de constitución de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Peruana (CONAP).

Valga este momento para señalar las diferencias de origen entre estas organizaciones y, como consecuencia de esto, las discrepancias de planteamientos expresadas por una y otra a lo largo del tiempo. Me referiré brevemente a las que tocan los temas de derechos territoriales y de autodeterminación, comunes a AIDSESEP y, en general, al movimiento indígena mundial. Respecto al primero, la posición de CONAP ha sido que los indígenas no pueden acaparar todas las tierras de la región (cosa que por cierto AIDSESEP no pretende); de hecho, algunas de sus comunidades bases más cercanas han parcelado sus tierras para entregarlas en usufructo a colonos. Con relación al segundo, ha expresado que es un concepto que oculta *intereses separatistas*.

Y desde entonces han pasado 25 años, o algunos más si se considera que la criatura ha tenido un proceso de gestación que,

como en el de los humanos, debería hacer parte de su edad. ¿Qué ha hecho a lo largo de su ya larga vida?

Detallar los logros específicos de la organización daría pie al inicio de una extensa relación de resultados, como millones de hectáreas tituladas a favor de comunidades en diversas zonas de la cuenca, en una de ellas, además, luego de liberar de la esclavitud a numerosa población indígena mediante un valioso trabajo realizado en un contexto de extrema violencia; y centenares de maestros formados para trabajar en sus comunidades en educación intercultural bilingüe. No obstante la importancia de esta relación para detallar sus logros, este enfoque a mi modo de ver obviaría la discusión de aspectos más centrales. Entre éstos, uno que considero fundamental es el haber sido la primera voz indígena que levanta en el país la bandera de sus propias reivindicaciones. Todos los planteamientos y demandas anteriores habían sido hechos por indigenistas, es decir, por intermediarios que hablaban en nombre de ellos (lo que no le resta valor a la iniciativa), sean que éstos actuaran como individuos (Luis Valcárcel) o de manera asociada (Dora Mayer, Pedro Zulen y otros articulados en la Asociación Pro Indígena). En el caso del Perú esto tiene un valor que creo

importante destacar. Indio e indígena fueron sustantivos que pocas veces se expresaron solos, ya que por lo general anduvieron acompañados de adjetivos siempre peyorativos. Fue ésta la causa que llevó al gobierno de Velasco a suprimirlos del lenguaje oficial, y a reemplazarlos por los de *campesino* para referirse a los pobladores de comunidades costeñas y de antiguos ayllus andinos y, más adelante, a sancionar el nombre de *nativo* para designar a miembros de las unidades residenciales integradas por población originaria de la Amazonía.

Pero, ¿qué ha significado para los indígenas que una organización que los represente haya levantado una bandera propia para reivindicar sus derechos? En primer lugar, su emergencia en el panorama político como seres humanos con derecho a ser reconocidos tanto en su diferencia como en su condición general de ciudadanos. Esto sólo ha sido posible por la afirmación, o recuperación, del orgullo fundado en el propio origen, que a mi entender constituye la energía indispensable para mover a las personas, sea como individuos o como grupos, a luchar por lo que consideran justo para sí y su colectividad.

En este sentido, resulta sorprendente comprobar hoy la afirmación de identidades que se creían extinguidas, como la de los Jebero, Cocamilla, Cocama o Iquito, por mencionar algunas. Y no interesa acá determinar, a partir de análisis académicos, que esas identidades no constituyeron en el pasado la razón para la unidad étnica, puesto que esas sociedades se articularon no como entidades nacionales sino a partir de grupos residenciales vinculados entre sí y con otros similares por lazos de parentesco. Interesa, en cambio, ver el valor político de la afirmación de esas identidades específicas como estrategia para unir voluntades y afirmar los espacios (físicos, sociales y otros) que ellas han ido configurando como derechos en el contexto del Estado: territorio, educación intercultural bilingüe, salud, propiedad intelectual y otros.

Sin duda, se trata de identidades recreadas, como en verdad éstas siempre han sido, aun cuando los Estados consideren que la pérdida de elementos visibles por parte de una colectividad indígena (tan distintos como el vestido, la lengua o la desnudez) determina que ésta deja de ser tal y, por tanto, de tener derechos específicos. Esta forma de especular parecería atribuir características inmutables a las inmaduras identidades nacionales que jóvenes Estados, como el

peruano, impulsan e intentan representar, lo que por cierto constituye una expresión de ignorancia o de mala voluntad, o las dos cosas a la vez.

