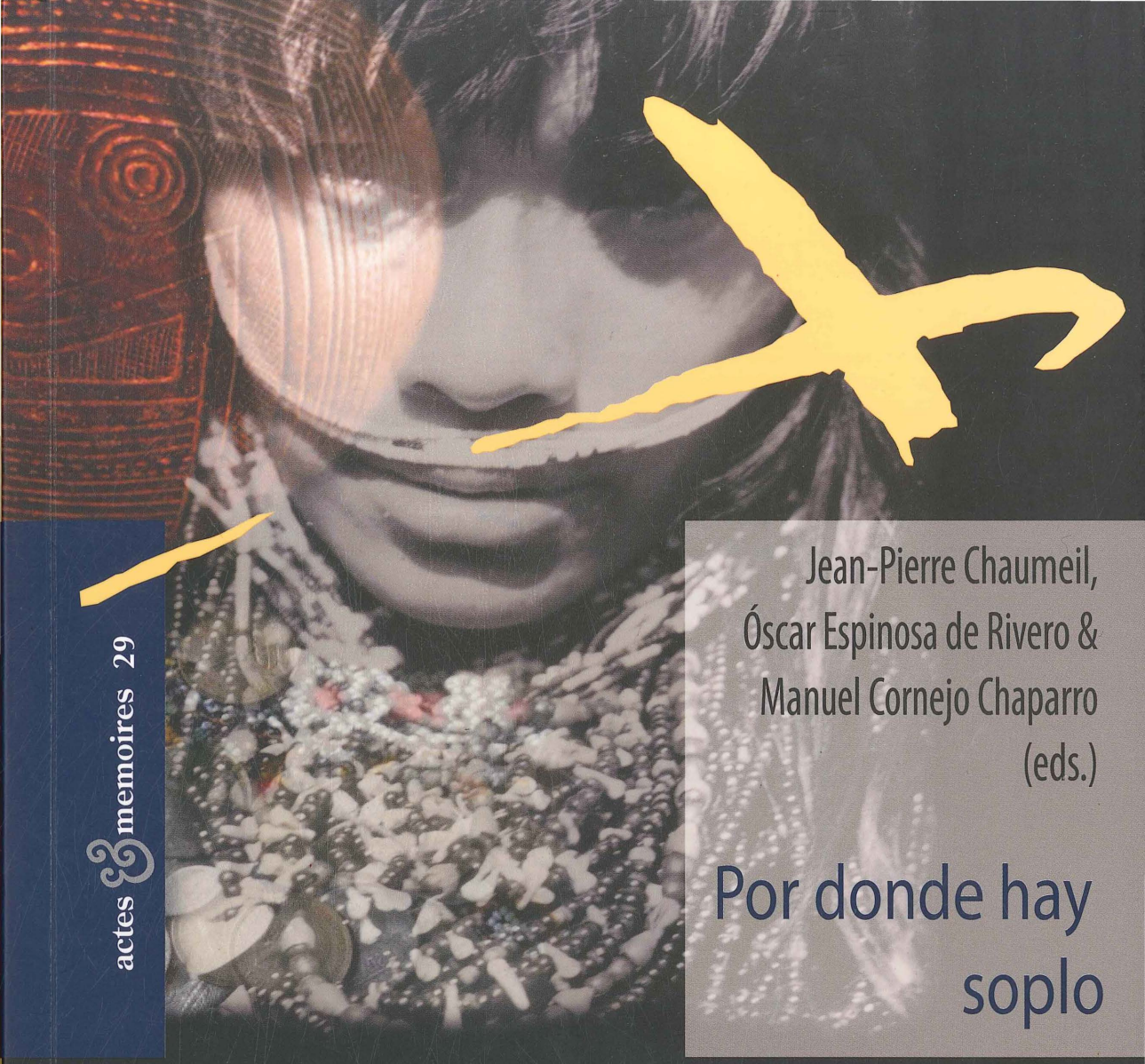
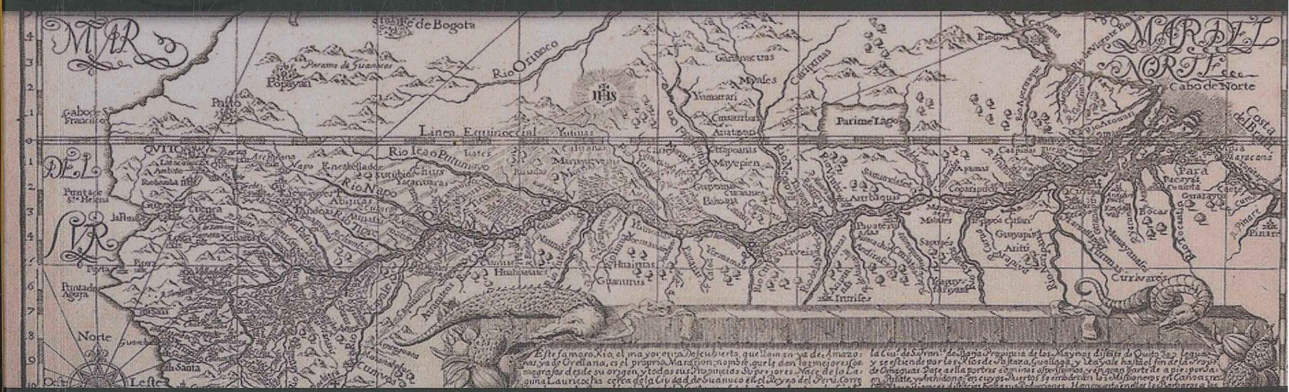


actes & memoires 29

Jean-Pierre Chaumeil,
Óscar Espinosa de Rivero &
Manuel Cornejo Chaparro
(eds.)

Por donde hay soplo



Jean-Pierre Chaumeil

Es director de investigaciones en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) de Francia y miembro del Centro EREA del Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (LESC) del CNRS y de la Universidad de Paris Ouest Nanterre La Défense. Es actualmente afiliado al Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA). Hizo trabajo de campo entre los yagua de la Amazonía peruana y colombiana y es autor de numerosos artículos y varios libros sobre antropología e historia amazónica.

