



AVTI

Año 3 Número 4 – Noviembre 2002

ANTI – Año 3 – Número 4

ANTI es una publicación del Centro de Investigaciones
Precolombinas

(Historia, Sociedad, Antropología) – Equipo Naya

El Centro de Investigaciones Precolombinas es Asociación
Civil inscripta en el Registro

de Acción Comunitaria de la Ciudad de Buenos Aires bajo el
No 1.156.

Larrea 36 – PB “A” –

(1030) Capital Federal

República Argentina

Tel. (01)4953-9546

e-mail anticip@hotmail.com

ISSN 1515 – 2804

Para leer los trabajos

Introduzca el CD – ROM en la compactera

Si no comienza automáticamente, haga doble click sobre el archivo
index.htm

Que se encuentra en el directorio raíz del CD- ROM

Requerimientos mínimos del sistema

PC 580 o superior (Pentium recomendado) 32 Mb de RAM

Windows 95 o superior

Lectora de CD-ROM

Montar VGA.

Este material está en formato HTML y puede ser leído con
cualquier navegador de Internet (p.e. MS Explorer, Netscape)

Compatible WINDOWS/MAC/LINUX

Incluye versiones Word DOC y Acrobat PDF



Foto de tapa: Mg. Graciana Pérez Zavala

Directora:
Claudia M. Cóceres
cmc@naya.org.ar

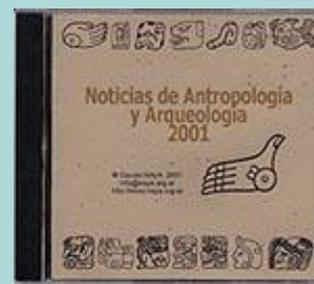
Vicedirector:
Christian Vitry
cvitry@naya.org.ar

Comité Ejecutivo:
Gabriel Noel
gnoel@naya.org.ar
María de Hoyos
mariadh@infovia.com.ar
Catalina Saugy
saugy@piluso.clacso.edu.ar

Asesores Científicos:

Leopoldo Bartolomé
Margarita Barretto
Rubens Bayardo
Eduardo Berberían
Claudia Briones
Raúl Carnese
Roxana Cattáneo
Mauro Cherobim
Ana M. Cousillas
Jorge Kulemeyer
Alejandro Frigerio
Alicia Goycochea
José Luis Lanata
Laura Miotti
María Rosa Neufeld
Daniel Olivera
Mercedes Podestá
Gustavo Politis
Mariano Ramos
Lizardo Tavera
Sofía Tiscornia

Edición Periodística:
Daniel B. Verniers
verniers@belgique.com



[NAYa en CDROM](#)



[NAYa en INTERNET](#)

<http://www.naya.org.ar>
<http://www.antropologia.com.ar>
<http://www.arqueologia.com.ar>

El objetivo de este CDROM es la difusión de trabajos de investigación. Lo expresado constituye la exclusiva responsabilidad de los autores. El equipo editorial toma todos los recaudos a su alcance para asegurarse que el contenido de los artículos sea verídico, y por lo tanto no asume ninguna responsabilidad por las consecuencias derivadas de información no correcta o que induzca al engaño.

ISSN 0329-0735

SUMARIO

Presentación

Eduardo Martedí.....7

Presentación

Alfredo Cocco.....11

Sobre el quehacer arqueológico

Entrevista al Arq. José J. Briceño Rosario.....12

Centro de investigaciones de lenguas indígenas de la Amazonía Peruana.

C.I.L.I.A.P

Oswaldo Saavedra López.....28

Las comunidades de Amazonía.

Ante el mundo occidental: huitoto, yagua y mai juna frente

al Estado-nación peruano. Pasado y presente

Ernesto Olmedo.....45

Los pueblos indígenas en la Argentina desde la legislación y el periodismo.

Graciana Pérez Zavala.....61

Ética del patrimonio cultural

María Laura Gili.....73

Entrevista con el P. Joaquín García Sánchez.....77

Cien años de presencia agustina en Iquitos

María Victoria Fernández.....81

Amazonía peruana: cielo perdido

Ana María Rocchetti.....88

Los cuerpos dóciles de la Amazonía Peruana.

Pluralismo étnico y programas

de planificación familiar en el Perú

Sofía Egaña.....98

Seminario itinerante

“Los Andes antes de los Inka”

[El Seminario “Los Andes antes de los Inka” ha sido declarado de “Interés de la Ciudad de Buenos Aires” por el Consejo Deliberante en su sesión del 19 de diciembre de 1996, con la sanción de la Ordenanza N° 51.426, según expediente 2892-C-96, mediante despacho de la Comisión de Cultura y Asuntos Intercomunales]

Ámbito institucional

Impulsado por el Departamento de Historia del Instituto Superior del Profesorado “Dr. Joaquín V. González”, el dictado del Seminario Los Andes antes de los Inka fue aprobado por la Comisión Directiva a mediados de 1995 y se dictó su primera versión los días sábado de los meses de octubre y noviembre de ese año, adjudicándosele seis (6) horas cátedra. Es la primera actividad académica internacional itinerante que realiza el Instituto, no habiendo similares en otros establecimientos del nivel terciario.

La inexistencia de un espacio institucional que contenga la organización y el financiamiento de las actividades itinerantes y de difusión (viajes, publicaciones, etcétera) nos llevó a crear una Asociación sin fines de lucro, el Centro de Investigaciones Precolombinas (CIP), para viabilizarlo. Así es que hemos publicado tres números de ANTI, la revista del CIP, y está en imprenta el cuarto.

Asimismo, todos los años entre abril y mayo hemos realizado exposiciones en el Instituto con el material obtenido en cada viaje. Hemos organizado visitas guiadas para escuelas medias cuyos alumnos son guiados por especialistas del Seminario y del CIP.

Trabajo de campo e itinerario

1995-1996: El trabajo de campo en Bolivia y Perú se realizó durante quince días en el mes de Enero de 1996, incluyendo el relevamiento de las ruinas de Tiwanaku, en La Paz (Bolivia), las de Pukara, en Puno (Perú), Sacsaywamán, Qenqo, Puka-Pukara, Tambomachay, Ollantaytam-bo, Qoricancha y Machu Picchu en Cusco y Chavín de Huántar en Ancash (puna y sierra del Perú).

El curso dictado en la sede del Instituto en Buenos Aires tuvo sesenta inscriptos; del trabajo de campo en los sitios arqueológicos de Perú y Bolivia participaron veintidós seminaristas.

Continuidad

1996-1997: El esfuerzo de docentes, investigadores y alumnos -que sufragan la totalidad de los gastos del viaje- ha permitido la reiteración anual del Seminario. Concebido atendiendo a la investigación y a la docencia, en octubre-diciembre de 1996, se amplió el espectro de investigación a la Costa peruana, agregándose al dictado del anterior (que pasó a

denominarse “Seminario I”), el “Seminario II”. Dividido en dos grupos con distinto recorrido, se desarrolla cada uno durante quince días en enero/febrero de 1997, y el trabajo de campo en esta ocasión se realizó según los siguientes recorridos:

Seminario I: Lima (Pachacamac), Cusco y Machu Picchu, Puno, Titikaka y La Paz (Tiwanaku).

Seminario II: Lima (Pachacamac), Huaraz (Chavín de Huántar), Casma (Cerro Sechín), Trujillo (Huaca del Sol, del Brujo y Chan Chan), Chiclayo (Túcume-Lambayeque).

En julio de 1997, incorporamos durante mayo y junio el “Seminario III”, que centró su atención en territorio argentino, en el espacio del noroeste al que se ha denominado “provincia marginal del Imperio Inka”. En Julio de 1998 se completó el dictado de este Seminario con el viaje al NOA de un contingente de 16 seminaristas, según el siguiente itinerario:

Seminario III: Tucumán (Los Quilmes, Parque Nacional Los Menhires y Tolombón), Salta (Santa Rosa de Tastil), Jujuy (Tilcara).

1997-1998: Se dictan los Seminarios (I) y (II) en octubre-noviembre de 1997. El Seminario II decide incorporar a la investigación la zona de frontera del Tawantinsuyu, llamada “yunga selvática”, y organiza un recorrido en el Amazonas peruano. Es esfuerzo permitirá enfatizar el aspecto etnográfico de la investigación, visitando comunidades indígenas pervivientes. En febrero de 1998, en los quince días de este Seminario se recorren los siguientes sitios:

Seminario II: Lima (Pachacamac, Puruchuco y Cajamarquilla), Iquitos (comunidades Bora-Bora, Yagua y Mai Juna, navegando el Amazonas y el Napo), Casma (Sechín Alto, Pampa Colorada, Pampa de las Llamas, Moxeque y Las Haldas).

Se publica la Revista ANTI Historia, Sociedad, Antropología, con colaboraciones de miembros del Seminario e investigadores extranjeros, editada por el Centro de Investigaciones Precolombinas.

1998-1999: Se dictan los Seminarios I y II en octubre-noviembre. Los viajes incorporan nuevos sitios en ambos y se profundiza el conocimiento de los ya visitados, según los siguientes recorridos, realizados en enero/febrero de 1999:

Seminario I: Lima (Pachacamac, Pucllana, Huaylla Marca), Nazca, Cusco-Machu Picchu, Puno y Tiwanaku (La Paz).

Seminario II: Lima (Pachacamac), Iquitos (comunidades Yagua, Mai Juna y Huitoto, en el Napo medio), Trujillo (Chan Chan y Complejo El Brujo), Chiclayo (Túcume y Sipán).

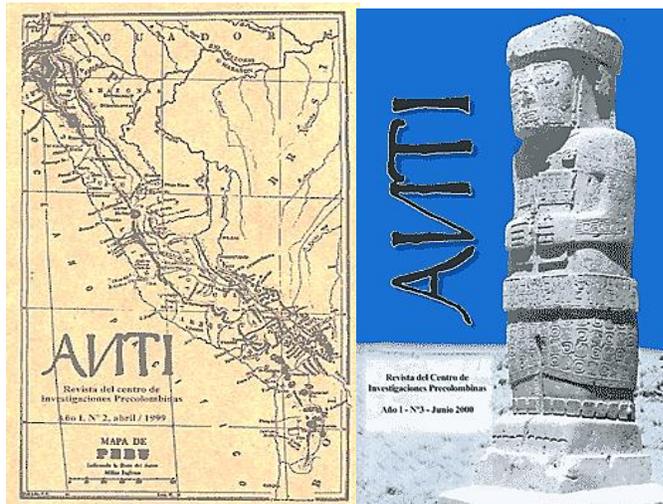
Se edita el segundo número de la ahora titulada ANTI, revista del Centro de Investigaciones Precolombinas.

1999-2000: Se dictan los Seminarios I y II en octubre noviembre, que realizan en enero/febrero de 2000 sus viajes de estudio según respectivos itinerarios.

2000-2001: Se dictan ambos Seminarios. Este año el recorrido se realiza según el itinerario del Seminario II. El grupo visita la Amazonía Peruana, recorriendo los ríos Ampiyacu y yaguasyacu, visita comunidades y efectúa registros etnográficos. Las Municipalidades de Iquitos y Pebas posibilitan el transporte por los ríos. Después visita Trujillo y acuerda con El Instituto Nacional de Cultura del Perú (delegación La Libertad realizar pasantías en el sitio El Brujo, en el área de preservación arqueológica).

La Profesora María Victoria Fernández realiza su adscripción en el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía Peruana sobre la acción agustina en la era del caucho.

Se edita el cuarto número de ANTI, y con el fin de mantenernos en contacto con nuestros lectores, editamos un Boletín trimestral con informaciones y pequeños artículos sobre arqueología, antropología, sociología, cuya editora es la Profesora Bernarda Díaz.



2001-2002: Se dictan los Seminarios “Los Andes antes de los Inka I y II”. El viaje de estudios se lleva a cabo, nuevamente, en la Amazonía Peruana relevando el Alto río Nanay, en la Quebrada de Pintuyacu. Se participa del carnaval campesino-indígena en ese lugar. Luego el grupo visita Chavin de Huantar y el Callejón de Huaylas (Dto de Ancash).



La Prof. María Victoria Fernández realiza su segundo trabajo de adscripción e en el CETA y la Lic. María Andrea Runcio realiza una pasantía de un mes en El Brujo (Dto de La Libertad). Está en prensa el N° 4 de Anti y el CD que compendia los números de esta Revista. Se están preparando ediciones especiales de Anti con los trabajos monográficos que son producto de las actividades de los Seminarios.

Relaciones internacionales

Se han establecido contactos y relaciones institucionales con la Universidad Mayor de San Marcos, la Universidad Nacional de Trujillo, la Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco, la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, todas en Perú, y el Instituto Nacional de Antropología y el Centro de Investigaciones Antropológicas Tiwanaku, en La Paz. Asimismo, se maximizó la excelencia del trabajo de campo con la participación como conferencistas in situ de connotados especialistas extranjeros. Tales los casos de la doctora Ruth Shadi Solís y el licenciado Joaquín Narváez, en Lima, doctor Luis Barreda Murillo y el doctor Jorge Flores Ochoa en Cusco, el licenciado Jedu Antonio Sagárnaga y el doctor Carlos Ponce Sanginés en La Paz, los licenciados José Barletti, José Díaz Heredia y José Moscoso de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP), en Iquitos. Entre la UNAP, el Instituto Superior del Profesorado y el Centro de Investigaciones Precolombinas se ha firmado un acuerdo de cooperación académica y de investigación.

Eduardo Martedí

Presidente

PRESENTACIÓN

Instituto Superior del Profesorado

**“Dr. Joaquín V. González”
Buenos Aires - Argentina**

Una de las cosas más interesantes de nuestro tiempo es la posibilidad de unir personas y obras muy lejanas geográfica y culturalmente. La Universidad Nacional de la Amazonía Peruana y el Instituto Superior del Profesorado “Dr. Joaquín V. González” se encuentran en ciudades muy distintas, en regiones del planeta opuestas por clima, ambientes naturales y economía. Sin embargo, en este número de la Revista Anti, se unen para llevar a cabo un típico esfuerzo latinoamericano: indagar nuestras sociedades, nuestras historias y –como decía Gabriel García Márquez el sentido de nuestra soledad.

Al lector argentino, le abrirá perspectivas que se engendran en el corazón de América del Sur; para el lector peruano significará una aproximación al Perú amazónico visto con una mirada llena de afecto y agradecimiento fraterno.

Alfredo Cóccola

RECTOR

SOBRE EL QUEHACER ARQUEOLÓGICO¹ ...

José J. Briceño Rosario

JBR

El Instituto (Nacional de Cultura -INC-) está dividido en varios Departamentos. Cada Departamento tiene una filial, una sede. Cada sede tiene una estructura, hay un área de actividades culturales, lo que es danza, folklore, música clásica etc. Las escuelas también están relacionadas con las formaciones artísticas, culturales y, aparte, lo que es patrimonio cultural. Para patrimonio cultural hay tres sedes principales: el Departamento de Arqueología, que es esta jefatura, el Departamento de Conservación, relacionado con la conservación de todos los bienes muebles e inmuebles y el Departamento de Arquitectura. Yo estoy en esta institución hace más o menos doce años y bueno... con mil problemas y muchos de ellos sin una solución.

Les cuento algo de mis orígenes. Yo provengo de una provincia de las sierras, Cangallo, pero la mayor parte de mi vida la he pasado aquí. Empecemos por la presentación, el que llegó último será el primero.

Mí nombre es Ernesto, soy de Río Cuarto, provincia de Córdoba una ciudad mediterránea de Argentina, soy profesor de Historia. Me desempeño dando clases para alumnos de secundaria que es el ciclo que va entre los 12 a 17 años, a la vez participo de un equipo de investigación que se dedica a la arqueología histórica, etnografía e historiografía, procurando un trabajo en equipo sobre una problemática común.

Mi nombre es Graciana, también soy de Río Cuarto, soy estudiante de Historia, este año termino y estoy tratando de estudiar la parte de etnografía y etnohistoria.

Mi nombre es Mabel estudié Microbiología y ahora estoy haciendo el profesorado de Historia, soy de la provincia de Misiones.

Yo soy Irene, soy profesora de Historia me dedico a la antropología histórica y trabajo en el Archivo Histórico de la ciudad de Buenos Aires haciendo cartografía histórica.

Mi nombre es Andrea soy de Buenos aires, estoy cursando el último año del profesorado de Historia y es la primera vez que estoy en el Perú.

Mi nombre es Maria Elena Lucero, soy licenciada en Bellas Artes y trabajo en la Universidad Nacional de Rosario y me interesa mucho todo lo relacionado con el arte precolombino, además estoy conectada con cátedras relacionadas con la problemática latinoamericana.

¹ Transcribimos la entrevista realizada a José Jesús Briceño Rosario, Jefe del Departamento de Arqueología del Instituto Nacional de Cultura, Departamento La Libertad, Trujillo, Perú, en febrero de 2001.

La desgrabación de la entrevista fue realizada por Andrea Cañete y el texto no fue revisado ni corregido por el entrevistado.

Soy Ana Maria Rocchietti, soy la profesora a cargo de este seminario, trabajo en varias universidades nacionales en Argentina, soy arqueóloga de campo, tengo a mi cargo -en este momento- dos proyectos; uno de arqueología histórica en una reducción franciscana de 1615 y estamos en los comienzos de un programa de arqueología urbana en la ciudad de Rosario, además pertenezco al equipo de investigación a que hizo referencia Ernesto.

Mi nombre es Mercedes Austral, soy docente y me estoy especializando en Educación Popular.

Hola, soy Gerónimo, vengo de la Capital Federal, de Buenos Aires, y soy estudiante de antropología en la Universidad de Buenos Aires.

JBR

¡Qué grupo más completo!

En realidad les envidio, creo que es la mejor manera de aprender muchas cosas en tan corto tiempo y les felicito. Tener esta idea de reunir historiadores, antropólogos, licenciados en artes, etc., creo que es una idea muy buena la de viajar en grupo.

AMR

La institución que nos reúne es el Instituto Superior del Profesorado “Dr. Joaquín V. González” que pertenece al Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y aquí le hago entrega de esta carta de nuestro rector.

JBR

Parece que tengo que tener una entrevista con un curandero para poder ir a Argentina, les cuento acabo de ensobrar una carta para una amiga de Argentina de La Plata. Ellos organizaron un simposio, en el mes de diciembre, sobre poblamiento temprano y me invitaron para ir, ya tenía todo listo para ir a la Argentina para el cuatro de diciembre pero, repentinamente tuve que ir a Austria y se cortó todo. Es la segunda vez que Argentina se corre.

AMR

El profesor Ernesto Olmedo es el secretario de las Jornadas de Arqueología y Etnohistoria de Río Cuarto, así que le va a dejar una invitación para estas Jornadas.

JBR

Si pero previamente creo que tengo que ir al curandero para limpiarme...

Yo soy de formación arqueólogo, como les comenté, y mi investigación principal, en la que vengo trabajando hace más de quince años, y es la razón por la que tengo algunos amigos en Argentina que trabajan estos temas es poblamientos tempranos en América. En el Perú es un poco difícil decir que uno puede dedicarse a un solo tema de investigación, por la diversidad de información que uno encuentra en el camino de la investigación. Y por otro lado, creo yo, uno escapa a las modas de investigación. Digo modas a los temas que se presentan en la actualidad y que, de alguna manera, uno tampoco puede quedarse al margen, esto dentro de mi análisis, porque en algunos casos vale la pena aprovecharse de estas modas para seguir adelante en nuestra propia vía de investigación: A partir del año 1987, en que se descubre Sipán, pasaron dos años todavía entre que la gente observara este gran descubrimiento y empezaran recién a verse las cosas. Recién en 1988-89 se va entendiendo lo que da esta tumba, y es entonces, casi fines de los '80, que comienza a

tomar fuerza el estudio de la cultura Moche en esta parte del Perú. Así, comienzan los trabajos en el sitio de El Brujo, y después vuelve a ser tomada en cuenta la Huaca de la Luna.

La Huaca de La Luna fue descubierta en los años '70, en un proyecto más grande, después pasaron más de veinte años en los que se creía que ya se sabía todo sobre esa huaca. Esta cierta "iniciación" por el interés de estudiar la cultura Moche nuevamente, se centra en este lugar a partir del interés que despertó el estudio de los frisos, es decir, a través del arte. Teóricamente ya sabíamos, ya explicábamos lo que era la sociedad Moche pero este tipo exquisito de arte Moche, el de los relieves no lo conocíamos dentro de la cultura, y hace que sea el tema por el cual se investigue tanto en El Brujo. Lo mismo pasa en la Huaca de La Luna, después estos sitios entran en moda y todo el mundo habla de esta moda.

También me metí a trabajar este tema Moche por circunstancias diversas. He trabajado dentro de un reconocimiento amplio en el Valle Chiclán, donde está El Brujo. No solamente me ha interesado entender la parte del sitio, la parte baja del valle, sino cómo se interactúa con el interior de nuestro país.

En un principio, en la época prehispánica, no había una frontera para decir hasta aquí llegó la sociedad Moche. Ha habido unas interacciones muy intensas, de larga distancia, desde - por lo menos- la época Chavín. Estamos hablando del 1500 a.C. Dentro de esta moda creo que a veces, uno como investigador, tiene que ver qué queda, qué puede investigar, qué tema puede ser interesante. Todo el mundo estaba estudiando relieves, otros estudiaban tumbas, por ejemplo las tumbas de San José de Moro, otros estaban estudiando las dietas alimenticias, la estructura social Moche. Y yo me metí a estudiar un tema: tecnología de cerámicas Moche.

Tenemos las mejores piezas de cerámica Moche en todas partes del mundo, las hay en todos los museos, incluso en Buenos Aires creo que también hay, pero sobre la tecnología, cómo estuvo organizada la producción de cerámica, quién la controló y si eso estaba relacionado con la élite del poder, eso nos es desconocido. Ese fue el motivo de interés para trabajar la cultura Moche, la cerámica.

Y hemos tenido la suerte de trabajar en unos talleres muy intensos en el Valle de Chiclán, incluso de allí se ha estado llevando cerámica a El Brujo.

Pero había para mí otro tema más interesante que no se había tomado en cuenta. Por los años '70, cuando se empieza a generalizar todo lo que fue el desarrollo de la sociedad prehispánica, sobre todo en esta parte cuando se trata sobre la sociedad Moche, se hablaba de que era una sociedad netamente costeña con una ocupación de interior hasta unos 40 Km. Solamente, y en el interior comienza a formarse y a elevarse lo que es la sierra y esto había servido como límite para el desarrollo de esta sociedad Moche.

A su vez, durante los momentos finales de esta sociedad, viene la cultura Wari, cultura sureña de la sierra sur del Perú y con un poder político y militar, que trató de conquistar a esta sociedad. Entonces, estos grupos de la sociedad Moche, se repliegan hacia el interior del valle para controlar el acceso de esas poblaciones serranas que venían en conquista o invasión, pero, el límite geográfico de ésta cultura Moche era solo de 40 Km. hacia el interior.

Como les digo, cuando uno tiene un tema de investigación, a veces es necesario observar todos estos datos. De repente uno no puede analizarlos, pero puede comunicarlos, compartirlos... "oye, mira encontré estos datos...". Encontré una fuente histórica en la zona que estoy trabajando sobre cazadores-recolectores, si no me interesa a mí la parte histórica porque estoy en otro campo, puedo contribuir con la información con otro especialista.

Durante este reconocimiento que he estado haciendo sobre el sitio lítico en el interior, estamos hablando de 100 Km. en las partes altas, topográficamente ya no es costa. Había encontrado varios sitios Moche, en primer lugar eso no me interesó y después me puse a reflexionar en lo que hablamos de la moda Moche y al encontrar estos sitios, qué significan, si me están diciendo que la frontera Moche es de 40 Km. al interior, y hay sitios a 100 Km.... los hay con una arquitectura diferente, no es piedra, no es adobe, es piedra, etc. De esta manera me he ido involucrando en este tema de la cultura Moche. Por la misma función que tengo en este cargo, tengo que ver todo lo que pasa en el Departamento La Libertad y en el departamento tenemos sierras, costa y un poquitito de selva. La mayoría de los trabajos de investigación arqueológica en nuestro departamento han sido realizados por investigadores extranjeros, sobre todo norteamericanos casi el 80%, el 15% por europeos y un 5% por investigadores peruanos.

La costa es una zona más agradable para trabajar, ya sea por su clima, su buena comida, también por cuestiones políticas, por seguridad, hemos vivido tiempos difíciles de problemas políticos, que hacían que la sierra sea “prohibida” para trabajar. No daban fondos si uno tenía un proyecto en la sierra. Por otro lado está lo geográfico, nosotros tenemos en esta región lugares que sobrepasan los 5000 metros de altura. También, como profesionales ya nos acostumbramos a este ambiente costero y cuando vamos a esos lugares, nos afecta también la distancia. Hay lugares en el país en que no tenemos un sistema de carreteras buenas, eso también lo digo con toda sinceridad y mucha pena.

Brevemente les explico cómo está distribuido nuestro país. El Perú tiene departamentos, provincias, distritos y caseríos. El caserío es la unidad poblacional más pequeña. En el Departamento de Libertad tenemos doce provincias y cada provincia debe de tener un promedio de ocho a diez distritos, cada distrito tiene unos cien caseríos y cada caserío es completamente diferente. Por lo tanto, si multiplicamos... a ver vamos a hacer un poco de matemáticas... si tenemos doce provincias por ocho distritos nos da noventa y seis. Noventa y seis por cincuenta... ya eso más o menos es la realidad de la población que hay en la sierra y es increíble. Visitar cada una de esas unidades es imposible, uno tendría que dedicar todo el tiempo a viajar y estar en las comunidades para entender esa problemática. Definitivamente en esta zona de la región de la sierra hay muchos lugares vírgenes.

A veces comento que es sorprendente que en el siglo XXI con toda esta tecnología todavía aparecen noticias de descubrimientos de sitios, descubrimientos en términos un poco más académicos porque la comunidad ya los conoce pero los investigadores no. Son sitios monumentales, no estoy hablando de sitios pequeños que escapan de la mira sino de sitios de cien hectáreas, doscientas hectáreas con arqueología monumental.

La selva es más complicada porque por su geografía es mucho más difícil de acceder; en algunos casos el estado peruano está tomando atención para proteger esas áreas, donde hay diversas especies en vías de extinción y el estado está tomando medidas de protección. Sólo se puede llegar a esos lugares con fines de investigación y también un poco tiene que ver la parte de leyenda y mitos, las ciudades perdidas, el difícil acceso y muchas noticias sensacionalistas. Así en 1965 cuando se “descubrió” entre comillas en la selva un sitio arqueológico “el gran Rajaten” que se convirtió en el caramelo de muchos que aún hoy quieren llegar allá, en realidad es un sitio pequeño. Siempre dije que ese sitio es un sitio miserable, que hay muchos otros sitios más importantes que ese y que la gente no tiene ni idea, pero este sitio que fue encontrado en 1965 y que era por primera vez conocido y nos indicaba que los Incas también habían ocupado la región de la selva..., hasta ahora no hemos podido sacudirnos del todo la propaganda y eso a veces es muy fuerte también.

Dentro de esta complejidad no solamente geográfica por la cantidad de sitios, encontramos también la complejidad cultural. Existe además el problema del idioma, las regiones históricamente hablando son diferentes, las regiones de la selva tuvieron durante la época colonial otro tipo de comportamiento, la región de la sierra igual, la costa lo mismo.

El poblador de la costa es diferente al poblador de la sierra aún cuando la mayoría somos de la sierra pero cuando llegamos a la costa negamos todo lo de la sierra, incluso cuando volvemos a la sierra somos los primeros en negar esas cosas, en contribuir a que eso desaparezca. El poblador de la sierra, los campesinos, ya no tienen confianza con la gente de la costa porque han ido les han ofrecido cosas y nunca les cumplieron y cada vez se ha originado más desconfianza y ahora miran con recelo, existe hoy una barrera de desconfianza tan grande que para llegar a ellos es necesario usar varios métodos.

Otro factor es el geográfico como ya les explique, es decir una comunidad esta acá y la otra en el otro cerro y para llegar allí es necesario caminar seis o más horas y caminar porque no hay otra forma, no hay carreteras y eso lo hace más difícil.

Otro problema es el climático, por ejemplo en ésta época del año es difícil casi imposible viajar a la sierra, hay unos tres o cuatro meses que es imposible viajar allá.

En toda esta complejidad es donde estamos inmersos los antropólogos, los arqueólogos, los historiadores etc. Brevemente, les voy a comentar cuál es el comportamiento de cada uno de esos profesionales.

La antropología se ha desarrollado más en la parte del centro y sur del país, hay más trabajo de comunidades tradicionales, por esta continuidad que se dio con los Incas, pero la mayor cantidad de trabajo del mundo andino está más en la costa central y sur del país.

En nuestra región la mayoría de los trabajos de antropología se han centrado más en temas urbanos, teológicos. Y con estos problemas de migración, producto de movimientos de poblaciones de la selva a la costa que empezaron en la época de la colonia, a finales de la colonia, se traen negros para el cultivo de la caña, algodón y necesitaban mano de obra, vienen ellos y se van estableciendo, luego empiezan las industrias por los años '40 y esta migración se hace intensa. En Lima, se concentra casi el 50% de la población del país, para tener una idea del impacto de la migración de la población de la sierra a la costa hacia las capitales de los departamentos de la costa. Ese es el interés mayor en que se han centrado los antropólogos en la parte de la costa norte, y últimamente están mirando con preocupación porque cada día se pierden costumbres, tradiciones, todo lo cual no ha sido registrado, los registros que existen son de trabajos monográficos, realizados por extranjeros. Algunos fueron escritos por 1890 y principios del siglo XX, pero no tenemos buenas monografías sobre estos temas.

En el caso de los historiadores pasa lo mismo, ha habido personas orientales que han trabajado estos temas. Ha muerto hace tres años... el único historiador aquí formado en nuestra zona, pero no ha dejado discípulos que continúen la investigación en los archivos. Los investigadores extranjeros que han venido han trabajado mucho los archivos pero no han hecho, a mi modo de ver una comparación con la parte real. Hay varios tratados de la comunidad de Guaman por ejemplo: ellos han trabajado con los datos histórico-culturales pero nunca fueron la zona de Guaman, no saben cuál es su ambiente, cómo es la población, si hay una continuidad cultural, qué cosas quedan todavía, qué no ha sido transformado. Me parece que en algunos casos ha sido una historia muy fría ¿no? Un poco más que un documento y, por favor, eso lo digo con toda sinceridad ya que es mi punto de vista, no quiero ofender susceptibilidades, es mi punto de vista.

Por esto es que me ha llamado la atención esta parte de cartografía histórica. Tenemos, actualmente un proyecto con una amiga historiadora, porque en todos los documentos que ella ha consultado, hay cientos de pueblos y ella no entendía nada y ni siquiera se imaginaba dónde estaban, cuál era el contexto... porque el documento dice está a diez leguas de tal lugar pero ¿qué es una legua?. Es decir, puedo decir Chan Chán del sitio de Pajatén está a 400 Km., otro le puede decir otra cosa ¡Es una locura, la gente no podría haber ido a ese lugar! Entonces, a veces, nos formamos juicios un poco adelantados pero sin tener la menor idea de cómo funcionamos nosotros, como personas, para llegar a ese lugar.

Otra historiadora, Susan Ramírez, trabaja hace como treinta años en la zona, ha hecho doctorados, y hasta ahora sigue trabajando aquí. Ella está interesada en trabajar conmigo para visitar los sitios porque yo conozco casi todos los sitios, y cuando he hablado con ella me dice “pero... ¿tú conoces este sitio?”, “sí, he estado allí”, respondo. Entonces ella me dice “esto lo he encontrado en un documento”, pero ella no conoce el sitio, no tiene idea de cuál es su característica, qué cosas quedan de su parte histórica. Entonces hay un cierto reciente interés por el tema de las toponimias y de hacer los mapas para reconstruir territorios.

Hablaba hace tiempo con un amigo que durante el siglo XVII tal comunidad tenía una administración increíble, y él no tenía ni idea y eso que era casi la cuarta parte de la serranía de nuestro departamento. Entonces ha existido la tendencia de tratar el documento y no mirar otros campos. Y el arqueólogo también se metió de lleno en la parte arqueológica, y no se detuvo a mirar la parte histórica, la parte antropológica que en nuestro caso aquí en el Perú, y creo pasa un poco en Bolivia, menos en Chile y con Argentina creo por razones históricas menos aún que en el caso del Perú, todavía podemos entender el dato arqueológico a partir del estudio antropológico.

Hay muchas cosas, incluso una cosa muy común, ¿Han ido a Magdalena? ¿Alguien les ha ofrecido chicha? Es una bebida alcohólica muy común, muy típica hecha de maíz y cuya producción no ha cambiado nada a través del tiempo desde la época prehispánica. Así que si han ido a Magdalena en pleno siglo XXI, vieron que todavía conserva la tradición en producción de la chicha, bebida que ha tenido toda una connotación social y política y que sigue vigente.

Entonces entender eso es fundamental. Otra cosa también que ha pasado: tenemos en Perú tantos sitios, tantas cosas que no explotamos el dato de una manera interdisciplinaria, de una manera multidisciplinaria para mirar distintos enfoques, por eso los felicito a ustedes y me siento sorprendido de la suerte que tienen ustedes de poder viajar en grupo, porque sé que todo el mundo contribuye con su punto de vista.

Miren, ayer estaba un poco estresado, un poco “cruzado” y entré a la galería de arte, y mirando los cuadros me impactó uno, pregunté por el pintor, era un pintor de la selva, el tema trataba sobre el arco iris, la selva, y hablando con el pintor, me dio un motón de ideas para entender un tema que estoy investigando. El artista había contextualizado un tema mítico de esa zona que tiene que ver con el origen de la vida, la lluvia, el arco iris, temas que aún persisten. Aproveché mucho de este artista, pero a veces el arqueólogo no quiere saber nada de compartir con artistas, con microbiólogos, botánicos; incluso hay celos. Les comento varios casos porque los he vivido y a veces estas vivencias son más el testimonio de una realidad que vivimos. Cuando era estudiante me interesaba un tema de la pesca durante la época prehispánica y un buen día, en la universidad, hubo un conversatorio sobre pesca artesanal, perdí mis clases y fui a esas conferencias en la Facultad de Biología.

Llegué puntual, como siempre acá se comienza 15' más tarde así que fui el primero en llegar, a los 20' minutos llegó otro y así, éramos unas cuantas personas. Los organizadores estaban preocupados y veía que ellos pasaban delante de mí y querían preguntarme algo, hasta que alguien se animó y me dijo “¿Es usted estudiante de 1° año?”, respondí “No, soy de tercer año”, entonces, me dice “Nunca lo he visto. ¿Ud. no estudia biología?”, “No, soy estudiante de antropología”, y me terminó preguntando “Pero ¿Ud. qué hace aquí?”. Me dijo eso y para mí fue sorprendente y descubrí que ese tipo de cosas pasa siempre, es la mentalidad que tenemos de pensar que nuestros campos están fijos. Ojalá que en nuestro medio también vayamos superando estas cosas y podamos trabajar de una manera más multidisciplinaria.