Esta recreación de identidades ha adquirido características que considero vale la pena señalar ahora. En algunos casos ha apuntalado la unidad de entidades étnicas en las que la gente, a pesar de tener una procedencia común (un mismo origen e iguales eventos primordiales que marcan el inicio de la historia humana y la cultura), se articulaba principalmente a través de grupos residenciales vinculados por lazos de parentesco. Esta afirmación tampoco pretende desconocer las tensiones y, a veces, guerras que existieron entre dichos grupos, muchas de las cuales hoy persisten aunque se expresen de manera distinta; ni menos aun la presencia de nuevos conflictos a partir de la inserción de las sociedades indígenas en una estructura estatal marcada por diferencias y abiertas luchas de carácter político y económico.

En otros casos se han creado identidades que, a pesar de un cierto carácter ficticio, o tal vez sería mejor decir *reciente*, éste no es de ninguna manera mayor que el de las identidades nacionales que

intentan imponer los Estados. Es el caso, por ejemplo, de la identidad cocama, en especial, la que reclama la gente de las comunidades asentadas en el curso bajo del río Marañón, organizada hoy a través de dos federaciones. En esta zona, como en muchas otras de la Amazonía, han confluído pueblos de tradiciones distintas. Algunos pertenecientes al mismo tronco Tupí que los Cocama. Otros no, como los Urarina (margen izquierda del Marañón, entre las bocas de los ríos Tigre y Chambira), de una lengua considerada aislada; los Agvano y Chamicuro (margen derecha de la zona de encuentro entre el Marañón y Huallaga), ambos de la familia Arawak; los Mayorunas o Matsés (en el alto Samiria y la parte colindante de éste con el Huallaga), del tronco Pano; los Yameo (en la amplia zona comprendida entre la boca del Tigre y el Napo), de la familia Peba-Yagua; los Cutinama (que ocupaban el delta del Samiria y áreas aledañas), también Arawak; los Chama o Chipeo o Shipibo o Puinahua (en el bajo Ucayali), del tronco Pano; los Jebero (en el Aypena, bajo Huallaga), de la familia Cahuapana; y otros más del entorno. Esta gran diversidad de lenguas y tradiciones, cuya interrelación debe haber producido cambios significativos en las propias identidades desde tiempos antiguos, se aceleró a partir del siglo XVII y, sobre todo, XVIII, por



la influencia de misioneros que crearon reducciones en las cuales concentraron población de diversos pueblos para catequizarla. Este proceso determinó la dilución de algunas identidades para dar paso a otras o la pérdida en algunos pueblos de ciertos elementos culturales importantes, como la lengua. En el siglo XIX, con el desarrollo de la economía extractiva, en especial de la industria gomera, se continuó este proceso de alteración y fusión de identidades. Además, se sumó la llegada a la zona de gente procedente de otras regiones del país, en especial de San Martín.

En algún momento, además, que puede haber sido el siglo XVIII, cuando los jesuitas emprendieron un plan para impulsar una lengua franca, pero que también pudo haber sido antes, ya que esas cuencas no están lejos de las comarcas andinas de Ecuador y Perú, llegó el quechua que aún se habla en algunas zonas y que en otras la gente recuerda como su lengua materna.

Esta tremenda fusión social es lo que ha producido a lo largo del tiempo la identidad llamada *ribereña* o *mestiza ribereña*, que es la dominante en vastas zonas del llano amazónico en el Perú, regadas por los grandes ríos Marañón, Ucayali, Huallaga, Pachitea y

Amazonas. Y ha producido también, en las últimas tres décadas, que un número creciente de estas comunidades se haya comenzado a identificar como indígenas tomando como base las identidades dominantes: cocamilla en el medio y bajo Huallaga, a inicios de los años 1980; y cocama en el medio y bajo Marañón, en los dos decenios siguientes.

El fenómeno no es exclusivo a esta zona ni al Perú. Lo he visto de cerca en el departamento de Tolima, en Colombia, con los llamado Pijao, que fue un pueblo indígena que se fue desdibujando a lo largo de la historia colonial hasta perder lengua, conocimientos específicos y otros elementos culturales que en un momento lo caracterizaban, a través de un proceso que puedo imaginar como similar al seguido por los Cocama y otros. En los años recientes, sin embargo, la población de la zona descendiente en parte de esta entidad étnica y, en parte, de otras hoy también diluidas, más inmigrantes de otras comarcas del país, han asumido el etnónimo de este pueblo, por haber sido el principal en esa región y porque además la gente destaca el valor de su oposición histórica a la conquista, para reconstruir una nueva identidad que unifique sus esfuerzos para afirmación y logro de reivindicaciones. Si los Estados

reclaman su derecho a afirmar identidades nacionales a partir de realidades donde se encuentran sectores sociales de origen tan diverso, si son coherentes con sus reclamos, no pueden desconocer el derecho de descendientes de pueblos originarios a reconstruir sus propias identidades.