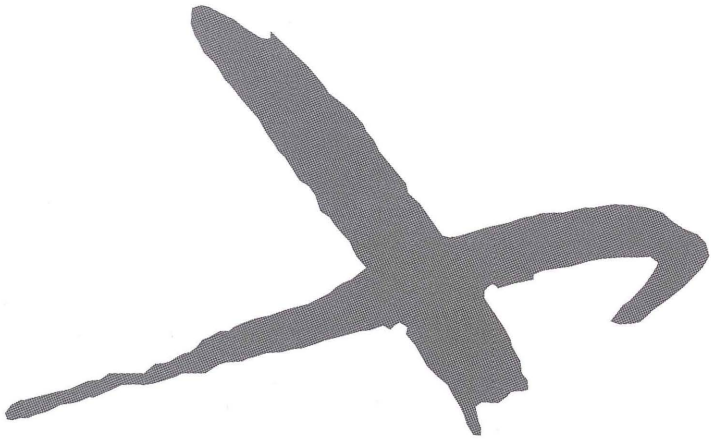
Óscar Espinosa de Rivero

Es doctor en Antropología por The New School for Social Research, Nueva York (EEUU). Es coordinador de la especialidad de antropología y profesor auxiliar del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Sus áreas de investigación son la antropología amazónica, etnohistoria de la Amazonía, Pueblos indígenas, Política y Cultura, Medios de comunicación y Cultura popular, temas sobre los cuales ha publicado varios trabajos.

Manuel Cornejo Chaparro

Es responsable de la Oficina de Publicaciones-Cendoc del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Ha editado diversas publicaciones sobre la Amazonía, ha investigado y escrito artículos sobre literatura, antropología y arte amazónico. Su área de investigación está enfocada a la época del caucho, los actores que la protagonizaron así como los discursos que circularon en torno al indígena en los textos literarios y la prensa de la época.

Por donde hay soplo
Estudios amazónicos en los países andinos



29 actes&mémoires

Lima, noviembre de 2011

Por donde hay soplo
Estudios amazónicos en los países andinos

Jean-Pierre Chaumeil,
Óscar Espinosa de Rivero &
Manuel Cornejo Chaparro
(Eds.)

IFEA
Instituto Francés de Estudios Andinos
UMIFRE 17, CNRS - MAEE

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica

Centre EREA du LESC
(UMR 7186 CNRS/Paris Ouest)

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2011-13227
Ley 26905 - Biblioteca Nacional del Perú
ISBN: 978-9972-623-71-4

Derechos de la primera edición, noviembre de 2011

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS/MAEE
Av. Arequipa 4595, Lima 18 - Perú
Teléf.: (51 1) 447 60 70 Fax: (51 1) 445 76 50
E-mail: postmaster@ifea.org.pe
Pág. Web: http://www.ifeanet.org

Este volumen corresponde al **tomo 29** de la colección **Actes & Mémoires de l'Institut Français d'Études Andines** (ISSN 1816-1278)

© Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú
Avenida Universitaria 1801, Lima 32
Telf.: (51-1) 626-2650
correo-e: feditor@pucp.edu.pe

© Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)
Av. González Prada 626 Lima 17 Perú
Teléfonos: 01-461 5223 / 460 0763,
Fax: 01-463 8846
Email: caaapdirec@caaap.org.pe
Pág. Web: www.caaap.org.pe

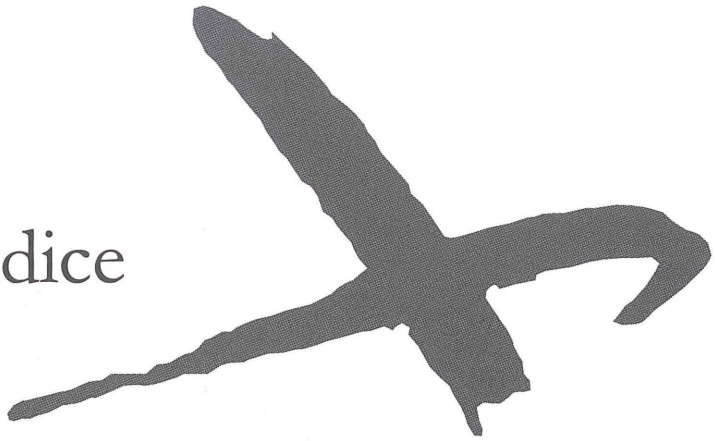
© Centre «Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne» du
Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (EREA-LESC)
UMR 7186 CNRS-Université Paris Ouest
7 rue Guy Moquet
94801 Villejuif Cédex - Francia
Teléf.: 00 33 (0)1 49 58 35 25 / 35 27
erea@vjf.cnrs.fr
Pág. Web: http://www.vjf.cnrs.fr/erea/

Imprenta Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña

Foto de la carátula: Museo Etnográfico José Pio Aza
Composición de la carátula: Anne-Marie Brougère & Jean-Pierre Chaumeil a partir de una idea original de Mike Colléaux & Céline Valadeau

Cuidado de la edición: Anne-Marie Brougère

Índice



29 actes&mémoires

Introducción 11
Jean-Pierre Chaumeil, Óscar Espinosa de Rivero, Manuel Cornejo Chaparro

Conferencia inaugural
Stefano Varese 21
Amazonía: ¿cuarenta años de diálogo antrolopógico o de monólogo ideológico?

Primer interludio: del presente al pasado
Eduardo Góes Neves 39
El nacimiento del «Presente Etnográfico»: la emergencia del patrón de distribución de sociedades indígenas y familias lingüísticas en las tierras bajas sudamericanas, durante el primer milenio d. C.

Parte I. Arqueología amazónica 67
Stéphen Rostain 69
Los edificadores de la Selva: obras precolombinas en la Amazonía

A. Jorge Arellano López 89
El manejo prehispánico del paisaje en zonas marginales de la Amazonía: la Amazonía norte del Ecuador y la zona norte de las tierras bajas de Bolivia

Daniel Morales Chocano 137
La arqueología en la Amazonía peruana y sus relaciones con el área andina

Santiago Mora 161
Lejos del Atlántico, lejos de los Andes… en la floresta… con los animales. El noroeste amazónico como problema arqueológico colombiano

Segundo interludio: entre el pasado y el futuro
Carlos Fausto 185
Mil años de transformación. La cultura de la tradición entre los kuikuro del Alto Xingú

Parte II. Relación Andes y Amazonía: etnografía y etnohistoria 217
Richard Chase Smith 219
¿Un sustrato arawak en los Andes centrales? La historia oral y el espacio histórico cultural yánesha

Jaime Regan 255
Una comparación entre algunos iconos mochicas y mitos jíbaros

Isabelle Combès 271
Candire, Condori y Condorillo: presencia incaica en la cordillera chiriguana

Jean-Pierre Chaumeil 295
Khipu: ¿conexiones andino amazónicas?