La investigación en esta región norte del Perú, en estos últimos ocho años, es la parte más importante de los trabajos de arqueología en todo el Perú.

El año pasado hemos tenido quince proyectos de investigación solamente en nuestro departamento y por ahora es uno de los departamentos que mayor trabajo tiene en el campo de la arqueología. Estamos ahora “enamorando” en buenos términos a otros profesionales, historiadores, no historiadores para trabajar también datos en conjunto. El trabajo arqueológico no deja de ser interesante, pero creo que tenemos un gran problema de realidad de nuestro patrimonio, tenemos tantos sitios arqueológicos que por un lado no somos capaces de estudiarlos por la cantidad y al mismo tiempo estamos viendo que esto se está destruyendo y la información que se pierde es muchísima. Creo que todavía no conocemos mucho de las sociedades prehispánicas que existieron.

Es decir soy arqueólogo, estoy aquí en esta oficina pero también tengo que ver cómo puedo controlar para que eso no se destruya y ¡no soy policía!. El policía acá, está metido en otra cosa, todavía no toma conciencia de que es tan importante. El Juez, cuando decimos “Señor mire, este señor que destruyó tal sitio ha cometido un crimen, un delito”, no lo entiende, dice “no hay sangre, no es un crimen”.

Entonces, a pesar que existe un reglamento legal donde dice que una persona que destruye o modifica un sitio debe ir a la cárcel como ocho o diez años, hasta ahora esta ley tiene por lo menos veinte años pero no tenemos registro de una persona que haya ido a la cárcel por haber destruido un sitio arqueológico.

Por otro lado, también hay un tema que preocupa mucho y creo que es la nueva manera de ver nuestro quehacer arqueológico, antropológico u otras carreras afines, la población siempre, generalmente estaban al margen de nuestras investigaciones. Uno a veces ha trabajado en una comunidad, ha hecho los mejores estudios, pero esa comunidad nunca supo que en ese lugar se hizo tal trabajo ni siquiera a nivel de folleto, nunca supo, por esa razón que si al día siguiente se les antojaba de meterle la “casterpillar” lo hacían porque no sabían, y aunque esté escrito, es un problema del investigador que no trabajó con la comunidad. Pero en estos tiempos cuando se empieza a cuestionar nuestro quehacer ¿Para qué sirve la arqueología?

La arqueología es para comprender nuestro pasado, entender nuestro presente y proyectarnos a futuro. Esto es una cuestión lírica, díganse a un campesino, y verán que para él no tiene ningún valor, y no es que queramos irnos con esto a una parte muy economicista de nuestro quehacer. ¿Para qué sirve nuestro trabajo? Nuestro trabajo de investigación, el trabajo científico, es solo para la sociedad actual, no solamente es una cuestión lírica de conocer nuestro pasado, sino para que nos sirve, tener tanto de esos materiales, ahí me parece que ha habido o que existe todavía un gran problema por lo menos en nuestra zona.

Pero hay otro problema y es que los gobiernos todavía no entienden el valor que representan

estos recursos culturales o naturales para el desarrollo de un país, y hablamos de todos los gobiernos. Aquí en Perú el año '96 fue el país de los seiscientos mil turistas, el gobierno peruano estaba interesado en captar seiscientos mil turistas, para mí era una cuestión de lo más estúpida porque el Perú, dejando de lado el espíritu chauvinista, es uno de los pocos países del mundo que tiene tanta diversidad cultural y natural, tenemos ochenta y cuatro zonas de vida de las ciento cuatro que hay en todo el mundo. Entonces, tenemos aquí en Perú, la cultura de la costa, la sierra, la selva es tan diversa y con toda estas “cosas únicas” incluso en el mundo, con tanto sitio, patrimonio mundial de la humanidad, con toda esa diversidad seiscientos mil turistas era lo máximo, cuando en Estados Unidos, una miserable cárcel como la de Alcatraz capta ochocientos mil turistas al año y la entrada cuesta alrededor de u\$s 14,00.- , y aquí para visitar Chan Chan pagamos menos de tres dólares. Y me parecía absurdo, que el Estado como objetivo político, incluso económico, quisiera atraer seiscientos mil turistas. Creo que a la larga no los trajeron, ni hemos llegado a ochocientos mil turistas aún cuando políticamente se quiso justificar. El año pasado, o el anteaño creo, que fue el año del desarrollo turístico interno nacional o algo así, entonces yo pensaba: ¡perfecto!

El gobierno, el Estado peruano estaba interesado en proveer el equipo en general a partir del turismo, un desarrollo económico pero hasta ahora el gobierno no les pone un sol de más para decir “vamos a generarlos”, es decir quieren que vengan los turistas pero, y Uds. entenderán, no se está trabajando en carreteras, no se trabajan los sitios, El Brujo, la Huaca de la Luna son resultados de la inversión privada y gente que por circunstancias de la vida les interesó la Arqueología ¿no? Pero al Estado ¡no!

Es decir, este problema, que es tal vez incluso el fundamental, nosotros en esta oficina con toda esa cantidad de pueblos que les mencionaba, somos un promedio de seis arqueólogos que tenemos que ver con todo, por eso tuve que llamarme “Jesús” para estar en todas partes... Aquí no hay presupuesto, aquí pagamos para trabajar, o sea que... la cosa es que con todas esas cosas, el Estado está por ejemplo reduciendo el aparato administrativo, porque creen que esto no funciona, pero no funciona porque aquí no hay recursos, simplemente por eso. Uno no puede ser mago y si lo es, lo es, hasta un cierto límite. En fin entonces, esta es la realidad en la cual uno tiene que trabajar, pero les comento todas estas cosas, no como una cuestión de quejarme, sino para que las sepan.

Porque es fácil decir “me siento aquí en mi escritorio, donde tengo un montón de cosas que hacer y se acabó”. Creo que también es importante entender nuestra realidad y ser creativos. Ahora tengo como unos diez proyectos de investigación que estoy manejando y no tengo presupuesto, ninguno de esos proyectos tiene presupuesto, ninguno, pero caminan, y van funcionando dentro de esta realidad.

Tengo ahora un programa, que se llama “Patrimonio Cultural y Comunidades” es un programa que lo estoy desarrollando en todo el departamento de la Libertad. Este programa tiene que ver con organizar pequeños seminarios-talleres a nivel de cada distrito, aquí el distrito es la tercera división política que existe y como es una unidad pequeña manejable, trato de reunirme primero con las autoridades, en este caso los Alcaldes a nivel municipal, a nivel político hay un gobernador. También estamos trabajando en un programa que se llama “Salud complementaria”, de la salud no formal, ¿qué significa este programa de salud complementaria? significa que el paciente si desee la parte natural, encontrará que también hay especialistas del Ministerio de Salud, que te dan hierbas, que te puedes ir a un curandero porque también ven que es posible este tipo de medicina alternativa entonces también participan los médicos en este caso. Entonces el Alcalde, el Gobernador y los Jefes de Salud, esos son las tres personas para mí muy importantes dentro de esta organización política. Con

una participación nuestra invitamos a cada representante de estos caseríos, los representantes son generalmente cargos políticos por elecciones por ser del partido a, b, c, pero el representante del caserío, es más por ser la persona más representativa, no tiene nada que ver con la política o poco tiene que ver con la política, es el que más conoce a su comunidad, el hombre más instruido, el hombre más antiguo que conoce todo su territorio. También de estas comunidades nos interesa que asista cada uno de los representantes de estos caseríos, si nos reunimos en un lugar es un seminario de un solo día, que tiene dos partes, la primera parte es un poco la del discurso más o menos académico y hablamos con un lenguaje muy simple porque la gente no tiene por qué complicarse la vida con horizontes ni períodos culturales. Es una cosa muy simple, hacerles entender por ejemplo ¿Qué es la arqueología? ¿Para qué sirve la arqueología?

y ¿cuáles son los tipos de sitios arqueológicos? porque generalmente se cree que un sitio arqueológico es sólo una gran construcción de adobe, es decir, el camino, la cueva, el abrigo, el arte rupestre no son sitios arqueológicos.

Luego que comentamos todo eso, otro tema a cargo de una arquitecta que está trabajando mucho con conceptos de modernidad, *alfa modernidad*, cómo van transformándose las ciudades, los pueblos, esos pueblos antiguos que tenían casa muy bonitas y que representaban parte de la historia de la arquitectura, de la noche a la mañana, el Alcalde lo destruye para construir una mole de cemento, incluso cosas absurdas. Les cuento algo para que tengan una idea de lo que hacemos nosotros a veces cuando no tenemos conciencia, estuve en un pueblo del interior de la sierra, unas cuarenta horas de viaje, entonces todas las cosas que llegan a ese lugar son muy caras por el tiempo de viaje. ¿Qué había hecho el Alcalde? había destruido un lugar y construyó allí su local municipal, todo con cemento, el cemento allá no existe por lo que hay que trasladarlo de la costa con fierros, más el albañil etc., etc. En ese pueblo tienen una larga tradición de construcción en tierra que la tiene en cantidades, tienen más cosas tradicionales y que tienen que ver con un medio natural correspondiente. Ya se sabe lo que significa el barro aquí en la costa, Y este Alcalde por decir una cifra hizo una inversión de cincuenta mil dólares porque la construcción era de cemento, en tanto que si hubiera construido con el sistema tradicional, el costo hubiera sido de dos mil dólares. Además, son pueblos pobres y si aquí los municipios no tienen buen dinero menos en esos lugares. Este gasto en un edificio que nadie utilizaba porque se estaba humedeciendo, no había buena distribución de las aguas, mal hecho, tiene que ver con un tema cultural. Por lo tanto, la arquitecta trabaja en estos seminarios sobre la educación, para que, esta gente vea lo que significa el medio ambiente y el entorno urbano y cómo se debe manejar.

El último tema que tratamos, es que las autoridades ni siquiera conocen la ley que los ampara o que los limita en sus acciones, es decir, por ejemplo querer construir sobre un sitio arqueológico, esto suscita un conflicto entre la municipalidad y nosotros que entonces tenemos que intervenir como los malos de la película cuando ya la obra ya comenzó, llegamos, se paraliza, y ¿qué sucede? el Instituto Nacional de Cultura detiene el progreso, pero no es así, el problema es que esa autoridad nunca vio la ley o si hemos hablado para que trabaje con el propósito de desarrollar un sitio turístico, responden “¡no es de nuestra competencia!” Es obligación del Alcalde, del Gobernador central velar por la cultura. Trabaja también con nosotros una Asesora Legal con quien hemos preparado unas fichas que debe ser completada por cada representante de su comunidad diciendo cuáles son los sitios arqueológicos, qué sitios ellos creen que existen en su comunidad, que los escriban nada más. Además también en las fichas hay espacio para que nos escriban las leyendas, mitos, cuentos, danzas, si hay artesanos. Esto se lleva a cabo en una primera reunión, tenemos un primer

contacto. Un primer diagnóstico de lo que hay en ese lugar, entonces a partir de ahí, puedo decirle a un antropólogo “mira que en esa zona hay un grupo de cincuenta danzas interesantes que puedes trabajar”. También en términos arqueológicos, ya que puedo programar mis proyectos de reconocimiento arqueológico porque me han señalado que existen cien sitios, que están destruidos en ciertas áreas. Por ejemplo, he tenido varios proyectos de reconocimientos donde una comunidad me ha informado de ciento treinta sitios arqueológicos en un distrito y nosotros teníamos en nuestro catálogo registrados tres. Otra cosa interesante es que hablamos varios temas y estamos en contacto con la población y la población entre sí. Cuando hacemos el trabajo de reconocimiento invitamos a los lugareños a que vengan a mostrarnos el sitio, le damos una cierta participación donde ellos sienten importancia. Cuando excavamos también los hacemos participar. Por ejemplo, acabo de hacer un proyecto en la sierra casi cerca de la selva y para el análisis de los datos he hecho participar a la comunidad porque tenemos bastante material textil y particularmente de textiles no sabía nada. ¿Qué hice? invité a una amiga especialista en textiles, y ella analizó y explicó las técnicas y me dio algunas ideas.

¿A dónde queremos llegar con este asunto? Queremos que las personas se identifiquen con su patrimonio, participen directamente con el investigador y el investigador también vea en la comunidad un gran potencial de informantes que nos ayudan en nuestra investigación. Voy a pasar cincuenta años acá y estoy seguro que no voy a terminar el inventario en la región de la sierra pero con este programa, mi objetivo es terminar en cinco años. Esto es sin dinero, vamos sin él, y lo importante es que toda la investigación tiene que estar amarrada con la comunidad, que ahora es una palabra clave para pedir los fondos tanto a cualquier fundación extranjera o nacional de desarrollo social. Lo importante es que la comunidad sea el guardián directo de su patrimonio, que se sienta orgullosa, pero hay que trabajar, en lo que creo que es un tema muy fuerte aquí, sobre todo para nuestra realidad peruana, la autoestima. Creo que nosotros mismos a veces cuando llegamos a estas ciudades no sabemos lo que significa este patrimonio y sólo hablamos de él cuando comienza a mirarse desde afuera.

No sé qué más puedo decirles, esto es brevemente nuestra realidad en lo que hace a nuestro quehacer arqueológico. También puedo decirles que estoy trabajando en la selva, pero son realidades diferentes y además, un proyecto en la selva para mí implica irme de mi oficina por un mes. Así que, desde ya, los invito a trabajar en la zona.

Ana María Rocchietti

Nos gustaría, la verdad, si alguna vez es posible hacerlo. Creo, que hay leyes en el Perú con respecto a...

JBR

La ley número uno es tener la buena voluntad de trabajar y nada más.

Ana María Rocchietti

Claro. Visto desde la gente que viene de afuera, si bien la Argentina participa en parte del área Andina (porque sería parte del Kolla-suyo por el Noroeste Argentino) que no tiene de pronto la envergadura, la monumentalidad que tienen los sitios que hemos estado visitando, sin embargo, para nosotros es un área muy importante y el resto del país también tiene muchísimo registro arqueológico pero en rigor de verdad no son sitios como éstos. Hoy veíamos en El Brujo, en la Huaca Cao, la monumentalidad de eso y desde esa misma huaca

desde arriba de todo se veían cuatro huacas más, de las inmediatas y de las lejanas. Nosotros, los que trabajamos en región pampeana o en el delta, debemos hacer prospección de días y días para encontrar un sitio arqueológico.

Entonces, no es que falten pero digamos... no son visibles, no tienen visibilidad, la visibilidad monumental que tienen todos estos. Ahora por un lado está la investigación, que ya de por sí es apasionante pero también engendra un problema estructural muy importante, también, que tiene relación con ¿Qué medidas o qué políticas podemos conducir en relación con sitios que como vos muy bien dijiste, se destruyen, no solamente por el proceso de transformación del sitio sino porque evidentemente, en cuanto Uds. lo abren al público, comienzan a actuar factores que antes no actuaban y que creo que tienen que resolver problemas de una magnitud que nosotros no afrontamos en general al hacer arqueología de campo. Nosotros trabajamos en Córdoba, en la provincia de Santa Fé o en la provincia de Buenos Aires, donde esta menor visibilidad de los sitios también los hace menos mostrables y la circulación de público tiene otro carácter.

Silvio Dragunsky

Son menos vulnerables.

JBR

Más vulnerables todavía.

Ana María Rocchietti

Sí, digamos, son más vulnerables si uno los somete a una política de sitio de apertura total, pero son menos vulnerables en la medida en que la gente tampoco se va a movilizar como hemos hecho nosotros miles de kilómetros para verlos. Ahora, para los arqueólogos en realidad no hay registros arqueológicos maravillosos y otros que no valen para nada. Uno enfrenta el objeto de investigación con la dignidad de siempre, de una cosa importante porque es el pasado... La Huaca de La Luna, la Huaca del Arco Iris, Chan Chan y El Brujo, pertenecen a distintos momentos históricos, con distintas decisiones con respecto a la conservación, por ejemplo, restaurar, no restaurar, proteger, ahora, ¿con qué sistema de protección?

JBR

Sí, en realidad es otro tema muy grande para tratar. En los años '60, aquí en Perú fue moda la influencia mexicana de restaurar todo.

Incluso hay un sector de Chan Chan, que está totalmente restaurado y eso obedeció a la moda de la que les hablaba que todo tenía que estar tal como supuestamente fue, y ocasionó graves errores. Hay gente que ha hecho cualquier cosa, que no tiene ni siquiera la menor idea de lo que podría haber sido. En los años '70 se tendió a los proyectos de investigación, donde el arqueólogo investigaba, descubría sitios muy importantes, incluso la Huaca de La Luna, algunas pinturas que ahora se están exponiendo para el turismo, fueron expuestas en la década del '70, el arqueólogo lo descubrió, lo fotografió bonito y lo volvió a tapar. En algunos casos se ha destruido porque la gente que sabía fue, quería mirarlo, lo ha excavado y lo ha dejado ahí abandonado. Entonces en algunos casos han sido destruidos, en otros casos han sido afectados, pero esa era también la actitud de moda, investigar, saber que había dos etapas constructivas, que había una fase que cerraba a la otra y luego se tapaba todo y chau.

Por los años '90 para adelante, Sipán (de alguna manera es alguno de ellos, pero sobre todo también es un ejemplo), es una nueva tendencia del quehacer arqueológico. Con los proyectos de la Huaca de La Luna y El Brujo, se descubre un sector con relieve, se señalan las cosas más impactantes, pero había una persona, el banquero Wiese, quien da la plata, entonces este proyecto hasta ahora no ha tenido problema de dinero. Anualmente ha habido dinero, creo que U\$S 400.000.-, al año y es además muy amante de la arqueología. Ese hombre ha dejado su banco para irse a mirar qué pasaba en la excavación durante quince días, ¡increíble!. En cambio el otro proyecto, el de la Huaca de La Luna, fue una situación un poco diferente, pero no había mucho dinero, y no había instituciones comerciales que lo apoyaran, un grupo de dueños de una gasolinería daba la gasolina, una librería daba el papel, otro le daba un poquito de dinero, y así se juntó la plata para este proyecto denominado "pulga" porque quienes lo trabajan "a todos picaban".

Luego comenzaron ellos a dar plata y ahora, dentro de toda esta situación, como querían seguir trabajando pero no tenían como, es que deciden aperturar parte del monumento, parte de lo que estaban investigando para que el público lo visite, pague una entrada y ya tiene todas las condiciones mínimas para un visitante. Entonces eso se ha hecho en ese sitio, paralelo a la investigación se ha ido desarrollando el interés de los visitantes e incluso otra cosa muy buena que como experiencia y que he visto en ese sitio, un visitante tiene otro impacto cuando ve a los arqueólogos trabajando, difieren a si visita el sitio sólo como si fuera una obra de arte.

Otra tendencia que puede demostrarse en la práctica de que la arqueología no es investigación pura a partir de un libro, es por ejemplo, que ahora tengamos un programa de red turística de la región norte para pelear un poco con la región sur. El sur es fuerte en términos turísticos porque el Cuzco es todavía la atracción. Está bien porque tienen valores pero queremos llamar la atención de que Perú es también esta parte, para mover un poco a esta zona. El turismo está centrado en los sitios arqueológicos, entonces, queremos con esto demostrar que es la arqueología la base todavía para el avance turístico de nuestro país. El caso Chan Chan que es el caso que no sólo nos interesa por el hecho de que vengan un mayor número de visitantes, sino cómo el monumento va a recibir ese impacto. Desde los años '80, Chan Chan ha cambiado mucho, se han comenzado a hacer trabajos de una manera casi excepcional, un banco estatal dio dinero para Chan Chan casi un millón de dólares para trabajar. La inversión más fuerte en Chan Chan es, y no sólo allí sino en todos los sitios que ustedes han visitado, el gasto para la conservación. Conservar un sitio cuesta dos o tres veces más que el presupuesto para excavar. Excavar es fácil, el trabajo de conservación es muy caro porque no se puede medir, no se puede cuantificar. La conservación sabemos perfectamente es un proceso lento, además muy costoso por los materiales, el personal.

Por los años '90 estábamos un poco con la idea de seguir investigando, abriendo otros sitios de Chan Chan, pero Chan Chan también forma parte de la problemática de todo esto que hemos conversado, invasiones, destrucciones, gente que no considera. Lo que se hizo en estos últimos años es trabajar como en otros sitios, elaborando planes maestros de los sitios. ¿Qué significan estos planes maestros? que se trabaja con todos los especialistas, la parte turística para ver sus problemas, para tantear soluciones que en el caso Chan Chan ya tenemos el expediente, lo hemos terminado el año pasado después de un año de trabajo que fue muy intenso. Para elaborar un plan de manejo de un sitio que no es una cosa simple, es una cosa muy difícil que lleva mucho tiempo y si uno no tiene claro lo que quiere incluso en términos filosóficos ¿Qué queremos? ¿Para qué queremos un sitio arqueológico? ¿Cómo

debe ser presentado ese sitio arqueológico?. Estos son interrogantes que nos tenemos que plantear y responder, porque en los momentos actuales, las cuestiones de mundo globalizado hacen que nos pongamos a pensar ¿qué queremos de un sitio arqueológico? y tenemos ciento cincuenta proyectos.

Ana María Rocchietti

¿Para Chan Chan?

JBR

Para Chan Chan... geología, medioambiente, flora, fauna, turismo, arqueología, antropología, educación, y otros, son ciento cincuenta. Nosotros tenemos casi la guía para que cuando vengan Uds., tenemos aquí una serie de proyectos que a Uds., les pueden interesar. Y ya tenemos un marco de referencia de lo que queremos hacer y eso, en algunos sitios no existe.

En los sitios que Uds., han visto ya se hace reconstrucción, a lo mucho se hace la conservación, se protege y en el caso de Chan Chan se han levantado los muros en unos tres o cuatro metros de altura, no con el fin de darle mayor volumen sino con el fin de protegerla. Esta la nueva política de conservación, la restauración ya es historia.

Ana Maria Rocchietti

La aplicación de distintas sustancias polímeros, inyecciones para conservar, ya que hemos visto en Chan Chan, por ejemplo que han indicado todas las intervenciones que han hecho, cosa que me parece de una gran honestidad intelectual, y además para dar más conciencia al visitante de que no sirve sólo destapar sino también detener acciones. Ahora, la pregunta sería, porque eso nos sirve a nosotros para nuestros propios problemas ¿Qué efectos ven ustedes de esas intervenciones pasados diez meses, dos años, cinco años, diez años?

JBR

Mucha sinceridad, porque todavía no encontramos la receta y además en Chan Chan se hizo el mismo el trabajo de conservación en todos los sitios como en el palacio Tschudi, que ustedes han visitado. Pero es diferente al trabajo de conservación que se hizo en el mismo Chan Chan, que se encuentra más al interior. La explicación es muy simple, se generan microclimas. Con el sitio que se encuentra más al interior (que es el que está más alejado) se tiene el problema del viento, en tanto que la otra zona, al estar cerca del mar, tiene el problema de que las sales son más fuertes. Otro problema más: viento, ¿se dan cuenta? no tenemos todavía una receta para todo Chan Chan, por eso es que tenemos ciento cincuenta proyectos. En algunos casos amerita poner estructuras más fuertes, en otros casos sólo materiales convencionales tradicionales y, en otros casos, es necesario colocar algunos químicos. Como decimos, no hay una receta para un lugar específico, sino que de acuerdo a la realidad, es muy importante que el conservador busque una receta; obviamente tomando en cuenta otras experiencias. Tenemos un departamento de conservación que estuvo midiendo el porcentaje, por ejemplo, de tales elementos químicos, elementos agregados, que cantidad de arena debe ser aplicada, y otras cosas. Por los años '80, hubo una moda de aplicar materiales plásticos a la tierra, pero las sales tienden a buscar una vía de escape y por más que todo estuviera muy protegido arriba, al costado no, entonces hubo que buscar otras recetas, y todavía seguimos experimentando también.

Ana Maria Rocchietti

En el caso de los sitios rupestres australianos, digo Australia porque es donde fueron pioneros en estas cuestiones de arte rupestre, llegaron a la conclusión de que era conveniente abrir un sitio por generación. Yo apunto a esta política, por generación, dos o tres generaciones, sacrificar un sitio, que sería el que quedaría liberado al público y dejar el reservorio de los otros como para las generaciones que vendrán. El arte rupestre, con la visita del público, crea infinitos problemas no, por ejemplo, la interacción del público con las paredes, la respiración, el hablar etc. Hasta la alteración del paisaje arqueológico, porque si uno pone carpetas o caños de maderas o barandas o peor, rejas, para que la gente no toque o no pase, hay un impacto. Pero lo peor de todo, es que puede ser solucionable nunca más, no sólo en términos de sitio sino de paisaje arqueológico que tendría que ser inviolable ¿no?, inviolable el sitio, inviolable su ambiente.

JBR

Ese es otro tema, bastante interesante, polémico y en algunos casos no llegamos a ponernos de acuerdo, todavía no. Seguimos en este estado de experimentos y recetas diferentes, y les voy a citar dos casos. El primer caso es el de la Huaca de La Luna que está cubierta con toda una estructura de metal muy moderna, lo que se ha tratado de cubrir es la parte externa; ahora, en el interior con todas esas estructuras de hierros ¿qué hacemos? se quería que el sitio sea visitado por el público pero ¿cómo hacemos? porque existe un fuerte problema de viento, arena y era una de las maneras de hacerlo, pero mientras se busca... En este caso es desmontable. Yo creo que en estos tiempos no hay que ponernos extremos, hay que mirar hacia dónde vamos. Se criticó mucho eso y particularmente, estuve de acuerdo por una simple razón, se estaba buscando que el sitio fuera visitado por el público y que éste se sensibilizara con él, generar un movimiento turístico. Si no, se tapaba el sitio y estábamos en una situación donde finalmente se perdía. Por eso pienso que el sitio Huaca de La Luna es manejable, puede parecer un poco agresivo por el metal, pero hay otras partes en el mundo donde se utiliza.

Ana Maria Rocchietti

Pero después de esas estructuras de metal fueron colocando otras que no son de metal.

JBR

Eso fue hecho por cuestiones de dinero nada más. El segundo caso es El Brujo, que Uds., han visitado y habrán visto el techo de tela. En la parte posterior tenemos los techos de barro y caña, nada más. Estos no se rompen, son los techos que están cubriendo los vacíos que produjo la excavación. En cambio en la Huaca de la Luna se tenía que proteger todo un frontis, porque la pared del frontis oeste estaba destruida, aproximadamente un metro y entonces había que darle esa protección ¿se dan cuenta que son casos diferentes?

Ana Maria Rocchietti

También, en El Brujo, se ve desde distintos costados y no se ve nada que rompa la unidad visual de ese sitio, porque todo lo que han puesto para protegerlo es tan armónico con toda la estructura del monumento que no molesta. En cambio lo otro ya aparece en el paisaje

arqueológico, cosa que toda la construcción del museo, la sala de souvenir (que otras veces que vinimos no funcionaba todavía), hasta te diría el sector de baños no rompe tanto la armonía como la estructura de metal, pero por otra parte si se moviliza publico tenés que tener eso. Nosotros mismos lo hemos usado.

JBR

En la Huaca de la Luna el problema número uno es el viento.

Ana Maria Rocchietti

Sería importante tratar de concretar el intercambio para los estudiantes de arqueología con el objetivo de que terminaran su formación en un campo arqueológico diferente, y además la posibilidad de intercambiar metodologías de trabajo.

JBR

Hace cuatro años más o menos, hice un proyecto experimental. Se trataba de una caminata desde Chan Chan hacia la Selva, quería entender varias cosas en términos arqueológicos, antropológicos y otras cosas más, lo que nunca íbamos o vamos a poder encontrar es el tiempo que nos llevaría. Entre costa y Selva durante la época prehispánica se marcaba un tiempo y siempre hemos tenido suposiciones. A partir de este supuesto nos planteamos varias cosas, dado que es una ruta muy difícil, la gente que tenía debía especializarse en hacer caminatas y los otros que sólo tenían que venir como intercambio, también. El bajar a la costa o de la costa subir hasta allá, es explicativo y de alguna manera tiene un cierto asidero, pero lo que quería hacer, era demostrar qué tiempo se necesitaba para llegar. Hay lugares donde se encontró material de la costa y además hemos tenido un supuesto de que el hombre de de la costa fue hacia la selva o viceversa, entonces la convivencia de materiales que había en la selva con objetos de la costa y en la costa con objetos de la selva indicaba, pues, un contacto seguro. Hice esa caminata con un grupo de cinco personas y recorrimos casi 500 Km. cruzamos las tres cordilleras. Inclusive teníamos que tener en cuenta el tema médico porque cuando uno pasa por un lugar de 5000 Mts. de altura para algunas personas de la costa puede ser una barrera, por el comportamiento de nuestro organismo... es decir, cómo se comporta el corazón, las pulsaciones, la respiración. Este tipo de cosas, muchas veces, en la arqueología no se hace o no se piensa pero el resultado fue muy interesante.

Ana Maria Rocchietti

¿Cuánto tiempo demoraron?

JBR

Doce días. Y si lo vuelvo a hacer ahora creo que lo puedo hacer en ocho días porque aprendí mucho con esa caminata. Hice cosas estúpidas y cosas buenas (pero más estúpidas que buenas), por ejemplo la gente camina en las tardes, en las mañanas pero no camina durante el día el tiempo que nosotros caminábamos porque el sol es un obstáculo agotador. Otra cosa, fuimos en época de verano y sin conocer mucho la ruta y preguntando demoramos. Pero creo en ocho días se llega con estos conocimientos y otros. Con este trabajo, tenemos ahora mucha información para explicar los problemas de intercambio.

Silvio Dragunsky

Perdón, ocho días caminando y ahora son dos días en ómnibus; es decir, que éste anda un poco más rápido que caminando...

JBR

En una oportunidad, estábamos subiendo en un carro y un niño estaba pidiendo un poco de dinero porque estaba echando un poco tierra a las carreteras, le dimos unas monedas, pero el ómnibus hace unas curvas muy largas, y cuando estábamos en otro punto, vimos a otro niño cerca del carro que se dirigió nuevamente a otra curva y volvimos a mirar a otro niño, pero ya pusimos más atención y era el mismo niño del primer lugar... Esta gente esta habituada a su ambiente y además camina y ahora yo no camino ni siquiera cuatro cuadras hasta mi casa.

Volviendo al tema de los intercambios. Hay un trabajo sobre el intercambio costa-selva durante la época prehispánica, y otra cosa que el año pasado excavé, unas momias de la zona que todavía está un poco virgen. Lo presenté en el congreso de Varsovia de los Americanistas el año pasado, pero todavía está buscando su lugar, si les interesa está a su disposición.

Muchas gracias (aplausos).

Universidad Nacional de la Amazonía Peruana

PROYECTO

Centro de investigaciones de lenguas indígenas de la Amazonía Peruana. C.I.L.I.A.P

Oswaldo Saavedra López²

1. TÍTULO DEL PROYECTO

**“Centro de Investigación de lenguas indígenas
de la Amazonía Peruana”**

Datos Generales

1.1. Sector:

Educación

1.2 Unidad Ejecutora:

Universidad Nacional de la Amazonía Peruana

²Transcribimos el proyecto “Centro de Investigaciones de lenguas indígenas de la Amazonía Peruana (C.I.L.I.A.P)” elaborado por Oswaldo Saavedra López, cuyo objetivo es implementarlo en el Profesorado Bilingüe que se desarrolla en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana.
La corrección formal es obra nuestra, se ha extraído todo lo relativo a la parte financiera del citado proyecto.

1.3 Duración:

Tres (3) años.

1.4 Localización

El proyecto se localizará en el ámbito de la región Loreto, en lugares de mayor concentración de alumnos de la EBI como Pucaurquillo (Pevas), Cushillacocha (Caballococha), el estrecho (río Putumayo), San lorenzo (río Marañón), Santa Clotilde (río Napo), Padre Cocha (río Nanay) y la ciudad de Iquitos (Ver anexo 1)

1.5 Fuente cooperante

Por determinar

2. DEL PROYECTO

2.1 Marco global

Las investigaciones lingüísticas en la región Loreto son escasas, de lo poco que se hace hay que citar ligeramente la labor que realiza el FORMABIAP –IPS Loreto, el PEBIAN, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), el Centro de Investigaciones de Lingüística (CILA) de la Universidad Mayor de San Marcos, el Caaap, la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de la Amazonía (UNAP).

El FORMABIAP – IPS loreto, realiza trabajos de investigación lingüística como parte de la formación profesional de los estudiantes.

El PEBIAN (proyecto Alto Napo) realiza investigación antropológica en el desarrollo de las actividades educativas.

El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) trabaja en el Perú hace más de 40 años bajo convenio con el Ministerio de Educación realizando alfabetos de lenguas indígenas, elaborando textos para las escuelas bilingües y traduciendo la Biblia para su labor

evangélica. Ahora, está alejándose de estas actividades dejando en parte estas funciones al Instituto Superior Pedagógico Bilingüe de Yarinacochas – Pucalpa (región Ucayali).

El Centro de Investigaciones de Lingüística aplicada (CILA) de la Universidad Mayor de San Marcos, realiza también investigaciones sobre lenguas indígenas de la amazonía peruana.

El CAAAP realiza trabajos de investigación en antropología y algunos aspectos de las lenguas.

La Facultad de Ciencias de la Educación de la UNAP, cuenta con la escuela de formación profesional de educación bilingüe intercultural, para formar maestros bilingües de educación primaria intercultural, para cubrir el vacío de profesionales indígenas para servir en las comunidades indígenas.

Todas estas organizaciones evidencian un trabajo aislado, ensimismado sólo en la consecución de sus fines particulares; como denominador común arrojan resultados que no son conocidos por nuestra región, aún por los propios pueblos indígenas que actúan como centros de experimentación e investigación. Esta actitud no constituye la solución al problema de desintegración cultural y a la imperante actitud de occidentalización de nuestras culturas autóctonas, que como proceso tienden a la desaparición de las lenguas maternas, como ya ocurrió con la de los *Iquito*, y otras que se encuentran en franco proceso de extinción como la de los *Cocama*, *Bora*, *Huitoto*, entre otras.

Consideramos que una de las formas de conservación de la identidad cultural y de las culturas mismas se debe lograr a partir del dominio de la lectoescritura de las lenguas maternas y de la adopción y aprendizaje de las diversas lenguas autóctonas por parte de la cultura occidental. Esto es lo que se considera una integración cultural. Esto es algo que no se hizo, y es lo que se pretende hacer ahora con la formación del Centro de Investigación de Lenguas Indígenas de la Amazonía peruana (CILIAP).

3. Objetivos del Proyecto y Metas

3.1 Objetivo general

Contribuir a preservar la vigencia de nuestras raíces culturales amazónicas, identificadas en trece familias lingüísticas y sesenta y cinco comunidades indígenas.