Por otro lado, muchas de estas identidades indígenas se han creado o renovado en hábitat diferentes a los que fueron propios de sus ancestros. Me refiero al caso de la creciente población indígena que se asienta en centros urbanos, sean éstos pequeños y locales (como chiquitanos en San Javier o Concepción, o guarayos en Ascensión, en Bolivia) o grandes y nacionales (como mapuches en Santiago de Chile, donde la información censal de la década pasada estimaba una población de más de 400.000 personas). Stefano Varese se refiere también a esta cuestión en uno de sus artículos, cuando afirma que las viejas imágenes convencionales de pueblos indígenas que viven en comunidades rurales agrícolas (o selvícolas) ya no corresponden a la realidad.

Esto, a mi entender, tiene que ver con dinámicas de globalización, aunque diferentes a las que hoy se manejan y que han sido

lanzadas por la propaganda como el epítome de las ventajas de este sistema. Sobre este tema volveré más adelante.

Tan importante como la afirmación de una identidad específica (Asháninka, Shipibo o Bora) ha sido la de la genérica como indígena, es decir, como poblador originario, lo que ha permitido unificar voluntades para reivindicar derechos que, a pesar de su especificidad debida al contexto de cada realidad nacional, son comunes en su enunciado y fundamentos. Este carácter genérico de la identidad indígena, diferente al analizado por Darcy Ribeiro que implicaba la pérdida por dilución de atributos propios, es lo que ha permitido la unificación del movimiento en el ámbito internacional y, al mismo tiempo, su fortalecimiento como interlocutor en el plano nacional.

La reapropiación del concepto indígena para designar sectores sociales que tienen como común denominador su condición de población originaria, ha comenzado en los últimos tiempos a cobrar importancia en la región andina del Perú, de donde había sido erradicado en 1969 por la ley de reforma agraria, que le dio más peso a los adjetivos que acompañaban la palabra que al sustantivo

mismo. Aunque, a diferencia de lo que sucede en Bolivia, Colombia y Ecuador, todavía no existe un movimiento sólido que se reclame indígena en los Andes peruanos, sí hay un acercamiento entre *campesinos* (el término impuesto en 1969) de esta región e indígenas amazónicos, importante a pesar de la subsistencia de recíprocas miradas de desconfianza y de tensiones por afanes de supremacía. Prueba de la confluencia de estas partes es que vastos sectores campesinos, por ejemplo, los que representa la Confederación Nacional de Comunidades Campesinas Afectadas por la Minería (CONACAMI), aprovechan hoy espacios y legislación tanto nacional como internacional (Convenio 169 de la OIT, Foro Permanente sobre Pueblos Indígenas de la ONU y otros) que hasta hace poco sólo eran utilizados en el país por los indígenas amazónicos.

De no haber existido una institución como AIDSESEP, que ha sobrevivido a la crisis de las organizaciones sociales en el país, iniciativas como CONACAMI y otras no habrían iniciado el proceso de cruzar el puente que las acerca al movimiento indígena nacional e internacional. Claro que en esta decisión tiene que ver también la necesidad de los andinos de ampliar su base de aliados en un

momento como el actual en que la agresión del capital transnacional es tan fuerte y en el que las organizaciones campesinas están casi desaparecidas desde la década pasada, cuando Fujimori, empleando la técnica del judo de aprovechar la fuerza del adversario para hacerlo caer antes que enfrentarlo con un impulso contrario, desactivó los organismos del Estado con los cuales ellas medían fuerzas mediante reclamos de créditos y mejores condiciones de pago y comercialización de sus productos, que era su manera de afirmar su rol de representación política.

No obstante sus logros y fortalezas, AIDSESEP tiene ante sí una serie de desafíos, internos y externos, que tiene que aprender a enfrentar. Sobre esto regresaré más adelante.