Parte III. Antropología, sociedades y movimientos indígenas 323
François Correa 325
Autonomía de la diferencia entre indígenas de la Amazonía y los Andes de Colombia

Roberto Pineda C. 355
Antropólogos y movimientos indígenas en la Amazonía oriental colombiana: una visión panorámica (1960-2000)

Óscar Espinosa de Rivero 377
La antropología amazónica en el Perú y su relación con el movimiento indígena

Alexandre Surrallés 397
Antropología después de Bagua. Movimiento indígena, políticas públicas y conocimiento antropológico

Parte IV. Usos y patrimonialización de las lenguas y de la cultura 423

José Antonio Kelly 425
Patrimonialización de la indianidad y anti-mestizaje indígena

María C. Chavarría 443
De la oralidad a la literacidad: aproximaciones recientes en la Amazonía

Luisa Elvira Belaunde 465
Una biografía del *chitonte*: objeto turístico y vestimenta shipibo-konibo

Philippe Erikson 491
La patrimonialización de los cantos chamánicos chacobo

Sobre los autores 503

Introducción

Jean-Pierre Chaumeil
Óscar Espinosa de Rivero
Manuel Cornejo Chaparro

El libro que el lector tiene en sus manos recoge en su casi totalidad las ponencias presentadas en *Por donde hay soplo, Congreso internacional de antropología amazónica en los Países andinos* celebrado en Lima del 16 al 20 de noviembre de 2009.

Con esta expresión, *Por donde hay soplo,* hemos querido referirnos esencialmente a dos aspectos. Primero, resaltar la idea del aliento, del soplo o del canto como una de las modalidades centrales de los procesos de transformación y curación de los seres y cosas del mundo en diversas tradiciones amazónicas. Es conocida la importancia del soplo (mediante el humo de tabaco) en las prácticas y rituales chamánicos para localizar y extraer las enfermedades de los cuerpos afectados. En segundo lugar, con dicha expresión, queremos afirmar nuestra ambición de contribuir al avance y mayor difusión de los conocimientos científicos sobre las culturas y sociedades amerindias de la Amazonía: insuflar otro «soplo» a los estudios amazónicos.

El objetivo principal de este coloquio —acompañado por una exposición arqueológica y etnográfica— ha sido abrir un espacio de reflexión sobre las

actuales investigaciones amazónicas en los países andinos (Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela, con una mirada también desde Brasil) en un diálogo interdisciplinario entre la Antropología, Arqueología, Historia y Lingüística. Asimismo, hemos querido reflexionar sobre el presente y el provenir de las sociedades amazónicas y comparar los estudios realizados en cada uno de los países andinos. Como se sabe, los trabajos académicos —y especialmente antropológicos— de los últimos 30 años sobre la Amazonía han tenido gran influencia sobre las teorías antropológicas contemporáneas y las ciencias sociales en general, de tal manera que el debate amazonista ha salido del estrecho circulo de los especialistas para inscribirse en las discusiones más generales de la disciplina.

De este contexto surgió nuestro interés y motivación para organizar este evento —el primero de este género en el Perú— que reunió a más de 25 ponentes y comentaristas de renombrada trayectoria académica, originarios de los cinco países andinos, así como también del Brasil, Estados Unidos, Canadá y Francia. Las tres conferencias magistrales, que impulsaron cierto ritmo al coloquio, fueron pronunciadas por eminentes colegas: Stefano Varese (antropólogo de la Universidad de Davis, California), Eduardo Neves (arqueólogo de la Universidad de São Paulo) y Carlos Fausto (antropólogo del Museo Nacional de Rio de Janeiro). Las sesiones y la discusión general se beneficiaron de los comentarios de Anne-Christine Taylor, directora de la investigación y docencia en el Museo du quai Branly de Paris; de Peter Kaulicke, arqueólogo de la Pontificia Universidad Católica del Perú; de Jorge Riester, antropólogo y director de Apcob en Santa Cruz (Bolivia); de Frederica Barclay, antropóloga y docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; y del lider indígena awajún Gil Inoach (ex presidente de Aidesep y actual asesor de Coica). A todos ellos les agradecemos su aporte para que este evento haya resultado confraternal y estimulante. Lamentamos sin embargo no haber podido incluir en la colección, por distintos motivos, el texto de Elsa Gomez-Imbert (investigadora del CNRS y del IFEA) sobre la apropiación de la escritura por los grupos tukano del Amazonas colombiano.



Los contenidos del libro pueden dividirse en cuatro grandes partes de acuerdo a las cuatro sesiones del congreso, que junto a los tres artículos correspondientes

a las ponencias magistrales establecen un tramado o —para usar una metáfora cara a Lévi-Strauss— una partitura en la que algunos temas aparecen como melodías que se desarrollan y desaparecen para después aparecer de manera novedosa. Así, la primera parte presenta los últimos avances de la arqueología amazónica en los países andinos, en contrapunto con la Antropología y la Historia. Los aportes y nuevas perspectivas de las investigaciones arqueológicas recientes sobre la Amazonía han de hecho modificado de manera singular la visión demasiado somera que se tiene de las poblaciones y del pasado amazónico. La segunda parte aborda las relaciones entre los mundos andinos y amazónicos. La renovación del campo comparativo entre estas dos regiones —que prácticamente nunca entraron en diálogo— merece una mayor atención, no solamente como necesidad académica, sino por su importancia social. La tercera parte abarca el tema de la antropología amazónica y su relación con el actual movimiento indígena en los países andinos, apuntando la necesidad de reflexionar de manera comparativa sobre las mutaciones en curso así como sobre nuestra propia práctica antropológica. Por fin, la última y cuarta parte analiza la patrimonialización, uso y comercio de la cultura, señalando la necesidad de reflexionar en particular sobre nociones como las de «propiedad» y «patrimonio», y su hipotética adecuación en el contexto de las culturas amazónicas.

El presente libro se inicia con el artículo de Stefano Varese que ofrece una mirada a lo ocurrido en las últimas cuatro décadas en la región amazónica a partir de su propia historia personal. En este texto, Varese plantea una serie de reflexiones sobre la relación entre la Antropología como disciplina académica, pero también como compromiso y activismo social —hoy llamados asépticamente «responsabilidad social»— en un contexto histórico importante para la antropología y el movimiento indígena. En la parte final de su artículo, Varese incorpora a su reflexión dos de las discusiones más importantes de los últimos años en relación a esta región: la discusión sobre los paradigmas epistemológicos y la cosmovisión de las sociedades indígenas, y al debate sobre los modelos de desarrollo promovidos por los estados amazónicos y la defensa de sus territorios por parte de las organizaciones indígenas. Estas reflexiones encuentran ecos y complementos interesantes en varios de los artículos del libro, sobre todo en los referidos a la relación entre la antropología y el movimiento indígena amazónico ubicados en la tercera parte.

El artículo de Eduardo Neves introduce una segunda línea de discusión que va a ser retomada en los textos de la primera y segunda parte del libro dedicados

a la arqueología amazónica y a las relaciones entre los Andes y las tierras bajas amazónicas. El texto de Neves pone en el tapete algunas de las discusiones y descubrimientos más importantes de la arqueología amazónica en los últimos años. Neves discute la aparición y el desarrollo de sociedades sedentarias y la ausencia de estados en la región amazónica, y pone en cuestión diversas ideas en torno a las sociedades indígenas amazónicas de otras épocas y a su relación con el medio ambiente, especialmente a partir de los cambios sociales y políticos producidos durante el primer milenio de nuestra era.