3.1.1 Objetivos específicos

En función del objetivo general se conciben alcanzar los siguientes objetivos específicos:

- Crear el Centro de Investigaciones de Lenguas Indígenas de la Amazonía peruana.
- Realizar investigaciones y difundirlas en relación a la situación real de las lenguas autóctonas de nuestra amazonía.
- Enseñar a la población indígena el manejo oral y escrito de la lengua materna (L1) y lengua segunda (L2).
- Considerar el género como parte importante en las investigaciones en especial en la mujer por ser la más conservadora de los valores culturales.
- Constituir un Centro de Investigaciones de Lenguas Indígenas de la Amazonía peruana, dotado de aulas, sala de conferencias, biblioteca, comedor y dormitorios, lozas deportivas, laboratorios, áreas de cultivo y crianza de animales.

3.2 Metas

Las metas a alcanzar, se derivan de los objetivos específicos enunciados:

- Formación de un Centro de Investigaciones de Lenguas amazónicas con sede en la ciudad de Iquitos e inicialmente con filiales en Pucaurquillo (Pevas), Cushillococha (Caballococha), el estrecho (río Putumayo), San lorenzo (río Marañón), Santa Clotilde (río Napo), Padre Cocha (río Nanay).
- Formación de un equipo de investigadores multidisciplinarios.
- Publicación y difusión de los trabajos de investigación de las lenguas autóctonas, antropología, ecología, turismo y otras que comprende el proyecto.
- Utilización de metodologías actualizadas para el aprendizaje técnico de la lengua materna en las comunidades indígenas.
- Disposición de una infraestructura adecuada en la ciudad de Iquitos para la enseñanza de lenguas indígenas a la población en general.
- atender inicialmente, a los grupos lingüísticos (anexo 2) de las filiales indicadas, pudiendo ampliarse posteriormente a otras zonas.

3.3 Resultados

El proyecto se propone dar a conocer la existencia de pueblos indígenas en cuyo seno se encuentran vigentes nuestras raíces culturales, que a partir de la lengua (amenazada con extinguirse) e identificada en trece familias lingüísticas y más de sesenta y cinco lenguas, iniciar la recuperación de toda la riqueza cultural que encierra cada una de ellas.

Téngase presente que las lenguas se extinguen por falta de uso, notándose más en los niños y jóvenes, más no así en los adultos que la usan ocasionalmente en sus asambleas y en las faenas del campo, siendo las mujeres las que más uso le dan. Y además a la falta de uso se suma la castellanización que arremete en todo sentido; y en parte podemos decir que la escuela colabora con la desaparición de éstas.

El proyecto afianzará el manejo oral y el escrito de la lengua materna (indígena) en forma sistemática y gradual.

Desde el inicio se aplicarán registros que nos permitan hacer el seguimiento para los avances a fin de aplicar reajustes que permitan optimizar los resultados.

De tal manera que antes de los tres años podamos estar presentando los informes finales.

3.4 Actividades

Las actividades propuestas operativizan las metas, los objetivos específicos y el objetivo general descriptos:

- Adquisición e implementación de locales en la ciudad de Iquitos y en las localidades menores de Pucaurquillo, Pevas, Cushillococha, el Estrecho, San Lorenzo, Santa Clotilde y Padre Cocha.
- Contratación de recursos humanos calificados en pedagogía, lingüística (fonética y fonología, morfología y sintaxis y semántica y lexicología), antropología, biología, ecología, turismo, agronomía y forestal.
- Realizar investigaciones aplicadas y publicar resultados.
- Sugerir la aplicación de los resultados de la investigación al sector educación y demás instituciones de la religión.
- Diseño y elaboración de textos experimentales de lecto-escritura de acuerdo a los trabajos de investigación realizados.
- Enseñanza de lecto-escritura de la lengua materna a la población indígena.

- Compra/alquiler o construcción de locales y su implementación con recursos humanos, con equipo de audio y video y con materiales didácticos.

3.5 Criterios para evaluar el impacto del Proyecto periódicamente.

Inicialmente cada seis meses se debe medir el avance de los resultados teniendo en cuenta el nivel lingüístico y el nivel social, de acuerdo al rechazo o aceptación de la población. En los niños puede ser el dominio lexical para ir gradualmente formando frases para llegar a oraciones sencillas de acuerdo al orden morfosintáctico de su lengua. En los jóvenes esta gradualidad puede ser mayor. Ellos aparte del conocimiento lexical y oracional deben comenzar a conocer aspectos lingüísticos (fonéticos, morfosintácticos y semánticos), que rigen el manejo de su lengua lo mismo se hará con las demás áreas de los proyectos.

En este aspecto jugarán un papel importante los profesionales y los adultos (ancianos) que manejan fluidamente la lengua.

3.5 Medidas a tomarse para garantizar la sostenibilidad luego de concluido el Proyecto.

Desde todo punto de vista el proyecto es importante: social, cultural, política y económicamente. Por eso una vez desarrollado el mismo y dada la trayectoria de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP), y por ser la depositaria de la cultura amazónica, es la llamada a velar por el mantenimiento de todo lo que pueda significar el desarrollo del proyecto, asignando parte de su presupuesto para ello. A esta institución le corresponde iniciar los convenios y buscar apoyo con otras instituciones nacionales e internacionales para afianzar su sostenibilidad.

Debe tenerse también en cuenta para la sostenibilidad el resultado del proyecto en el campo lingüístico y antropológico que será difundido a nivel regional, nacional e internacional, así como el de las demás áreas, mediante revistas y folletos.

3.6 Describir el proceso de transferencia al final del Proyecto, definir el destino de bienes y otros.

El ente rector del proyecto es la Universidad Nacional de la Amazonía (UNAP). Ella y su equipo de profesionales, indígenas y mestizos, velarán porque su funcionamiento sea óptimo. El proceso de transferencia será gradual y paulatino. Las filiales en los lugares ya

previstos (anexo 1) contarán con personal indígena (maestros y autoridades comunales), quienes asumirán la responsabilidad de su funcionamiento pleno.

Las malocas, diseño de construcción indígena, implementada de acuerdo a las necesidades modernas (laboratorio) estarán, en manos de las autoridades mencionadas anteriormente como patrimonio suyo.

4. Marco Institucional

4.1 Competencia Institucional

El CILIAP de la UNAP, constituirá uno de los medios para que la universidad cumpla con las funciones asignadas por la ley universitaria – ley 23733 y su estatuto – EGUNAP. Esto es en el campo de la investigación, la enseñanza y la proyección y extensión social.

Por otra parte la UNAP, cuenta con recursos humanos calificados y con experiencia en el campo de la investigación y la enseñanza de las lenguas nativas de la Amazonía peruana, garantizando el trabajo de planificación y ejecución del proyecto.

4.1.1 Relación de la unidad ejecutora con otras instituciones involucradas en las actividades del proyecto.

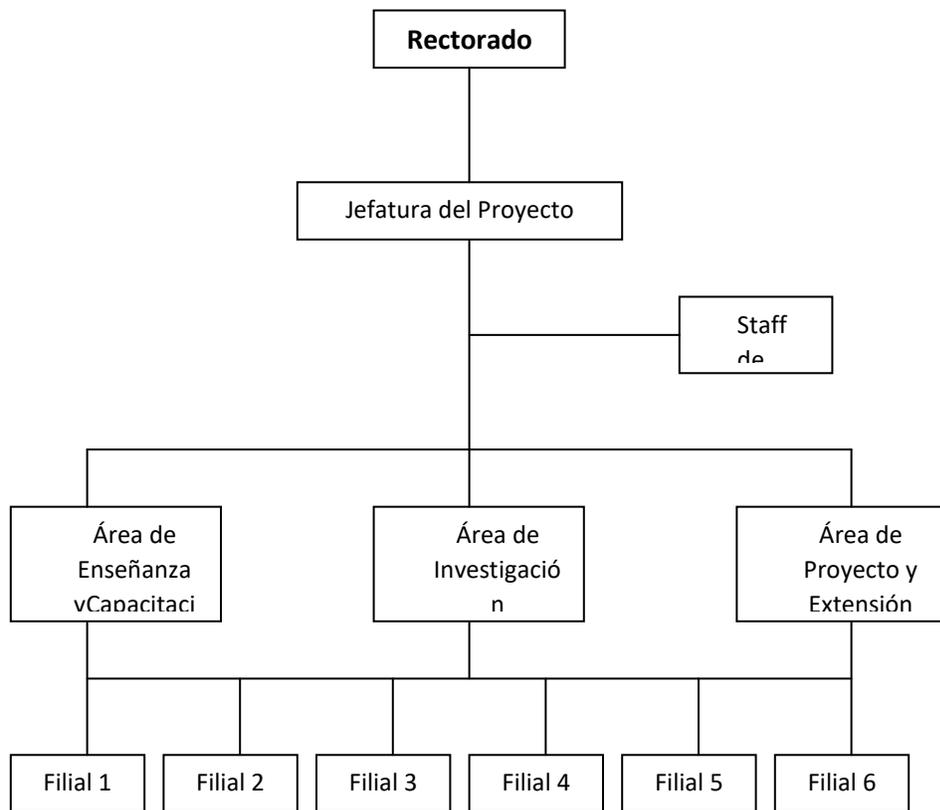
Para el desarrollo del proyecto se establecerá canales de coordinación con las comunidades indígenas seleccionadas, buscando el apoyo del Consejo Transitorio de Administración Regional de Loreto, de la Dirección Departamental de Educación de Loreto, del Centro de Investigación de Lingüística Aplicada (CILA), de la Universidad Nacional de San Marcos, del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), del instituto lingüístico “*caro y cuervo*”, del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y otras.

4.1.2 Propuestas de organización interna

El carácter del proyecto, de acuerdo a los objetivos trazados hace que sea multidisciplinario, por lo que se propone a profesionales de las distintas facultades de la UNAP que vienen realizando trabajos en el Instituto de Investigación de la UNAP, de enseñanza y de proyección y extensión universitaria. El Departamento de Lengua y Literatura de la Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades de la UNAP, que

viene realizando algunos trabajos de investigación; enfocando problemas lingüísticos y dialectales, es el llamada a asumir la conducción del proyecto.

CUADRO DE ORGANIZACIÓN INTERNA



5 RECURSOS PARA LA EJECUCIÓN DEL PROYECTO

5.1 RECURSOS NACIONALES.

5.1.1 RECURSOS HUMANOS:

PERSONAL LOCAL UNAP:

La UNAP cuenta con personal profesional capaz de asumir la responsabilidad en el

proyecto; cada uno en su campo realiza investigaciones.

5.1.2 RECURSOS INTERNOS

La UNAP, apoya al proyecto con un presupuesto de us\$. 30.000,00, lo que permitirá iniciar algunas actividades especialmente en las filiales, tales como construcción de malocas, selección de personal indígena entre otras. el primer año debe invertirse \$ 15.000,00, el segundo año \$ 10.000,00 y el tercer año \$ 5.000,00. se debe dar prioridad a estas obras en el caserío de PadreCcocha, por ser el lugar más cercano a la ciudad de Iquitos.

5.1.5 CAPACITACIÓN

Para iniciar el desarrollo del proyecto se necesita la capacitación de todos los actores que actuarán en el entorno. Se debe capacitar a los investigadores asesores, a los alumnos egresados de la escuela de EBI de la universidad y a los dirigentes de las instituciones de las comunidades indígenas.

Esta capacitación tendrá por finalidad: actualizar a todo el personal en materias como lingüística, antropología, ecología, educación y otros temas. La capacitación incluye maestrías y doctorados de alumnos seleccionados en la ciudad de Iquitos, Lima o el extranjero, como así también la capacitación en cursos de segunda especialización u otros.

- Conocer los objetivos y metas que se propone con su creación.
- Crear conciencia de identidad étnica y nacional, que despierte interés por sus culturas, para el desarrollo de la comunidad, de su región y del país.
- Conocer técnicas de investigación lingüística y otros, y el manejo de instrumentos de campo.



ANEXOS

ANEXO N° 1 MAPA

ANEXO N° 2

Universidad Nacional de la Amazonía Peruana
 Instituto de Investigaciones de lenguas indígenas de la Amazonía Peruana

Filiales –Grupos Etnológicos:	Lenguas a atender
I.PUCAURQUILLO (PEVAS) 1. BORA 2. HUITOTO 3. YAGUA 4. OCAINA	1. BORA 2. HUITOTO 3. YAGUA 4. OCAINA 5. TICUNA
II.CUSHILLACOCHA (CABALLOCOCHA) 1. TICUNA 2. YAGUA	6. QUICHUA 7. SECOYA 8. OREJÓN 9. AGUARUNA
III.EL ESTRECHO (RÍO PUTUMAYO) 1. HUITOTO 2. QUICHUA	10. COCAMA 11. COCAMILLA 12. CANDOSHI

<p>3. SECOYA 4. OREJÓN</p> <p>IV.SAN LORENZO (RÍO MARAÑÓN)</p> <p>1. AGUARUNA 2. COCAMA 3. COCAMILLA 4. CANODISHI 5. HUAMBISA 6. ACHUAR 7. CHAYAHUITA</p> <p>V.SANTA CLOTIELDE (RÍO NAPO)</p> <p>1. QUICHUA 2. OREJÓN 3. HUITOTO 4. SECOYA</p> <p>VI.PADRE COCHA (RÍO NANAY)</p> <p>1. COCAMA 2. BORA 3. HUITOTO 4. IQUITOS</p>	<p>13. HUAMBISA 14. ACHUAR 15. CHAYAHUITA 16. OREJÓN 17. IQUITOS</p>
--	--

6 RECURSOS PARA LA EJECUCIÓN DEL PROYECTO

5.1 Recursos Nacionales.

5.1.1 Recursos humanos:

Personal local UNAP:

La UNAP cuenta con personal profesional capaz de asumir la responsabilidad en el proyecto; cada uno en su campo realiza investigaciones.

5.1.3 RECURSOS INTERNOS

La UNAP, apoya al proyecto con un presupuesto de us\$. 30.000,00, lo que permitirá iniciar algunas actividades especialmente en las filiales, tales como construcción de malocas, selección de personal indígena entre otras. el primer año debe invertirse \$ 15.000,00, el

segundo año \$ 10.000,00 y el tercer año \$ 5.000,00. se debe dar prioridad a estas obras en el caserío de PadreCcocha, por ser el lugar más cercano a la ciudad de Iquitos.

5.1.6 Capacitación

Para iniciar el desarrollo del proyecto se necesita la capacitación de todos los actores que actuarán en el entorno. Se debe capacitar a los investigadores asesores, a los alumnos egresados de la escuela de EBI de la universidad y a los dirigentes de las instituciones de las comunidades indígenas.

Esta capacitación tendrá por finalidad: actualizar a todo el personal en materias como lingüística, antropología, ecología, educación y otros temas. La capacitación incluye maestrías y doctorados de alumnos seleccionados en la ciudad de Iquitos, Lima o el extranjero, como así también la capacitación en cursos de segunda especialización u otros.

- Conocer los objetivos y metas que se propone con su creación.
- Crear conciencia de identidad étnica y nacional, que despierte interés por sus culturas, para el desarrollo de la comunidad, de su región y del país.
- Conocer técnicas de investigación lingüística y otros, y el manejo de instrumentos de campo.

Anexos

Anexo N° 1 Mapa

Anexo N° 2

Universidad Nacional de la Amazonía Peruana

Instituto de Investigaciones de lenguas indígenas de la Amazonía Peruana

Filiales –Grupos Etnológicos:	Lenguas a atender
<p>I.Pucaurquillo (Pevas)</p> <p>5. Bora</p> <p>6. Huitoto</p> <p>7. Yagua</p> <p>8. Ocaina</p> <p>II.Cushillacocha (Caballococha)</p> <p>3. Ticuna</p> <p>4. Yagua</p> <p>III.El Estrecho (Río Putumayo)</p> <p>5. Huitoto</p> <p>6. Quichua</p> <p>7. Secoya</p> <p>8. Orejón</p> <p>IV.San Lorenzo (Río Marañón)</p> <p>8. Aguaruna</p> <p>9. Cocama</p> <p>10. Cocamilla</p>	<p>18. Bora</p> <p>19. Huitoto</p> <p>20. Yagua</p> <p>21. Ocaina</p> <p>22. Ticuna</p> <p>23. Quichua</p> <p>24. Secoya</p> <p>25. Orejón</p> <p>26. Aguaruna</p> <p>27. Cocama</p> <p>28. Cocamilla</p> <p>29. Candoshi</p> <p>30. Huambisa</p> <p>31. Achuar</p> <p>32. Chayahuita</p> <p>33. Orejón</p> <p>34. Iquitos</p>

11. Canodishi	
12. Huambisa	
13. Achuar	
14. Chayahuita	
V.Santa Clotilde (Río Napo)	
5. Quichua	
6. Orejón	
7. Huitoto	
8. Secoya	
VI.Padre Cocha (Río Nanay)	
5. Cocama	
6. Bora	
7. Huitoto	
8. Iquitos	

LAS COMUNIDADES DE AMAZONÍA ANTE EL MUNDO OCCIDENTAL: HUITOTO, YAGUA Y MAI JUNA FRENTE AL ESTADO-NACIÓN PERUANO PASADO Y PRESENTE

*Ernesto Olmedo**

Introducción

Una de las maneras, por cierto de corte etnocéntrico, de evaluar el trayecto histórico de la selva y su presente, podría desprenderse de la incidencia de la civilización occidental sobre los pueblos nativos de ésta. La presencia del hombre blanco se traduce en una marca sobre la sociedad “exótica” que, abrupta o paulatinamente, ha ido desfigurando la cosmovisión de los indios.

Continuando en esta perspectiva, se piensa que en el interior de la selva, las comunidades *Mai Juna*, entre otras, enfrentan un horizonte colonial (Rocchietti, 1999: 34). O ¿por qué no aseverar que se trata de un proceso de “conquista inacabada”? La selva sigue siendo el espacio de la “rapiña”, unas veces anárquica, descontrolada, fulminante; otras, aparece organizada y planificada cuando permite descomprimir las exigidas economías regionales y alivia el malestar social de aquellos países sudamericanos que comparten la cuenca amazónica. Tal es el caso de países como Brasil, Perú, Bolivia, Colombia, Ecuador, Venezuela, entre otros.

Más allá de haber cambiado las “formas” que permiten la comprensión del proceso histórico del contacto (a saber: etapa de la conquista, colonización, colonización interior en épocas posteriores a la independencia, etc.) se reitera el mismo proceso de penetración extractiva y despojo del nativo y su medio.

Podría agregarse que en el presente, mientras no se demarca mediante la propiedad individual jurídicamente legitimada, otro de los logros del mundo occidental, Amazonía constituye la “tierra de nadie”, incluso, como se ha venido expresando de manera insistente e intencional, como un “lugar vacío”³ donde cualquier intervención externa estaría justificada.

Es en función de lo dicho anteriormente que se propone en este estudio analizar en qué medida la expresión “espacio vacío” se fue materializando y de qué manera subsiste justificando cualquier avanzada, sea ésta de particulares o del propio Estado Nacional, sobre las comunidades de la selva. De acuerdo a lo anterior, se puede inferir que: *Huitoto*, *Yagua* y *Mai Juna*, continúan receptando del Estado peruano definiciones y acciones que constituyen una política “oscilante” que va desde una penetración incisiva a la desprotección y abandono completos, de acuerdo a sus intereses económicos y político-militares, generando una gran

* Este artículo fue publicado en *Mundos Andinos* (Primera parte). CIP-Equipo NayA. Octubre de 2002. Publicación en CD.

³Esta afirmación al igual que otras tales como: a) Amazonía es una “Tierra Fértil; b) La selva es “homogénea”; c) Amazonía como el “pulmón del mundo”; d) Amazonía es un “espacio libre para la solución de conflictos periféricos”; e) el indio es un “retraso al desarrollo”; constituyen las grandes falacias tejidas sobre el mundo amazónico. (Información vertida por el Padre Joaquín García, dos de febrero de 1999 en el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía Peruana, Iquitos, Perú).

tensión que altera de manera progresiva y definitiva el modo de vida nativo. Este informe se nutre de una experiencia etnográfica realizada en las comunidades *Huitoto*, *Yagua* y *Mai Juna* de la Amazonía Peruana, de las discusiones en los talleres del Seminario Itinerante de Posgrado: “*Los Andes ante de los Inka II: Pueblos de la Selva*”, de información bibliográfica y periodística.

Amazonía y las tradiciones vivientes. Su historia. “Las tierras vacías”

La historia de los pueblos “sin historia”

Se debe reconocer aquí que una de las causales en la imposibilidad de “dar a conocer” la historia de *Huitoto*, *Yagua* y *Mai Juna* es de tipo heurístico ya que en gran medida se conoce su pasado a través de crónicas, relatos y relaciones de los conquistadores y evangelizadores del Nuevo Mundo. Estos documentos escritos, están llenos de lagunas e infinidad de silencios.

En este caso se tomará la periodización y principales acontecimientos establecidos por Jesús San Román⁴. En su libro *Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana*, San Román advierte que su trabajo es extensivo para todos los pueblos nativos que viven en los límites de la Amazonía Peruana. Se denota en su texto la historia de la penetración del hombre blanco, sus instituciones y formaciones –en particular el sistema capitalista-, etc.

Esta circunstancia que, por cierto ha sido observada en el trabajo de campo que se ha realizado en el lugar en febrero de 1999, vuelve más complejo el análisis y la interpretación de los fenómenos. Por ello, se ha considerado sugerente tomar una línea de estudio que se aboque a la determinación del grado en que cada uno de estos pueblos se encuentra “transculturado”. Aquí se considera a la transculturación no sólo como la desaparición de las significaciones culturales ancestrales sino como una nueva dimensión que se va construyendo entre aquello que pertenece a la tradición cultural y lo que proviene de una situación de imposición y tragedia social que los pueblos vienen padeciendo por la presencia avasalladora del hombre blanco.

Este paisaje social en particular, ha sido profundamente alterado dando lugar a expresiones socioculturales sesgadas y por ende difícil de desentrañar en la búsqueda de lo “propio” y lo “impuesto”.

San Román establece seis períodos en la historia de la Amazonía Peruana:

Período indígena (hasta 1542); período misional (1542-1769); período de nacimiento del capitalismo (1769-1880); período del caucho (1880-1914); período de recesión (1914-1943); período de integración de la selva a la vida nacional (1943-1970) y período del petróleo y de la coca (1970-1990)

En función de esta referencia cronológica se irá describiendo cada uno de los momentos que han atravesado los pueblos nativos de Amazonía.

⁴ Ha sido de considerable importancia el aporte del sacerdote agustino español por su dedicación al estudio de las poblaciones amazónicas. San Román (1933-1982) comenzó desde finales de los años ‘60 a investigar los aspectos socio-económicos de los ríos Amazonas y Napo y a participar activamente en Iquitos siendo el cofundador del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAP) y miembro activo del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía Peruana (CETA).

Amazonía y las tradiciones vivientes

Las fuentes en base a las cuales San Román escribe sobre el período anterior al ingreso de los europeos a la región (1542) son los relatos de los misioneros.

El autor afirma que el río Napo, sus afluentes o alrededores, estaba habitado, en su mayoría por grupos tribales que pertenecían a la *nación de los Encabellados*, debido al aseo y cuidado con que mantenían sus cabellos (San Román, 1994: 21). Dentro de esta denominación estarían comprendidos otros grupos tales como: *Avisiras*, *Cofanes* y *Payaguas*. Respecto a estos últimos se puede decir que constituyeron el grupo antecesor de los *Mai Juna*, cuyo nombre etnográfico es “*Orejones*” por sus orejas deformadas con discos de madera balsa; también fueron denominados “*cotos*” del nombre del mono aullador al cual supuestamente se asemejan (Bellier, 1983: 39).

En cambio, sobre las riberas del río Amazonas, afluentes y alrededores se distinguían entre otros los indios: *Yameos*, *Iquitos*, *Semigaes*, *Záparas*, *Cocamas*, *Caumaris*, *Pevas*, *Cabachis*, *Mayorunas* y *Zavas*. Presumiblemente estos últimos serían los actuales indios *yagua*. Sin embargo, San Román lo presenta de manera especulativa (San Román, 1994: 24).

La historia de los *Huitoto* en tierras peruanas, en cambio, es bastante reciente. Originariamente su asentamiento estaba comprendido en territorios colombianos pero debido al fenómeno del caucho fueron trasladados a tierras peruanas hacia fines del siglo XIX y principios del XX. A su vez, se produjo una notable “dispersión cultural” de este grupo debido al efecto de las exacciones de los caucheros de la Casa Arana, empresa dedicada a la explotación del caucho, y a las deportaciones de mano de obra indígena por los capataces y sucesores de la empresa. Los *Huitoto* habrían experimentado un traslado a mediados del siglo XIX (ETSA, 1996: 193).

Para este período, San Román anota algunas características sobre los diferentes grupos étnicos organizados en tribus donde ha tenido gran importancia la línea de parentesco y la familia extensa. Además de estos lazos, la cohesión tribal e intertribal se lograba a través de la guerra y las fiestas. Se trata de sociedades igualitarias, sin clases y cuyas diferenciaciones estaban determinadas por la edad y el sexo. A su vez, se localizaban en pequeños grupos dispersos de vida seminómada y su estructura económica identificaba a cazadores, pescadores, recolectores y agricultores cuyo comportamiento era de tipo “colectivista”. (San Román, 1994). En relación a la subsistencia podría agregarse que Amazonía cuenta con dos subregiones de tamaño y potencial diferenciado: por un lado, se encuentra la

“vasta tierra firme” donde los recursos se hallan dispersos pero continuamente disponibles; por otro, la “estrecha llanura de inundación o várzea”, en donde alternan la escasez y la abundancia, según suba o baje el río (Meggers 1976: 17).

La misma autora afirma:

“...Los pueblos se consideran a sí mismos como parte de la naturaleza, ni superiores ni inferiores a las demás criaturas (aunque con frecuencia se sienten superiores a otros grupos humanos)...” (Ibidem: 14).

El momento del Contacto

San Román ubica el **período misional** entre los años 1542 y 1769. Éstese inicia con el arribo de los primeros grupos de conquistadores europeos, en particular el que acompaña a Francisco de Orellana, en busca de tesoros de la “tierra mítica”. Esta empresa, de carácter militar, dejó el saldo de innumerables abusos, vejaciones y muertes y no siempre fue exitosa ya que la mayoría de los grupos nativos opusieron resistencia. Se sumarán luego a las expediciones de los conquistadores que viajaban hacia el interior de la selva, miembros de distintas órdenes religiosas tales como jesuitas y franciscanos. Con la expulsión de los jesuitas en el año 1769 por la Corona de España se cierra el período.

Al igual que la mayoría de las misiones y reducciones, las que se asentaron en el espacio amazónico, pretendían:

Llegar a los nativos creando nuevas necesidades de consumo entre ellos. El traslado de los indios desde el interior de la selva hacia las riberas de los ríos principales; la reunión de los grupos en pueblos y caseríos a veces con tribus enemigas; la imposición de la familia de tipo nuclear en reemplazo de la tradicional familia extensa; una economía productiva sedentaria y de previsión: ganadería y agricultura relegando las prácticas de caza y pesca. La misma constituía una economía dirigida, de subsistencia que incluía el comercio. La educación, lejos de ser impartida a través de la línea de descendencia, estaba a cargo del sacerdote. El preceptor enseñaba el catecismo en el marco de una educación religiosa y cívico-moral donde estaba instaurado el método de premios y castigos (San Román, 1994).

Junto a los efectos de la acción misionera se podrían enumerar otros y de igual manera inferir que, al igual de lo que ya se ha advertido en los párrafos anteriores respecto de la existencia actual de “un proceso inacabado de conquista” en Amazonía Peruana, la experiencia etnográfica realizada ha permitido constatar que la “evangelización” también continúa. Es cierto que se han sofisticado los métodos, dejando de lado, en la mayoría de las veces, la brutalidad de las formas de imposición del credo cristiano de la época denominada de conquista y colonización. Sin embargo, no todos los métodos tradicionales han desaparecido y aún hoy se siguen “suponiendo” y generando necesidades y carencias donde no las hay y se continúan proscribiendo las prácticas tradicionales, por cierto enormemente alteradas, en favor de un “credo” “totalitario”, expresión esta última, ligada a la imposibilidad que tienen los grupos religiosos y misioneros de asumir la “tolerancia” y la “diversidad” de los nativos en pos de la transculturación.

En la actualidad existen, junto a las de procedencia católica, numerosas expresiones religiosas foráneas que tensionan el área y se disputan los “fieles”. Las expresiones religiosas aparecen también mezcladas. Tal es el caso, por ejemplo, del movimiento mesiánico de *La orden Cruzada Católica Apostólica y Evangélica* constituida de elementos católicos, protestantes y de religiones autóctonas (Ríos Zañurtu, 1995).

San Román identifica al período comprendido entre **1769 y 1880** como el **período del nacimiento del capitalismo**. En éste ubica la explotación de los indios por parte de los comerciantes bajo el ropaje de “servicios comerciales” y “beneficios a la civilización”. Sería ésta la época del surgimiento del “regatón” y del “patrón”. Es importante agregar que en esta etapa se ensayaron algunos proyectos de colonización sobre la selva.

En relación a este momento de la periodización de San Román, se considera, por una parte, que el proceso capitalista, lejos de “nacer en vísperas de la expulsión de los jesuitas”, evidencia alguna de sus prácticas en la Amazonía Peruana, en el mismo momento en que los conquistadores se internan en la selva por los ríos principales y sus afluentes. Ellos se movilizaban bajo el afán de riqueza y poder y de esta forma iban dejando su huella en el territorio. Se podría hablar, por cierto, de una expresión de mercantilismo basado en la

búsqueda y adquisición de los metales donde algunos recursos amazónicos y los mismos indios se convertían en un valor de cambio. A su vez, los misioneros bajo el afán de evangelizar y proteger a los indios de las cacerías humanas también basaron su proyecto en la autosubsistencia y el comercio y su expulsión tiene como uno de sus antecedentes fundamentales la competencia con los intereses de encomenderos, comuneros, etc. de la región.

Por otra parte, se considera de importancia destacar la creciente, aunque tenue al principio, acción del Estado Nacional peruano sobre la selva. Se piensa que un proceso relevante que se inicia entre los años 1769-1880 estaría constituido por el surgimiento y el fortalecimiento del Estado Nacional peruano. Al igual que lo dicho sobre la necesidad de entender a los pueblos de la selva considerando el efecto de la espada y la cruz, también se puede comprender su desenvolvimiento histórico bajo la expresa referencia sobre las acciones del Estado que, aún continúan “surcando” aquel paisaje social. La relación entre el Estado y los grupos de la selva se ha definido como una “tensión irresoluble”, en donde el primero se mueve de manera “pendular” de acercamiento y abandono completo en función de sus intereses.

Las comunidades nativas frente al estado, intereses y potencial de la selva “las tierras aún siguen vacías”

Al igual que la mayoría de los estados latinoamericanos, el Estado peruano recorrió un prolongado camino hasta su institucionalización definitiva desde el momento de la independencia en 1821. En ese largo trayecto se destaca aquel interés sobre la selva que comienza a advertirse desde mediados del siglo XIX, momento en que Perú, Ecuador, Bolivia pretendían la “nacionalización de la Amazonía” (García Jordán, 1998). Comenta la autora citada que este hecho no era otra cosa que el incremento del interés por afirmar la soberanía territorial frente a los países vecinos: aprobación de leyes relativas a la navegación de los ríos, la colonización del territorio, la reducción de los indígenas, la explotación de los recursos económicos y el envío de misioneros; esto último como instrumento efectivo de “peruanización”, “ecuatorización” o “bolivianización” que los gobiernos republicanos encuentran debido a los vacíos jurídicos en el ordenamiento internacional.

Comienza a advertirse en esta época la puesta en marcha de proyectos de inmigración destinada a inmigrantes europeos o, en su defecto, pensados para reclutar población de otras partes del territorio peruano. Cualquiera de las dos propuestas de colonización habían fracasado o no tuvieron la significación que se encontrará en la época del caucho que se inaugura en el año 1880.

Lo dicho anteriormente formaría parte de las acciones del Estado Nacional sobre la selva que eran continuamente ratificadas y “justificadas” bajo la idea de un espacio de “tierras vacías” heredadas de la conquista que debían ser pobladas, para cimentar el progreso de la Nación.

La época del caucho

Esta etapa, que para San Román se extiende desde 1880 hasta 1914, ha sido definida como un *boom*, debido a la rápida propagación de la producción o extracción, generalmente por capitales ingleses y norteamericanos, y a su breve duración. Amazonía pasó de ser una zona casi desconocida a parte importante en los negocios mundiales (San Román, 1994). Mientras duró el boom cauchero se reinstaló la “cacería” de indios aptos para la extracción del caucho, junto a una infinidad de formas de sumisión y esclavitud.

Resta agregar que este fenómeno movilizó a los poderes ejecutivos y legislativos de los países que contaban con el producto en son de la “defensa” de la soberanía de un territorio donde anteriormente la presencia estatal había sido escasa o nula (García Jordán, 1998).

Los indios Huitoto frente al ciclo del caucho

Con el ciclo del caucho “ingresa” a la historia de la Amazonía Peruana el grupo *Huitoto*. No se trata simplemente de la mención historiográfica del “escándalo de la Compañía Arana” que comprometió a altos funcionarios y que, en cierta forma se convirtió en un episodio impune ya que la compañía quedó libre de responsabilidades, sino también de haber significado un traslado compulsivo de miembros de este grupo por decisión de los empleados de la firma que los habían recibido “en calidad de indemnización por parte de la firma”, luego de haberse hecho públicas las denuncias por el maltrato a los indios. Los mismos se fueron asentando en las riberas de los ríos principales que atraviesan el oriente peruano, formando parte de haciendas.

En la Casa Arana se estaban cometiendo infinidad de ilícitos en contra de los grupos nativos apostados sobre el río Putumayo. Mediante la acción de algunos periódicos limeños se dio a conocer la situación en que se hallaban los Huitoto, entre otros. El hecho no vinculó solamente a los capitales locales del Perú; Julio C. Arana, asentado en la zona del Putumayo desde 1896, habiéndose consolidado como “señor absoluto de la zona” buscó el respaldo de la corona británica mediante la conformación de la empresa “Peruvian Amazon Rubber Co”, cuya sede social se hallaba en Londres (García Jordán, 1998: 16).

La autora citada, señala el año 1907 como el del comienzo de una sobre explotación del caucho debido a una baja conceptual en la cotización; esto hizo que indios Huitoto, en su mayoría, perecieran en gran número, lo cual trajo aparejado una denuncia de los periódicos de Iquitos y publicaciones inglesas (Ibid.:16).

Luego del período de éxito del caucho que sufrirá la competencia de las plantaciones caucheras en el sudeste asiático (Indonesia, Malasia, entre otras) que ofrecía mejores precios se dio paso a la explotación de algunos productos de la selva que no modificaron en nada la explotación de los nativos. Estos últimos eran generalmente quienes se internaban en el monte en busca de recursos bajo la presión de algún patrón que lo pretendía.