### **Otra manera de globalizar**

En su artículo "Espacio urbano y migraciones campesinas: la construcción de nuevas identidades en la literatura latinoamericana", Stefano Varese señala lo siguiente:

*Me parece ingenuo y ahistórico, sin embargo, proponer que destierro, exilio, deportación económica, migración, "internacionalización" territorial, imperialismo espacial y ecológico y, en una palabra, el desmantelamiento del cosmos espacial/cultural indígena para sometimiento de sus pueblos, sean fenómenos recientes del "nuevo orden mundial" o neo-imperial. La historia, como se sabe, empezó mucho antes y con otros nombres, pero con contenidos muy similares.*

Y luego continúa:

*El espacio indígena, de hecho, se globalizó en el siglo XVI. Y de violencia en violencia nunca más ha visto "el retorno de sus dioses", salvo en los esporádicos y mal historiados episodios que lograron recuperar breves autonomías locales o márgenes más amplios de soberanías étnicas. La conciencia de la ruptura, de la intrusión, del desmembramiento y de la dispersión del cuerpo social y cósmico indígena aparece con toda claridad en las narraciones y anales indígenas del Taki Onqoy, de Inkarrí, de Huamán Puma de Ayala, del Inca Garcilaso, de Blas Valera, del Chilam Balam, de los Anales de*

los Kaqchiqueles, *y de todas las literaturas indígenas americanas del siglo XVI en adelante.*

Subscribo enteramente la visión de Stefano Varese. No obstante, intento ahora plantear algunas reflexiones sobre la globalización, palabra que en la mente de algunos parece haber adquirido carácter de fórmula mágica capaz de curar todos los males de la humanidad, sin tener en cuenta que la intercomunicación que implica este proceso no hace más que ampliar la escala de relaciones asimétricas previas. En realidad, es más que esto, que es lo que me propongo señalar.

Si bien es cierto que el mundo se expandió, me corrijo, quiero decir el mundo occidental, a partir del siglo XVI, el mundo indígena, por el contrario, se contrajo. ¿Cuál fue la primera medida dictada por los invasores como estrategia de su política de conquista? Establecer reducciones. *Reducir* gente fue un concepto que ellos desarrollaron en la práctica en toda su amplitud semántica: someter, comprimir, cortar y disminuir. En efecto, se avasalló a gente que vivía y pensaba libre, se la enclaustró en espacios reducidos que pasaron a ser dominados por otros, se le disminuyó su acceso a recursos



propios, se limitó sus sistemas de transmisión de conocimientos, lo que llevó a que éstos decayeran, y se cortaron las posibilidades de viajes de intercambio entre naciones indígenas diferentes y lejanas entre sí.

El fenómeno de ampliación de fronteras para unos y reducción simultánea de éstas para otros es algo que se repite regularmente desde entonces. Por ejemplo, el proceso que comienza en la primera mitad del siglo XIX en América del Sur, época terrible para los indígenas en la que esta dinámica de expansión–constreñimiento adquiere caracteres perversos a partir de la fundación y crecimiento de los Estados nacionales (el caucho en el Perú, la *campaña del desierto* en Argentina o la *pacificación* de los mapuches en Chile), con el apoyo de ideas tomadas del positivismo y del evolucionismo, que afirman la superioridad de la civilización sobre el salvajismo, y de la industrialización que impone el dogma del progreso. La reducción real de espacios aparentemente ampliados está también en la caída del muro de Berlín y el endurecimiento posterior de medidas represivas, políticas y policiales, que restringen el acceso de la creciente población de un Tercer Mundo empobrecido a los países industrializados de América del Norte y Europa. Estas

medidas han alcanzado hoy su punto clímax con los planes en marcha del gobernador de Texas, Arnold Schwazneger, para construir un muro en la frontera de los Estados Unidos con México.

Aunque el desarrollo de la tecnología de comunicaciones es un fenómeno reciente, considero que antiguamente había otras modalidades de globalización. El Cerro de la Sal, del que trata el libro de Varese, era un espacio de globalización, ya que allí acudía gente de pueblos indígenas distintos a abastecerse de sal e intercambiarla por productos propios. Pero era más que eso, como bien señala Varese, cuando dice que ése era un espacio de intercambio de bienes y también de ideas. Como éste, existieron muchos otros espacios, como los de los ríos Vaupés o Caquetá, donde confluían pueblos de lenguas distintas para intercambiar conocimientos y productos. Trabajos de Thomas Myers y otros se refieren también a estas interconexiones, mediante las cuales productos amazónicos llegaban a los desiertos costeros (maderas, resinas, plumas), desde donde retornaban otros propios del medio.