La sección de arqueología amazónica comienza formalmente con el artículo de Stephen Rostain, quien desarrolla uno de los temas mencionados por Neves: el de las construcciones de tierra (montículos, plataformas, caminos elevados, camellones, fosas, canales y lagos artificiales). En los últimos veinte años, uno de los temas trabajados por la arqueología amazónica ha residido precisamente en el estudio de estas construcciones diseminadas en distintas partes de la región: en el valle del Upano en el Ecuador, en los llanos de Mojos en Bolivia, en la isla de Marajó y en el estado de Acre en el Brasil, en el valle de San Jorge en Colombia, en los llanos de Apure en Venezuela y en las costas de las Guyanas. Rostain, quien ha trabajado de manera más intensiva en la Guayana Francesa, analiza estas construcciones y establece sugerentes correspondencias entre ellas.

Por su parte, Jorge Arellano concentra su análisis en dos de las regiones aludidas por Rostain: la Amazonía norte del Ecuador y los llanos de Mojos en Bolivia. Estas dos zonas, además, constituyen dos de los principales lugares en los que se han desarrollado importantes estudios arqueológicos en la Amazonía andina. Arellano, en esta ocasión, nos brinda un interesante análisis comparativo de los diferentes patrones de ocupación, captación de recursos, manejo del paisaje y del medioambiente por parte de los pueblos indígenas precolombinos.

Los dos textos siguientes, de Daniel Morales Chocano y Santiago Mora examinan algunas de las teorías hegemónicas en la arqueología amazónica que se desarrollaron a partir de los trabajos seminales de Julio C. Tello y Donald Lathrap en el caso peruano, y de Gerardo Reichel-Dolmatoff en el colombiano. A partir de las investigaciones realizadas en los últimos treinta años, Morales Chocano revisa los supuestos orígenes amazónicos de la civilización Chavín. Según Morales Chocano, durante el período Formativo existieron algunos patrones culturales o tradiciones amazónicas compartidas con los Andes Centrales, lo que implicaría una cierta unidad cultural en los

inicios de la civilización andino amazónica. Coincidiendo con Neves, Morales Chocano plantea que la diversidad cultural existente en esta región, recién se manifestaría a partir del primer milenio de nuestra era.

Finalmente, esta sección se cierra con el texto de Santiago Mora, quien parte de la propuesta presentada por Reichel-Dolmatoff en 1965 para explicar la evolución de las sociedades precolombinas de cazadores y recolectores en el territorio de la actual Colombia. Sin embargo, para Mora, la propuesta de Reichel-Dolmatoff no llegó a incluir a la región amazónica, generando una serie de tensiones y problemas en la articulación de las dos regiones: la Colombia «arqueológica» y la «etnográfica». Tomando en consideración los trabajos arqueológicos y etnográficos de las últimas décadas, Mora discute algunas de estas tensiones y problemas, reevaluando así el importante legado de Reichel-Dolmatoff para la arqueología y la etnografía amazónicas.

El artículo de Carlos Fausto constituye un hito importante en el conjunto del libro, al introducir varias de las líneas que serán desarrolladas en los diversos artículos que vienen a continuación. Tomando como punto de partida una solicitud de una comunidad kuikuro para documentar —y así poder archivar— todos sus rituales, Fausto se embarca en un viaje que lo va a llevar a ser testigo de las tensiones, búsquedas y redefiniciones que los kuikuro enfrentan en la actualidad en relación a su propia cultura y tradiciones. Las preguntas que los kuikuro se hacen hoy en día en torno a su propia identidad y a las profundas transformaciones que sufre su cultura llevan a Fausto a explorar el pasado de los pueblos xinguanos, pero al mismo tiempo lo llevan a reflexionar —junto a los kuikuro— sobre su presente y sus posibilidades de futuro. La pregunta de qué significa ser kuikuro hoy en día constituye, pues, la guía central para este itinerario en el que Fausto, los kuikuro y los lectores se embarcan; y que no es distinta a las viejas preguntas que la Antropología se ha hecho durante años respecto a la identidad y el cambio cultural.

La segunda sección del libro, dedicada a la relación entre Andes y Amazonía comienza con el artículo de Richard Chase Smith en el que revisa la etnohistoria yánesha a partir de investigaciones arqueológicas y lingüísticas, así como de las crónicas coloniales, la toponimia, y los relatos orales de los propios yánesha de hoy en día. Esta revisión lleva a Smith —quien ha publicado otros avances en esta línea de investigación— a plantear hipótesis muy sugerentes respecto a las relaciones de los antiguos yánesha, a quienes denomina «proto-yánesha», con otros pueblos de la costa y de los Andes centrales peruanos. De manera similar, Jaime Regan continúa profundizando

el análisis de los dibujos mochica —iniciado hace algunos años— a partir de su comparación con dibujos y relatos hechos por informantes pertenecientes a las sociedades afiliadas a la familia lingüística jíbara, principalmente awajún, wampís y achuar.

Por otro lado, Isabelle Combès discute, a partir de una lectura de las crónicas coloniales, estudios arqueológicos recientes y testimonios contemporáneos, las posibles relaciones entre los pueblos de tierras bajas y asentamientos inca en la cordillera chiriguana. Resultan particularmente interesantes las posibles conexiones que Combès encuentra entre el Candire, diversos personajes históricos o mitícos como «Condori» y la región de Condorillo, que llevan a la autora a plantear una nueva interpretación sobre el mítico reino de Candire.

Finalmente, esta sección culmina con el artículo de Jean-Pierre Chaumeil en el que explora las posibles conexiones entre el sistema de los khipu andinos y el manejo de cuerdas anudadas y collares de dientes utilizados en contextos rituales en distintas regiones de la Amazonía, particularmente entre los yagua con quienes el autor trabaja desde hace varias décadas. A partir del análisis del uso de cuerdas anudadas y collares de dientes por los yagua, Chaumeil brinda nuevas perspectivas para entender mejor el uso de estos mecanismos mnemotécnicos, abriendo nuevas preguntas sobre las relaciones entre Andes y Amazonía, así como sobre la memoria y su forma de inscribirse materialmente.

La siguiente sección se inicia con el texto de François Correa que permite establecer el puente entre la sección anterior dedicada a la relación entre los Andes y la Amazonía con la nueva dedicada a la relación entre la Antropología, el Estado y el movimiento indígena. En su texto, Correa problematiza la clasificación de las sociedades indígenas como «andinas» o «amazónicas». Correa argumenta cómo desde tiempos precolombinos, existían relaciones fluidas entre las distintas sociedades de estas regiones que fueron interrumpidas por el proceso colonial. Asimismo, sugiere repensar estas relaciones en el contexto del movimiento indígena contemporáneo, que busca articular a estas distintas sociedades en una lucha común por sus derechos frente al Estado colombiano.