Las actividades extractivas luego de la caída del caucho

Al período que sucede al boom cauchero, San Román lo denomina de **recesión (1914-1943)**. En él se buscará la extracción de: maderas finas, leche caspi, barbasco o cube, cueros, pieles, petróleo. A su vez, se promovió la explotación de las tierras con el objeto de obtener café, tabaco y algodón.

Lo anteriormente expuesto fundamenta aún más la idea de “una conquista inacabada” en Amazonía Peruana ya que ésta, espacio extractivo, ha sufrido la variación de los recursos que se han perseguido en ella, no así la política de obtener la riqueza a costa de la depredación ecológica y el sometimiento de los nativos.

Otro de los hechos importantes de esta época es que muchos de los inmigrantes (de Europa, de Asia y África) junto a los migrantes provenientes de otras jurisdicciones, que habían arribado a la selva en el período del caucho, quedaron librados a su suerte debido a la caída en la demanda de este producto en Amazonía. Los mismos se fueron asentando en las orillas de los ríos principales. En este sentido agrega San Román:

“los ‘colonos ribereños’ abrirán chacras, criarán animales, se dedicarán también a la caza y pesca; a su vez, la relación entre el patrón y los indios estará caracterizada por la dominación y explotación bajo fuertes signos paternalistas; la mano de obra del primero, formará parte de un modelo de familia extensa donde el mismo aparecerá rodeado de hijos, entenados, ahijados, servidumbre o cholos. En esta práctica se advierte el germen de los futuros “caseríos” (San Román, 1994:187).

A lo anterior es importante agregar que en el seno de la clase política, concretamente dentro de las filas del partido civilista, ante la imposibilidad de que los inmigrantes europeos se asentasen en las tierras peruanas preconizarán, a comienzos del siglo XX, que era necesario hacer lo posible para que el indio, dirigiéndose en particular a los indígenas de la sierra, bajara a la costa y se le transformara en el “bracero barato” que requería la modernización; incluso queriendo hacer efectivo lo anterior, el civilismo instituyó en los años veinte la legalidad de la “conscripción vial” que efectivizaba el reclutamiento obligatorio de indígenas para trabajos de construcción y reparación de caminos, carreteras y rutas amparando legalmente abusos e irregularidades (Luna, 1998: 75-77).

Otro momento del proceso histórico de la selva que cita San Román es el de **integración de ésta a la vida nacional (1943-1970)**. Esta mención se basa en la construcción, por parte del Estado, de carreteras tendientes a vincular la selva a los otros espacios económicos peruanos como son la sierra y la costa. El autor da cuenta sobre el traspaso de la relación directa entre el patrón y los nativos a una de tipo indirecta de sujeciones comerciales donde participaba también el poblador ribereño. Algunos intermediarios habían aparecido en la selva anteriormente tales como el regatón; junto a éstos se harán presentes los chinganeros y rematistas.

Los primeros serían comerciantes que venden al contado, a crédito o trocan y se han convertido en “acreedores” dentro del caserío. Los últimos, relativamente recientes acechan los botes con productos, compran a bajo costo su cargamento y lo revenden a un precio mucho más alto.

Para esta época si bien la ocupación de las riberas principales o de la zona aledaña a las carreteras será espontánea, se advierte una mayor planificación en la colonización dirigida en parte por las consecuencias de la ocupación espontánea.

La colonización respondía a la estrategia promovida desde el Estado con el afán de reunir mano de obra necesaria en alguna de las empresas extractivas o como una forma de descomprimir la complicada situación social. Para Carlos Junquera y otros especialistas lo que se encuentra en el trasfondo de esta cuestión es un problema social, económico y político de carácter secular producto de que la carencia entre los países de la cuenca amazónica de una reforma agraria (Junquera, 1995).

También se notará en esta etapa un incremento de la presencia militar, asistencia técnica y crediticia para los productores que se dirigían a la selva y la creación de algunas escuelas normales.

En la década de 1950 el gobierno nacional, bajo el lema de “asimilar a los salvajes” propició la presencia de Preceptores encargados de enseñar el alfabeto castellano y cuestionar a su vez las prácticas medicinales tradicionales, el chamanismo, etc. perdiéndose de esta forma las manifestaciones propias de cada comunidad.

Es también en esta época en que el Estado sellará un acuerdo con el Instituto Lingüístico de Verano que se dedicará a la investigación de lenguas, datos antropológicos, recopilación de

leyendas, canciones, enseñanza del idioma a los indígenas y la traducción de obras a las lenguas indígenas (San Román, 1994). Esto último es interesante rescatarlo porque significó la puesta en práctica de acciones apoyadas en la política indigenista nacional que veía en los pueblos nativos el fiel reflejo del atraso y solamente “incorporándolos” al mundo occidental el país se encarrilaría en la marcha hacia el desarrollo. Este hecho aporta un nuevo elemento para la reflexión acerca de los límites entre el campo del saber y la política; esto es, la contribución de la ciencia antropológica al colonialismo imperialista primero y al colonialismo de corte nacional luego. Esto último se relaciona con la huella de los misioneros del I.L.V. que además de haberse propuesto conocer al “otro” sugería e incorporaba elementos exóticos a las culturas originarias “satisfaciendo” o “creando” necesidades y por ende dando lugar a una mayor dependencia hacia el mundo blanco.

Tanto los miembros del Instituto Lingüístico de Verano, como los maestros que han sido formados por ellos, han participado de una experiencia escolar enmarcada en un modelo asimilacionista y civilizatorio (Trapnell, 1996: 167).

Para concluir con esta descripción histórica de los pueblos de la selva peruana se citará nuevamente a San Román quien identifica al lapso de tiempo que transcurre entre 1970 y 1990 como el **período del petróleo y de la coca (1970-1990)**.

Será en estas dos décadas, y de manera especial por la creciente presencia de la coca, que se transformó a una considerable masa de nativos en “asalariados eventuales” y en agricultores independientes, incorporándolos a la economía de mercado (Ríos Zañurtu, 1995: 174).

Se identifican aquí los mismos mecanismos de acción e intereses y justificación de las acciones sobre Amazonía. Posiblemente, para un futuro, se encuentre en la selva amazónica el “nuevo enemigo” contra el cual el Estado Nacional, tutelado por el poder norteamericano, encuentre un objetivo a ser derribado. En la región amazónica, por citar un ejemplo, cada día se hace más fuerte la idea de una eventual penetración militar (¿panamericana?) en tierras colombianas para “actuar” frente al narcotráfico y la guerrilla. Podría presumirse que se trata de una nueva estrategia geopolítica para la medición de fuerzas o, de hecho, de una nueva imposición militar norteamericana.

Se piensa que permanece de manera implícita a propuestas como éstas la idea de “espacio vacío”: se quiere combatir el narcotráfico pero a su vez erradicar la guerrilla, ambas estrategias responden, mediante el Plan Colombia, a una pérdida de influencia política y económica de Estados Unidos en la región (Gambetta, 2000), y cualquiera de las declaraciones al respecto ha omitido referirse al trágico efecto de las acciones militares sobre los pueblos que habitan la selva⁵.

En igual sentido, se ha identificado dicha omisión cuando se trata de reuniones de “consenso” y acuerdo. Tal es el caso del Pacto Amazónico firmado en 1978 por Bolivia, Perú, Brasil, Colombia, Venezuela, Surinam, Ecuador y Guyana. En el mismo aparece mencionada la presencia de aborígenes en la cuenca del Amazonas que deben ser preservadas pero el Pacto apunta a la defensa de ‘otros intereses’.

El Pacto Amazónico se firma ante los peligros de una posible “internacionalización del área” (Abízano, 1993: 35). Los países firmantes se propusieron integración de la Amazonía a las

⁵Lo que aparece de manera contundente frente a la ofensiva impulsada por Estados Unidos más que una muestra de sensibilidad de parte del resto de los países de la Cuenca frente a los pueblos de Amazonía sería una “contraofensiva” militar impulsada desde los Estados que comparten la región y que es liderada por Brasil. Se trata del Sistema de Vigilancia Amazónica que procura controlar mediante aviones, radares y satélites el espacio aéreo de la región (Bilbao, 2000).

economías nacionales, compartiendo experiencias de desarrollo y preservando el medio ambiente; creación de un sistema de información único; preservación de las sociedades aborígenes; realización de campañas sanitarias; realización de investigaciones científicas en diferentes campos y distribución equitativa de los beneficios del desarrollo (ibid.:35)

La defensa de Amazonía en este caso está fijada por el potencial económico de la misma en el presente y el futuro. Por otra parte se incorpora a la problemática una dificultad de magnitud ya que históricamente se ha comprobado en América Latina que ha existido una enorme brecha entre las declaraciones y leyes y los hechos.

Los “límites” de la Amazonía Peruana: entre el territorio y la autoridad

Más allá de los innumerables conflictos que el Perú ha sostenido con Colombia y Ecuador por las cuestiones de los límites territoriales, es importante considerar algunos puntos que afectan de manera directa a los grupos tribales:

En primer lugar, los conflictos de límites toman fuerza en un momento especial del desenvolvimiento de los países latinoamericanos; esto es, la formación y consolidación de los Estados. La delimitación territorial frente a los países contribuía a externalizar el poder estatal, uno de los “atributos necesarios de la estatidad” (Oszlak, 1978). Esto provocó la fragmentación y disgregación de algunos grupos nativos ya que debían acomodarse a la “nueva” nación con límites jurídicos signados, pero a veces difusos, lo cual habría contribuido al establecimiento de los conflictos interestatales. De esta forma algunas parcialidades quedaron segregadas por las fronteras nacionales. Esta empresa se producía de manera compulsiva implicando la muerte de quienes se resistían.

Un claro ejemplo de lo anterior se había vislumbrado con motivo del escándalo de la Casa Arana. Allí también hubo una movilización de tropas colombianas y peruanas que además del traslado, penalidades y la obligación de realizar diversos trabajos por parte de los indios *Huitoto* hubo agresión armada hacia ellos; así como en el conflicto del Perú con Ecuador hubo una masacre de los indios por considerarlos “sospechosos” de colaboración con el enemigo externo (San Román, 1994).

Otro aspecto importante es que la estructura política del Estado implicaba también el reconocimiento exclusivo y excluyente de una sola unidad política. Por lo tanto, las acciones de éste tendieron a desmovilizar cualquier disputa incluyendo la supresión de otras manifestaciones políticas y culturales como la de distintos pueblos indios. Esto se advierte actualmente en la tímida y muchas veces inexistente “concesión” en la política del Estado para con los nativos de la selva de hacer uso de un conjunto de facultades tales como las decisiones políticas, económicas, culturales y territoriales de los grupos nativos. Por lo tanto, la autogestión es todavía una ilusión.

Huitotos, Yaguas y Mai Juna en un presente de tensión y de conflictos

Esta última parte se refiere a la situación que viven hoy los indios *Huitoto*, *Yagua* y *Mai Juna* y por extensión todas las comunidades de la selva. En este punto sí se suscribe la perspectiva totalizante que se ha venido cuestionando desde diferentes perspectivas de la antropología por ser de características etnocéntricas.

Tal postura se fundamenta en el efecto que padecen todas -y sin excepción- las tradiciones vivientes por el capitalismo cuyo perfil actual es de tendencia neoliberal y excluyente de manera creciente. Por otra parte, el Estado, como expresión política y agente de penetración

capitalista, continúa actuando bajo la idea -un tanto obsoleta pero que ha acompañado en la mayor parte del presente siglo al indigenismo- de la pertinencia de una política “para los indios” y de la necesidad de superación de los “arcaísmos” y “las tradiciones” (en todo el sentido de la expresión) para adquirir un crecimiento económico estable que permita la modernización. De esta manera continúa vigente la vieja idea de la necesidad de superar el atraso mediante la erradicación de su expresión más cabal, esto es, el conjunto de pueblos nativos. Esta circunstancia, aún de suma presencia en el interior de la sociedad nacional, y aún existente entre los intereses transnacionales está vaciando a Amazonía: así como asistimos a un proceso creciente de devastación ecológica va en aumento la desertización cultural.

Los pueblos nativos en el presente

La información que se presenta a continuación ha sido lograda en su mayor parte mediante la experiencia etnográfica realizada en las comunidades *Huitoto*, *Yagua* y *Mai Juna* en febrero de 1999. En la descripción realizada se ha hecho especial hincapié en los aspectos de la cultura material emparentados con la tecnología de estos grupos y ha permitido localizar en qué medida se refleja el choque entre la tradición nativa junto a la proveniente de la tradición occidental. Se había mencionado anteriormente que, fruto de la transculturación los elementos de la cultura blanca eran cada vez más numerosos y que esto generaba, a su vez, una mayor dependencia entre los indios. Por otra parte, un elemento que agudiza cada vez más esta situación es la imposibilidad creciente del intercambio sin la presencia de dinero.

Huitoto

La comunidad *Huitoto* visitada se encuentra en la quebrada del Negrouroco, en el Alto Napo. La misma cuenta actualmente con 400 integrantes. Su presencia en aquella zona es relativamente reciente, debido al traslado de capataces y empleados de la Casa Arana que se dirigían con “mano de obra” desde el Putumuyo constituyendo haciendas en las riberas principales.

Esta comunidad en particular proviene de Caquetá, la Chorrera en la cuenca del Putumayo (Colombia). Uno de los empleados de la empresa Arana fue indemnizado por el despido con veinte familias *Huitoto* que éste trasladó hasta el Alto Napo donde instaló una plantación.

Entre los *Huitoto* se procuró la obtención de datos concerniente a las actividades laborales y productivas que permiten la obtención de alimentos por parte de los miembros de la comunidad.

Tal como se ha advertido existe entre ellos una coexistencia de herramientas y técnicas entre: los instrumentos tradicionales heredados de los antepasados y que se encuentran en uso; aquellos que han sido incorporados desde la cultura no nativa; existe, a su vez, un tercer tipo de herramientas que permanecen en el recuerdo de los *Huitoto* que han sido utilizadas para la caza y pesca pero que hoy se encuentran en desuso.

Entre estos últimos es de especial importancia la técnica de pesca consistente en el envenenamiento de las aguas mediante el *barbasco*. Junto a éste los *Huitoto* recuerdan, el uso de la *pucuna* y la *macana* para la cacería en el monte. La primera consistía en una especie de madera ahuecada que contenía en su interior un dardo envenenado que se expulsaba mediante un fuerte soplo. La *macana* es similar a un machete, hecho de una madera denominada guango. Con el afán de “materializar” el recuerdo de sus prácticas tradicionales una

Organización No Gubernamental extranjera ha colocado sobre el frente del caserío de la comunidad Yagua del Urc Mmiraño un monumento que refleja a uno de ellos cazando con la pucuna. Lo anterior, por cierto, es algo totalmente exótico a la forma tradicional en que estos grupos resignifican sus prácticas, esto es, pura y exclusivamente mediante la memoria colectiva que es transmitida mediante la tradición oral. Esto último les valió a los pueblos ágrafos el calificativo de “sociedades sin historia”.

Entre los *Huitoto*, en cambio, el monumento que una ONG ha colocado y que procura “ordenar” territorialmente, junto con una pequeña plazuela, la comunidad mediante pautas diferentes de asentamiento, se describe más contemplativo. Al igual que el encontrado entre los *Yagua*, éste también se ubica de espaldas al caserío y mirando hacia el río.

Siguiendo con la enumeración de elementos para la pesca que utilizan los *Huitoto*, también se encuentran las redes que son compradas cuando escasea el hilo. Éstas son de hilo de nylon y se tejen utilizando una aguja de madera denominada *cumanceba*. El tiempo que les lleva confeccionar este tipo de redes es aproximadamente de veinte a treinta días dependiendo del tamaño de la red y de la agilidad del tejedor. Junto a las redes son comunes las *tarrafas*, *red trampa* y *arrastradora*.

Se debe remarcar en particular para la caza el uso de la *retrocarga*. Las armas de fuego han sido introducidas entre los *Huitoto* en la época de los patrones caucheros y de explotación del palo rosa. El patrón le entregaba un arma a cada uno. En la actualidad, deben trabajar muy duro para conseguirla. Generalmente se la compra de manera individual al comerciante y, si el dinero no alcanza, se compra usada a otro miembro de la comunidad.

Acompañan en el listado los instrumentos de caza tales como: la *balista* y *trampas de madera*. Las armas citadas anteriormente, resultan útiles para cazar en el monte.

Para la agricultura, los *Huitoto* utilizan el *machete* y el *hacha*. Estos instrumentos se encuentran entre los nativos de Amazonía desde la época de los misioneros que las entregaban a modo de regalos con el objeto de acercarse a los grupos nativos.

El arroz y el maíz se cosechan de manera individual y se venden a los regatones (comerciantes), acopiadores o se lleva y se vende en la ciudad.

El trabajo de roza y quema se hace mediante la “minga” o ayuda mutua la cual sería una especie de trabajo en conjunto con algunos miembros de la comunidad

La obtención de créditos, lanchas, etc. dependería de la gestión del jefe de la tribu frente a las autoridades civiles. En el seno del grupo las jefaturas duran dos años aproximadamente y la permanencia del jefe depende mucho del desempeño del mismo. En caso de que estos, luego de haber sido elegidos, se desprendan de la voluntad de la tribu o manifiestan prácticas condenables por la misma, deben dejar su lugar y son castigados con el destierro. Esto recuerda lo expuesto por Pierre Clastrés sobre el poder en las sociedades primitivas:

“aquellos que llamamos líderes están desprovistos de todo poder, la jefatura se instituye exteriormente al ejercicio del poder político (...) En realidad, que el jefe salvaje no detente el poder no significa que no sirva para nada: por el contrario, ha sido investido por la sociedad con un número de tareas y en este sentido se podría ver en él a una especie de funcionario (no remunerado) de la sociedad...” (Clastrés, 1987:112-113).

En la comunidad Huitoto existen miembros que realizan estudios en Lima referidos a la “formación en dirigencia popular”. El dirigente popular demuestra sus cualidades incentivando para el trabajo, formando pequeñas y medianas microempresas para sortear las

necesidades de la comunidad. Otro de los objetivos es que éste se prepare para formar a los miembros de la comunidad.

Yaguas

La comunidad *Yagua* visitada está situada en la Quebrada del Urcomiraño en el Napo Medio y cuenta en este momento con un total de 360 integrantes.

Entre los *Yagua*, se buscaban los elementos referentes a la cultura material hacienda especial hincapié no tanto en los artefactos de uso sino en la materia prima con que éstos son confeccionados o adquiridos.

En primer lugar se registró el material con que se fabrican las viviendas. Previamente se dirá que las mismas están dispuestas de forma circular enderredor de un espacio abierto y desmontado donde se ubica una cancha de fútbol.

Una amplia variedad de maderas extraídas del monte es utilizada en la construcción de las casas. Se identifican, según la descripción de un informante *Yagua* las siguientes: *muenas*, *topiyes*, *memocaso*, *tamishi* (especie de sogá), *caimiliña* para la puerta, *ahorcón* de *muenanegra* para las columnas. El techo posee un travesaño de *shapaha* y es de *girapai* que, previo a su instalación, se entreteje. El piso está hecho a base de *pona* y *guacraponas* y la vivienda está sostenida por pilotes de *topiye* atravesados por *guamanjamán*. Este tipo de “vivienda elevada”, común a muchas de las comunidades de la selva se las denomina palafito.

En el interior de la vivienda, se hallan *bancos* utilizados como asientos y provenientes de *cumala*, una madera que se extrae del monte y se corta con la *motosierra*. La mesa, contigua a los bancos, es de *tornillocaspe*, un árbol alto. Las uniones entre maderas se realizan a base de clavos metálicos que se compran en el distrito de Mazán; el precio de éstos es de cuatro soles y los nativos sólo los pueden adquirir con dinero.

Otros objetos compuestos de metal se identificaron en artículos tales como: *hachas*, *palas* y *cuchillos*; todos estos, instrumentos utilizados para sacar la hierba y cultivar. Al cuchillo lo utilizan para abrir y limpiar el pescado, cortar y pelar la yuca y el plátano.

Junto a estos elementos se encuentran *flechas*, utilizadas para cazar peces como: el boquichico, el chucunari, el fajad, el snambano y la palometa. A los *anzuelos*, en el caso de la pesca, los acompaña un *hiloplástico* y una varilla de madera (*caña*) y se le coloca el pijaño de carnada.

La *retrocarga* es el arma de fuego más utilizada en la caza. El informante *Yagua* advertía que él utiliza una que le prestan sus amigos. De no ser posible esto último, se utiliza la *puccuna* para cazar animales chicos como el tocón, el guapo o el pichaco.

En la cocina, los objetos metálicos que utilizan son: *ollas*, *baldes*, *platos* y *tazones*. A estos productos “alóctonos” se los puede adquirir entre otras, bajo la forma de intercambio por las *shicras* (bolsos tejidos con fibras naturales) que ellos confeccionan.

En cuanto a la cerámica, y siguiendo en el ámbito de la vivienda, se utilizan para la cocina: *ollas pequeñas* de greda, *tinajas* grandes. Estos recipientes se elaboran manualmente, dejando secar la greda y quemándolos mediante la *candela* (especie de horno preparado sobre la tierra).

Las fibras vegetales son utilizadas mayormente en los tejidos. Entre otras se pudo identificar el *tamishé* que se utiliza en la confección de canastos para la cocina.

La “shicra” (bolso) es otro de los tejidos que se realizan luego de un proceso que incluye la extracción, la selección y el teñido de las fibras. La tejeduría la realizan tanto los hombres como las mujeres.

Entre los objetos de plástico, también adquiridos en la sociedad blanca, se identificaron *palanganas* y *baldes* utilizados en la cocina.

Se advierte entre los *Yagua* una división sexual del trabajo. Todas las tareas del hogar las realiza la esposa; la participación del marido podría delimitarse en general fuera del hogar: trayendo leña, agua, plátano, guineo (plátano pequeño), etc. La caza en el monte también es una actividad que le compete al hombre.

En la chacra, por ejemplo, el hombre trabaja solo, sin la ayuda de la mujer. Claro que esta primera clasificación es también relativa. Excepción de ello lo constituye entre otras el “control del fuego” por parte del esposo en el recinto de la cocina de la vivienda o la confección de los tejidos que las realizan tantos hombres como mujeres.

Como se ha observado el universo artefactual de los *Yagua* es de índole variado, al igual que la materia prima de composición de éstos.

En la incorporación de objetos de uso cotidiano en las comunidades de la selva peruana ha tenido gran incidencia la presencia de misioneros protestantes y los pertenecientes al Instituto Lingüístico de Verano. Se considera que la acción de éstos puede ser definida también como la “avanzada indirecta” del Estado⁶ que le había confiado por intermedio del Ministerio de Educación la investigación y educación de los nativos de la selva.

También se ha advertido de parte del Estado un proceso de “electoralización” que hace de cada *Yagua* mayor de edad un potencial elector. Se ha localizado en las viviendas la presencia de murales con las fotos de los candidatos electorales. A su vez, el número de miembros de cada comunidad incide en el interés que ésta despierta para la clase política. Los por ejemplo, reciben mayor el “apoyo” que los *Yagua* y *Mai JunaHuitoto*, por ser la comunidad más numerosa en condiciones electorales.

Mai Juna

El grupo *Mai Juna* que se ha visitado se ubica en la Quebrada del Sucusari.

Este asentamiento *Mai Juna* permanece aislado una parte del año debido a la baja de las aguas. Como en las anteriores comunidades descriptas, el río y la quebrada constituyen la única vía de comunicación con el mundo exterior.

En la comunidad el informante era quien estaba a cargo de la regencia religiosa del grupo y también era artesano. En este caso la entrevista realizada apuntó a los objetos que éste confecciona para intercambiar o vender. Por otra parte, se pudo obtener información acerca del modo de preparación de las artesanías y la materia prima que las componen.

Entre las artesanías se pueden citar:

⁶Para esta época y, en el marco de lo que Bonfil Batalla ha dado en llamar “indigenismo integracionista”, descripto anteriormente, lo fundamental era la sustitución de la cultura india cuyo proceso de aculturación debía estar orientado científicamente. Entre otras cosas, cuando no eran desplazados de sus territorios por algún propósito “moderno” (represas, extracción petrolífera) se reclutaba a los jóvenes de las comunidades y aldeas indias con el afán de educarlos a la manera occidental para que en su regreso a sus sociedades introdujesen e impulsasen las ideas de progreso, modernización y desarrollo (Bonfil Batalla, 1987).

Shicra (*Taleguera* en *Mai Juna*): se toma un tronco de chanmbira; se saca, se cocina la fibra y se pone al sol. Posteriormente se tiñe con achote (árbol) o rifari (hoja). Luego se teje colocándose en la trama.

Collares: algunos son rosarios. Se utilizan semillas de achira (*Chaquira* en *Mai Juna*); guairuro rojo, negro con rojo, puro rojo. También se cuenta el trigo, guayos de la pona; mandíbulas de pirañas. Se incluyen además los caracoles como el congonpe que se utiliza además en los niños recién nacidos para curar el ombligo y los colmillos de majaz y de guangana: “cerdo grande que se come”.

Pucunas: se utilizan para matar toda especie de aves y animales. Se le coloca el ampire que es un veneno.

Estatuillas zoomorfas: son representaciones de animales hechas a base de raíces. Se les da forma mediante el machete, la lija o en su defecto la piel del pez rayo, el serrucho y botellas quebradas y luego se pintan de diversos colores extraídos de diferentes hierbas.

Huingos: especie de recipientes decorados.

Macana: arma utilizada por los antepasados. Consta de una de hoja madera plana. Se confecciona a base de pona del monte.

Pulseras y brazaletes.

Tejidos de chambira. Hoja de palmera extraída del monte.

Capinurí: palo con resina con utilidad medicinal en caso de hernias, quebraduras. Muy útil en los masajes para lisiados.

Junto a los objetos antes citados se confeccionan *maracas*: son de huingo; *quenás*: algunas son hechas de plástico.

El informante *Mai Juna*, comentó además que la madera la extrae del monte. Las semillas provienen del cultivo que él mismo realiza. Obtiene también los colmillos y mandíbulas mediante la caza y la pesca. Para las labores artesanales dedica tres días y otros dos para buscar el alimento de su familia.

Algunas veces, logra intercambiar con los miembros de su comunidad, sus productos por ropa, anzuelos, soguillas. Otras veces los vende. Respecto a esto último, precisó acerca del valor en dinero de sus artesanías que son adquiridas mayormente entre noviembre y febrero por turistas norteamericanos.

Según Irene Bellier y Chaumeill son generalmente los regatones o comerciantes de paso quienes adquieren las artesanías de los *Mai Juna*.

Al igual que lo acontecido con los *Yagua*, los miembros del Instituto Lingüístico de Verano han influido de gran manera en el seno esta comunidad. Ha sido significativa su marca en la explotación territorial.

A su vez, la disponibilidad de maderas del monte⁷ se ha visto alterada por la exigencia de los patronos del Napo lo que ha obligado a los *Mai Juna* a dedicarse cada vez más a la producción agrícola (Bellier y Chaumeill, s/r).

Conclusiones

⁷ La deforestación de la selva crece de manera abrupta. Sin ir más lejos, el empresario brasilero Cecilio do Rego Almeida ha comprado siete millones de hectáreas en Amazonía, conteniendo en su interior un cuantioso espacio ecológico que incluye grupos de indios tales como los Xipaiá. En relación a la Amazonía Peruana, do Rego Almeida ha adquirido una extensa cantidad de hectáreas que se extienden entre los ríos Marañón y Ucayali, en las proximidades de la ciudad de Iquitos (Sánchez, 1999:28-42).

La selva perteneciente a la Amazonía Peruana se encuentra entre dos frentes: por un lado se halla un claro interés por institucionalizarla, incorporarla definitivamente al territorio nacional. Por otro, se reitera la expresión que justifica cualquier acción: Amazonía un lugar vacío a ser transformado por el “progreso”. Este último entendido como interés transnacional o como interés y gestión del Estado hacia el espacio interior.

Ambos movimientos sobre la selva son receptados por *Huitoto*, *Yagua* y *MaiJuna* al recibir por parte del Estado definiciones y acciones, fruto de una política oscilante o pendular que va desde una penetración incisiva a la desprotección y abandono completos.

Ejemplo de la presencia del Estado han sido: las acciones militares de control de las fronteras exteriores, los misioneros fundando reducciones, los maestros provenientes de escuelas normales, los miembros del Instituto Lingüístico de Verano, los planes de colonización, las obras públicas (particularmente el tendido de largas carreteras para comunicar la selva con Lima), los programas de formación de líderes de las comunidades, la legislación y expropiación de tierras, apoyo y facilitación de operaciones de empresas de capitales internacionales, etc.

El Estado se ha mostrado ausente frente a: respeto por la identidad étnica, la autogestión y la posibilidad de que los pueblos indios tomen decisiones sobre sus tierras, sus formas de organización; la posibilidad de lograr la interculturalidad hacia el interior de la nación. A su vez, ha abandonado su deber de “velar por los ciudadanos peruanos de la selva”: entre los nativos de Amazonía Peruana, son escasos los recursos sanitarios, los apoyos crediticios para el desarrollo, los programas sociales, las garantías constitucionales, etc.

Esta situación en desventaja para los nativos continúa justificándose mediante la materialización de los proyectos modernizadores que, a su vez, se han ido reescribiendo mientras se aplicaban sobre el conjunto social.

Huitoto, *Yagua* y *Mai Juna* han asumido la conquista, al hombre blanco, la violencia sobre el colectivo social. Han aprendido a convivir con la tragedia que los transcultura. Sus prácticas y artefactos culturales denotan los efectos del choque cultural. Lo más importante sería, en última instancia, que el mundo occidental o como afirma la Declaración de Barbados: las sociedades dominantes de los países desarrollados y las sociedades nacionales dependientes, se descentren de sí mismas y puedan coexistir con lo “Otro”. Sólo deteniendo el proceso de “conquista inacabada” que padecen los nativos de la selva se estaría en camino de la institucionalización efectiva –no ficticia- de la diversidad cultural

Agradecimientos

Por último, resta hacer una especial mención y agradecimiento a las comunidades de Amazonía Peruana: *Huitoto de la Quebrada del Negrouroco*, *Yagua de la Quebrada del Urcomiraño* y *Mai Juna de la Quebrada del Sucusari Alto Napo* por su grata recepción y valiosísima información. También a AIDSESEP e ISP “LORETO”, P. Joaquín García Sánchez (CETA), Lic. José Díaz Heredia (UNAP) y a Augusto y Julyssa (UNAP). Por último, se agradece también al Seminario “*Los Andes antes de los Inka II: Pueblos de la Selva*” dependiente del Instituto Superior del Profesorado “Dr. Joaquín V. González”, Buenos Aires en la persona de la Lic. Ana María Rocchietti, quien dictara el mismo.

Referencias bibliográficas

- Abínzano, R. 1993. Caminos de la Integración Latinoamericana. Ed. Universitaria. Posadas.
- Bellier, I. 1983. Mai Juna: Los Orejones identidad cultural y proceso de aculturación. En: Revista Amazonía Peruana. Vol. V N° 9. Pp. 37-61.
- Bellier y Chaumeill, s/r.
- Bilbao, L. 2000. Militarización de la política. En: Le Monde Diplomatique. Año II, N° 15. Set. de 2000. Pp. 4-5. Buenos Aires.
- Bonfil Batalla, G. 1987. Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales. En: Políticas Culturales en América Latina. Pp. 89-125. Ed. Grijalbo. México.
- Clastrés, P. 1987. Investigaciones en Antropología Política. Ed. Gedisa. México.
- ETSA. 1996. Los alcances de la noción de 'cultura' en la educación intercultural. Exploración de un ejemplo: sociedad y cultura Bora. En: Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Pp. 187-294. Cusco.
- Gambetta, C. 2000. De Monroe a Bolívar. En: Le Monde diplomatique. Año II, N° 15. Septiembre de 2000. Pp. 3. Buenos Aires.
- García Jordán, P. 1998. Misiones, fronteras y nacionalización en la Amazonía Andina: Perú, Ecuador y Bolivia, (siglos XIX-XX). En: La nacionalización de la Amazonía. Universidad de Barcelona. Pp. 11-37. Barcelona.
- Junquera, C. 1995. Indios y supervivencia en el Amazonas. Ensayos antropológicos. Ed. Amará. Salamanca.
- Luna, P. 1998. El 'civilismo' y la sociedad nacional. En: El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente, Frankfurt Am Main Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Eichstätt, Pp. 71-83. Madrid.
- Meggers, B. 1976. Amazonía. Hombre y cultura en un paraíso ilusorio. Ed. Siglo Veintiuno. México.
- Oszlak, O. 1978. Formación histórica del Estado en América Latina: elementos teórico-metodológicos para su estudio. En: Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES), Vol. 1, N° 3. Buenos Aires.
- Ríos Zañurtu, M. 1995. Historia de la Amazonía Peruana. Ed. El Matutino. Iquitos.
- Rocchietti, A. M. 1999. Después de la visita de los Mai Juna: los pueblos de la selva visto desde lejos. En: Anti. Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas. Año I, N° 2, Abril de 1999. Pp. 27-38. Buenos Aires.
- San Román, J. 1994. Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana. CETA-CAAP-IIAP. Iquitos.
- Sánchez, C. 1999. Viaje al fin del Amazonas. En Revista Viva. N° 1202, Edición 19.144, 16 de Mayo de 1999. Clarín. Pp. 28-43. Buenos Aires.
- Simposio La situación del indígena en América del Sur. 1971. "Declaración de Barbados". Tierra Nueva. Montevideo.
- Trapnell, L. 1996. Pueblos indígenas, educación y currículo. Una propuesta desde la Amazonía. En: Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Pp. 165-185. Cusco.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LA ARGENTINA DESDE LA LEGISLACIÓN Y EL PERIODISMO.

Graciana Pérez Zavala*

Introducción

En la actualidad la mayoría de los países latinoamericanos se reconocen culturalmente diversos. Pero tal diversidad resulta problemática dado que los Estados Nacionales no se construyeron en un proceso de convergencia de las diversas culturas, sino mediante la imposición uniforme de una de éstas; proceso que fue tanto más violento cuanto más desconoció y negó las formas culturales preexistentes (Arpini, 2000:191-196). La pluriétnicidad latinoamericana, sigue siendo permanentemente negada y por ello, aún cuando los Pueblos Indígenas son tratados como ciudadanos en el sentido de igualdad ante la ley, ésta resulta ficticia en sociedades que mantienen celosamente las desigualdades. En América Latina existe la *diferencia*, pero también la *desigualdad*. El indígena es un ciudadano de inclusión abstracta y exclusión concreta. Se trata de una ciudadanía que oculta la discriminación de los sujetos culturalmente diferentes (Navarro y Servetto, 1993:221-223).