Esta forma de globalización se ha ejercido también en espacios más amplios. En una hermosa conferencia, Borges se refiere al

intercambio de conocimiento y cultura entre Oriente y Occidente, con ejemplos que no pretendo reproducir porque hay que leerlos en el lenguaje que él los pone para apreciar la belleza de su significado y forma. Sólo destaco uno de los hechos que él señala. Una serie de relatos recogidos en Alejandría, en el siglo XV, que originalmente eran contados primero en la India y luego en Persia y el Asia Menor, al final fueron compilados en El Cairo, y escritos en árabe se publicaron con el título de *Libro de las mil y una noches*. Y no me estoy refiriendo acá a la simple traducción de obras literarias, algo por cierto muy común desde hace siglos, sino a la creación de cultura y a procesos de recreación y apropiación de ésta por sociedades de tradiciones diferentes. Para seguir con la literatura, *Tuti-Nama* o *Los cuentos del papagayo* es un conjunto de 52 relatos que suceden en un número igual de noches. Su paso y recreación por diversas civilizaciones da idea de esta globalización enriquecedora. Algunos se basan en narraciones escritas originalmente en sánscrito y otros, en otras lenguas de la India, que luego fueron retraducidas y recreadas en persa y árabe. El autor que les da la forma con que actualmente se conocen, nace en Nakhshab, ciudad que era parte del Imperio Mongol. Más allá de estos hechos, sorprende en la obra las referencias que ponen en

evidencia el manejo de ideas y conocimientos de tradiciones culturales diversas, como el Islam, el Mazdeísmo, Hinduismo, Hebraísmo, Cristianismo y Grecia Clásica.

La globalización no es nueva, lo que es nuevo es la forma como ésta se realiza hoy, que en vez de ideas que enriquezcan circula carne molida e ideas molidas y autos que explotan en las pantallas de los cines de todo el mundo. Tal vez lo que mejor explique la asimetría de las relaciones que caracterizan a este proceso sean las fábricas y maquiladoras (por un reciente artículo de Galeano me entero que son llamados *sweat shops*, talleres del sudor) de México, América Central y el Asia, mediante las cuales el capital transnacional produce bienes industriales al amparo de leyes especiales para atraer inversiones extranjeras, lo que dicho en sencillo quiere decir pasando por encima de derechos laborales (el de asociación de los trabajadores, entre ellos) y de medidas de protección al medio ambiente, que en ambos casos están consagrados en acuerdos internacionales suscritos por esos países.

Esta globalización de carne molida e ideas asépticas ha tocado también a profesionales que han canjeado su opción de apoyo a

procesos de fortalecimiento de sectores sociales de base por la de propagandistas de los beneficios de la incursión transnacional sobre sus recursos y espacios sociales.

### **Otros cambios y también peligros**

En el mismo artículo de Stefano Varese que da pie a mis comentarios del acápite anterior, él se formula las siguientes preguntas:

*¿Qué es lo que ha cambiado para los pueblos indios de América en esta fase tardía del capitalismo global? ¿Qué hay en estos procesos de desmontaje y reestructuración espacial cultural conducidos por las manos ocultas de la economía política de las corporaciones transnacionales que no haya sido ya vivido por los indígenas durante los últimos cinco siglos de sujeción? Formulada de otra manera la pregunta es: ¿Cuáles son las nuevas condiciones de vida, de cultura, de identidad indígena que se dan al otro extremo de la larga y tortuosa pirámide de explotación económica y opresión étnica instaurada por el colonialismo hace cinco siglos, refinada por*

*siglo y medio de capitalismo nacionales neo-dependientes y finalmente re-articulada a escala mundial por el capitalismo avanzado de las corporaciones globales?*

Las respuestas de Varese señalan los cambios:

a. *el crecimiento inaudito, masivo, omnipresente de la comunicación de masas;* b. *El hecho que los pueblos indígenas forman ya parte del creciente movimiento de la sociedad civil mundial que está articulando respuestas 'desde abajo' a la globalización impuesta desde arriba;* c. *el fin de la ilusión y ficción nacionalista integracionista;* d. *La crisis del nacionalismo de estado y del resurgimiento de los 'nacionalismos' locales;* y e. *un ambiente político-cultural que favorece los procesos de redefinición de las identidades étnicas indígenas en términos autónomos y soberanos.*

No comentaré por separado estas respuestas de Varese, sino que lo haré a partir de las coincidencias o divergencias que aparezcan a raíz de mis propias observaciones. Sirva de glosa a esas interrogantes lo que ya antes he anotado respecto a la recreación

del concepto de identidad y a casos concretos sobre esto. De todas formas volveré sobre el tema.