Los siguientes dos textos, de Roberto Pineda Camacho y de Óscar Espinosa, se centran específicamente en la relación que han establecido los antropólogos —colombianos o peruanos— con los movimientos indígenas organizados en estos países en la segunda mitad del siglo XX. Roberto Pineda Camacho narra los comienzos de la antropología científica moderna en la región amazónica, y

el progresivo giro de los antropólogos hacia el activismo político en la segunda mitad del siglo XX. Pineda Camacho analiza, además, la relación entre antropólogos y misioneros con las nuevas organizaciones indígenas creadas en esta misma época. El autor discute por otro lado, la posterior identificación del indígena como «guardián de la naturaleza», así como la llegada masiva de las instituciones del Estado y no gubernamentales. Finalmente, discute también las nuevas formas de relación entre las sociedades indígenas y los profesionales de la antropología.

Por su parte, Óscar Espinosa, realiza una tarea semejante para el caso peruano. Luego de una revisión de los primeros trabajos de antropólogos peruanos en la región amazónica, Espinosa discute la coyuntura en que se produce el cambio de la investigación pura a la investigación acompañada de activismo político. En este sentido, vuelve, de manera paralela a Varese y a Pineda Camacho, a revisar los últimos cuarenta años de antropología amazónica en el Perú, que coinciden también con la historia de las nuevas organizaciones políticas indígenas creadas en esta región. Por último, plantea algunas interrogantes respecto a los cambios producidos en la comunidad antropológica peruana en las últimas décadas en el contexto de los conflictos socio ambientales y la aparición, por primera vez en el Perú, de antropólogos indígenas.

Finalmente, esta sección concluye con la reflexión —en parte autobiográfica— que hace Alexandre Surrallés a partir de los desafíos que se presentan a la antropología amazónica a la luz de los conflictos socio ambientales contemporáneos. Surrallés contextualiza y explica la tensa relación existente desde hace algunas décadas entre el movimiento indígena y el Estado, pero también entre el movimiento indígena y la antropología académica. A partir de las movilizaciones indígenas que terminaron en los trágicos sucesos ocurridos cerca de la ciudad de Bagua en junio del año 2009, Surrallés busca explicar lo que allí ocurrió y los desafíos que este tipo de conflictos presenta a la Antropología hoy en día.

La última sección del libro comienza con un texto de José Kelly sobre la patrimonialización de la indianidad. El texto de Kelly constituye también un puente con la sección anterior en la medida en que analiza la política indigenista venezolana, sobre todo a partir de los cambios introducidos por el actual gobierno del presidente Chávez y por la Constitución de 1999. De manera particular, Kelly discute la importancia simbólica de «lo indígena» y su uso por parte del gobierno, pero al mismo tiempo, la forma cómo los indígenas —en este caso los yanomami— interpretan y actúan en esta nueva situación.

María Chavarría nos presenta una interesante reflexión en torno a la literacidad y al uso de la escritura por parte de las sociedades indígenas en la actualidad. Chavarría analiza diversos textos producidos y publicados por intelectuales indígenas fuera del contexto escolar. A partir del análisis de estos textos, los géneros literarios en los que se inscriben, el uso de imágenes y dibujos, así como las explicaciones mismas dadas por los autores indígenas, Chavarría plantea nuevas interpretaciones sobre la relación entre la oralidad, la práctica de la escritura y lo que ella denomina nuevas formas de literacidad.

El artículo de Luisa Elvira Belaunde tiene como tema el *chitonte*, que es la tela con diseños pintados o bordados que usan las mujeres shipibo para vestir, pero que también se vende como artesanía. Belaunde hace un análisis detallado de múltiples aspectos relacionados al diseño, uso, y comercio de este objeto; así como con el hecho de que es creado, utilizado y vendido por las propias mujeres shipibo. Particularmente interesantes resultan las asociaciones que establece entre los diseños plasmados en las telas y la pintura corporal, así como la relación en el uso e intercambio del *chitonte* en relación a distintos cambios sociales, culturales y económicos por los que atraviesan hoy en día las sociedades indígenas.

Finalmente, el artículo de Philippe Erikson sobre la patrimonialización de los cantos chamánicos chacobo cierra el libro. En este artículo, Erikson describe con detalle los distintos tipos de cantos chacobo, pero sobre todo le interesa analizar cómo, a partir de los cambios producidos a partir de la relación entre los chacobo y la sociedad boliviana, se viene transformando el conjunto de prácticas y significados relacionados con estos cantos rituales.



Por donde hay soplo estuvo acompañado de una exposición de arte amazónico bajo de curadoría de Ana Mujica (investigadora del Museo Andrés del Castillo de Lima) y de Céline Valadeau (becaria del IFEA). Se presentaron, por primera vez en algunos casos, piezas arqueológicas y etnográficas procedentes de varias colecciones públicas y privadas en el Museo Andrés del Castillo, del 16 de noviembre al 15 de diciembre 2009. Un catálogo ilustrado *Muestra «Amazonia»* ha sido publicado para esta ocasión

Este evento se inscribió en un año de aniversarios y conmemoraciones importantes para las ciencias humanas y sociales relacionadas con la

antropología amazónica. Ha sido la ocasión de recordar en particular la figura de Claude Lévi-Strauss y la importancia de su obra sobre la Antropologia y el pensamiento contemporáneo. El maestro —que nos ha dejado hace poco— marcó profundamente la reflexión antropológica y el estudio de las artes amerindias, al mismo tiempo que formó e inspiró a varias generaciones de investigadores trabajando en la región amazónica. A lo largo de la conferencia, y en algunos de los textos, podemos notar su influencia y su recuerdo.

Este congreso también coincidió con el 45 aniversario de la creación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, y de manera particular con el 40 aniversario del dictado de cursos regulares sobre antropologia amazónica. Con motivo de esta conmemoración se realizó un homenaje a los profesores y profesoras que en estos 40 años han contribuido a la formación profesional de antropólogos que trabajan en esta región. Algunos de los participantes en el congreso, como Stefano Varese, Jorge Riester y Frederica Barclay, han cumplido un rol valioso en la formación de investigadores y profesionales de la antropología en el Perú.

Finalmente, dos de las instituciones más comprometidas con el apoyo a la investigación y a la publicación en el ámbito de las ciencias sociales y humanas relacionadas con la región amazónica también celebraban aniversarios: el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación cumplía 35 años, y un año antes, el 2008, el Instituto Francés de Estudios Andinos había celebrado el 60 aniversario de su creación.