Decir entonces solamente que una sociedad es plural, aclara poco. El pluralismo, en sí mismo, dice muy poco acerca de las relaciones entre los grupos. En cambio, el concepto de situación colonial, o el de colonialismo interno, muestra a la sociedad plural bajo una luz bien diferente (Bonfil Batalla, 1972:24). En este sentido, la valoración por lo étnico surge como fuerza social y política que lucha por entrar en los dominios de poder de los Estados Nacionales. Esta adquiere carácter de identidad positiva, la cual es racional y está orientada hacia la lucha por la igualdad, por un mundo donde tengan vigencia los valores de su cultura. Por este motivo, se torna selectiva la incorporación de elementos de la sociedad nacional, buscándose aquellos que posibiliten entablar formas de presión que tiendan a igualar las relaciones de poder, a la vez que se reclama por las deudas pasadas y presentes.

En el presente trabajo procuramos considerar el modo en que se relacionan los Pueblos Indígenas con el Estado Argentino atendiendo a dos aspectos. Por una parte, los cambios efectuados en la legislación de las últimas décadas dado que, a partir de ella los indígenas comenzaron a tener “derechos” para efectuar reclamos. Por otra parte, pretendemos conocer cómo repercute esta legislación en el desempeño de las organizaciones indígenas y en sus reivindicaciones a partir de las “noticias” que muestran los periódicos. Utilizamos los periódicos de los últimos años para ver por un lado, si se percibe o no lo señalado por la legislación y por otro, para apreciar en relación a qué motivos los grupos indígenas son “noticias”⁸.

* Conferencia pronunciada por Graciana Pérez Zavala en la sede del Profesorado Bilingüe, Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP). La autora pertenece al Departamento de Historia. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Río Cuarto.

⁸Cabe aclarar que, nuestra consulta periodística para diarios de tirada nacional la hemos realizamos a través de buscadores de Internet, por lo cual las fechas de inicio dependen del momento en que fueron habilitadas las páginas informáticas de los periódicos. De esta manera, para el diario “La Nación” tenemos un período que comprende desde el 20/03/1997 al 02/12/2000, mientras que para el diario “Clarín” la etapa trabajada a través

Marco internacional de los reclamos indígenas

Queremos detenernos a considerar el modo en que se organizan las relaciones entre Pueblos Indígenas y sectores nacionales a partir de la década de 1970, para visualizar los cambios que se han venido sucediendo en las formas de participación y representación de y hacia los Pueblos Indígenas.

Consideramos importantes los postulados de la Declaración de Barbados realizada en 1971, porque ella permite apreciar por un lado, la revisión que pretenden realizar de su accionar los principales grupos constructores de *aboriginalidad* de la sociedad global (Antropología, Iglesia, agentes estatales) y por otro, implica un cambio en la forma en que se deben relacionar los distintos Pueblos Indígenas con sus respectivos Estados. Es decir, esta Declaración significa una variación en las representaciones sociales que se establecen entre pueblos diferentes.

La Declaración de Barbados (1972:500)⁹ postula el reconocimiento y la

“creación de un estado verdaderamente multiétnico en el cual cada etnia tenga derecho a la autogestión y a la libre elección de alternativas sociales y culturales”.

Como el concepto de autogestión se torna central, es conveniente que nos detengamos a señalar a qué hace referencia exactamente. Para Colombres

“se podría decir que la autogestión es la expresión o proyección ideológica de los factores de identificación –y por lo tanto, de diferenciación- específicos de una sociedad” (Colombres, 1996:33)

Por lo cual, en la autogestión toda conciencia política debe pasar por el reconocimiento de la identidad étnica y debe superar el dilema entre aculturación (colonialismo cultural) y preservación (obcecada oposición al cambio) dado que éste se torna falso ante la propia dialéctica de las luchas indígenas.

Entonces, si la autogestión implica asegurar la supervivencia étnica a través de la afirmación de la participación y del autogobierno, el concepto de *etnodesarrollo* sirve para complementar los postulados de la autogestión, dado que éste a diferencia del de *indigenismo de participación*, no se contenta con reclamar la opinión de los indígenas y contemplar sus aspiraciones, sino que afirma que son ellos mismos los que deben tomar en sus manos la gestión de su propio destino. Así, el etnodesarrollo está íntimamente ligado al surgimiento de las organizaciones indias, a la aparición de una elite intelectual propia formada en el seno de la sociedad blanca (profesionales, técnicos, maestros indios) y a la elevación del nivel de conciencia de los Pueblos indígenas (Slavsky, 1987:23).

Una importante discusión remite a la denominación que deben recibir los indígenas. En 1982 se estableció el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas. Allí se discutió el término

de Internet va desde el 06/07/1997 al 02/12/2000. También consultamos un periódico de tirada local, “Puntal” Río Cuarto en el período comprendido entre el 24/08/1995 y el 21/10/2000.

⁹ En: Grünberg, 1972.

“poblaciones”; insistiendo en que “pueblos” era el término apropiado,

“por la sencilla razón de que reconocerían nuestras Naciones como seres humanos que tienen derechos a los derechos humanos” (Informe de las Naciones Unidas, 1997:3).

La utilización del término *pueblo* indica la necesidad de buscar una palabra que evite la marca del etnocentrismo. Es decir, en muchas ocasiones la noción de *grupo étnico* tiene un sabor académico que tiende a remitir la discusión de las unidades político-administrativas al campo académico negándose así el tratamiento desde lo político, además justamente por esta circunscripción académica muchos grupos niegan considerarse de ese modo. Ahora bien, si consideramos el concepto de *nación* vemos que éste tampoco sustenta los planteos de los grupos indígenas, dado que éstos carecen de la estructura estatal que acompaña a la nación de estilo moderno. De esta manera, la palabra *pueblo*, más allá de sus controversias, posibilita colocar en un mismo plano conceptual a todos los sectores que reivindican su autodeterminación política pese a las diferencias económicas, demográficas, ideológicas (Bonfil Batalla, 1986:101).

En la “Declaración” de 1998, elaborada por los Pueblos Indígenas para presentar a la ONU sobre Derecho de los Pueblos, se debatió sobre la autodeterminación de éstos y su alcance, en la cual pese a la oposición de los Estados, se logró cierto consenso ya que

“casi todos los gobiernos están a favor de reconocer los principio fundamentales que sustentan la Declaración –en particular los términos “Pueblos indígenas”, derechos colectivos y autodeterminación” (Gray, 1999:386).

Ahora bien, si nos preguntamos cómo se hacen concretos los mencionados postulados respecto al accionar de los agentes estatales y de los Pueblos Indígenas, podemos señalar que no existe una sola línea en su aplicación. Por el contrario, son diferentes las posturas que se manifiestan en las instituciones oficiales, en los organismos de carácter internacional y las impulsadas por los propios indígenas.

En líneas generales, los petitorios actuales indígenas están dados por: 1. devolución total o parcial de sus tierras. 2. recuperación de recursos naturales y su explotación por el grupo en cuanta unidad política, lo cual no implica separatismo, por el contrario son estas divisiones internas las que institucionalizan las formas de representación democrática. 3. por su reconocimiento como unidad política diferenciada dentro de un Estado multiétnico o multinacional, que contemple y haga realidad la participación de las etnias en los centros de decisión. 4. para poner término a formas de discriminación racial, económica, social y cultural. 5. por un cambio en la sociedad global que garantice la supervivencia de los grupos étnicos. 6. por la recuperación de su historia. 7. por el reconocimiento social y legal de su especificidad cultural y el derecho a una evolución propia a través de la autogestión política, económica y cultural. 8. por la oficialización de sus lenguas. 9 por la enseñanza bilingüe que suprima las distancias sociales y fortalezca la identidad histórica. 10. por la transferencia de la ciencia y la tecnología de occidente ajustada a los fines de los grupos. 11. para poner término a la degradación de sus medios ambientes por el sistema capitalista. 12. incremento de niveles de salud a partir de medicina preventiva y asistencial que tenga en cuenta la medicina tradicional (Colombres, 1996:42-44).

Estos reclamos se realizan a través de diversas vías, pero en especial van dirigidos al cambio de la legislación existente, la cual hasta hace poco, desconocía sus derechos como Pueblos preexistentes. Asimismo, en la actualidad el reconocimiento de la “existencia” real de un determinado Pueblo Indígena depende de su capacidad de lograr apoyo en la opinión pública nacional e internacional (organismos intermedios). Por esta situación, los medios de comunicación¹⁰ se han transformado, junto con los reclamos jurídicos, en el instrumento central de lucha por el respeto a la diversidad.

Los Pueblos Indígenas en la Argentina

En Argentina la situación indígena, según Carrasco y Briones (1996), es particular debido a que aquí no se han realizado verdaderas políticas indigenistas. El indígena solamente fue tenido en cuenta en determinados momentos en los cuales se hacía necesario obtener algo suyo (tierra o mano de obra). Los Pueblos Indígenas de la Argentina fueron y son considerados minorías étnicas y su situación socio-económica está dada por la exclusión y la marginalidad. Sin embargo, los reclamos indígenas no empiezan recién con los cambios constitucionales y legislativos de las últimas dos décadas, sino por el contrario, responden y son resultado de una continuidad de reclamos.

El tercer gobierno peronista se inició en un marco de movilización indígena que crecía junto con otras formas de movilización, desde finales de la década del '60, pero especificando demandas propias (Lenton, 1998). En 1971 se formó la Confederación Indígena Neuquina, en 1972 se realizó el Primer Parlamento Indígena (Futu Traum) Nacional y en 1975 se constituyó la Asociación Indígena de la República Argentina. Es decir, en la década del '70 fueron surgiendo elementos que pujaron por incluir en el vocabulario oficial la idea de “reparación histórica” hacia las poblaciones nativas (Carrasco y Briones, 1996:22).

Pero los reclamos indígenas muchas veces fueron silenciados desde los organismos oficiales. En momentos en que se celebraba en Brasil, el Séptimo Congreso Indigenista Interamericano, preparado por el Instituto Interamericano, la posición de la Argentina estuvo signada por dos pautas: una, minimizar el problema de los indios en razón de que su porcentaje es inferior al de otros componentes de la población y otra, dar a conocer un ambicioso plan de ayuda (el cual después recibió fuertes denuncias en su ejecución) (Tesler, s/d:29-31).

Respecto a los planes estatales de ayuda hacia los indígenas, cabe mencionar que dentro del Plan Trienal de Reconstrucción Nacional éstos fueron considerados como destinatarios de tierras expropiadas y de políticas de “reparación histórica”. Estos objetivos comenzaron a implementarse en 1974 a través de convenios entre la Nación y las provincias para la creación de 504 “Centros de Justicia Social” en áreas marginales. Pero, estos logros en materia de reconocimiento y organización indígena se vieron afectados con la muerte de

¹⁰ El discurso periodístico informativo suele autodefinirse como el transmisor de un saber específico: ‘la actualidad’. Sin embargo, la actualidad, transmitida en forma de noticias, no es más que una pequeña parte de estos acontecimientos. Estos se constituyen en *noticias*, las cuales podrían ser definidas como “una representación social de la realidad cotidiana producida institucionalmente que se manifiesta en la construcción de un mundo posible”. La actividad periodística entonces, se torna constructora de su entorno dado que dan forma de narración a esta realidad, y difundiéndola, la convierte en una realidad pública (Alsina, 1989).

Perón en 1974 dado que, el giro hacia la derecha del gobierno suspendió las políticas iniciadas en esta cuestión (Lenton, 1998). Al mismo tiempo, este proceso de retroceso se afianzó a partir del golpe militar de 1976, el cual neutralizó y destruyó las organizaciones de base. Se controló de cerca por ejemplo, a la Asociación Indígena de la República Argentina y a todos los movimientos regionales que resultaban “sospechosos” (Colombres, 1996:52).

La legislación y la prensa

La aceptación de las diferencias culturales y el reconocimiento de la heterogeneidad de la sociedad Argentina se encuentran totalmente vinculada con la reanudación de la democracia en 1983. Recién a partir de este momento, comienza un cambio importante en la política indigenista del país, por lo menos a nivel del discurso. Los reclamos de Pueblos Indígenas no solamente se inscriben en el reconocimiento de lo étnico sino que buscan asumir voces políticas, jurídicas y sociales para lograr la adhesión de la opinión pública nacional e internacional.

Consideramos oportuno tratar las demandas indígenas y por tanto, los motivos a partir de los cuales éstos se “convierten en noticias” a partir de lo postulado por la Ley 23.302 y la Reforma Constitucional Argentina de 1994 porque fue en base a éstos cambios jurídicos que se realizaron los reclamos indígenas de la década de 1990. Asimismo, creemos conveniente tratar la relación que establecen los Pueblos Indígenas con organismos internacionales dado que estos últimos se han convertido en garantes e instancia de apelación ante las negaciones nacionales.

Los reclamos Indígenas a partir de la Ley 23.302

En 1985 el Poder Ejecutivo presenta un proyecto de reformas constitucionales al Congreso de la Nación y en el mismo año se sanciona la ley 23.302¹¹ sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes (Slavsky, 1987:26). Esta Ley prevé el otorgamiento de personería jurídica a las comunidades indígenas, la creación del INAI, la devolución de tierras, la implementación de planes relativos a Educación, Salud, Derechos Provisionales, Viviendas y de los Recursos para su efectivización (Carrasco y Briones, 1996:40-47).

A través de esta Ley, se contemplan varios de los reclamos indígenas, pero la misma no deja de suscitar contradicciones en lo que respecta a sus artículos y a su aplicación. Por ejemplo, el Artículo N° 2 del apartado II referido a las comunidades indígenas define quién es “indígena” y reconoce el funcionamiento de “comunidades indígenas” bajo la figura jurídica de asociaciones civiles, según la ley de Mutualidades y Cooperativas.¹² Tal mención reviste un valor fundamental dado que, si bien es reconocido que la Argentina es uno de los

¹¹ Según Lenton (1998) el antecedente directo de la Ley 23.302 es el proyecto de Ley de "de protección y apoyo a los indígenas", presentado en 1973 por el senador De la Rúa.

¹² “se entenderá como comunidades indígenas a los conjuntos de familias que se reconozcan como tales en hecho de descender de poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o colonización, e indígenas o indios a los miembros de dicha comunidad. La personería jurídica se adquirirá mediante la inscripción en el Registro de Comunidades Indígenas y se extinguirá mediante su cancelación...” (Carrasco y Briones, 1996:40).

países de América con menor proporción de habitantes aborígenes (Colombes, 1996; Carrasco y Briones, 1996; Balazote y Radovich, 1992) el reconocimiento de la presencia indígena dentro del Estado Argentino es un avance. Según los datos proporcionados por el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) la cantidad y distribución de los Pueblos Indígenas actuales sería¹³:

Etnia	Provincia	Población
Toba	Chaco- Formosa- Salta- Santa Fe- Buenos Aires	60.000
Pilagá	Formosa	5.000
Mocovi	Santa Fe- Chaco	7.300
Wichi	Chaco- Salta- Formosa	80.000
Chorote	Salta	900
Chulupi	Salta	1.200
Guaraní	Misiones	2.900
Chiriguano	Salta- Jujuy	21.000
Tapiete	Salta	600
Chané	Salta	1.400
Mapuche	Neuquén- Río Negro- La Pampa- Chubut- Buenos Aires	90.000
Tehuelche	Chubut- Santa Cruz- Tierra del Fuego	1.000
Diaguita Calchaquí	Catamarca - Tucumán – Santiago del Estero- La Rioja	6.000
Kolla	Salta- Jujuy	170.000
Ranquel*	La Pampa	Sin datos
Huarpe*	Mendoza	Sin datos
Ona- Criollo*		Sin datos
Yanama-criollo		
Total	Argentina	447.300

De igual forma, un informe del Diario Clarín Digital del 3/06/1999, sección Sociedad, señala esta situación bajo el título “*En el país hay 500.000 indígenas*”. Allí se menciona que los 18 Pueblos Indígenas reconocidos en la Argentina son aquellos que cuentan con Personería Jurídica, tal como se dice en la Ley 23.302 y que próximamente se les dará este reconocimiento legal a los Tonocotés, Sanavirones, Lules y Vilelas.

Este hecho de otorgar reconocimiento a las comunidades una vez que tengan Personería Jurídica es significativo dado que sin ella “no existen” como tales para los organismos oficiales argentinos. Entonces, al “no existir” oficialmente no tienen posibilidades de solicitar la devolución de sus tierras, o la implementación de planes sobre educación bilingüe, por ejemplo. Si bien, se habla de la participación y decisión de los indígenas en cuestiones que los involucran, esta situación revela, en última instancia, que quien decide quién es indígena y quién no es el Estado Argentino. Entonces, lo que se pretende

¹³ El presente cuadro está reproducido en Balazote y Radovich (1992:10-11) y en Carrasco y Briones (1996:24) aunque estas últimas autoras agregan los grupos que hemos marcado con un asterisco.

implementar en Argentina, es la política propiciada por el indigenismo de participación y no aquella que sustenta los principios de autogestión y etnodesarrollo.

Un artículo de la Revista "Magazin", perteneciente al diario "Puntal". Río Cuarto del 30/07/2000 en su tapa señala "*Voces de una nación olvidada. La situación aborígen en la Argentina*". A lo largo del escrito se indica que "*casi un millón y medio de aborígenes argentinos se distribuyen en diferentes comunidades, cada una con su cultura, lengua, costumbres, ritos y estilos de vida. Comparten, sí, el olvido, la marginación y la lucha por una vida digna y en paz*". Es de notar que la información periodística está basada en lo suministrado por la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA) y no por el INAI, lo cual permite entender la diferencia en torno a la cantidad de indígenas en el país. Se menciona también, el desempeño de la AIRA, institución que desde sus comienzos intenta organizar a los Pueblos Indígenas del país y a la vez lograr la ejecución de las disposiciones legales nacionales e internacionales.

Continuando con el modo en que se aplican los postulados de la Ley 23.302 queremos detenernos en la sección III, que señala las atribuciones del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), organismo oficial que tiene a su cargo la efectivización de todo lo legislado en torno a los indígenas¹⁴. En el momento de su creación se preveía que el INAI se constituyera como órgano descentralizado y de participación indígena. Sin embargo, siguiendo las denuncias efectuadas por Pueblos Indígenas y por los propios dirigentes del INAI, parece que estos postulados no se aplican.

El diario "La Nación" del 9/08/1997 bajo el título "*Sesiona en Bariloche un foro de agrupaciones indigenistas*" menciona que durante el Encuentro Regional del Proyecto de Participación Indígena impulsado, por el INAI se pretendía introducir el debate sobre la legislación futura en los dirigentes indígenas de Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz. Pero, se advierte que si bien, los representantes indígenas participaron, lo hicieron manifestando su desacuerdo con el INAI dado que éstos consideran que deben ser ellos mismos quienes tienen que decidir cuándo reunirse.

De igual forma en 1998, por imposición de un fallo judicial, el INAI creó el Consejo de Pueblos Indígenas como organismo consultor. Para integrar este Consejo, el INAI designó a representantes indígenas de todo el país, pero lo hizo sin consulta ni participación de las comunidades y organizaciones indígenas. Como era de esperar, dichos nombramientos motivaron el repudio y rechazo de los Pueblos Indígenas, quienes se pronunciaron por

¹⁴ La ley indica: "*Créase el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas como entidad descentralizada con participación indígena, que dependerá en forma directa del Ministerio de Salud y Acción Social... Artículo 6º - Corresponde al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas: a) Actuar como organismo de aplicación de la precedente ley, velando por su cumplimiento y la consecución de sus objetivos. ... c) Llevar el Registro Nacional de Comunidades Indígenas y disponer la inscripción de las comunidades que lo soliciten y resolver, en su caso la cancelación de la inscripción...*" (En: Carrasco y Briones, 1996:41).

diversos medios desconociendo la representatividad de los dirigentes designados (IWGIA¹⁵, 1999:141).

Por su parte, el diario “Clarín” del 17/04/2000 en un artículo que lleva el nombre de “*Indígenas: una deuda pendiente*” reproduce lo indicado por Alejandro Isla, Coordinador general del INAI. Este menciona la dramática situación de los Pueblos Indígenas y denuncia irregularidades llevadas a cabo por la gestión anterior de este organismo. Señala la pretensión de descentralizar el Instituto tal como lo ordena la Ley 23.302 para asegurar la participación real de los Pueblos Indígenas y a la vez, poder diseñar una legislación integral bajo los derechos de la Constitución de 1994.

De los párrafos anteriores podemos notar que la política oficial Argentina respecto a los Pueblos Indígenas niega todavía los principios de autogestión y etnodesarrollo. Si bien, en el plano jurídico y discursivo se asume la participación indígena como un derecho inviolable, vemos que en la práctica quienes deciden son funcionarios gubernamentales que en gran medida desconocen las luchas políticas de los Pueblos Indígenas.

Los derechos que otorga la Constitución de 1994

La movilización indígena suscitada en torno a la inclusión de los Derechos Indígenas en la Constitución Nacional comenzó en marzo de 1990 con la realización, en Buenos Aires, de las primeras Jornadas “*Los Indígenas en la Reforma de la Constitución Nacional*”. Estas fueron auspiciadas por la Subsecretaría de Derechos Humanos del Ministerio del Interior y por numerosas ONG. Al mismo tiempo, se presentaron 81 proyectos de modificación del anacrónico artículo 67 inciso 15, que promovía “*el trato pacífico con los indios y su conversión al catolicismo*”. Sin embargo, recién en diciembre de 1993 se promulgó la ley nacional 24.309, que declara la necesidad de una reforma parcial de la Constitución Nacional vigente. Por esa ley, el Congreso Nacional habilita a la Convención Constituyente para debatir sobre “*la adecuación de los textos constitucionales a fin de garantizar la identidad étnica y cultural de los Pueblos Indígenas*”, es decir reformando el artículo 67, inciso 15. Entonces, en 1994 cuando se reforma la Constitución Nacional, el artículo 75, inciso 17 modifica las atribuciones del Congreso respecto de los Pueblos Indígenas:

*“corresponde al Congreso: Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los **Pueblos Indígenas argentinos**¹⁶. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los*

¹⁵ Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

¹⁶ Queremos remarcar con negrita estas palabras porque implican el reconocimiento en la normativa constitucional de los grupos indígenas de Argentina como Pueblos.

afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones” (Carrasco y Briones, 1996:26).

Es de notar que el contenido del texto constitucional remite a los postulados de la ley 23.302 lo que significa la ratificación de la mencionada ley. Sin embargo, si consideramos la efectivización de los postulados constitucionales debemos señalar la falta de políticas legislativas que los complementen y, por tanto, que posibiliten concretizar en su totalidad la reforma constitucional.

Un artículo del diario “La Nación” del 24/08/1998, en la sección Política titula “*La Constitución sigue sin completarse*”. En éste se menciona que se cumplieron 4 años de la última reforma constitucional y que aún falta aprobarse quince leyes reglamentarias, entre las cuales se encuentra la de *Protección de comunidades indígenas y medio ambiente*. También por ejemplo, el 13/10/2000 el diario “La Nación” señala que “*El Día de la Raza tuvo su contracelebración*” dado que varios Pueblos Indígenas con cantos y representaciones teatrales marcharon en repudio de la celebración del Día de la Raza en la Plaza del Congreso. Estos aprovecharon la oportunidad para reclamar por sus derechos y pidieron una respuesta gubernamental, entre otras cuestiones para la reglamentación de una ley que aplique los derechos consagrados en la Constitución de 1994.

La apelación internacional

Es de notar que en muchas ocasiones la legislación nacional no se corresponde con los pactos y convenios internacionales. Así, si seguimos la evolución de la legislación argentina en materia indígena, a nivel internacional, debemos recordar la promulgación en 1992 de la Ley 24.071, la cual adoptó el Convenio 169 sobre Poblaciones Indígenas y Tribales de la Conferencia Internacional del Trabajo (OIT) (Carrasco y Briones, 1996:23-25). Sin embargo, la ratificación del mismo ante la OIT se realizó en el año 2000. Dos artículos periodísticos del diario “La Nación” señalan esta situación.

El primer artículo del 18/06/2000, bajo el nombre “*Garantizan derechos a las comunidades indígenas*” señala que tras 9 años de retraso el gobierno argentino decidió sumarse al Convenio 169 de la OIT, el cual garantiza el cumplimiento de los derechos humanos. En 1992, como ya dijimos, este Convenio había sido ratificado por el Congreso argentino (Ley 24.071) pero el presidente Menem se negó a efectivizarlo ante la OIT en Ginebra, impidiendo así, que el mismo cobrase plena validez. El otro artículo, del 28/06/2000 con el título de “*Los derechos de los grupos indígenas*” hace nuevamente una reseña de la situación del Convenio e indica que éste era uno de los reclamos permanentes de las comunidades indígenas.

Sin duda, la importancia que reviste para los Pueblos Indígenas de la Argentina dicha ratificación ante la OIT es fundamental dado que, la adhesión al mismo significa que el Estado Argentino está otorgando la categoría de Pueblos a los indígenas del país. Recordemos que, si bien la propia Constitución de 1994 los reconoce como “*Pueblos Indígenas argentinos*”, esta normativa no tenía vigencia hasta que no se lograra coordinar la legislación nacional con la internacional. Conviene advertir entonces, que la propia denominación de “pueblos indígenas argentinos” (y no de Pueblos Indígenas pertenecientes al Estado Argentino) en el texto constitucional, nos indica que pese a proclamarse la pluralidad cultural, en el fondo se mantiene la idea de integrar y asimilar a los indígenas.

En 1998, representantes de los Pueblos Indígenas de todo el mundo elaboraron una “Declaración” para presentar en la ONU. Esta refiere a los derechos de los Pueblos, pero en su elaboración, surgieron importantes debates entre los representantes oficiales de los Estados y los indígenas. Por ejemplo, cuando se debió considerar el Artículo N° 3 que refiere a la “autodeterminación” y su alcance: “*los Pueblos Indígenas tienen derecho a la autodeterminación. En virtud de ese derecho ellos determinan libremente su desarrollo económico y social*”, la Argentina lo aceptó pero con la condición de que sea asegurada la integridad del Estado. Dentro del debate general sobre la aprobación de la Declaración, la Argentina postuló que todos los artículos de la misma debían ser sometidos para su aprobación a la legislación nacional. De modo que, en términos generales la actitud Argentina respecto al reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas puede incluirse dentro de la de aquellos países que

“plantearon objeciones sobre temas subyacentes al proyecto de Declaración en general – en particular al uso de la lengua de los Pueblos indígenas y/o el reconocimiento de los derechos colectivos”¹⁷ (Gray, 1999:380-389).

Más allá de todo, para los Pueblos Indígenas la ratificación del Convenio 169 y las Declaraciones ante organismos internacionales se tornan sumamente importantes dado que esto significa que sus causas ya no dependen solamente de la justicia nacional. Ejemplo de ello son las denuncias presentadas ante organismos internacionales¹⁸.

Dentro de este ámbito, de presión internacional las ONG y la prensa son mecanismos utilizados frecuentemente por los Pueblos Indígenas para efectivizar sus reclamos. El diario “La Nación” en las ediciones de los días 17 y 18 de noviembre de 1997 señala bajo los títulos: “*Los aborígenes wichis alzaron su voz en Europa contra Menem*” y “*El gobierno salteño recibió a los wichis*” que, por el incumplimiento en la devolución de sus tierras, los wichis de la provincia de Salta denunciaron en influyentes diarios de Francia, Italia y España el engaño en que viven sus comunidades por parte del gobierno argentino. Se indica que la organización internacional Survival fue quien repudió a Menem en Europa por no escuchar a los indígenas que viven bajo la pobreza y la explotación. El segundo artículo, incluye una reseña del problema de la tierra de los *wichi* y señala que la solicitada en adhesión a éstos de la asociación europea causó gran malestar en el gobierno salteño. Lo mencionado nos está mostrando que los mecanismos indígenas de reclamo son variados y que la participación e insistencia son fundamentales en este proceso. De acuerdo al periódico, el punto de partida del conflicto entre *wichis* y el gobierno argentino es la tierra. La cuestión relativa a ellas es el reclamo básico de las comunidades indígenas y por tanto el principal factor de conflicto entre éstas, el gobierno y las empresas multinacionales.

Si seguimos el conjunto de periódicos relevados, el conflicto por la tierra atraviesa los reclamos de la mayoría de los Pueblos Indígenas de la Argentina. No es casual que de los

¹⁷ El debate mayor respecto a la Declaración fue el suscitado en torno al reconocimiento de los “derechos colectivos”. En este sentido, la mayoría de los países acepta los derechos indígenas bajo la categoría de “derechos del individuo” pero no reconoce a los Pueblos Indígenas bajo los “derechos colectivos” porque esto equivale para los Estados perder autoridad política (Gray, 1999:380 - 389).

¹⁸ “*El Parlamento Indígena Americano* notó que habiendo ratificado el Convenio 169 de la OIT, Argentina debiera respetar las prácticas e instituciones medicinales tradicionales, sin las cuales las culturas indígenas no van a sobrevivir” (Informe de las Naciones Unidas 1997:17).

108 artículos consultados, 44 están vinculados con la tierra. Sin embargo, por la complejidad que la temática reviste, en este escrito, no analizaremos los conflictos suscitados en torno a la misma.

Conclusiones

En este trabajo en una primera instancia, señalamos el marco internacional en el cual se fundan los reclamos indígenas de las últimas décadas. El motivo de ello, radica en que consideramos que la situación de los Pueblos Indígenas en la Argentina depende, en gran medida, de la coyuntura internacional. Decimos esto, porque si bien se han realizado importantes avances a nivel legislativo, la Argentina sigue considerándose un país “blanco” que ve como peligro el “avance indígena”.

Si bien es notorio el cambio en la legislación y en la Constitución Argentina en las dos últimas décadas respecto al otorgamiento de Derechos a los Pueblos Indígenas, ya que hasta entonces eran casi nulos, es preciso señalar la falta de complementación de las leyes provinciales y nacionales con los convenios internacionales. A su vez, esta situación de incompatibilidades jurídicas se acentúa ante la presencia de fuertes intereses políticos y económicos que fracturan los logros legales indígenas. Es así, que no existe concordancia entre los conceptos de autogestión y etnodesarrollo, que se postulan desde los sectores académicos e indígenas con las políticas reales que se aplican desde el Estado hacia los Pueblos Indígenas. De esta manera entendemos que la política del Estado Argentino respecto a los Pueblos Indígenas puede ser calificada de pseudo-participativa porque éstos siguen marginados del diseño de las políticas y los planes gubernamentales.

Asimismo, tras la lectura de periódicos de los últimos años, y recordando que definimos a las noticias como representaciones sociales de la realidad cotidiana que, institucionalizadas, tienden a construir un mundo posible, consideramos que la sociedad argentina recibe ciertas “imágenes” de los indígenas. La opinión pública sólo conoce la situación indígena en “momentos” determinados y, por tanto, la imagen que se transmite de ellos se torna confusa. A veces, se marcan posiciones en defensa de su situación y sus luchas, o bien se vislumbran tendencias con resabios de asistencialismo y búsqueda de “la cultura perdida”. En otras ocasiones, se muestra al indígena de hoy como pobre y marginado pero cuando éste reclama más de lo debido se interroga al lector acerca de sí, con los cambios actuales, “su cultura” aún sigue siendo indígena.

Las representaciones realizadas desde el periodismo sobre los Pueblos Indígenas son variadas. Creemos que en cierta medida, éstas responden a la confluencia de posiciones, muchas veces encontradas, respecto a la ubicación de Pueblos Indígenas en el Estado Argentino.

Referencias bibliográficas

- Alsina, M. R. 1989 La construcción de la noticia. Ediciones Paidós. Barcelona.
- Arpini, Adriana. 2000. Identidad y universalidad. Dos momentos en la historia de las ideas latinoamericanas. En: Michelini, D. y otros (comp.) Identidad e integración intercultural. IV Jornada internacionales Interdisciplinarias. Río Cuarto 3 al 5 de noviembre de 1999. Ediciones del ICALA. Río Cuarto. pp. 191-198.

- Balazote y Radovich. 1992. La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina. Centro editor de América Latina. S.A. Bs. As.
- Bonfil Batalla, 1972. La situación del indígena en América del Sur. En:
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1986. Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales. En: García Canclini (comp.) Políticas culturales en América Latina. Pp. 89-124.
- Carrasco, M. y C. Briones. 1996 “La tierra que nos quitaron” Reclamos indígenas en la Argentina. Asociación de Comunidades Aborígenes. Buenos Aires.
- Colombres, 1996. La hora del Bárbaro (Bases para una antropología social de apoyo). Serie Antropológica. Ediciones del Sol. Premio Editorial. Bs. As.
- Gray, A. 1999. La Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. En: IWGIA El Mundo indígena 1998-99. IWGIA. Copenhague
- Greenberg, G. Coordinador. 1972. La situación de los indígenas en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción inter-étnica en los indios no-andinos). Ed. Tierra Nueva. Montevideo.
- Informes de Naciones Unidas 1997. Publicados en el Informativo N° 19-20 de Cip – Julio/Octubre 1997. Centro de Documentación, Investigación e Información de los Pueblos Indígenas. <http://www.geocities.com/CapitolHill/Lobby/9478/XEGXEG.htm>
- IWGIA, 1999. El Mundo indígena 1998-99. IWGIA. Copenhague.
- Lenton, Diana 1998. Los Indígenas y el Congreso de la Nación Argentina: 1880-1976. En: Revista Naya. <http://www.naya.org.ar>
- Navarro, M y Servetto, L. América Latina: de la identidad en años inciertos o esta cierta identidad. En: Buchruker, C. y Mendoza, O. (Comp.) El nuevo orden mundial y nosotros. Universidad Nacional de San Juan. Pp.199-243.
- Slavsky, L. 1987. Indigenismo, autodesarrollo y autonomía. En: Revista de Antropología. Una búsqueda de los hombres desde el tercer mundo. Año 2. N° 2. Abril. Pp.19-26.
- Tesler, M. s/d. Los aborígenes durante el peronismo y los gobiernos militares. En: Conflictos y Procesos de la historia Argentina Contemporánea. Centreo Editor de América Latina 21. Bs. As.

Periódicos consultados:

- <http://www.clarin.com.ar>
- <http://www.lanacion.com.ar>
- Diario “Puntal”, Río Cuarto

ÉTICA DEL PATRIMONIO CULTURAL

María Laura Gili

En el curso de la segunda mitad del siglo XX las ciencias sociales se presentaron con nuevos interrogantes a sus problemas de investigación y estudio tradicionales. El cambio producido en el seno de las mismas estuvo acompañado por el contexto internacional dado por el reordenamiento político mundial tras la finalización de la segunda guerra mundial, el transcurso de la guerra fría y la política de bloques entre Oriente socialista y Occidente capitalista sumados al ingreso a políticas de mundialización más conocidas como globalización, con un notable crecimiento en el intercambio de bienes, trabajadores, capitales, valores y mensajes (Petras, 1995).

En dicho contexto los diferentes campos disciplinarios debieron volver a reflexionar sus temas centrales procurando responder a nuevos cuestionamientos. Algunos de ellos implicaron acudir a la ética aplicada. La antropología fue una de las áreas más afectadas por el establecimiento de criterios éticos dada la naturaleza de su campo de estudio. En ella, los problemas más característicos se relacionan a situaciones de *conflicto moral* entre los diferentes actores sociales que la conforman: científicos, sociedad civil/nacional, grupos étnicos, constituidos así en *sujetos morales*. Se entiende por *sujeto moral* a todo aquél grupo social existente en condiciones culturales, sociales, psicológicas e históricas determinadas, con una identidad estructuradanarrativamente en medio de las tensiones propias de sociedades históricamente constituidas.