Un aspecto que no aparece en las respuestas de Varese como uno de los cambios importantes, por lo menos no con la contundencia que su peso amerita, es el crecimiento del poder del capital nacional y, sobre todo, transnacional con que hoy se enfrentan los pueblos indígenas. Me voy a referir principalmente al caso del Perú, el que más conozco, a través de ejemplos concretos. Por otro lado, creo percibir en los cambios que señala Stefano una óptica demasiado positiva y optimista, ya que presenta ciertas tecnologías (él pone énfasis en la de comunicación) o crisis de la sociedad de mercado como favorables al mundo indígena. Quiero proponer ahora una mirada más negativa, más pesimista, no para ser agorero de derrotas sino para elaborar una visión que, si no estoy equivocado, trate de balancear los dos extremos y, sobre todo, de resaltar las dificultades que el movimiento debe enfrentar si quiere seguir adelante. No obstante, mis reflexiones no intentan desacreditar la visión de Varese, que tiene como referente la realidad indígena mexicana, a diferencia de la mía, más centrada en la peruana, boliviana y ecuatoriana.

Cuando los de mi generación (estamos en la misma con Varese) y algunos un poco más jóvenes comenzaron a trabajar sobre el tema de derechos indígenas en la Amazonía, hace ya (para los más viejos) unos 35 años, las condiciones de la región podían definirse, *grosso modo*, como de aislamiento (malas carreteras, que además eran escasas, y pésimos servicios de comunicación inalámbrica), vigencia del antisocial (y colonial) sistema de habilitación y enganche y ausencia de organizaciones indígenas representativas similares a las actuales. En lo concerniente a despliegue tecnológico, recuerdo con claridad el impacto que significó para nosotros enterarnos que los madereros habían reemplazado el hacha y las famosas *sierras de corvina* (así se llamaban aquellas accionadas por dos hombres que tiraban alternativamente en direcciones contrarias) por la motosierra, y que esta nueva máquina les permitía no sólo talar más árboles por día, sino también abrir caminos para el tránsito de camiones tronqueros hacia zonas más apartadas del monte.

Los tractores forestales, de aparición más reciente, han hecho posible el acceso de recursos más alejados de las vías principales y



de los ríos navegables. Con estas maquinarias las distancias se han acercado y se han derribado las barreras que ponía el medio. Quienes conozcan la selva peruana sabrán de la distancia que separa Contamana, en el Ucayali, del alto Tapiche, que desagua en ese río al lado de Requena. Hoy ese trayecto es hollado por tractores de empresas que actúan sin ningún control y destruyen bosques que pertenecen a indígenas o al Estado.

Esto, visto desde el punto de vista del medio ambiente y, en especial, de la población indígena, significa un peligro adicional para la supervivencia de ambos, así como para que la segunda afirme sus derechos. Paralelo a este despliegue tecnológico (que lo ha sido, a su vez, de riqueza y poder), ha *engordado la vista* de las autoridades hasta el punto de impedirles ver cómo se extrae y embarca caoba de una zona protegida, como la Reserva Nacional Pacaya Samiria, un día domingo a plena luz del mediodía, cómo ésta se blanquea en establecimientos industriales que reasierran los cuarterones para borrarles las huellas de haber sido preparados con motosierra (lo que es ilegal) y, finalmente, luego de pasar por todos los controles de carretera, cómo ésta se embarca hacia los

mercados consumidores del norte y del Asia (países en los que hay muchos ambientalistas).

El viejo sistema de habilitación (intercambio de bienes industriales sobrevaluados por productos naturales subvaluados) y enganche (sujeción del indígena respecto al *patrón* por no poder pagar la *deuda* que le tiene) subsiste en muchas zonas, como el caso relatado recientemente en un semanario de Iquitos. En el río Corrientes, un comunero achuar acordó pagar a un *patrón* 40 trozas de caoba, de entre 30 y 40 pulgadas, valoradas en Iquitos en 370.000 soles, por un motor de fabricación china que cuesta 1.200 soles. Meses después aquél reclamaba no haber recibido el pago ofrecido por la madera ya entregada. El patrón justificaba su actitud diciendo que el precio de ésta era insuficiente para pagar el motor. No obstante, a veces la modernidad de la tecnología empleada para las nuevas invasiones va acompañada por acuerdos que ponen al día las relaciones entre las partes, en las formas, quiero decir. Aquí un ejemplo que vi de cerca, hace pocos años, en el alto Ucayali. Un empresario acordó comprarle a una comunidad 180.000 pies de madera al precio de 2.400 soles (unos \$ 706). La comunidad no estuvo en capacidad de controlar si la cantidad declarada fue la que

realmente aquél extrajo, ni tampoco si las especies extraídas fueron corrientes, como se acordó, y no finas. Como éste conozco otros ejemplos que ahora no voy a referir.