Esta obra, como cualquier empresa humana, ha sido el resultado de muchos esfuerzos y colaboraciones. Los editores quieren expresar su agradecimiento a todos las personas e instituciones que aportaron su valioso apoyo, en particular al Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y a su Director Georges Lomné así como a Nora Araujo, Marjolaine Bayle-Bouet, Anne Grégoire, Céline Valadeau y Alina Wong; a la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), a Catalina Romero, Decana de la Facultad de Ciencias Sociales y Aldo Panfichi, Jefe del Departamento de Ciencias Sociales de dicha Universidad, así como a Nelly Chumpitaz; al Centro Amazónico de Antropologia y Aplicación Práctica (Caaap) y a su Directora Adda Chuecas; a la Cooperación Regional para los Países Andinos de la Embajada de Francia

y a su representante Jean Vacher, así como a Sophie Gaillard; al Museo Andrés del Castillo, al Institut des Amériques de Francia y al Centro EREA (Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne) del LESC (UMR 7186: Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, CNRS-Université de Paris Ouest Nanterre La Défense) y en particular a Bonnie Chaumeil por su constante apoyo académico y logistico.

La exposición *Muestra «Amazonía»*, colocada bajo la curadoria de Ana Mujica y Céline Valadeau, contó con el apoyo del Ingeniero Guido del Castillo, Presidente-Director del Museo Andrés del Castillo, que acogió esta muestra en su Museo, de Jean Vacher de la Cooperación Regional por su apoyo firme y de Rafael Alonso del Centro Cultural José Pio Aza de los Misioneros Dominicos por su generoso préstamo de piezas etnográficas y documentos fotográficos del Museo Etnográfico José Pio Aza. Agradecemos también a las siguientes personas, Mohamed Haddad, Victoria Morales, Marco Chumpitazi y Pamela Salcedo, y las siguientes instituciones por su colaboración o por haber prestado piezas arqueológicas o etnográficas: el Museo Nacional de la Cultura Peruana, el Museo Nacional de Antropologia, Arqueologia e Historia del Perú, el Instituto Nacional de Cultura, y el Museo de Historia Natural Javier Prado-Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Por fin, nuestro agradeciemiento a Anne-Marie Brougère por su disponibilidad y el especial cuidado brindado a la preparación de la presente edición.

Conferencia inaugural

Amazonía: ¿cuarenta años de diálogo antropológico o de monólogo ideológico?*

Stefano Varese

Introducción

Confieso que al reflexionar sobre cómo organizar este artículo me inquieté un poco al darme cuenta que puedo remontar con facilidad más allá de las cuatro décadas de antropología amazónica en el Perú que estamos celebrando. Como en un soplo, puedo llegar con mi memoria hasta la década de la posguerra cuando justamente llegué al Perú desde Italia siguiendo las huellas migratorias de mi padre. Así que debe ser privilegio de los mayores, no solamente en las comunidades indígenas, el tener que cargar con el bagaje del pasado y ofrecerlo a los que nos siguen como tributo de nostalgia y de esperanza. Me tengo que disculpar por lo tanto por el tono biográfico del texto que espero poder mantener alejado de toda pedantería y autocomplacencia.

* Agradezco a las autoridades académicas de la Universidad Católica del Perú, en especial al Dr. Óscar Espinosa de Rivero, coordinador de Antropología, a los profesores, estudiantes, administradores, a todos los participantes en el Congreso de Antropología Amazónica de los Países Andinos. Un reconocimiento y agradecimiento especial al Profesor Jean-Pierre Chaumeil del Instituto Francés de Estudios Andinos quien tanta energía y creatividad entregó para este evento.

Voy a dividir mi texto en dos secciones: en la primera voy a trazar el contexto de mi biografía intelectual de joven inmigrado al Perú de fines de los cincuenta; y en la segunda parte voy a exponer algunas de las hipótesis interpretativas sobre los pueblos indígenas de la Amazonía y de otras partes del continente americano, de lo que en mi Departamento de Estudios Indígenas en la Universidad de California en Davis llamamos la «Perspectiva Hemisférica de los Estudios Indígenas».

1. De la selva exótica a la Amazonía académica

Para mí, joven inmigrante italiano, todo empezó en el desierto de Sechura a fines de los años cincuenta. Mi padre, gran enamorado del Perú, comenzó a acompañarme en viajes por tierra a todas las regiones del país que él mismo, unos años antes, había aprendido a amar. Tres veces llevó a toda la familia, con niños de pocos años de edad, a viajar (o flotar debería decir) en balsa por el Alto río Huallaga: varios días de viaje arrastrados en silencio río abajo desde Tingo María hasta Tocache, para visitar a un viejo amigo Del Aguila, ermitaño socialista que en el piso «emponado» de su casa acumulaba docenas de revistas de China Popular y la Unión Soviética junto a Ciro Alegría, López Albújar y Mariátegui.

En esos viajes juveniles por la selva comenzó a crecer en mi imaginación una pasión por conocer más, por saber qué había detrás de cada cerro cubierto de bosque o más allá de las legendarias «a diez vueltas de río», o al final de esas retorcidas trochas misteriosas que no parecían tener racionalidad alguna en mi percepción europea de la topografía romana de la linealidad y la cuadrícula. En esos mismos años, con mi primo Marco pasamos un par de meses en el Bajo Ucayali, en una aldea que años después descubrí que era de indígenas cocama. Ellos son probables descendientes de esos pueblos guaraní que hasta entrado el siglo XVII fueron emigrando desde el sureste del continente hacia al noroeste de la Amazonía en busca de «la tierra sin mal», el *ivi marañ* de sus sueños utópicos. Fantaseé años después sobre la raíz *guaraní* del nombre Marañón.

Mi ingreso a la Amazonía académica, sin embargo, fue casi accidental. Un amigo cusqueño, si mal no recuerdo de nombre Carrasco, en uno de esos interminables vacíos de tiempo entre una clase y otra, que transcurríamos en el patio de la Universidad Católica de la Plaza Francia, me habló con mucho entusiasmo de unas clases que estaba tomando en la carrera de etnología con un profesor francés, flaco y alto, de acento casi incomprensible pero de vastos

conocimientos sobre los indios de toda América del Sur. Seguí al amigo, me senté como oyente en la clase de Jehan Albert Vellard y salí solamente después de varios años de esas y otras clases con un título de «Doctorado en Etnología». Seguramente debí haber defraudado a algunos de mis tíos genoveses cuando se aclaró que no estaba titulándome en «enología» y que no iba a empezar una lucrativa carrera vitivinícola en algún viñedo del Sur Chico, como hubiera demandado mi pasado italiano de fecha reciente y larga memoria histórica.