Moral y ética son así los dos términos claves a considerar y definir. Lo moral se refiere a los acontecimientos, a los valores concretos puestos en práctica en cada sociedad. La ética, por su parte estudia las acciones morales a partir de los principios que las orientan; es su tarea realizar aportes a la organización de la praxis social. Ahora bien, las disciplinas pioneras en abordar temas propios a sus campos de trabajo desde la ética aplicada han sido la medicina (bioética), la economía y la ecología. Las ciencias sociales solo se han acercado en los últimos años al abordaje de sus problemas de estudio con criterios de ética aplicada y, en el caso de la antropología, por el redimensionamiento de la cuestión étnica y la constitución de las comunidades aborígenes en actores políticos en el seno de cada estado, siendo evidente en el caso latinoamericano donde van en aumento los casos de referencia (Acuerdos de Paz de Guatemala, 1996; Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), Chiapas, 1995; Mapuches, Chile).

Para las ciencias sociales los planteos éticos suponen cuestionamientos permanentes sobre:

- 1- el tipo de sociedad que se quiere construir;
- 2- la práctica profesional y su relación con el colonialismo científico, el cual significa la reproducción de situaciones coloniales derivadas de la división internacional de la producción, presentando cursos con contenidos de interés europeo más que regionales y locales, aumentando con esto la hegemonía occidental en lo académico.

Nuestra propuesta se orienta a incentivar ideas de compromiso y responsabilidad social, cultural y política entre los profesionales de las ciencias sociales en orden a sus producciones de conocimiento. En contexto latinoamericano, significa tener en cuenta el curso de las propias historias nacionales con sociedades civiles dirigidas por los sectores hegemónicos que en cada período histórico han ejercido y ejercen dominación de clase; con culturas nacionales actuales atravesadas por situaciones de alineación y opresión padecidas

por los sectores subalternos; y por problemas de identidad cuya definición implica momentos históricos precisos y sociedades clasistas. En términos de ética aplicada, se trataría de respetar los *ethos* particulares y distintos que integran cada comunidad procurando evitar la denominada *colonización del saber* (Becker, 1993) que ocurre cuando desde algún sector se dictamina:

- en qué ámbito se debe producir conocimiento (ámbito académico-científico);
- cómo se deben discutir los temas de investigación (método hipotético deductivo o el propio de las ciencias naturales);
- qué se debe discutir (temas alejados del interés local/regional);
- la imposición de la ciencia y el conocimiento científico como única instancia de saber, desconociendo y desautorizando los saberes mítico, religioso y étnico, que han demostrado peso comunitario y social con largas tradiciones de existencia.

En éste último sentido, la ciencia moderna generó un saber técnicamente utilizable y esto la convirtió en fuerza productiva. El avance de dichos conceptos en tiempos de *capitalismo tardío* o de *Estado mínimo*, da paso a una forma de Estado regulador del antagonismo entre clases sociales, estableciendo políticas de compensaciones para mantener el conflicto social en estado latente; al mismo tiempo se agudiza la formación de grupos privilegiados y grupos subprivilegiados. En el caso de los primeros, se caracterizan por imponer una conciencia basada en la técnica y la ciencia como nueva ideología (conciencia tecnocrática) que reprime la eticidad como categoría de vida y propicia un sistema educativo que favorece la *no-narración de la historia* con el objeto de generar identidades autoreferenciadas que ignoren el proceso histórico, la propia cultura y las proyecciones de ambas entre quienes conforman el segundo grupo mencionado.

Por esto, consideramos que adquieren relevancia y mayor valor los gestos de responsabilidad y compromiso entre científicos e investigadores sociales para recuperar y poner en escena el bagaje de elementos materiales y simbólicos que constituyen y alimentan el *humus de las tradiciones* (Puiggros, 1995) de cada comunidad. Ante todo adquiere relevancia ética el rescatar la memoria de los *otros* definitivamente callada por el paso del tiempo; en éste sentido es más que recuperar la memoria, se trataría de ponerla al alcance de toda la sociedad, transformando el conocimiento del pasado en patrimonio histórico y cultural en permanente interpelación.

En el debate académico actual de la antropología contemporánea, se presentan textos sobre derechos de investigadores e investigados, sobre responsabilidades y compromisos con los *otros* que han perdido la posibilidad de ser escuchados y/o expresar sus ideas por haber desaparecido en el tiempo o por ocupar espacios sociales subalternos. Aquí, el patrimonio cultural se manifiesta, además, como un espacio para el análisis transdisciplinario entre la antropología, arqueología, historia, filosofía, política, educación y demás ciencias sociales.

A los científicos sociales, como expresáramos con anterioridad, por la naturaleza de sus trabajos y áreas de estudio, en ocasiones les corresponde hacer elecciones valorativas, asumir opciones entre valores incompatibles. Además de ser su deber profesional (por las actuales condiciones de producción de conocimiento en contexto latinoamericano o de países periféricos), respetar, proteger y promover los derechos y el bienestar de todos

aquellos afectados por su trabajo y el resultado de éste, es decir se trata de asumir responsabilidad hacia las personas cuyas vidas y culturas son estudiadas.

Frente a ésta situación, el patrimonio cultural material (monumentos arquitectónicos, sitios arqueológicos, objetos, etc.) y simbólico (saberes populares, tradiciones, mitologías, etc.) aparece como un problema científico atravesado por la política y la economía en tanto lo cultural es utilizado como un bien que reproduce el sistema. Por esto, conservación, preservación y divulgación de lo patrimonial, son actividades impregnadas de ideología e insertas en prácticas políticas concretas e históricas. Como ya lo señalamos, en el debate académico contemporáneo se presentan y elaboran textos sobre derechos de investigadores e investigados, sobre responsabilidades y compromisos en cuantos criterios éticos a aplicar en el desarrollo de las diferentes prácticas profesionales. Nosotros proponemos acentuar la puesta en atención pública, política y académica, el derecho de los investigados y esto por las particulares condiciones sociales y cotidianas latinoamericanas, agudizadas en su proceso histórico y en su realidad. En éste sentido, las diferentes instancias de aproximación a las comunidades nativas de Amazonía Peruana, en el Departamento de Loreto, han contribuido, en lo personal, a generar la construcción de un pensamiento social mucho más cercano y sensible a situaciones de marginalidad y con una lectura de la realidad a partir del compromiso real científico y académico, social y político que, consideramos, debe asumir todo trabajador de las ciencias sociales en nuestro contexto de países periféricos o de *economías emergentes*, cada vez más ligado a situaciones de explotación y colonialismo científico y político-económico.

Visto en términos de Karl Otto Apel, se trataría de observar y atender a las necesidades *humanas*, en tantas exigencias comunicables interpersonalmente, y, por lo tanto, éticamente relevantes, a todas aquellas instancias que se puedan comunicar mediante argumentos (Apel 1985). Esto implica además, la *destradicionalización* la cual supone quebrar el criterio de autoridad de los discursos hegemónicos, implica que permita llevar todo tema de investigación y discusión de criterios éticos (Kettner 1993), *al terreno permanentemente inestable de la argumentación*, mediante la implementación de un proceso de aprendizaje colectivo y comunitario. En esto radica la razón comunicativa en la propuesta de la ética dialógica: el estar dispuestos a dar razones y argumentos en cada ocasión, construir criterios en forma dialógica (ya no monológica, forma característica de la modernidad), redefinir principios en el diálogo, en un marco de relativismo cultural. Creemos que el estudio del patrimonio cultural, en algunas de estas perspectivas, favorecería la realización de una sociedad más plena y justa, a partir de praxis profesionales más comprometidas con el entorno social de producción de conocimiento científico.

Referencias bibliográficas

Apel, K. O. 1985 (1973). El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de la fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia. Ed. Crítica. Barcelona.

Becker, J. 1987. Comunicación y paz. Las relaciones empíricas y teóricas entre dos categorías de las ciencias sociales. Ed. Análisis. Bellaterra.

Kettner, M. 1993. Idealización y acción completa. Problemas de determinación de modelos de la Ética Aplicada. Actas XVI Congreso de la Sociedad Alemana por la Filosofía. Berlín. Alemania.

Puiggros, A.1995.Volver a educar. El desafío de la enseñanza Argentina a finales del siglo XX. Ed. Ariel. Buenos Aires.

Petras, J.1999. Ciclo de conferencias en la Argentina. Revista Herramienta. Buenos Aires.

ENTREVISTA CON EL P. JOAQUÍN GARCÍA SÁNCHEZ¹⁹

Durante nuestra estadía en la ciudad de Iquitos tuvimos la oportunidad de entrevistarnos con el Padre Joaquín García (OSA). La misma tuvo lugar en el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) en febrero de 2000.

Al comenzar la conversación el Padre Joaquín nos señala características generales de la región amazónica como ser la extensión de la cuenca, la cantidad de agua que por segundo va al mar, los ecosistemas de selva alta, baja y ceja de selva. También nos menciona que los países incluidos en el área amazónica son Brasil, Ecuador, Perú, Colombia, Venezuela, Surinam y Guayana. Pero advierte que él no está de acuerdo con la inclusión de estos tres últimos.

A medida que continúa el relato nos pone en conocimiento que el descubrimiento del río Amazonas por Occidente fue el 12 de febrero de 1542 con la presencia de Gaspar de Carbajal. Durante todo el siglo XVI se realizan muchas expediciones, pero recién en 1638 con el establecimiento definitivo de las Reducciones Jesuíticas se forma la Provincia de Maynas. Las reducciones permanecen hasta 1767, fecha en que se produce la expulsión de la Orden. Los Jesuitas tenían la gran utopía de reconstruir el cristianismo en América, por ello intentaban evitar el contacto entre las reducciones y los encomenderos. De esta manera se forman las reducciones de Santa Bárbara, Santa María y Santos...

En 1850 durante la gobernación de Castillo se realiza un tratado ante el peligro de la expansión brasileña.

Entre 1880 y 1912 la región se torna importante con el boom del caucho. Luego de la caída internacional del precio del mismo el crecimiento poblacional es normal. Pero a partir de 1950 por una serie de legislaciones que promueven inversiones, comienza a aumentar la

¹⁹ El P. Joaquín García Sánchez es un religioso agustino, español, afincado en Iquitos desde hace mucho tiempo; ha participado en Congresos, ha dictado conferencias en su país y en extranjero. En sus libros y artículos publicados aborda el estudio de la Amazonía peruana desde múltiples perspectivas. En el año 2000, fue nombrado **Profesor Honorario del Departamento Académico de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú**. Actualmente es Director del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía y Director Editorial del Semanario **KANATARI**. Participa, en calidad de Miembro Asesor de la Comisión Peruano Fronteriza en el proceso de paz con Ecuador y como Miembro Asesor de Alto Nivel de la Cancillería para la ejecución del **Proyecto AMAZONIUM**. Obtuvo numerosas distinciones de las que cabe mencionar: la Gran Cruz de Isabel La Católica 1990, asignada por el Rey de España Juan Carlos II e Invitado especial del Gobierno Americano en el Proyecto internacional Visitor Program (IVP) en 1999.

población en la región. En 1970 con el descubrimiento de petróleo se produce un desplazamiento de la gente del campo hacia la ciudad.

Ana María Rocchietti: ¿Cómo fue el impacto petrolero en las comunidades indígenas?

Se pensaba que el petróleo iba a salvar la región, porque había mucha cantidad, pero en realidad el petróleo no reunía las condiciones necesarias y las empresas se fueron retirando. El petróleo se constituyó en algo así como el mito de *El Dorado* para los que iban a la frontera. El impacto se produjo dónde quedaron dos compañías: la Occidental y la Petróleo del Perú, lo cual incentivó el crecimiento demográfico y el ingreso de la gente a una economía monetaria. En términos globales el impacto se produjo en las aguas y en los ecosistemas. Por ejemplo, hubo derrames y contaminación a causa del petróleo en 1991, 1992 y en 1997. Para las poblaciones indígenas entonces es un doble problema: por un lado, muere la fauna y la flora del lugar y por otro el agua contaminada los invade. Desde 1991 la población de la región comienza a tomar conciencia de la importancia de cuidar el ecosistema.

El problema más grande, para los indígenas es el impacto de los medios de comunicación (van a existir más parabólicas que árboles en la selva). ¿Cómo se procesan las imágenes que llegan? Identidades propias como formas latentes de continuidad, ¿cómo se logra que las poblaciones indígenas incorporen todas las formas nuevas manteniendo una ética propia? Es importante que las poblaciones indígenas descubran su capacidad futura. En los últimos años hubo un crecimiento en sus reclamos en lo que respecta a: tierra y territorio, cultura, identidad y autonomía. Se han creado asociaciones como la AIDSESP, CONAPA, COICA (Coordinadora Interétnica del Amazonas). Sin embargo, existen conflictos en el interior de los propios grupos relacionados con el desarrollo económico. Pero a pesar de todo, han realizado logros importantes, tienen su propia institucionalidad.

Todo lo que ha significado la reivindicación indígena se ha convertido, un poco, en paradigma. Las reivindicaciones indígenas son las que hacen los propios habitantes peruanos: todos queremos tierra, tener nuestro lenguaje, derechos, etc. Es un proceso inductivo, el Estado más que colonizador de Estados es integrador y representante de identidades. La globalización produce la fragmentación, por ejemplo, en la comunidad europea, en Rusia, en los Balcanes.

El problema verdadero es la reproducción de un sistema unitario dentro de cada uno de nosotros. Se debe cambiar la mentalidad de la gente (hacerla plural). Debe buscarse una nueva manera de construir lo local a través de una nueva conciencia.

María Laura Gili: ¿Es realmente posible romper con el Estado?

La voluntad de los Estados del siglo XIX era continuar el Estado colonial y al mismo tiempo integrar a aquellos que consideraban “no atrasados”. Surge la idea de modernización. Los mismos pasos siguió la Iglesia que trata de reconquistar el espacio perdido (los papas excomulgan dos veces a aquellos que combaten por la independencia).

Existe una concertación de intereses. Al Estado peruano le interesaba modernizar la población y sacar del atraso a los indios. La Iglesia quería recuperar los feligreses perdidos. Estaba la voluntad del Estado de conquistar espacios. Se pueden comparar las ideas de Piérola (voluntad del Estado) y León XIII (evangelización) como complementarias.

El Estado debe respetar todas las identidades, pero bajo la forma de una nueva forma política, ésta es la *utopía*. Perú es un país de muchas diversidades, se debe mirar al Perú profundo, ya que, las reivindicaciones regionales son muy fuertes, no con caciquismo sino con el avance de la educación bilingüe. El desafío es pensar cómo ayudar a los indígenas a conocer los códigos actuales sin que pierdan su identidad para llegar a un proceso de reelaboración popular.

El gran problema es ¿cómo la Iglesia se sitúa en cada lugar y en cada cultura (no sólo con los indígenas)?. La Iglesia es retardatoria, le ocurrió equivocarse con Galileo, con Darwin. Es necesario que vea al mundo como la permanente revelación de verdades.

¿Cuál sería el futuro inmediato de la región? En la selva alta existe una enorme presión. Cada año se deforesta más de 2500 hectáreas lo cual conlleva la pérdida de toda una fracción interétnica. Con el deterioro ambiental vienen otros deterioros. Actualmente a la selva baja (la región de Iquitos) no ha llegado la deforestación, por ello se mantiene como guardiana de la identidad, de tradiciones (al estar aislada y por su falta de comunicaciones).

El futuro de la región está en dos cosas: el fortalecimiento de las identidades distintas (no sólo las indígenas); y el manejo de la diversidad biológica (exige estudiar la biología de las poblaciones). A partir de ésta, la biodiversidad que se tiene se utiliza no como materia prima sino acompañada de un valor agregado. Además, la genética, dado que la Amazonía es la región de más alta biodiversidad del mundo en plantas, animales, etc. Hay cantidad y variedad de ecosistemas. Pero persiste la falacia de considerar a la selva como un mundo homogéneo, fértil, vacío, con indígenas atrasados y que a la vez es el pulmón del mundo. La amazonía sólo es pulmón de sí misma. Un ejemplo de esta falacia son las expresiones religiosas como la de los Isrraelitas que vinieron a vivir en el Amazonas.

Ana María Rocchietti ¿Qué es lo positivo y qué es lo negativo del programa de educación bilingüe?

No veo en general, cosas negativas salvo el método utilizado. Lo indígena es sustancial. Todavía no se está en condiciones de ver los frutos de este proceso. En teoría, la identidad de los pueblos indígenas está en la lengua. Es un proceso muy largo y complicado respecto a la visión global del país, que es una visión de la *diferencia*. Solamente está la vergüenza de hablar la lengua cuando son muy pocos. Tanto en la Universidad como en el Pedagógico, más o menos, son cuatro promociones las que han salido. Más que trabajar con lo estrictamente lingüístico hay que ver la dinámica bilingüe - castellano (diferente el que habla castellano desde el quechua que el que lo hace desde otra lengua nativa). La lengua es algo viviente y el fortalecimiento de las lenguas regionales amplía el desarrollo de lo propio.

María Victoria Fernández: ¿Existe en el Perú algún grupo indígena que quiera fundar su propio Estado?

En Perú esto no se plantea pero sí en Bolivia, con el líder Guerrero que quiere recrear el Tawantinsuyu. En Ecuador, los grupos indígenas son la base de la población y demostraron la fuerza que tienen en *ser indios* en el pasado golpe de Estado (más allá de que les quitaron el poder). Allí, hay escuelas bilingües, existe una estrecha relación entre el mundo de los amazónicos y el de los andinos, además, los *Suar* y los *Ashuar* tienen una capacidad de organización muy fuerte. En cambio, en Perú, no hay identidad indígena porque los análisis marxistas los han convertido en clases a través de formas gremiales. No se ven como identidad indígena sino como identidad de clase. Es una desventaja el haber perdido la perspectiva étnica. Creo que lo que ocurrió en Ecuador no influye en Perú. Aquí, la fuerza está en la selva y no existe un movimiento andino como realidad concreta.

Ana María Rocchietti: ¿Cuál es el papel del narcotráfico?

Es una fuente de ingresos fundamental y, por tanto, pocos indígenas se resisten a esta fuente de ingresos. Colombia actualmente produce el 60 % de la cocaína del mundo; ya no es solamente un país de paso del narcotráfico. ¿Cómo actúan las poblaciones indígenas ante esto? Hay que tener en cuenta la ética de las poblaciones indígenas. Problema muy fuerte. Hay poblaciones enteras basadas en la hoja de coca (distinto del principio activo para la cocaína). Es un tema difícil porque los indígenas que sirven al narcotráfico, por una parte, no saben lo que significa la coca y, por otro, no tienen incorporada la legislación estatal que pena este tráfico. Por ello son imprevisibles los problemas indígenas. Por ejemplo el fracaso de la guerrilla del Che, la de Puente Useda. El gran fracaso en las expresiones de guerrilla que estaban basadas en las relaciones de clase, fue desconocer que los indígenas no solamente eran una clase. Actualmente, hay desentendimientos recíprocos. Los indígenas actuales se encuentran entre dos fuegos: Estado nacional y el narcotráfico. Hay que tener criterios amplios, el Estado no los representa, como tampoco los indígenas ven a las leyes como un imperativo de castigo.

María Victoria Fernández: ¿Qué opinión le merece la esterilización femenina dentro de la aplicación del programa de Planificación Familiar?

Este tema de la esterilización femenina dentro de la aplicación del programa de Planificación Familiar señala una violencia a la libertad, los efectos en los valores de la fertilidad, y la pérdida de la posibilidad de generar vida para las poblaciones indígenas. Se ha realizado y se sigue realizando, pero de una manera camuflada como lo impone el Fondo Monetario Internacional. Este programa se dio más en el mundo andino, acá hay un programa específicamente dedicado a esto pero se lleva a cabo implícitamente.

CIEN AÑOS DE PRESENCIA AGUSTINA EN IQUITOS

María Victoria Fernández

Introducción

El 1 de marzo de 2001 se cumplió un centenario de la presencia de la Orden Agustina en Iquitos. Cumplir cien años, es ocasión propicia para hacer un poco de historia sobre el accionar pastoral de la orden antes mencionada.

El presente trabajo trata de reflejar la acción pastoral desplegada por la Orden de los Agustinos Recoletos en Iquitos, Provincia de Maynas, Departamento de Loreto, Perú, durante el siglo XX en un ambiente que a su arribo les fue hostil. También hará referencia al contexto histórico en que estos religiosos arriban al Oriente del Perú. A este momento lo denominaremos “segunda entrada misionera” (siglo XX) (Fernández, 2001). Según el P. Joaquín García Sánchez, este proceso puede sintetizarse en cinco ítems: doctrinal, normativo, económico, político y misionero. Con relación a lo doctrinal puede hacerse referencia al Concilio Vaticano I que habla de una restauración neoescolástica. Con respecto a la segunda etapa (normativa) se estipula una reconquista y restauración espiritual de América. Con relación a lo político, existe una consolidación de los Estados nacionales bajo el modelo liberal. Y en el aspecto misional, entran en escena las denominadas congregaciones modernas, aunque también hay presencia de las antiguas como agentes de evangelización.

El objetivo de los religiosos por pedido del Papa León XIII en esta “segunda entrada misionera” (siglo XX), era propiciar la apertura de misiones, en forma urgente, en territorio amazónico peruano. El 25 de diciembre de 1898, este Papa convoca al Concilio Plenario Latinoamericano celebrado en Roma en 1899 bajo un plan de restauración y revitalización de la Iglesia (García Sánchez, 2000). No obstante, los antecedentes de la presencia agustina en territorio peruano se remonta al siglo XVI pero sus intereses, en ese primer momento, al que llamamos “primera entrada misionera” (1542-1769) eran la evangelización y la cristianización. Durante la “segunda entrada misionera” (siglo XX), la Iglesia se propuso reconquistar espacios de poder después del hiato producido entre 1769 y 1901.

En este momento, la resistencia no provenía por parte de los nativos sino del poder civil peruano, que no quería otorgar facultades al Vaticano por considerarlo un poder extranjero. Además, la actividad misional se desempeñó básicamente en el plano educativo, lo cual provocó el rechazo del Congreso del país andino durante los primeros años del siglo XX (García Jordán, 2000).

¿Quiénes fueron los primeros en llegar?

Los primeros misioneros que arribaron al puerto del Callao en diciembre de 1900, llegando a Iquitos en marzo de 1901 fueron: P. Paulino Díaz, P. Pedro Prat, P. Bernardo Calle, P. Plácido Mallo y el Hermano Pío González²⁰(Lovera Vásquez, 2000).

A su arribo no fueron bienvenidos. El profesor José Barletti²¹ nos comenta en una entrevista realizada en enero de 2001, que Iquitos era, por ese entonces, una ciudad cosmopolita bajo la influencia de los patrones caucheros, quienes no vieron con buenos ojos la llegada de los misioneros porque en esa no existían “salvajes”, y las misiones se debían establecer donde estos últimos existieran. Barletti coincide con lo dicho por el P. Avencio Villarejo cuando se les dio la bienvenida a los misioneros:

“... dándole a entender claramente cuál era la opinión del pueblo ante el hecho consumado de la instalación de una misión, que desde un principio tomaron como un insulto a una ciudad cosmopolita y tan culta como se consideraba entonces Iquitos, pues ellos juzgaban que las misiones solamente se establecían para atender salvajes” (Villarejo, A., 1965:388).

Barletti, agrega que los patrones caucheros tenían “**su propio**” sacerdote, el P. Correa quien “**cerraba los ojos**” ante las atrocidades cometidas por los señores del caucho y quienes temían el accionar de los nuevos misioneros.

Época del caucho y el accionar misionero

El avance misionero durante la “*segunda entrada misionera*” (siglo XX) se produjo a raíz del denominado “escándalo del Putumayo”. El mismo se origina hacia 1896 durante la denominada “Época del caucho” (1880 – 1914). Julio César Arana, comerciante cauchero, en 1904 constituyó la firma “Arana, Vega y Cía.”. La empresa se expandió, pero hacia 1907 se produjo una baja en los precios del caucho. Debido a esta situación, Arana exigió un aumento de producción que trajo como consecuencia una sobreexplotación de mano de obra indígena provocando una matanza de indígenas. Esta masacre fue denunciada por el ingeniero, viajero y aventurero Walter E. Hardenburg a la revista “Truth” en 1909. El

²⁰ P. Paulino Díaz (1850-1919). Profesó como religioso de la Orden de San Agustín en Valladolid en 1867. Hacia 1872 pasó a las Filipinas donde es ordenado sacerdote en 1873. Al crearse la Prefectura de San León del Amazonas es nombrado Prefecto Apostólico y Superior de la orden mencionada. Por razones de salud renunció a su cargo en 1911, regresando a España.

P. Pedro Prat (1861-1929). Profesó como religioso de la Orden de San Agustín en Valladolid en 1878. Hacia 1885 pasó a las Filipinas, regresando a España en 1892 a causa de la independencia de esas islas. Se embarcó luego en la misión hacia el Amazonas. Al renunciar el P. P. Díaz a su cargo como Prefecto Apostólico, es nombrado su sucesor en 1913. Debe dejar la misión por razones de salud. Es nombrado por esa causa Prior en Lima en ese mismo año y hacia 1918 regresó a las Filipinas como subprior y maestro de novicios. Muere en Manila.

P. Bernardo Calle (1876-1904). Tomó los hábitos de la Orden de San Agustín en 1892. Se embarcó en la misión al Amazonas, y fallece a causa de una revuelta indígena en 1904.

P. Plácido Mallo (1876-1936). Profesó como religioso de la Orden de San Agustín en 1894. Se embarcó en la misión en el Amazonas pero por motivos de salud regresó a España en 1905. Es asesinado a causa de la guerra civil el 25 de julio de 1936.

Hno. Pío Gonzalo (1858- ¿?). No existen datos biográficos sobre él. Vino con los anteriores a misionar en el Amazonas, regresando a España en 1912 por motivos de salud.

²¹ El Prof. José Barletti Pasquale es historiador y un estudioso del tema.

resultado de esa denuncia hizo que: 1) El gobierno británico enviara a Roger Casement, Cónsul en Río de Janeiro, a indagar la situación denunciada. 2) que el gobierno de Augusto B. Leguía nombrara una comisión para investigar el caso precedida por el Juez Rómulo Paredes. 3) que el Vaticano solicitara a Ángel Scapardini, su delegado en Lima, amplia información sobre los acontecimientos ocurridos en Iquitos (García Jordán, 2000).

Los Padres Agustinos también denunciaron esta situación como lo prueba una de las cartas escritas por el P. Paulino Díaz:

“He venido tristemente impresionado de la precaria situación en que se encuentra... Las diversas tribus de aushiris, sáparos, ninanas, tiracunas, angoteros y piojeses, casi han desaparecido por completo y los pocos que aún quedan se han remontado a lugares inaccesibles, quedando reducida la actual población del Napo a restos de los habitantes de varios pueblos fundados por los padres jesuitas en los afluentes del alto Napo. Estos pueblos han desaparecido...” (Anales de la Propagación de la Fe en el Oriente Peruano, t. VI, entrega primera, 1909:17)

La Iglesia tomó tres resoluciones con respecto al tema. En primer lugar, el Papa Pío X escribió la encíclica “Lacrimabili Statu”²² donde denunciaba la explotación de los indígenas. En segundo lugar, comisionó al P. Franciscano G. Genocchi a visitar las misiones católicas en América Latina para averiguar la real situación de los nativos. Y en tercer lugar, habilitó una nueva misión en La Chorrera (principal puesto cauchero en el Putumayo) (García Jordán, 2000).

Si la encíclica escrita por el Papa Pío X tuvo que ver o no con la caída estrepitosa del caucho, hay que analizar exhaustivamente las estadísticas. Por ahora, puede decirse que la encíclica causó algún efecto pero no afirmar que dicho documento desencadenó la caída de la citada industria.

Según lo afirman los P. Martínez y García Sánchez el mencionado documento eclesiástico no acusaba a nación alguna sino que se refería a la situación del indio latinoamericano (Martínez y García Sánchez, 1995).

Durante el denominado “boom del caucho”, la Amazonía dejó de ser una zona desconocida y cayó bajo la dependencia del capitalismo industrial foráneo. Comienza a perfilarse una estructura socioeconómica de clases donde el nativo ocupará el estrato más bajo, apareciendo en escena dos actores sociales: el patrón cauchero y el peón cauchero. El primero era un intermediario entre la región amazónica y los capitales ingleses y norteamericanos

“[...] Hombre “aventurero, nómada, temerario, explorador, atrevido, sabio conoedor de los secretos de la selva, capaz de vivir a sus expensas, con sólo su machete, su escopeta y su hacha [...]” (San Román, J., 1995:151)

²²Esta Encíclica es denominada Breve, fue escrita por Pío X y publicada en castellano en España y América en 1912. La diferencia entre “Breve” y “Encíclica” radica en que el primer documento trata asuntos más puntuales como la situación del nativo latinoamericano pero sin mencionar a nación alguna (Martínez y García Sánchez, 1995).

y el segundo realizaba el trabajo de extraer la savia y prepararla

“[...] Unas veces con el “fango hasta la rodilla” o “con el agua a la cintura”, y otras “pisando espinas”, estaba expuesto a toda clase de peligros: enfermedad (paludismo, fiebre amarilla, etc.), la picadura de víboras o de algún insecto venenoso, y también las flechas envenenadas, etc. [...]” (San Román, J., 1995:153).

Puede afirmarse que se entabló un tipo de “relación feudal”²³ entre el patrón cauchero y el peón cauchero, que es reflejo aunque en otro contexto a la relación “Señor – siervo” de la época medieval. El nativo quedó atrapado dentro de una red de sujeciones donde alcanzan su punto máximo las formas de explotación y dominación. Este nuevo estilo de “relación feudal” tuvo su punto de apoyo en la propiedad, la cual conservaba un matiz individualista. Primero por el interés en lo referente a la explotación de caucho y segundo por la apropiación de tierras. Ambos casos lesionaban los derechos de los grupos nativos, quienes vieron como “los blancos” avasallaban e invadían sus posesiones. Por lo tanto, el nativo, antes “amo” de sus tierras, se redujo a la condición de “siervo”.

A partir de 1911 comienza el declive de la explotación del caucho. Su caída fue estrepitosa, no pudiéndose prevenir sus efectos. Mariátegui al respecto dice:

“La ilusión del caucho. En los años de su apogeo el país cree haber encontrado El Dorado en la montaña, que adquiere temporalmente un valor extraordinario en la economía y, sobre todo, en la imaginación del país. Afluyen a la montaña muchos individuos de “la fuerte raza de los aventureros”. Con la baja del caucho, tramonta esta ilusión bastante tropical en su origen y en sus características” (Mariátegui, 1987:27).

El accionar pastoral de la Orden Agustina fue en la faz pedagógica. Según Reátegui Chuquipiondo el sistema educativo agustino se basó en la sistematización del mismo a través de la Escuela, los Centros Misionales y las Parroquias. Y es lo que explicaremos a continuación.

Agustinos, siglo XX

Las escuelas fundadas por la orden de San Agustín fueron instituciones dedicadas a la formación intelectual de los loreanos. Los Centros Misionales y las Parroquias estaban abocadas específicamente a la formación religiosa (Reátegui Chuquipiondo, 2000).

Las misiones agustinianas son continuación de la obra de los jesuitas en la región de Maynas. A raíz de la expulsión de los jesuitas en 1767²⁴, las misiones quedaron precarias e inestables, a merced de diferentes demarcaciones durante “casi un siglo y medio” bajo la

²³ En su forma clásica el feudalismo asume que toda la tierra pertenecía al soberano. Este cedía los fundos a sus nobles quienes a su vez le rendían fidelidad. En el caso de la Amazonía decimos que existe una relación de tipo feudal porque la tierra era propiedad del patrón con los nativos incluidos.

²⁴ Los jesuitas fueron expulsados en 1767 pero recién en 1773 mediante la bula “Dominus ac Redemptor” ordenada por el Papa Clemente XIV se hizo efectiva la supresión de la orden, restaurándola el Papa Pío VII en 1814.

responsabilidad de los franciscanos de la Profincia de San Francisco Solano y algunos clérigos seculares (Martínez y García Sánchez, 1995).

Los misioneros realizaron su labor educativa creando establecimientos sociales, cofradías y diversos centros que dinamizaron el proceso educativo religioso. Luego, arribaron al Departamento de Loreto, otras órdenes como por ejemplo la de las Hermanas Franciscanas Misioneras de María, cuyo rol era el de complementar los vacíos del sistema educativo agustino (Reátegui Chuquipiondo, 2000).

Actualmente, once parroquias sobre un total de dieciocho están a cargo de los religiosos agustinos en el Vicariato de Iquitos. Los padres agustinos desarrollaron actividades pastorales desde diferentes instituciones. Algunas de ellas:

Colegio de San Agustín: fundado en 1903. En este instituto se educaron generaciones de loretanos que ocupan cargos muy importantes en el ámbito nacional e internacional.

Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA): fundado en 1972. El objetivo era instalar la reflexión teológica y pastoral y formar laicos.

Instituto de Promoción Social de la Amazonía (IPSA): creado en 1973. Tiene a su cargo la radio “La voz de la Selva” que se emite en tres frecuencias AM, FM y onda corta.

Centro de Capacitación Campesina de la Amazonía (CENCAA): fue fundado por el P. Antonio Aladro hacia 1983 en Nauta. El objetivo es la atención continua y sistemática de líderes de comunidades (Martínez y García Sánchez, 1995).

Además la influencia de esta orden se hizo notar en la fundación de otras instituciones, las cuales son generadoras de propuestas innovadoras para el desarrollo regional. Estas instituciones son cuatro, a una de ellas ya nos hemos referido más arriba y es el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA). Las otras tres son:

Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP): fue creada por la Ley 13498 del 14 de enero de 1961. El P. Avencio Villarejo comprendió la necesidad de un centro de estudios superiores que abarcara los distintos aspectos de la Amazonía. No sólo intuyó esa necesidad sino que realizó las gestiones pertinentes al más alto nivel a través de su relación con el Pdte. Manuel Prado y los miembros del Congreso.

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP): fue fundado en 1973. El P. Jesús San Román (OSA)²⁵ y el P. Luis Uriarte (S.J.)²⁶ fueron sus creadores. Este organismo depende e los Obispos de la Amazonía Peruana y se dedica al trabajo de investigación y promoción de las poblaciones nativas de la Selva. Sus trabajos de investigación social y cultural, así como sus publicaciones son considerados clásicos. Y es de destacar su compromiso a favor de la defensa de las culturas nativas y de los derechos humanos y culturales de los nativos.

²⁵ O.S.A. significa Ordenado Sacerdote Agustino.

²⁶ S.J. significa Sacerdote jesuita.

Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP): debido al artículo 120 de la Constitución Peruana de 1979 que disponía la creación de un Instituto que tuviera a su cargo la responsabilidad de inventariar, investigar y controlar los recursos naturales de la Amazonía Peruana se creó el IIAP en diciembre de 1981 (Kanatari, 2000).

Los colegios pertenecientes a la Orden de San Agustín²⁷ pretenden formar un tipo de hombre de acuerdo al ideario de su Padre fundador. El perfil del hombre agustino se enmarca dentro de dos dimensiones, una personal y otra comunitaria. La primera se encamina hacia la búsqueda de la verdad por el camino de la interioridad mediante el cual se alcanza la trascendencia. La segunda es comunitaria y se concreta en base de los vales de amistad, fraternidad, amor y caridad. Los Colegios Parroquiales son centros de gestión e imparten educación Primaria y Secundaria según la orientación de la Iglesia Católica y de los objetivos y fines de la Educación Nacional de acuerdo a la Ley General de Educación 23384.

Educadores, padres y alumnos conforman una comunidad donde cada uno tiene un rol a desempeñar. Los educadores se responsabilizan por la enseñanza dentro de un clima de amistad y trabajo en equipo. Los alumnos participan en el crecimiento de la comunidad educativa dentro de un marco donde la persona humana es profundamente respetada. Y los Padres fomentan el ámbito familiar, además de participar activamente de los objetivos y programas de acción de los colegios donde asisten sus hijos (Pastor Aparicio, 2000).

Conclusión

En el transcurso de estos cien años, la pastoral misional implementada tuvo sus bases en el plano educativo, a pesar de la oposición del Congreso peruano en los primeros años del siglo XX. De hecho, esa tarea se aprecia a través de sus diversas instituciones que hacen al quehacer cultural ampliando los horizontes culturales de los mismos pobladores y apoyándose firmemente en la Regla de San Agustín, que puede sintetizarse en el siguiente lema “*Tener un alma y su solo corazón*”.

Agradecimientos

²⁷Los Colegios Parroquiales pertenecientes a la Orden de San Agustín son los que se describen a continuación:

Colegio Parroquial Sagrada Familia que funciona en convenio con el Ministerio de Educación y el Vicariato Apostólico de Iquitos. Fue creado en junio de 1992.

Centro Educativo Parroquial Nuestra Señora de Loreto. Fundada en 1968 en el Pueblo Joven de Versalles.

Colegio Parroquial Secundario “Virgen de Loreto”. Ante un pedido de los Padres de Familia del colegio Nuestra Señora de Loreto se da comienzo a las gestiones pertinentes para la construcción del centro educativo, comenzando a funcionar el 1 de abril de 1995.

C.E.P.S.M. N° 60019 San Martín de Porres. Por iniciativa del P. Felicísimo Prieto Martínez encargado de la Parroquia San Martín de Porres del Pueblo Joven de Mariscal Castilla, se dan comienzo a las gestiones para dar valor oficial a la Escuela. En marzo de 1969 la Dirección de Educación autorizó su funcionamiento con el nombre de Escuela Primaria Mixta NC 1838 y recién en 1971 le asignan el NC 60019. En junio de 1997 la Dirección Regional de Educación autorizó la ampliación al nivel secundario.

Colegio Nuestra Señora de la Salud. El Párroco y los Padres de Familia de la Parroquia Nuestra Señora de la Salud deciden iniciar las gestiones necesarias para contar con un centro educativo. En la actualidad es un moderno establecimiento primario-secundario que cuenta con todos los adelantos tecnológicos para la buena educación de los alumnos (*Pastor Aparicio, 2000*).

Agradezco a las autoridades y docentes de la Universidad Nacional de la Amazonía peruana (UNAP) en la persona del Lic. José Díaz Heredia, a los coordinadores de campo en Iquitos (Provincia de Maynas, Departamento de Loreto, Perú) Lic. Julyssa Rondón Campana y Augusto Cárdenas Greffa. Como también al P. Joaquín García Sanchez, Director del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía peruana y asesor externo del proyecto de investigación “La “conquista” misionera en la Amazonía peruana (1542-1769)”, a Alejandra Schindler, Directora de la Biblioteca Amazónica, y por último a la Lic. Ana María Rocchietti, titular del seminario “Los Andes antes de los Inka II: Pueblos de la Selva”, dependiente del Instituto Superior del Profesorado “Dr. Joaquín V. González, y directora del citado proyecto.

Referencias bibliográficas

Anales de Propagación de la Fe en el Oriente Peruano, Tomo VI. 1909. Revista trimestral. Fernández, M. V. Investigación en el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (Iquitos – Perú). En: IV Jornadas de Investigadores en Arqueología y Etnohistoria del Centro-Oeste del país y III Seminario de Arqueología Histórica del Centro-Oeste del país. Carácter: expositor. Universidad Nacional de Río Cuarto. Río Cuarto, 6 y 7 de julio de 2001 (en prensa).

García Jordán, P. La Iglesia y el ciclo económico del caucho. En: Kanatari, Año XVII, 31 de diciembre de 2000, N° 850, Iquitos, Perú.

García Sánchez, J. (O.S.A.). La Prefectura Apostólica de San León del Amazonas. En: Kanatari, Año XVII, 31 de diciembre de 2000, N° 850, Iquitos, Perú.

Kanatari, Año XVII, 31 de diciembre de 2000, N° 850, Iquitos, Perú.

Lovera Vásquez, A. J. Llegada de los agustinos ala Prefectura de San León del Amazonas. En: Kanatari, Año XVII, 31 de diciembre de 2000, N° 850, Iquitos, Perú.

Mariátegui, J. C. 1987. Siete ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana. Amauta. Lima.

Martínez, G. (O.S.A.); García Sánchez, j. (O.S.A.). 1995. Vicariato Regional de Iquitos en la amazonía Peruana. En: García, J. (Comp.). Los Agustinos en América Latina. Pasado y Presente. O.A.L.A. (Secretaría General de la Organización de los Agustinos de Latinoamérica).

Pastor Aparicio, A. (OSA). Colegios Parroquiales. En: Kanatari, Año XVII, 31 de diciembre de 2000, N° 850, Iquitos, Perú.

Reátegui Chuquipiondo, P. Los agustinos y la educación en Loreto. En: Kanatari, Año XVII, 31 de diciembre de 2000, N° 850, Iquitos, Perú.

San Román, J. V. 1994. Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana. CETA-CAAAP-IIAP. Iquitos.

Villarejo, A. P. 1965. Los Agustinos en el Perú y Bolivia. Lima.

AMAZONÍA PERUANA: CIELO PERDIDO

Ana María Rocchietti

Introducción

En el número 20 de *Amazonia Peruana*, James Dagget ofrece una crónica sobre los primeros contactos de los *Nahua* o *Yura* del Parque Nacional del Manú, en las cabeceras del río Mishagua, con el Instituto Lingüístico de Verano y con otros miembros del mundo exterior a partir del mes de abril de 1984 (Dagget, 1991). A lo largo del siglo XX solamente habían tenido contactos hostiles.

Antes de 1984, una compañía petrolera había tratado de tener contacto con este grupo y había arrojado herramientas y ropa desde el aire. Asimismo, habían construido campos de aterrizaje en su territorio. En el mes aludido, unos madereros que estaban trabajando en el borde de la tierra *Nahua* se encontraron con tres hombres de este pueblo; éstos les quitaron la ropa, ante lo cual los madereros les ofrecieron llevarlos hasta la localidad de Sepahua donde les dieron vestimenta, hachas y machetes. Este punto había sido una misión dominica pero en la actualidad es un caserío de mestizos y de gente de diferentes etnias. Los pusieron en contacto con un hombre *yaminahua* que podía comunicarse con ellos y luego los llevaron, otra vez, río arriba.

En junio, dos de los viajeros originales juntamente con otros dos hombres pidieron a un bote de la compañía petrolera, que pasó junto a ellos, que los llevara a Sepahua y fueron, nuevamente, a la casa del hombre *yaminahua*. Un representante de la compañía les tomó fotos que luego envió a Lima. Los *nahuas* pidieron ayuda. Tres días después, se les puso en contacto con unos miembros del Instituto Lingüístico de Verano y con un médico peruano que llegaron en avión a Sepahua, por casualidad. El hombre *yaminahua* fue empleado como intermediario. Después, éste y su cuñado los llevaron hasta una comunidad *machiguenga* cercana a Nueva Luz que estaba siendo trabajada por miembros del Instituto Lingüístico de Verano. Hasta allí llegaron dos lingüistas que recogieron los primeros datos sobre su idioma. Y confirmaron la vinculación de su lengua con la del idioma *Pano*. Además, les dieron chaquiras y un poco de hilo en pago de lo que les habían enseñado de su idioma. Ellos, enseguida, las ensartaron para hacer adornos faciales. El intermediario y uno de los hombres padecían de tos fuerte que habían adquirido en Sepahua donde muchos pobladores estaban enfermos. En los días siguientes, los hombres *nahua* pidieron hachas, machetes, espejos y tijeras y fueron cayendo enfermos. Los medicaron con aspirinas y antibióticos ante los síntomas de neumonía. Finalmente se les aconsejó que salieran de Nueva Luz y que

no volvieran a Sepahua, que regresaran a su casa pero no inmediatamente sino descansando y cazando durante diez días para no contagiar a sus paisanos. Durante ese tiempo debían seguir tomando las medicinas, las que serían administradas por el hombre yaminahua. Él debería retornar inmediatamente a Nueva Luz para informar (por esto fue retribuido) y se les entregó un motor fuera de borda para la canoa. Nada de esto se cumplió: los nahuas volvieron inmediatamente a su territorio y toda la comunidad contrajo la enfermedad. Los lingüistas viajaron a la comunidad el 11 de julio, enterándose que el yaminahua había llevado a seis nahuas a Sepahua (a pesar de las advertencias). Un hombre y su esposa fueron trasladados desde el territorio nahua a Yarinacocha para comenzar el estudio de la lengua, allí enfermaron de paludismo y fueron tratados. Por fin, el 31 de julio el hombre y su esposa fueron trasladados al estirón cercano a su territorio y e ILV se enteró de una fuerte epidemia en la comunidad. El 2 de agosto un médico y una enfermera salieron en avioneta y con otros lingüistas se unieron al hombre yaminahua (el intermediario) en el estirón más cercano a la zona de epidemia. El 4 de agosto localizaron en la quebrada de Putaya gente enferma y dejaron medicinas a los mestizos que se encontraban allí, llevados por el hombre yaminahua. El 5 de agosto llegaron al lugar donde la epidemia había hecho más estragos: veinticinco personas estaban muy enfermas, inconscientes o incapacitadas para ir a buscar alimento. Se trataba de una epidemia de neumonía, complicada con parásitos y paludismo. Los médicos empezaron a asistirlos aunque la gente estaba tan dispersa que les llevaba dos horas dar la vuelta de atención. Atendieron a ciento ochenta o doscientos pacientes declarando graves a ciento treinta. Algunos murieron. Confirmaron que el lugar había sido despejado por la compañía petrolera y no por los nativos. Luego tomaron la precaución de no usar la avioneta de aquélla y de remontar el río en canoa para no intensificar la epidemia. También tomaron noticia de que el hombre yaminahua ya no tenía interés en los nahua salvo en los que pensaba emplear en su proyecto de extracción de madera. Éste y sus hombres empezaron a extraerla y a cazar en territorio nahua. Hacia noviembre ya había setenta y siete nahuas en el asentamiento de Putaya y la compañía ofrecía al jefe un arreglo por dejar construir una pista de aterrizaje. Hacia diciembre la enfermedad empezó a desaparecer pero había desnutrición y se consideró que era necesario que la gente volviera a cazar, pescar y recoger alimentos. En enero comenzaron los pedidos de explotación maderera en la zona nahua y el Instituto Lingüístico de Verano comenzó la construcción de la pista a pedido del nahua. Ya la compañía había despejado partes del bosque para hacer experimentos sísmicos, los que a la vez servían como campos de aterrizaje. El primer vuelo hacia el campo del se hizo en febrero de 1986. Algunos nahua estaban buscando lugar para vivir porque no les gustaba lo que habían visto en Sepahua y los lingüistas empezaron a descubrir que podían existir muchos clanes y diferencias dialectales entre los nahua que no habían advertido antes, al hacer el contacto original. Se mostró una división en tres regiones: Manú, Sepahua y Putaya y los mestizos iban y venían, en cantidades cada vez mayores, a Sepahua.

El autor describe los principales problemas del Instituto Lingüístico de Verano en este caso: 1. la cuestión del grado de contacto que el grupo debía tener, 2. cómo responder ante la

noticia de que había epidemia, 3. como manejarse con el agente cultural²⁸ quien, por lo general, desea asumir el papel de patrón²⁹, 4. cómo manejar la publicidad, 5. cómo contemplar los derechos de la tierra de los recién contactados y, 6. cómo resolver el problema de la accesibilidad (especialmente la construcción del campo de aterrizaje).

El bosque siempre verde

Los trópicos representan una zona climática de anchura variable situada a uno y otro lado del Ecuador climático (el cual no coincide con el Ecuador geográfico debido a la desigual distribución de tierras y mares y por las influencias orográficas). Puede definirse como una línea de máxima uniformidad de humedad y temperatura en la que es poco probable una variación irregular e imprevisible del clima (UNESCO-CIAF 1980: 36).

El bosque tropical amazónico arraiga sobre suelos muy pobres pero en situación de equilibrio biológico; los nutrientes disponibles están contenidos en la vegetación, las partes muertas se descomponen rápidamente, se mineralizan y se reabsorben por las raíces (ibidem: 697) Pero la biomasa animal, en cambio, es escasa..

Sus principales funciones son las de protección del suelo, de las concentraciones de dióxido de carbono y de las especies animales, la regulación de dióxido de carbono, de la energía luminosa y química, la producción de biomasa, de madera, corteza, hojas y frutos y de compuestos (resinas, alcaloides, aceites, látex y otras sustancias).

La selva es imponente pero, en realidad, frágil.

El Amazonas

El Amazonas es, en Iquitos, “el río que se aleja” (García Sánchez y Bermex de Fälen, 1994).

El curso de agua se desplaza de la ribera de la ciudad porque sus meandros *migran* en un régimen de crecientes rápidas que erosiona riberas cóncavas y riberas convexas.

Frente a la ciudad se encuentra Padre Isla que es producto de la bifurcación del río. Entre 1973 y 1983, el brazo derecho se fue ensanchando y creando, por colmatación una isla nueva y moviéndola luego hacia el oriente hasta unirla con Padre Isla.

²⁸ Se trata de miembros de las comunidades indígenas que el Instituto Lingüístico de Verano elige como intermediarios en la transculturación ya que éstos ya han avanzado en el tránsito hacia las costumbres occidentales.

²⁹ Es decir, de quienes tienen a su servicio trabajadores indígenas y con quienes arreglan formas de trabajo sin remuneración monetaria.

La topografía se escinde entre *restingas* o zonas altas cubiertas de árboles jóvenes y los *bajiales* tapizados de gramíneas, caña brava y vegetación flotante.

Las *cochas* son zonas de agua desnudas de vegetación.

Orellana: hacer descubrimientos en la tierra de la canela

Gonzalo Pizarro (hermano de Francisco, máximo conquistador del Perú) fue nombrado Gobernador de Quito y, desde allí, avanzó hacia la tierra del Oriente, desde donde venían noticias sobre la canela – planta perfumada y especia deseada por los españoles – y donde había que abandonar la montaña para descender hacia las brumosas selvas. Partieron trescientos cincuenta españoles y cuatro mil indios y una inmensa piara de cerdos (Prescott, 1967: 397) a comienzos del año 1540. Muchos indios encontraron la muerte en los desfiladeros del país de Quixos y tuvieron la desgracia de toparse con un terremoto que se tragó una población entera. Al bajar a las vertientes orientales el clima se hizo sofocante y llovió durante seis semanas. Finalmente llegaron a las Canelas pero no se detuvieron en ellas sino que continuaron su camino hasta las llanuras en las que los árboles formaban una red impenetrable. Comenzaron a comerse los caballos y los perros y a tener los vestidos destrozados por efectos de la vegetación y de la lluvia. Al llegar al Napo, construyeron un puente para poder atravesarlo (hombres y bestias) después de haberse enfrentado a sus cataratas. Decidieron construir un bergantín para los enfermos y debilitados, el cual quedó al mando de Francisco de Orellana mientras el resto caminaba y caminaba por largas semanas. Tuvieron noticias de que el Napo desembocaba en un gran río, habitado por una población populosa. Decidieron, entonces, que Pizarro permanecería en tierra con su gente mientras Orellana procuraba alcanzar ese punto con el fin de traer comida. Pero Orellana nunca volvió. Descubrió el Amazonas y abandonó a su jefe (o no pudo retornar por lo bravo de la corriente al tratar de remontarla) y continuó viaje, siendo atacado por tribus guerreras pero sorteando las dificultades (especialmente las derivadas de la navegación en un verdadero mar dulce) llegó al Océano Atlántico, se dirigió a la isla de Cubagua, pasó a España y obtuvo la comisión de conquistar y colonizar el reino descubierto.

Aguirre: la ira de Dios

En 1599, el Virrey del Perú, don Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, envió a Pedro de Ursúa con quinientos hombres al territorio de los Omaguas (ya por esa época considerado El Dorado). Entre ellos iba Lope de Aguirre, viejo soldado del Perú. Era un ejército lleno de tensión porque en él iban aquéllos que no habían conseguido enriquecerse con la conquista del reino de los Inka. Asimismo, al viajar la amante de Ursúa, doña Inés de Atienza, los conflictos aumentaron. Aguirre dio muerte a éste e hizo nombrar a Fernando de Guzmán en su lugar pero terminó matando a Inés, a su nuevo amante y a Guzmán con el deseo oscuro de proclamarse él mismo Virrey. Por el Amazonas, por el Negro o por el

Casiquire debió pasar al Atlántico, llegó a la isla Margarita desde donde intentó pasar a Panamá para volver, finalmente, al Perú. Pero mató a las autoridades de la isla y marchó hacia Venezuela. Sus propios hombres lo mataron; ya muerto lo descuartizaron, repartieron su cuerpo en varios lugares y le entablaron proceso póstumo. Antes, cuando estaba en Margarita escribió a Felipe II, el Rey: “*Yo, rebelde hasta la muerte por tu ingratitud*” (Martín Rubio, 1991: LXIII – LXV).

Requena: el mapa es el territorio

Francisco Requena fue un militar, enviado por la Corona para organizar los territorios del Maynas después que fueran expulsados los jesuitas en 1767. Este territorio era español pero los portugueses –eternos rivales en toda Sudamérica al este del límite establecido por el Tratado de Tordesillas- lo invadían continuamente buscando expandir sus dominios hacia las montañas andinas. Requena fue nombrado maestro general de la expedición que debía velar por el cumplimiento del Tratado de San Idelfonso en 1777. Hombre prolijo y de observación certera escribió un informe sobre los caminos hacia el Napo y hacia los Baños del Pastaza. En 1779 se lo nombró Gobernador de Maynas y permaneció como tal durante dieciséis años viajando por los parajes de los omaguas, solicitando el respeto a las tierras españolas por parte de los portugueses, escribiendo una Descripción de Maynas y exigiendo la entrega de la fortaleza de Tabatinga, tomada por los lusitanos. Pero Requena era un gran diplomático: logró explorar en forma conjunta con ellos el río Yapurá para establecer la frontera entre España y Portugal durante cinco meses. Luego se dedicó a fortificar el Putumayo y a obstaculizar a los portugueses. El 10 de septiembre de 1791 se instala en Jeveros y empieza a ocuparse de las misiones franciscanas de Ocopa (allí desde 1724) y del género de vida que llevaban los indígenas. Finalmente propone la Monarquía incorporar la región a Lima. Creó reducciones de indios, fundó poblaciones y levantó escuelas. Finalmente fue llamado a España y abandonó la Amazonia por la vía del Pará para tornarse Ministro del Consejo Real Supremo de las Indias. Lejos quedaron las Indias de la Canela que él administró. (Marzal, 1984).

Ayawasca: la sogá de los muertos

El shaman empieza la ceremonia ahumando el brebaje con humo de *mapacho*. Lo da de beber a los presentes, reza el Padre Nuestro y el Ave María varias veces e implora a nuestro Señor Jesucristo fuerza y poder por el éxito del ritual. Después de diez minutos vuelve a echar humo sobre los asistentes y va golpeando suavemente con la *Shacopa* (un abanico de hojas). El efecto aparece a los veinte o treinta minutos –aunque a veces no existe- en forma de trance que suele durar unas dos horas y media. La ceremonia termina cuando el shamán vuelve a pasar la *Shacapa* dirigiendo el humo del cigarro hacia la cabeza de los presentes.

Los que han bebido sienten mareo sin perder la conciencia, o tienen visiones, vómitos, defecación, escalofríos y sudores (San Román, 1979, Chaumeil y Chaumeil, 1979)

La ayawasca se prepara haciendo hervir en agua el tallo de *Ayawasca* (*Banisteriopsis caapi*) y de *Chacuna* (*Psychotria viridis*) y aprovechando, así, las propiedades de sus alcaloides (López Vinatea, 2000). Su uso tiene la finalidad de curar o de establecer una conexión con lo sobrenatural.

El masato

“El carácter de los indios son siendo de tantas distintas naciones como va dicho, no da tampoco mucho que hacer a los gobernadores ni a los misioneros a excepción de algunos vicios que son más comunes entre ellos. No cometen aquel cúmulo de desórdenes, que eran conocidos en los imperios de los incas y moztézumos, ni los que practican muchos blancos, y aún hay especie de pecados que los ignoran o que los han aprendido de éstos últimos. La inverecundia y la embriaguez son los más dominantes entre estas gentes. Y sólo se acuerdan de las ofensas que les han hecho cuando sus borracheras los incitan a las venganzas, pidiendo con la mayor sumisión y sencillez perdón a los agraviados, con quienes se reconcilian fácilmente luego que se les acaba el efecto de las bebidas, los plátanos y casi todas las frutas, granos y raíces con que se mantienen, todo es fermentado materialmente que saben disponer para hacer sus chichas y como criados con estos brebajes, sin ellos se debilitan porque les llega a faltar su natural alimento, no debe enteramente prohibírseles y debe sólo el justicia, o misionero, donde no lo hay, procurar la usen cuando están dulces y suaves, estorbándoles beban aquellas que han llegado a un grande grado de fortaleza, por ser sólo en éste en que les priva la razón y en el que más las apetecen...” (Requena, 1785, en Martín Rubio, 1991:24)

Los chullachaquis

“Los chullachaquis –le dice- viven bien lejos, en las profundidades del monte. Sus tierras están rodeadas de pungales y árboles gigantes donde crecen puros palitos fuertes. Si tú quieres cortar un palito, ¡plic! Tu machete salta echando chispas. Pero qué te vas a meter a cortarlos sabiendo que son ellos. Se pasan el tiempo jugando y embromando a la gente. Eso nomás les gusta hacer (Ríos Ramírez, 2000: 24).

“Mi tío buscó a su hija todo el resto de su vida, liquidó todo cuanto tenía, pero ella nunca apareció; la había llevado un chullachaqui” (Augusto Cárdenas Greffa).

Iquitos

El malecón se ve renovado por los arreglos de fin de siglo (XX). Una serie de bares contiguos enfrenta el agua turbia del río con sillas y mesas en la vereda. Los escasos parroquianos diurnos son asaltados por una nube de mosquitos persistentes. Con la vista puesta en las aguas, uno toma conocimiento de que aquello que se ve no es todavía el Amazonas sino una avanzada del Nanay, uno de sus afluentes. Las mejores piezas arquitectónicas de Iquitos están allí, enfrentando la línea verde de la selva que aparece lejana e indefinible. Torciendo la mirada hacia el uno de los extremos del paseo costanero, con dificultad, se divisan las casas flotantes de la mísera barriada de Belén. El calor es sordo e implacable. A una cuadra hacia el oeste, en la calle Próspero (paralela al malecón), el paisaje cambia. Puerta a puerta se desliza el comercio de ropa, zapatos, fotografía, papelería y el internet. Y una muchedumbre seria y reconcentrada avanza, va y vuelve. El resto de Iquitos se recorre en mototaxi (una especie de rickshaw chino montado sobre una moto Honda con toldo de protección) a gran velocidad, con el viento en la cara y sin necesidad de hablar porque su ruido colma la atmósfera y el alma.

En la esquina de Próspero y Putumayo, frente a la Plaza de Armas está la Casa de Hierro. Fue construida por el ingeniero Eiffel durante la euforia del caucho. El dinero que la pagó fue amasado por la sangre de los sirringueros. Pero ahora es un bar caluroso adónde van los extranjeros. Pero sólo una vez. Porque sirve para contarlo a la vuelta al país y adornarlo con las impresiones acompañadas con detalles fantásticos, con el suave brillo de la aventura latinoamericana.

Iquitos evoca la selva montaraz y la vida desbordada y errante. Pero hay muerte vieja, histórica, detrás del esplendor (Taussig, 1987) y demasiada pobreza estructural por todas partes. Pero, así y todo Iquitos es bella.

Los gringos se agolpan en el hotel colmado de estrellas. La vida parece lánguida. Pero cada tanto estalla: la última convulsión ha sido la guerra contra Ecuador y el incendio de un edificio. Ya hay una base norteamericana en la cercanía de Pevas y se ve a miembros de tropas especiales, con ropa civil en los restaurantes, en la plaza, paseando en moto, en la recepción del hotel. En el María Antonia (aunque ya ha cambiado de nombre todos lo conocen por éste) la planta baja remeda la selva con plantas de plástico y cascada de agua puesta en marcha sólo para la entrada de huéspedes. Después se ahorra consumo dejando desguarnecidas las marquesinas de la escena montada para atrapar clientes.

Despertar en Iquitos es despertar con fervor; con el fervor de salir a la selva y estar *ahí*.

¿Quién es uno? Sólo un visitante sudamericano. Sólo un viajero mirón con sello porteño, con marca del Río de la Plata. Es decir, con marca de una tierra, también, de historia feroz.

Una síntesis

La Amazonía de Iquitos es una tierra de terrazas aluviales pleistocénicas, de llanuras meándricas y de áreas inundadas. Una región a la que se ajusta bien el ingenio de Geertz

(refiriéndose a los Tristes trópicos de Claude Lévi-Strauss): un *hinterland* olvidado, a un paradigma de exotividad (Geertz, 1989: 142) ensamblado en una pobreza patética y en la encrucijada de tres fronteras (Perú, Brasil, Ecuador). Es un mundo impreciso que se abre hacia otro mundo más impreciso aún: la selva y sus gentes de multitud de lenguas y de pasado nebuloso. En el fondo, el petróleo y el narcotráfico, la globalización y la desesperada apertura de mercados, la vida, el hacinamiento y la muerte en Belén.

Amazonía: cielo perdido

Maynas fue el territorio del Alto Amazonas a partir de 1638 y este nombre conmemora a uno de los tantos pueblos belicosos, que residían a lo largo de los cauces y quebradas de agua del gran río. Es un país de sol que lastima y de estrellas que habitualmente no se ven. En el lenguaje común, la población establece diferencia entre la Tierra Firme y la Várzea. En aquélla el bosque es alto y frecuentemente el agua escasa y hay que obtenerla a través de pozos profundos. En el valle inundable, el bosque se vuelve compacto y de difícil penetración, en la Várzea – que son las tierras de aluvión fértil – en cambio, se ubican los cultivos típicos del trópico: mandioca, banano y arroz.

En la nomenclatura vernácula, los caseríos son o “nativos” o “ribereños” bajo la improbable distinción entre aborígenes y “mestizos” aunque el modo de vida es idéntico. Sin embargo, los primeros tienen todavía sus lenguas y sus linajes imprecisos, su ideología de parentesco y de brujería.

En términos generales, todos los aborígenes fueron re-localizados en la época del caucho; ella está presente en los relatos de las historias de las familias que viven en el Napo, en el Ampiyacu, en el Yaguasyacu. Un número importante tenía patria en el Putumayo, en Colombia. El desarraigo forzado ocurrió cuando el látex era requerido por las insaciables bocas de las fábricas de autos a fines del siglo diecinueve y de comienzos del XX. Un alud de extranjeros y de peruanos serranos y costeños construyó casas y compró fundos caucheros buscando y haciendo fortunas y malgastándolas con suma rapidez. En 1911 esa economía de trabajo forzado y de explotación de la selva se derrumbó: los ingleses llevaron las plantas a Malasia y la empezaron a producir más barata con trabajo forzado en aquel rincón del planeta.

Caseríos nativos y caseríos ribereños poseen la misma factura: son un conjunto de viviendas de palma *pona*, de forma rectangular y aireada, que descansan sobre postes hundidos en el agua cuando la creciente avanza silenciosa pero sostenidamente. En general, se disponen contiguas y paralelas a la orilla, en una superficie limpia de la maraña de hojas y troncos por la quema. Levantadas en el concierto del trabajo solidario de la minga, limitan con el bosque siempreverde. En algunas, con un plantío pequeño de *coca*.

Las chacras de *yuca* (la mandioca) y de banano, frecuentemente, se alcanzan en bote porque ellas se encuentran río arriba o río abajo, en las afueras del caserío. Una vez por semana (o

menos) llega el regatón (o la regatona) para canjear o comprar productos del monte y la escasa artesanía en fibra de *chambira* y dejarles pantalones, remeras o, jabón o sal.

En cada poblado nativo existe una escuela con un maestro bilingüe, también nativo. Una radio regional es activada en la madrugada por el jefe (el cacique) para llamar a la gente al trabajo. Este medio emite un mensaje moral basado en la laboriosidad y la espiritualidad religiosa. En pocos minutos, las mujeres empiezan a deslizarse hacia la quebrada o hacia el aguajal para lavar los trastos de la cocina, para acarrear agua hacia la casa, para lavar a los niños y para encender el fuego de la mañana. Reparten *masato* (con el cual alimentan a niños y a grandes, a bebés y a muchachos). Con ese ligero desayuno salen a buscar comida a la chacra, a la cocha o al monte; con esta actividad se va todo el día. Todas, en cada casa, tejen sin apuro bolsas, hamacas y pulseras de *chambira* para satisfacer el canje con el regatón, muelen el *pijuallo* para el masato y preparan las tortas de harina de yuca. Los hombres, por su parte, deben repartir el tiempo entre la caza (con escopeta) y la pesca. Cuando consiguen *majá* o mono, hay fiesta.

De lo que se trata es de no caer en la trampa del *daño*. Una mirada intensa, un deseo de mal o el enojo tendrán, fatalmente, una víctima de la brujería, un dolor de cabeza, una sensación de enfermedad. Sólo quedará la posibilidad de tirarse en la hamaca y dejar que pase el tiempo o pedir al visitante ocasional alivio para la malaria endémica.

El Estado peruano parece lejano e indiferente. Pero los nativos votan, así es que en las comunidades suele haber un gran cartel que publicita las obras: una senda de cemento para unir a las casas en tiempo de lluvia y salvar a sus habitantes del barro (generalmente rota o fracturada por la presión de la creciente), baños sostenidos sobre pilotes, con puerta y excusado (generalmente inútiles en un paisaje donde la vegetación abigarrada pone a uno fuera de las miradas); escuelas de una o dos aulas a lo sumo. La cancha de fútbol es obra de la gente y en ella juegan los muchachos una buena parte del día. El fútbol los inserta en la mundialización y los hermana a los lejanos *hinchas* de Lima o de Quito e incluso de la Argentina porque aquí se ven las camisetas brillosas de algunos de sus clubes más notorios. Proliferan los *Diez* de Maradona y a pesar de la atmósfera húmeda y pesada, las piernas flacas y jóvenes corren sin par, atajan la pelota y hienden la existencia amazónica en una edad previa a probar suerte en Belén y en los suburbios del mundo. Lejos del cielo.

Referencias bibliográficas

Chaumeil, J. Y Chaumeil, J.P. 1979 Chamanismo Yagua. Amazonía Peruana, vol. II, n° 4, enero: 35-69.

Dagget, J. 1991 Dilemas que se presentan en los primeros contactos con un grupo étnico aislado. Amazonia peruana, tomo XI, número 20: 49-64.

García Sánchez, J. Y N. Bermex de Fälen 1994 El río que se aleja. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía Peruana (CETA), Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana. Iquitos.

Geertz, C. 1989 El antropólogo como autor. Piados. Buenos Aires.

López Vinatea, L. A. 2000 Plantas usadas por shamanes amazónicos en el brebaje ayahuasca. Universidad Nacional de la Amazonía Peruana. Iquitos.

Martín Rubio, M. del C. 1991 Historia de Maynas, un paraíso perdido en el Amazonas (Descripciones de Francisco Requena) Ediciones Atlas. Madrid.

Prescott, G. 1967 Historia de la Conquista del Perú. Editorial Schapire. Buenos Aires.

Ríos Ramirez, A. 2000 De bellas y brujos. Relatos de la selva. Nantu Editores.. Iquitos.

San Román, J.V. 1979 Visiones, curaciones y “brujerías” (hablan los shamanes). Amazonía Peruana, vol. II, n° 4, enero: 3-4.

Taussig, M. 1987 Cultura del Terror. Espacio de la muerte. El informe Putumayo de Roger Casement y la explicación de la tortura. Amazonía Peruana, vol. III, n° 14, mayo: 7-36.

LOS CUERPOS DÓCILES DE LA AMAZONÍA PERUANA

PLURALISMO ÉTNICO Y PROGRAMAS DE PLANIFICACIÓN FAMILIAR EN EL PERÚ

*Sofía Egaña**

*El cuerpo, al convertirse en blanco para nuevos
mecanismos de poder,*

se ofrece a nuevas formas de saber.

Foucault. "Vigilar y Castigar".

Introducción

La percepción de las diferencias categorizadas -en primera instancia- como étnicas y las políticas del Estado que la tienen por objeto, se han instalado como temas medulares en el proceso de desarrollo de las sociedades latinoamericanas contemporáneas. Su resolución ilustra la forma en que se desplegó y despliega hoy la presencia histórica, económico-política y cultural de América Latina en un mundo globalizado. Desde este horizonte, proponemos una reflexión sobre la problemática del pluralismo étnico en relación a programas de desarrollo vinculados con la planificación familiar. La misma, de carácter exploratorio, apunta a visualizar, sobre la plataforma de un caso puntual, posibles dimensiones de análisis para futuros ejes de discusión. Concretamente, actuará como disparador el caso de la implementación del Programa de Planificación Familiar del Ministerio de Salud de la República del Perú (Proyecto año 2000) en comunidades étnicas (*Bora, Ocaina y Witoto*) de la Amazonía Peruana. Las mismas se asientan sobre las riberas de dos afluentes del Amazonas, los ríos Ampiyacu y Yaguasyacu (Distrito de Pevas, Pcia. Mariscal Ramón Castilla, Dto. Loreto, Perú)³⁰.

* Este artículo fue publicado en *Mundos Andinos* (Primera parte). CIP-Equipo NayA. Octubre de 2002. Publicación en CD.