De esta situación es claro que los indígenas no salen ilesos. En el marco de la globalización del comercio, sus recursos están siendo severamente afectados, muchas veces con su propio consentimiento, por haber interiorizado las consignas de *progreso* y *desarrollo*. Se trata de procesos respecto a los cuales demora tomar distancia, porque no es fácil darse cuenta de las falacias que ocultan los discursos. El problema es que su avance es tan avasallador que el tiempo para enfrentarlos es cada vez más corto, si es que se quiere rescatar ambientes que sirvan para construir nuevas relaciones sociales basadas en la solidaridad y la justicia.

Pero no sólo han sido afectados los recursos del medioambiente en que se viven los indígenas, sino también sus propias estructuras sociales. Aunque es un lugar común, creo que la mejor forma de describir a la corrupción es calificándola como un cáncer o, incluso, como una metástasis, que por cierto no sólo ha afectado a autoridades y políticos criollos. También líderes indígenas de

comunidades, federaciones, organizaciones regionales y hasta de los aparatos centrales de las organizaciones nacionales han cedido a la tentación del dinero y del poder. La corrupción recorre una escala que va desde el aprovechamiento personal de bienes y dinero pertenecientes al movimiento hasta los afanes de acceder a cargos directivos como manera de asegurar ingresos fijos mensuales. Se trata de un tema que está pendiente en todos los niveles organizativos, para el cual es necesario desarrollar sistemas de control social y de sanción.

Junto con la corrupción hay otros desafíos que AIDSESEP debe enfrentar, unos propios de su estructura interna. Su crecimiento vertiginoso ha dado como consecuencia una cierta debilidad de sus cimientos, lo que refleja la escasa preparación de muchas de sus federaciones y la exigua relación de los dirigentes nacionales con ellas. Caudillismo y algo que califico de *soberbia étnica*, una especie de racismo desde las bases, son también problemas latentes que pueden expresarse a través de críticas hechas por un dirigente respecto a la gestión de su antecesor con el simple afán de minar su memoria; y de la sobrevaloración de fuerzas para encarar (o peor aun, dejar de hacerlo por la fatua consideración de creerse por

encima del problema) medidas que afectan al movimiento, por ejemplo, una nueva propuesta de Constitución o de proyectos de leyes, que pueden ser dejadas de lado con el simple argumento de que se trata de *cosas de blancos y mestizos*. La práctica de desplazar a ONG intermediarias y de asumir, vía proyectos financiados por la cooperación internacional, tareas (como la titulación de tierras) que en realidad corresponden al Estado, que en un primer momento pudo encontrar justificación en la necesidad del movimiento de fortalecer su propia posesión, enfrenta ahora algunos problemas. Entre ellos, principalmente, el que algunas bases vean a AIDSESEP como sustituto de instituciones públicas y privadas; cierto adormecimiento de su capacidad política de exigir al Estado; y burocratización de las respuestas a las demandas de las bases, cuyo cumplimiento queda condicionado a la gestión de un proyecto ante las agencias de cooperación. La inexperiencia de algunos comuneros que llegan a cargos directivos regionales o nacionales es también a veces un problema. La organización no ha establecido condiciones que limiten el acceso a estos cargos de personas que, por ejemplo, no se hayan desempeñado previamente como dirigentes comunales o en el ámbito de una cuenca.

También hay otros desafíos que tienen que ver con el contexto social y político amplio. El desarrollo de las fuerzas integracionistas y la irrupción del neoliberalismo, entre otros efectos, han reforzados las ilusiones de progreso entre los indígenas, que han entrado en un proceso de modernización más aparente que real, en la medida que sólo han tomado los elementos externos (vestidos, música y otros), sin que hayan podido insertarse en una nueva estructura laboral y económica, simplemente por el hecho que dentro de este sistema de capitalismo dependiente el desarrollo no alcanza para todos. Para los indígenas que han caído en la seducción del discurso del progreso, el fracaso ha sido doble: no sólo no han alcanzado la meta, sino que, al haberse desligado de su mundo, han perdido conocimientos y relaciones y convicciones sociales. Estrictamente hablando son marginales, es decir, están fuera de lo que les fue propio y también de lo que quisieron apropiarse. Se trata de gente empobrecida en lo personal, que vive en un medio ambiente deteriorado porque en su afán de conquistar el bienestar anunciado por el mercado, han vendido parte (o mucho) de los recursos naturales que son patrimonio de su pueblo; y también en lo social. La búsqueda individual de beneficios ha causado disputas internas que han debilitado sus lazos de solidaridad. En este sentido, no es

nada casual encontrar entre ellos problemas que tienen que ver con distintas formas de criminalidad. Por citar algunos de los más conocidos están los casos de prostitución de mujeres jóvenes del pueblo Ayoreo que viven en la periferia de Santa Cruz de la Sierra, en Bolivia, o el de los asaltantes en la carretera de penetración hacia el alto Marañón (región de Amazonas), en el Perú, muchos de los cuales son jóvenes del pueblo Awajun egresados de colegios secundarios o licenciados del Ejército. Ninguno de estos problemas es tratado actualmente por las organizaciones regionales o nacionales.