Entre los años 1963 y 1967 viajé varias veces entre Lima y la Selva Central para finalmente asentarme por tres largos períodos en el Gran Pajonal en donde desarrollé mi proyecto de tesis doctoral. Mis dos asesores de tesis —Jehan Vellard y Onorio Ferrero— se llevaban a duras penas. El primero, un empirista recalcitrante que no dejaba de expresar su poco aprecio por los vuelos teóricos de Claude Lévi-Strauss con quien había compartido, en calidad de médico, una expedición en Brasil; el segundo, un historiador Italiano de la escuela de Benedetto Croce, ex partisano liberal, antifascista aguerrido, gran cabeza teórica asentada sobre un cuerpo de fumador empedernido y de nobleza hereditaria. El profesor Onorio Ferrero, Conte di Ventimiglia, recibía apodos menos ennoblecidos de parte de los jóvenes estudiantes de la Católica: «Botafogo» «El Abominable Hombre de las Nueve» (por su clase matinal) son los que recuerdo. Pero mi tributo a ambos maestros está escrito de varias formas en mis textos: a los dos les debo el haberme acercado a los pueblos indígenas de la selva con el respeto y cierto temor deferente que se debe a toda manifestación de la humanidad que transita por caminos históricos diferentes a los nuestros.

Si ahora miro hacia atrás, a esos años en que hice el llamado eufemísticamente el «trabajo de campo», me doy cuenta de la debilidad de mi metodología, de la insuficiente preparación teórica y de las pocas lecturas antropológicas que acompañaron mis meses de estadía en el Pajonal. Hay que recordar que, por esos años, Lévi-Strauss no había aún publicado sus *Mythologiques,* pues el primer tomo de la serie —*Le cru et le cuit*— vio la luz en francés en 1964; y que Darcy Ribeiro recién publicaría en portugués su libro seminal *Os índios e a civilização*, en 1970. Por suerte mía, mis antecedentes infantiles y escolares italianos me habían beneficiado con una lengua materna a la que se traducían casi toda la producción científico literaria de Europa y de los Estados Unidos, y con una somera formación en francés que digerí con algunos sufrimientos en las aulas de Turín y de la Val D'Out. Mi madre piamontesa, además, con gran visión futurista había insistido y facilitado mi aprendizaje del inglés

que, en la posguerra de Italia, se percibía no solamente como la lengua de los vencedores sino como el vehículo del progreso, de la democracia, de la libertad y del anticomunismo.

Se añadía otra gran ventaja a mi condición de emigrado italiano, hijo de una madre librera y nieto de un librero-editor de cierta fama en la ciudad de Turín. Por años mi madre me mandaba paquetes con decenas de libros publicados en Italia que yo le pedía o que ella, con una extensa cultura de autodidacta, elegía para mí. Leí al soviético Vladimir Propp (maestro secreto de Lévi-Strauss) en italiano, leí a Van Der Leeuw (*La religión en su esencia y sus manifestaciones*) en la edición francesa de Payot (1955), leí a Raffaele Petazzoni, Ernesto de Martino, Norberto Bobbio, e incluso las primeras lecturas de los socialistas estadounidenses Wright Mills y Paul Sweezy las hice en italiano. Antonio Gramsci sufrió una suerte más complicada. Ojeado de refilón en el sótano de la librería del abuelo cuando debía de tener catorce o quince años, volvió a aparecer en un paquete postal enviado por mi madre en una transfiguración editorial casi de lujo como obra completa. Años después lo deposité con respeto timorato en mi escritorio de la casita de Chaclacayo y allí Gramsci fue devorado en su totalidad por mi perro serrano disgustado por los abandonos cotidianos a los que lo sometía para ir a trabajar a Sinamos.

En 1968 la Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología publicó la primera edición de mi libro *La Sal de los Cerros.* El libro, por suerte, no sufrió la misma vida efímera de la Universidad. De hecho, y por razones que aún no me explico, el libro fue leído por algunas personas que a fines de ese año entraron a formar parte del equipo político que iniciaría le revolución velasquista. Primero entre ellas, el antropólogo serrano y quechuahablante Mario Vásquez. Mario vino a verme una noche en el Centro de Investigaciones de Selva, del Instituto Raúl Porras Barrenechea de San Marcos, para pedirme que me uniera al equipo del Ministerio de Agricultura y Reforma Agraria como encargado de la División de Comunidades Amazónicas (el título se cambió después de unos meses a Comunidades Nativas). Mario Vásquez había leído *La Sal de los Cerros* y además un artículo mío publicado el año anterior en la revista *Amaru* que fundara y dirigiera el poeta Emilio Adolfo Westphalen. En ese artículo titulado «La nueva conquista del Perú» yo denunciaba al Presidente Belaúnde Terry y su gobierno de genocida y lo responsabilizaba personalmente de crímenes contra la humanidad. Belaúnde había ordenado personalmente a la Fuerza Aérea Peruana-FAP el bombardeo con bombas incendiarias y el ametrallamiento de las aldeas matsés (mayoruna) de tres de

los cuatro clanes que vivían por el lado peruano en la zona del río Yaquerana. El cuarto clan se encontraba al otro lado de la frontera con Brasil y se salvó de los bombardeos. La International Petroleum Company (desde Talara) había ayudado a la FAP a construir bombas incendiarias del mismo tipo que el ejército de los EE.UU. estaba usando en Vietnam. Helicópteros de los EE.UU. habían sido enviados desde el Comando Sur en Panamá para apoyar a la FAP. El bombardeo indiscriminado de civiles indefensos, de hombres, mujeres y niños había sido presentado por la prensa como un acto heroico de los aviadores de la FAP en lucha contra la barbarie y el salvajismo de los selvícolas. Yo no creo, francamente, que mi artículo publicado en una revista de cultura, literatura y política surtiera efecto alguno en la opinión pública peruana —es decir limeña— que en la época coqueteaba desde ya con las formas más idiotas de la modernidad impuesta por el imperio.

No había sido la primera vez que los pueblos indígenas de la Amazonía habían sufrido los ataques militares más descarnados, ni sería la última vez. En 1964 y 1965 los militares habían reprimido a fierro y fuego la insurgencia marxista del Ejército de Liberación Nacional (ELN) y del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) en la selva centro sur, causando bajas de guerra entre la población asháninka y posiblemente machiguenga. Estando yo con los asháninka en el Gran Pajonal por esos años, fui interrogado repetidas veces por dos oficiales de la Policía de Investigaciones-PIP sobre mis andanzas en la zona de Shumahuani adonde se había reportado la presencia de guerrilleros. Las vueltas y los recodos de la vida son sorprendentes: cinco o seis años después de haber cruzado nuestros caminos en el Gran Pajonal, el guerrillero Héctor Béjar iba a ser mi superior administrativo en Sinamos; y a los quince años de mi trabajo en el Pajonal, uno de los oficiales PIP que me había interrogado me alcanzó con una carta en Oaxaca, México, adonde yo estaba viviendo y trabajando, pidiéndome que lo ayudara a emigrar a México y después a los EE.UU.