³⁰La visita a dichas comunidades, en Febrero de 2000, tuvo como marco de desarrollo el *I*

Seminario Internacional de Antropología Política. Seminario Académico Internacional. Secretaría de Educación. Dirección de Educación Superior Gob. de la Ciudad de Buenos Aires. Instituto Superior del

El carácter pluriétnico del Estado Latinoamericano:

de obstáculo a condición de posibilidad.

A la fecha, la mera enunciación de que los Estados modernos latinoamericanos son producto de complejos procesos históricos que involucraron y actualizan en la contemporaneidad grupos sociales en asimetría es casi una obviedad. Aún más, es sobre esta base que los mismos participan de la llamada globalización volviéndose crecientemente "multiculturales". García Canclini, quien sostiene una precisa argumentación al respecto, no duda en plantear que la multiculturalidad es tema indisociable de los movimientos globalizadores. En este sentido, define a la globalización como

"... un proceso de fraccionamiento articulado del mundo y recomposición de sus pedazos. (...)... no es un simple proceso de homogeneización, sino de reordenamiento de las diferencias y desigualdades sin suprimirlas..." (García Canclini, 1995:13).

A modo de bumerán, es esta misma globalización la que vuelve más evidente la constitución híbrida de las identidades étnicas y nacionales, la interdependencia asimétrica, desigual, pero insoslayable en medio de la cual se moviliza cada grupo. De hecho, la persistencia de diferencias étnicas, regionales y nacionales entre y dentro los países latinoamericanos parece ser inherente al "ser" latinoamericano. La etnicidad entonces está radicalmente atravesada por la "nacionalidad" de los países sudamericanos y por la estructura de clases sociales que ella ha instaurado (Rocchietti, 1999; García Canclini, op. cit.; Herrera, 1985).

Desde este reconocimiento, se tiende a admitir que la heterogeneidad de América Latina, puede articularse parcialmente pero no diluirse, gracias a la modernización, en algún estilo de globalización uniforme. Suena alentador, por qué no decirlo, observar aunque más no sea a nivel de la enunciación, que a diferencia de las ideas directrices de principios del Siglo XX tendientes a construir un orden político, social y simbólico homogéneo (Funes y Ansaldi, 2000; Mayer, 1979) hoy se comience a pensar que la heterogeneidad multicultural no es un obstáculo a eliminar, sino un dato básico en cualquier programa de desarrollo e integración (García Canclini, op.cit.:166).

Dado que esta diversidad plantea una serie de cuestiones importantes y potencialmente divisivas, la forma en que las sociedades pluriétnicas se enfrentan a la cuestión del pluralismo étnico se ha convertido en uno de los asuntos políticos más importantes en numerosos estados modernos (Stavenhagen, 1989:11). Minorías y mayorías se enfrentan cada vez más respecto a temas como los derechos lingüísticos, la autonomía regional, la representación política, el currículum educativo, las reivindicaciones territoriales, la política

Profesorado "J. V. González". Centro de Investigaciones Precolombinas (Argentina). Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (Perú). La misma fue preparada por los miembros del Departamento de Historia y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana y la inestimable cooperación de la Federación de Estudiantes de esa Universidad (FEUNAP).

patrimonial, etc. Encontrar respuestas moralmente defendibles y políticamente viables a dichas cuestiones constituye el principal desafío al que se enfrentan las democracias en la actualidad (Kymlicka, 1995:13). Es en dicho contexto que se insertan tanto los denominados *Programas de Desarrollo* gerenciados por organismos financieros multinacionales como su contrapropuesta desde los agentes nativos, el *Etnodesarrollo*.

Como adelantáramos, las distintas etnias o naciones que conviven dentro de una estructura estatal determinada suelen estar colocadas en un sistema jerárquico de estratificación en donde los grupos étnicos se relacionan entre sí en forma asimétrica de acuerdo a su magnitud, poder o estatus. En los Estados pluriétnicos las características étnicas tienden a jugar un papel diferente del que tienen las variables usuales en cualquier sistema socioeconómico de estratificación. (Stavenhagen, 1989:11). Aquí, el sistema de relaciones estratificadas entrecruza, hace coincidir o traslada las relativas al modelo de dominación/subordinación capitalista de clases económicas (terratenientes/campesinos; empresarios/trabajadores) con las distinciones étnicas lingüísticas, culturales, religiosas o biopoblacionales. Está claro que esto no ocurre accidentalmente sino que es el resultado de una historia colonial y postcolonial concreta. Para Stavenhagen (1989, 1995), el modelo de estratificación étnica que encontramos actualmente en Latinoamérica, constituye la expresión de relaciones estructurales que denomina "colonialismo interno". Entiende que el concepto constituye una herramienta útil para el análisis de las relaciones étnicas asimétricas en una serie de Estados postcoloniales del Tercer Mundo en los que la explotación étnica, regional y de clase está muy estrechamente ligadas dentro de un modelo persistente.

La mirada histórica

Remitiéndonos al plano del acontecimiento, las tradiciones indígenas latinoamericanas fueron subsumidas asimétricamente dentro de una declarada uniformidad cultural. De hecho, el concepto sociopolítico de Nación efectivizado, implicó la configuración de un ser nacional que desde la cultura pública se define como "blanco" o "europeo": entidad homogénea y uniforme. Desde esta civilización los nativos fueron negados o sobredimensionados, pero siempre excluidos del mundo real (Egaña, 2000; Podgorni, 1988; Juliano, 1992).

Partiendo de esta plataforma, el discurso institucional emitido desde los dispositivos estatales, como Ministerios de Educación y Cultura, de Economía, de Salud (currículas escolares, políticas culturales y económicas, etc.) formó -y forma- parte de esta tensión política que subyace a la hegemonía de la cultura "blanca" sobre las minorías étnicas. Así:

"Cada Estado-Nación moderno arregló las tradiciones diversas y dispersas de etnias y regiones para que pudieran ser expuestas armónicamente en las vitrinas de los museos

nacionales y en los libros de texto que siguen siendo idénticos para todas las zonas del país" (García Canclini, 1995:96).

Tradicionalmente entonces, desde el siglo XIX se ha transferido y abogado por el relato de un pasado no indio, intencionalmente no-histórico para el imaginario nacional. No obstante, en la actualidad se evidencian nuevos posicionamientos que se hacen eco de reflexiones surgidas en el ámbito de las propias comunidades nativas (indigenismo de participación, etnodesarrollo) (Egaña, 2000).

En la Amazonía Peruana, el capítulo obligado de "conquistas y primeras exploraciones europeas" se inicia en 1532. A diez años de la llegada de Pizarro a tierras peruanas, éste ya había organizado la famosa expedición que culmina Francisco de Orellana el 12 de febrero de 1542, al descubrir el Amazonas. En menos de un siglo la "historia" habría de incorporarse a prácticamente toda la extensión que nos ocupa. En ese lapso hicieron sus comienzos las misiones religiosas (jesuitas y franciscanas) y se fundaron varios centros poblados. Más cercano a nuestro tiempo, otro evento, aunque breve, marcó de forma indeleble a los pueblos de la selva: la explotación Cauchera (1880-1914). La misma trajo aparejado un sistema de trabajo esclavista y genocida. Por otra parte, involucró un importante flujo migratorio de peruanos de la Costa, Sierra y Selva Alta, brasileños, europeos y asiáticos (Dourojeanni, 1990:50). Por ejemplo, testimonios acerca de la historia reciente de los pobladores de las riveras del Ampiyacu y Yaguasyacu, refieren al traslado, por parte del patrón Carlos Loaiza de miembros de las comunidades Bora, Witoto, Resígaros y Ocaina, entre otras, desde la cabecera del Río Yaguasyacu en Colombia hasta su asentamiento actual en Perú³¹.

Hoy, la penetración blanca en la Amazonía continúa realizándose bajo la forma de misiones (católicas y evangelistas) y de burocracia estatal (las agencias y los funcionarios gubernamentales). Ambas instituciones, apelando a conceptos como arcaísmo e integración cuestionan la cultura de los pueblos de la selva (no la aceptan, procuran convertirla). Se trataría, por un lado, de religiones y costumbres inaceptables desde el punto de vista moral; por otro, de formas sociales inviables en el siglo XX y de autonomía inaceptable en términos de soberanía territorial del Estado (Rocchietti, 1999:33).

³¹Pablo Andrade. Registro efectuado el día 18 de Febrero del 2000:

"... en aquel tiempo, no me acuerdo la fecha, empezó el conflicto de Perú con Colombia. Había un patrón que estaba en ese tiempo allá. Trabajaban con el patrón Carlos Loaiza. Cuando había eso, trasladaron a nuestros paisanos. Ahí venían los Witoto, Boras, Resígaros. (...). Nosotros no existíamos, nuestros padres. ¿Cómo se llamaba el sitio?. Bueno, la cabecera de este río. (...). El patrón los traía por etnia. Por acá Bora, por acá Witoto. Antes el matrimonio era un poco... no se daba en aquel tiempo... un Bora no se casaba con un Witoto. Entonces por eso el patrón los separaba a todos".

La Constitución Peruana de 1993: Estado e integración

Del total de su población Perú cuenta con un 33,9 % de población indígena campesina (IWGIA, 1999). La misma se entronca con todas sus especificidades, en la problemática cultural, social y económica del resto de América Latina. Sus organizaciones políticas e ideológicas, encaran similares reclamos. La Declaración de San José sobre el Etnocidio y el Etnodesarrollo, emitida en una reunión convocada por la UNESCO y FLACSO en 1981 vale como ejemplo sistematizador. Sus líneas de acción estratégicas son:

- Recuperación de los bienes expropiados por el proceso social a las comunidades (tierra, agua, tecnologías, creencias, costumbres etc.).
- El fortalecimiento o creación de formas organizativas que posibiliten el control cultural y permitan el ejercicio de su soberanía, por el enriquecimiento de una cultura autónoma (la organización del trabajo familiar, los mecanismos de endoculturación, las formas de trabajo colectivo o cooperativo, el gobierno tradicional etc.).
- La provisión y aumento de recursos ajenos que puedan incorporarse al control social del grupo y que tiendan a ampliar la cultura propia.
- La capacitación de núcleos dirigentes tanto en el terreno político como en el cultural y económico.
- La reivindicación de la lengua autóctona como medio de comunicación social legítimo y la posibilidad de su utilización y ejercicio real en situaciones interétnicas.
- La recuperación y preservación de la memoria histórica étnica, tanto como elemento de identidad e identificación de los pueblos y comunidades como de la nación en su conjunto (el dominio y control propios del patrimonio cultural de los pueblos indios dentro de una política cultural nacional).
- La reconstitución del grupo étnico, superando la fragmentación política administrativa impuesta por la dominación social (Declaración de San José, 1982).

Por su parte, la Constitución peruana de 1993, en el numeral 19 del segundo artículo del capítulo 1, sobre los derechos fundamentales de las personas, afirma que "toda persona tiene derecho a su identidad étnica y cultural" y que "el Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación". En el artículo 17 del Capítulo 2 (De los derechos Sociales y Económicos) el Estado "fomenta la educación bilingüe e intercultural" y "preserva las diversas manifestaciones culturales y lingüísticas del país" y además "promueve la integración nacional".

Según observa Martínez (1995), no se trata de un Estado que se reconoce plurinacional: la identidad étnica y cultural es un derecho de las personas, el Estado reconoce y protege una pluralidad que refiere a la Nación. Aquí, al parecer, se habla de un deseo de que esta pluralidad pueda desarrollarse según sus propios dinanismos y lógica. No obstante, el rol activo del Estado se pone de manifiesto a la hora de plantear la integración como tarea a su cargo. Lo que resulta como actitud de fondo parece ser la de abandonar la idea de un Estado

que pretenda crear una nacionalidad homogeneizando la nación. Aunque no reconoce derechos colectivos que pudieran fundar nacionalidades diversas parece querer recoger la complejidad de una nación diferenciada, y asumir en ella una tarea activa de integración. Y Martínez deja abiertos interrogantes: ¿de qué tipo de integración puede tratarse, si ya no es la homogeneización del Estado típicamente moderno? ¿cuál es el camino que la legislación peruana parece haber emprendido con la aprobación de esta constitución, en la que más adelante se hablará del respeto a la diversidad económica y de formas de propiedad, y se reconocerá jurisdicción especial para la administración de la justicia a las autoridades de comunidades campesinas y nativas? (Martínez, 1995:84).

Globalmente y tanto por expertos como por los Estados, la cuestión social-étnica es considerada como "problema indígena" y es sobrellevado a través de un enfoque dualista: por un lado la nación, por otro los indígenas delimitados, principalmente, por sus características lingüísticas. Desde allí que sea imperioso tornarlos bilingües y colocar instituciones transversales (Rocchietti, 1999:33). Por ej., en las poblaciones visitadas, la figura del Presidente de la Comunidad: representante oficial frente a organismos gubernamentales; función que lo distingue del Curaca.

Plantear una integración nacional de lo diferente como tal exige explorar vías de interpretación del problema que escapen a una opción entre lo particular (yuxtaposición de lo diferente, tolerancia marginadora) y lo universal (uniformidad en base a lengua, cultura o modos de organización). Intentos en esta dirección son formulados, entre otros, por: Luis Villoro (1993), Darcy Riveiro (1992), Kymlicka (1995) y Mayer (1979) .

Transitando la integración: Programas de Desarrollo

Como adelantamos, los planes de modernización e integración que se están llevando a cabo en Latinoamérica prestan cierta atención -si bien no gratuitamente- al papel, a veces positivo de las diversidades culturales en el crecimiento económico y en las estrategias populares de subsistencia. Se acepta que la solidaridad étnica puede contribuir a la cohesión social, y que las técnicas de producción y los hábitos de consumo tradicionales sirven como base de formas alternativas de desarrollo. Incluso en algunas sociedades obtienen consenso políticas multiculturales que reconocen modos diversos de organización económica y representación política. Por ejemplo, la legislación que garantiza la autonomía de los indígenas en la costa Atlántica Nicaragüense y las reformas jurídicas sobre cuestiones étnicas que actualmente se gestionan en México son indicios de un pasaje parcial de indigenismo paternalista a modalidades más autogestivas. Sin embargo, esos ensayos de reformulación no se cumplen sin resistencias. Las culturas indígenas siguen siendo vistas por algunos grupos como residuos anacrónicos o simples supervivencias de interés folclórico y turístico. Por otra parte, muchos grupos indígenas se niegan a integrarse, ni siquiera en sociedades pluralistas, porque consideran que las etnias son "naciones en potencia", unidades políticas enteramente autónomas (Stavenhagen, 1995 y Slavsky, 1992).

Estos conflictos se intensifican en tanto la política económica neoliberal profundiza la pobreza y la marginación de los indígenas y mestizos, agrava la migración y el desarraigo, los enfrentamientos por tierras y por el poder político. Los conflictos interculturales y el racismo crecen en muchas fronteras nacionales y en todas las grandes ciudades del continente. Nunca ha sido tan necesario como ahora elaborar políticas educativas, comunicacionales y de regulación de las relaciones laborales que fomenten la convivencia democrática interétnicas. En algunos países, como Perú y Colombia, el deterioro de las condiciones económicas campesinas y urbanas es uno de los principales soportes de los movimientos guerrilleros, de las alianzas entre luchas campesinas y narcotraficantes, y de otras explosiones de desintegración social (García Canclini, 1995:168-169).

En la última década, el Banco Mundial ha decidido condicionar los créditos a los grandes proyectos de desarrollo en el Tercer Mundo exigiendo dispositivos que aseguren el bienestar de los pueblos tribales. Se ha presionado a fin de que los gobiernos locales aprueben leyes que protejan las culturas y las comunidades indígenas. Aquí debemos señalar que el apoyo del Banco no se fija en las características con que los indígenas se autodefinen sino que parte del concepto de que no puede haber desarrollo desde condiciones de extrema pobreza y que en el Perú una alta proporción de pobres son indígenas.

Desafortunadamente, no obstante la emergencia de nuevos escenarios de concertación, persiste una incompatibilidad entre el modelo oficial de desarrollo y las particularidades del modelo indígena (Stavenhagen, 1989:22). En Perú, el Banco Mundial busca aplicar la "Directriz Operativa Concerniente a los Pueblos Indígenas" (1991) y dentro de este marco viene apoyando programas oficiales destinados a la población indígena, bien sea desde el PROMUDEH (Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano, cuya Secretaría para Comunidades es financiada por el Banco) o desde diferentes programas como el PETT (Titulación de Tierras), FONCODES (que destina \$ 150 millones anuales desde 1996 a proyectos de infraestructura y productivos), MECEP (con una línea de \$ 146 millones anuales desde 1994 para mejoramiento de la calidad de la educación primaria), Rehabilitación de Caminos Rurales (\$ 90 millones anuales desde 1995) y PRONAMACH (\$ 55 millones desde 1997 para Manejos de Recursos naturales) (IWGIA, 1999).

Tal vez el hecho más destacado dentro de este nuevo panorama es la consulta global efectuada por el gobierno peruano a las comunidades indígenas en sendos encuentros en las zonas andinas y amazónicas. Esta consulta, propiciada nuevamente por el Banco Mundial, ha girado alrededor del tema del desarrollo. Para el año 1999 existía el compromiso oficial de sentar en las mesas de negociaciones al gobierno, las empresas y los representantes indígenas para debatir la propuesta indígena para la regulación de operaciones petroleras en territorios indígenas.

Disciplinando los cuerpos:**Programas de Planificación Familiar en la Amazonía Peruana**

Durante el mes de febrero del 2000 en el marco del trabajo de campo etnográfico (fase exploratoria) del *I Seminario Internacional de Antropología Política* ⁽¹⁾ se interactuó con las comunidades nativas Nueva Esperanza (etnia Ocaina), Nuevo Brillo, Ancón Colonia, Nuevo Perú (etnia Bora), Portizango, El Estirón, Pucaurquillo (etnia Witoto) y en la comunidad mestiza de Huantar. Las mismas se asientan sobre las riberas de dos afluentes del Amazonas, los ríos Ampiyacu y Yaguasyacu (Distrito de Pevas, Pcia. Mariscal Ramón Castilla, Dto. Loreto, Perú). Recibieron sus tierras entre 1975 y 1977 por decreto-ley 20653 (Ley de Comunidades Nativas y de promoción Agropecuaria de las Regiones de la Selva y Ceja de Selva). Subsisten mediante la horticultura de roza, la caza, la recolección y la pesca.

Este contexto permitió realizar una aproximación a la problemática de las poblaciones aborígenes de la selva amazónica desde su configuración y posicionamiento en el entramado nacional. Se visualizaron -en el caso de que sean dissociables- tensiones de naturaleza étnica, política económico y de género que refieren, desde su particularidad, a las consideración planteadas en los apartados anteriores.

En esta oportunidad, nos interesa hacer referencia a los testimonios relativos a la implementación del Programa de Planificación Familiar del Ministerio de Salud (Gobierno Regional de Loreto, Dirección Regional de Loreto). Cabe destacar que lo enunciado al respecto fue producto, en primera instancia, de la propia jerarquización de los miembros de las comunidades (mujeres y curacas). Vale decir, su explicitación no fue previamente direccionada o pautada dentro de los intereses del grupo del Seminario. Desde estos términos el abordaje de la temática fue "demandado" a los antropólogos. Esto implica, necesariamente, inscribirla en el horizonte de lo considerado relevante de transferir para los mismos sujetos.

Uno de los fenómenos fundamentales del Siglo XIX fue aquel mediante el cual el poder se hizo cargo de la vida en una suerte de estatalización de lo biológico (Foucault, 1980:171), Objetos de saber y objetivos de control de esta bio-política son la natalidad y la mortalidad, la tasa de reproducción, la fecundidad y la longevidad de la población. De allí que la preparación de esquemas de intervención en los fenómenos de la natalidad globalmente considerada, no sea un evento novedoso ni carente de implicancias económicas y políticas.

Programáticamente, las estrategias políticas sobre Planificación Familiar en Perú responden a los lineamientos macro de la Organización Mundial de la Salud (OMS) y la Organización Panamericana de la Salud (OPS). Dichos programas resumen su meta en el eslogan *Salud para Todos* y se sostienen en el reconocimiento de las desigualdades que persisten en el acceso a los servicios y a la tecnología de la salud para los pueblos indígenas. Los documentos elaborados en estos ámbitos plantean cuestiones éticas y legales relativas a la

salud indígena. A modo de ejemplo, en 1993 el Consejo Directivo de la OPS, sobre la base de un documento de trabajo elaborado en Winnipeg, aprobó un plan de acción gobernado por los siguientes principios:

- respeto a la autodeterminación de los pueblos indígenas
- abordaje de la salud desde un enfoque integral.
- participación sistemática de los pueblos indígenas
- reciprocidad y responsabilidad compartida en las acciones de salud.

A nivel nacional, en Perú, el Programa de Salud Reproductiva se digita desde el Ministerio de Salud y sus direcciones regionales. La correspondiente a la zona de asentamiento de las comunidades visitadas es la de Loreto. El programa implica -para la zona campesina- la partida de "campanas" esporádicas de Técnicos y Promotores en Salud desde Iquitos (centro urbano más importante de la región) hacia los poblados del interior de la Selva. Según informante (obstetriz del Hospital Regional de Iquitos) las mismas tienen como objetivo "informar, asesorar y aplicar los medios de control de natalidad a toda la población". A nivel textual, uno de los folletos informativos define al programa sobre la base de los siguientes términos:

PLANIFICAR LA FAMILIA ES RESPONSABILIDAD DE LA PAREJA

¿QUÉ ES LA PLANIFICACIÓN FAMILIAR

- Es tener hijos que puedan mantener (educar, vestir, alimentar, etc.).
- Es pensar en la salud de la madre. Cada embarazo hace que la mamá se desgaste.
- Es por ello que no debe tener muchos hijos y debe haber entre 02 y 03 años de diferencia entre cada hijo.
- Es lograr que la pareja pueda disfrutar plenamente su vida sexual.

PLANIFICANDO NUESTRA FAMILIA PODEMOS VIVIR MEJOR

En este punto, nos interesa desplegar y poner en consideración la articulación del diseño y aplicación de algunos puntos del Programa con los testimonios relevados. Confrontaremos entonces los ideales de aplicación derivados de la reglamentación -Ley General de Salud N° 26842, Promulgada el 15 de Julio de 1997³² - en relación a la situación percibida por los sujetos y transferida a nosotros³³.

³²**Ley General de Salud N° 26842, Promulgada el 15 de Julio de 1997.**

TITULO I: DE LOS DERECHOS, DEBERES Y RESPONSABILIDADES CONCERNIENTES A SALUD INDIVIDUAL

ARTÍCULO N° 2. Toda persona tiene derecho a exigir que los bienes destinados a la atención de su salud correspondan a las características y atributos indicados en su presentación y a todas aquellas que se acreditaron para su autorización. Así mismo, tiene derecho a exigir que los servicios que se le prestan para la atención de su salud cumplan con los estándares, de calidad aceptados en los procedimientos y prácticas institucionales y profesionales.

ARTICULO 5° Toda persona tiene derecho a ser debida y oportunamente informada por la Autoridad de Salud sobre medidas y prácticas de higiene, dieta adecuada, salud mental, salud reproductiva, enfermedades transmisibles, enfermedades crónico degenerativas, diagnóstico precoz de enfermedades y demás acciones conducentes a la promoción de estilos de vida saludable. Tiene derecho a recibir información sobre los riesgos que ocasiona el tabaquismo, el alcoholismo, la drogadicción, la violencia y los accidentes. Así mismo, tiene derecho a exigir a la Autoridad de Salud a que se le brinde, sin expresión de causa, información en materia de salud, con arreglo a lo que establece la presente ley.

ARTÍCULO 6° Toda persona tiene el derecho a elegir libremente el método anticonceptivo de su preferencia, incluyendo los naturales, y a recibir, con carácter previo a la prescripción o aplicación de cualquier método anticonceptivo, información adecuada sobre los métodos disponibles, sus riesgos, contraindicaciones, precauciones, advertencias y efectos físicos, fisiológicos o psicológicos que su uso o aplicación puede ocasionar. Para la aplicación de cualquier método anticonceptivo se requiere del consentimiento previo del paciente. En caso de métodos definitivos, la declaración del consentimiento debe constar en documento escrito.

TITULO II. DE LOS DEBERES, RESTRICCIONES Y RESPONSABILIDADES EN CONSIDERACION A LA SALUD DE TERCEROS. CAPITULO VII. DE LA HIGIENE Y SEGURIDAD EN LOS AMBIENTES DE TRABAJO.

ARTICULO 102° Las condiciones higiénicas y sanitarias de todo centro de trabajo deben ser uniformes y acordes con la naturaleza de la actividad que se realiza sin distinción de rango o categoría, edad o sexo.

³³Transcripción testimonio Curaca Comunidad Nuevo Brillo (Etnia Bora). Registro efectuado el día 18 de Febrero del 2000:

"... por una parte está bien y por otra parte creo que también no. Pues que, de acuerdo, si todo esto se mete en todas partes, pues no va a haber más niños. También hay muchas que las han dejado con infecciones. Dicen, yendo a la religión, que lo que Dios ha hecho, no hay porqué malograr un ser humano. Yo creo que hay muchas que se meten, para nosotros, sin pensar. Sin analizar cuál es el fin. A veces quedan mal y la comunidad va a dejar de tener niños. Han recibido muy poca atención. Se han retirado. Las han abandonado. Por eso les digo; de ahí nacen algunas infecciones. No saben cuidarse, entonces las dejaron. Inválidas".

Pregunta: ¿A cuántas mujeres han operado?.

"A casi todas, la mayoría. Yo creo que las han obligado. También a los sanitarios de cada comunidad les dan algo por cada mujer. Ese es el interés del sanitario. Tener que obligarlas pues, sin preparar, sin explicar".

Transcripción entrevista con Delisia Gutierrez de Huanter (poblado mestizo). Registro efectuado el día 21 de

1.- Información y asesoramiento sobre métodos anticonceptivos, su efectividad, contraindicaciones, ventajas y desventajas, así como su correcta utilización en cada caso particular [Título I, Artículo 5to. y 6to.]

En la Dirección Regional de Salud Loreto (Iquitos) se obtuvieron los folletos informativos. Refieren uno, a cada método anticonceptivo en particular (condón, píldora, inyectable, y quirúrgico) y otro, general sumando los naturales y la lactancia. Contienen gráficas descriptivas y están escritos en castellano. Los informantes no refirieron su utilización en las campañas. Se relevaron denuncias en relación a la mala información y/o actitudes que compelen a la aplicación de uno de los métodos (Método definitivo Ligadura Bilateral de Trompas).

2.- Estudios y controles, previos a la prescripción del método anticonceptivo elegido y de seguimiento según lo requiera cada método. [Título I, Artículo N° 2.]

En los casos de mujeres intervenidas quirúrgicamente, se expresó ausencia de estudios pre-operatorios y "abandono" post-operatorio. Según informante sanitario (Obstetiz del Hospital Regional de Iquitos) la normativa para los casos de intervención quirúrgica contempla 2 entrevistas con el paciente y solo pueden ser intervenidas mujeres mayores de 25 años y con 2 o 3 hijos vivos. Los testimonios directos de mujeres intervenidas se ajustan a esta normativa. En cuanto a los métodos que implican medicamentos se manifestó una distribución discontinuada. Las mujeres de Huantar rechazan el método de las pastillas y/o ampollas porque "hay que tomarlos muy seguido". Cabe destacar que en el contexto de pobreza en el que desenvuelven estas poblaciones el estado de salud de las pacientes es precario en casi la totalidad de los casos.

3.- Provisión de los recursos necesarios y en caso de ser requerido, la realización de la práctica médica correspondiente al método anticonceptivo elegido en buenas condiciones higiénicas y sanitarias [Título II, Artículo N° 102].

Febrero del 2000:

"... me operé hace tres años, en Iquitos porque por suerte tengo allí mi padre y nunca más me volví a sentir bien. Me desmayo, tengo pérdidas... Nos vinieron a rogar que nos operáramos".

Los testimonios de mujeres operadas alegan que los medicamentos no son recibidos en tiempo y forma. En relación a las condiciones sanitarias e higiénicas de las intervenciones quirúrgicas se denunciaron: hacinamiento de las pacientes y falta de comodidades mínimas como camillas.

4.- Desarrollo integral de las actividades en el marco del Código de Ética de las Asociaciones de Salud.

Se denunciaron comportamientos corruptos por parte de los sanitarios intervinientes en términos de una supuesta obligatoriedad de la intervención quirúrgica en relación a un cupo a cubrir por el sanitario.

5.- Información acerca de que el preservativo es por el momento el único método anticonceptivo que al mismo tiempo previene de la infección por VIH y el resto de las enfermedades de transmisión sexual, por lo que es recomendable su uso simultáneo con otros métodos [Título I, Artículo N° 6.].

No se explicitaron referencias a este tema en ninguna de las comunidades.

Conclusiones

Las apreciaciones respecto a la política estatal peruana sobre planificación familiar formuladas a partir de nuestra visita a las comunidades étnicas Bora, Witoto y Ocaina de la Amazonía permiten visualizar futuras dimensiones de análisis:

1.- A nivel macro; la actualización de una política de Estado que lejos de reconocer las diferencias las asimila en términos uniformistas. La opción por lo universal vinculado a lo estatal obtura el reconocimiento de la dialéctica metrópolis-periferia, campo-ciudad y, principalmente, *cuerpos étnicos* mayoritarios- *cuerpos étnicos* minoritarios, entre otras. La desigualdad se oculta jerarquizando uno de los marcos posibles de legitimación: el estatal. Los agentes gubernamentales argumentan que al otorgar derechos y oportunidades iguales a todos sus ciudadanos, están respetando las especificidades culturales de las etnias particulares.

2.- A nivel de supuestos rectores de la acción; la estigmatización de las comunidades

como minorías subdesarrolladas carentes de herramientas para sostener una reproducción responsable. En ningún momento se hace referencia o se permite la posibilidad de discutir los métodos tradicionales (basados en preparados con plantas selváticas) que las comunidades disponen para controlar su la tasa de natalidad.

3.- A nivel de género: si bien desde el discurso textual (en el caso de un folleto), se concibe a la planificación familiar como responsabilidad de la pareja, el destinatario clave del programa es, indudablemente, el cuerpo femenino. Por ejemplo; la vasectomía (como método definitivo masculino) en ningún momento fue considerado en el horizonte de discusión ni por parte de los sanitarios ni por parte de los informantes. Cabe destacar que esta direccionalidad se despliega en el contexto de la dinámica interna de comunidades en donde, en primera instancia, el espacio real femenino de toma de decisiones está constreñido. Los testimonios refieren a que las mujeres acuden al consejo o directamente remiten la decisión a los hombres: su compañero o el curaca de la comunidad.

Las posibilidades de un futuro histórico para los *cuerpos de la selva* son precarias si las tendencias sociales, económicas y políticas continúan con el ritmo y la dirección que tienen actualmente. Todo esto argumenta a favor de que no se trata de "integrar" al indígena a la vida social de la nación, ya que este término presupone que es necesario "integrar" a alguien que está "afuera" (Mayer, 1979). El objetivo de una nueva acción positiva implica modificar los términos y las condiciones de la forma como los nativos se hallan hoy incorporados a los sistemas nacionales. Una política que aspire a modificar los términos de incorporación debería establecer la apertura a reivindicaciones legítimas de grupos actuales compuestos de hombres, mujeres y niños del siglo XXI quienes son conscientes de su situación desventajosa y que saben lo que quieren e incluso ejercitan varias formas de lograr sus reivindicaciones (Mayer, op.cit.:101). Coincidimos con Martínez (1995) en cuanto a que más que contenidos culturales universales, interesa buscar un suelo común para el intercambio. Lo decisivo es establecer las condiciones de posibilidad del entendimiento como tal, reconociendo a los que son diferentes como auténticos interlocutores.

Agradecimientos

A las mujeres de las comunidades visitadas por brindar sus vivencias y enriquecernos en el diálogo. A Julissa Rondón Campana, Augusto Cárdenas Greffa y Eduardo, de la Federación de Estudiantes de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (FEUNAP) por su dedicación. A los miembros del Departamento de Historia y Ciencias de la Educación de la dicha Universidad. Al Instituto Superior del Profesorado "J. V. González" (Arg.). Al Centro de Investigaciones Precolombinas (Arg.). A los compañeros de trabajo, en la Selva y en Argentina, por sostener el proyecto con solidaridad y compromiso.

Referencias Bibliográficas

- Cardoso de Oliveira, R. 1992. *Etnicidad y Estructura social*. Ed. Ciesas. México.
- Dourojeanni, M.J. 1990. *Amazonia, ¿Qué hacer?*. Ed. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía. Lima. Perú.
- Egaña, S. 2000. Política cultural y resignificación del pasado regional: el caso de los museos Etnográfico e Histórico de la ciudad de Santa Fe. En: *Revista de la Escuela de Antropología*, N° 4. Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Argentina.
- Foucault, M. 1980. *Genealogía del Racismo*. Ed. Altamira.
- Funes, P. y W. Ansaldi. 2000. *Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana*. En: <http://catedras.fsoc.uba.ar>.
- García Canclini, N. 1995. *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Ed. Grijalbo.
- IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas). 1999. *El mundo Indígena 1998-1999*. Copenhague. Ed. IWGIA.
- Juliano, D. 1992. *Estrategias de elaboración de la Identidad*. En: *Etnicidad e Identidad*. CEAL.
- Martínez, A.T. 1995. *Igualdad de derechos e interculturalidad*.
- Podgorny, I. 1998. *El presente excluido*. Ed. Allen & Unwn. EEUU.
- Rocchietti, A. M. 1999. *Después de la visita a los Mai Juna: los pueblos de la selva vistos desde lejos*. En: *Anti. Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas* N° 2. CIP. Buenos Aires. Argentina.
- Slavsky, L. 1988. *Indigenismo, etnodesarrollo y autonomía*. En: *Rev. Antropología*. N°4. Bs. As. Argentina.
- Stavenhagen, R. 1989. *Comunidades Étnicas en Estados Modernos*. En: *América Indígena*. Vol. XLIX, N° 1.
- Stavenhagen, R. 1995. *Etnocidio o Etnodesarrollo: el nuevo desafío*. En: *Trabajo de Campo*, Año 1, N°1. *Rev. de la Cátedra de Antropología*. Escuela de Comunicación Social, Facultad de Cs. Política y RR.II. Universidad Nacional de Rosario. Argentina.
- Villoro, L. 1993. *Aproximaciones a una ética de la cultura*. En. Olivé L. (comp) *Ética y diversidad cultural*. México.

Mayer, E. 1979. Consideraciones sobre lo indígena. En: Perú: Identidad Nacional. Ed. CEPED, Centro de Estudios para el desarrollo y la Participación. Lima.

Se terminó de imprimir en Gráfica Yanel S.A.
Carlos M. Ramírez 1537, Capital Federal
Tel. 4918 – 3224, e-mail gyanelel@cvtci.com.ar
En el mes de abril de 1999



Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Salta 1363 – 8 C
Edición 1999/2004/2020