Esto tiene que ver con las irreales visiones de integración que maneja el Estado peruano. ¿Integrar a qué? ¿Existe una propuesta coherente del Estado, una visión de conjunto que proponga una fórmula integradora real de los ciudadanos en un proyecto nacional que reconozca la diversidad cultural, social y lingüística del país? Más duramente tendría que preguntarme si existe un Estado peruano, es decir, un ente sólido capaz de guiar una propuesta nacional o si más bien hay que decir que en este caso hasta el nombre está mal aplicado, y que en el Perú, en vez de éste,

deberíamos darle el de Momento que da mejor cuenta de su inconsistencia y de la volubilidad de sus políticas.

Existen también otras situaciones nuevas, no vinculadas con la criminalidad, que no son materia de análisis y atención por parte de las organizaciones indígenas. Vuelvo a referirme a los casos de la numerosa población indígena asentada en centros urbanos medianos y locales o grandes y nacionales, como los que mencioné páginas atrás (mapuches en Santiago de Chile, chiquitanos y guarayos en pueblos y ciudades pequeñas en Bolivia). Se trata de una realidad que también existe en el Perú, aunque tal vez acá esté más diluida, porque en la mayoría de los casos esa población indígena urbana no asume su origen. Desconocer esta dimensión puede llevar a ideologizar planteamientos y respuestas. Uno de los casos que creo que mejor ilustran esto, es el de los chiquitanos que han demandado la Tierra Comunitaria de Origen de Monte Verde (Santa Cruz, Bolivia). Si la visión del movimiento indígena y la necesidad de las tierras por parte de las comunidades que aspiran a ellas hubieran sido tan claras como lo anuncian sus discursos, los chiquitanos habrían procedido a tomarlas sin esperar los largos y tramposos trámites burocráticos que, después de 10 años de



reforma agraria, dejan en claro que el Estado no trabaja a favor de los intereses de los indígenas. Frente a la pregunta de por qué no han tomado posesión de hecho de esas tierras, dirigentes chiquitanos responden que se debe a la falta de carreteras, a que tampoco hay escuelas, ni tiendas ni servicios de ningún tipo y a que la gente vive en los pueblos. La necesidad por tierras, es decir, por un recurso que la gente considera indispensable para su supervivencia, no se ha detenido nunca por este tipo de carencias, como lo demuestra el Movimiento Sin Tierras (tanto en Brasil como en Bolivia) o procesos similares en cualquier lugar del mundo. El argumento de Monte Verde como tierra de los ancestros tampoco ha tenido el peso suficiente para impulsar a los chiquitanos a tomar una acción de fuerza definitiva. En resumen, todo indica que el proceso de urbanización por el que ha pasado un pueblo como el Chiquitano ha dado origen, por un lado, a la formación de un sector social que ya no depende de los recursos del monte para vivir porque trabaja en actividades de servicio y comercio y, por otro, al debilitamiento de su relación espiritual con el territorio.

Se trata de una realidad que no puede ser obviada no sólo por el volumen de población comprometida, sino por la necesidad de

repensar el concepto de pueblo indígena y las estrategias de organización en el contexto histórico actual. El paso siguiente debería ser, así lo creo, que las organizaciones indígenas integren esta nueva realidad en sus reflexiones y en sus propuestas políticas.

Puedo decir que el libro de Stefano Varese ha tenido impactos subjetivos, ya que motivaron mi vocación y las de algunos otros colegas, y objetivos, porque está en la base de un proceso que ha cambiado las relaciones entre los pueblos indígenas con el Estado al abrir un camino en el cual, como en todos los recorridos humanos, han quedado huellas de éxitos y fracasos. La utopía fundada por Varese mantiene intacta la esperanza en el retorno de aquellos que desaparecieron en la lucha entre nubes de humo y de quienes recomponen sus cuerpos en el mundo subterráneo antes de volver a la tierra. La energía que él comunica está inserta en una historia que no sería igual si *La Sal de los Cerros* no hubiese sido escrito y transmitidas sus enseñanzas. Y este valor es independiente de que las generaciones actuales conozcan o no esta historia que ahora he narrado brevemente, como lo tiene para uno el antepasado que no conoció.

Iquitos, junio 2005