En el Centro de Investigaciones de Selva-CIS fundado por mí como parte del Instituto Raúl Porras Barrenechea, con el generoso apoyo del gran intelectual Jorge Puccinelli, en ese entonces Decano de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, hospedé brevemente a algunos de los primeros estudiantes que mostraban interés por la Amazonía. En especial establecí un duradero lazo de amistad con un joven estadounidense que después de servir en el Cuerpo de Paz en la selva central había obtenido un Doctorado en Antropología en la Universidad de Cornell, bajo la asesoría —o debería decir la tortura— del gran etnohistoriador John V. Murra. Richard Chase

Smith que, a partir de esos años, fue rebautizado como Ricardo, jugó un papel esencial en agitar aún más en mi emergente «activismo antropológico» el deseo de intervenir de manera muy activa, casi militante, en las luchas de los pueblos indígenas de la Amazonía. Con Ricardo Smith y nuestras respectivas compañeras de esos años fuimos a ayudar a los yánesha a recuperar un pedazo de tierra que los misioneros franciscanos les habían incautado, obviamente en nombre de la cristiandad. Allí, en ese pedazo casi minúsculo del territorio histórico yánesha, yacía tirada en el suelo una monumental piedra con forma de estela mesoamericana que constituía el *axis mundi*, el eje del mundo, la conexión sagrada entre cielo-tierra-submundo yánesha profanado por colonos andinos pobres en busca de tesoros y por misioneros en busca de almas. Tengo todavía unas fotos que se están descolorando en donde se ven cuatro gringos sudorosos rodeados por decenas de yánesha con pértigas, cuerdas y cuñas levantando otra vez el centro del mundo.

2. Etnógrafos, políticos y justicia social

En el CIS llegué a publicar el primer y único número del boletín que titulé *Kiario* (*keáariro* significa «así es», «la verdad» en asháninka pajonalino) y allí Ricardo Smith reescribió esta pequeña página de la historia del pueblo yánesha. Creo que esta fue mi última actividad puramente académica en San Marcos; la visita e invitación de Mario Vásquez a entrar al equipo de la revolución velasquista me arrinconó sin misericordia a tener que tomar una decisión fundamental en mi vida intelectual: seguir en la relativa seguridad de la academia o aventurarme en un camino de imprevistos. Decidí, después de muchas dudas y consultas, aceptar el desafío, aún sabiendo que iba a pagar el precio del distanciamiento de varios de mis colegas y amigos del mundo académico que no compartían mi interpretación de los eventos desencadenados en octubre de 1968. Mi padre y mi familia no solamente me apoyaron totalmente sino que llegado el momento de la famosa Ley de Industrias pusieron a los obreros del taller de joyería en la coparticipación y cogestión del mismo, causando el ostracismo del círculo social de los italo peruanos, todos ellos imbuidos de terror pánico por cualquier cosa que oliera a justicia social.

La División de Comunidades Nativas de la Selva, con su oficina deprimentemente gris y monacal, se volvió mi sede de trabajo por tres años, seguida por dos años más de vida burocrática en el espacio más agradable de la casa de estilo Victoriano del proyecto Sinamos/Naciones Unidas/OIT

del Centro de Estudio de la Participación Popular. Si tuviera que resumir los sentimientos que me inspiran los recuerdos de estos cuatro o cinco años de trabajo acompañando a la revolución velasquista, tendría que decir que fueron los tiempos de mayor creatividad e imaginación político cultural de mi vida. Años de una permanente dialéctica de la esperanza y lo imposible, de la utopía y la distopía, y sobretodo del conocimiento directo y descarnado de toda narrativa colonial, racista y eurocéntrica de los pueblos indígenas de la Amazonía. Volví a reencontrar a los indígenas de la selva, no como sujetos de mis propios intereses intelectuales y etnológicos sino como agentes de su propia historia, como pobladores/ciudadanos de insospechados universos cuya comprensión implicaba la tarea monumental de intentar traducir esos mundos a la narrativa legal, política y cultural del opresivo e intolerante Perú criollo y mestizo.

Nada de esto lo hice solo. Desde aquí —en mi narrativa— tengo que usar la primera persona en plural. Al comienzo me acompañó un pequeño grupo de estudiantes de la Católica y de San Marcos, todos mal pagados y sacrificados, todos increíblemente generosos y hambrientos de conocimientos y de acción. Unos, ex guerrilleros del ENL, otros seguidores de la Teología de la Liberación del maestro universitario Gustavo Gutierrez, otros más en busca del exotismo y del ayahuasca. No puedo sino nombrar, a manera de símbolo para todos ellos, el que desde el comienzo de esta aventura se me unió por la profunda amistad que nos ligaba y que después de mi salida del Perú en 1975 siguió trabajando, en intolerables condiciones de penuria monástica, soledad e incomprensión, para garantizar la implementación de la legislación de protección de las tierras, territorios y recursos de las Comunidades Nativas promulgada por el gobierno revolucionario velasquista. Creo que no exagero si afirmo que el nombre de Alberto Chirif quedará en la historia de la antropología amazónica y del movimiento indígena de liberación y autonomía como la expresión más alta y más noble de un inquebrantable compromiso de solidaridad con la luchas autonómicas de los pueblos amazónicos.

Creo que sin darnos cuenta, este pequeñísimo grupo de investigadores sociales de los años setenta involucrados en encontrar soluciones a los reclamos de justicia territorial y cultural de los pueblos indígenas de la Amazonía, estábamos sentando las bases de lo que años después yo volví a encontrar en unos pocos departamentos de antropología de los EEUU como un llamado a practicar una «antropología activista». Reconozco en nuestra manera de llevar la antropología amazónica por los caminos de una disciplina subjetivamente militante de una causa política, varias vertientes del pensamiento social

de esas décadas. Un ejercicio de cronología de la producción intelectual europea y latinoamericana nos revela algunas de las líneas de influencia que recibíamos aún en un país relativamente aislado de los centros universitarios de producción antropológica.

Entre 1970 y 1975 habían salido a la luz los trabajos de Robert Jaulin (*La Paix Blanche : Introduction à l'Ethnocide*,1970) sobre la situación de los barí en Colombia; el libro fundamental sobre el genocidio de los maya de Guatemala de Jean Loup Herbert, Carlos Guzman Boeckler y Julio Quan, *Indianidad y lucha de clase* (1972), a donde los autores traían el análisis marxista a la lucha de liberación india; en Bolivia reafloraba la tradición indianista y antioccidental en las obras de padre e hijo Reynaga: Fausto, *América India y Occidente* (1974) y Ramiro, *Ideología y Raza en América Latina* (1972). Creo —pero no estoy seguro— que la colección de textos editada por Jean Copans sobre la *Antropología y el Imperialismo* es también de estos años.

Yo personalmente me reconecté con el mundo académico europeo, especialmente francés, gracias a un gran amigo, el viajero ilustrado francés Bernard Lelong. Hombre de gran cultura humanística que venía al Perú frecuentemente, viajando a la selva del Madre de Dios y visitando a los lamista, para escribir después libros de viajes fascinantes en la mejor tradición de lo viajeros europeos (*La rivière du maïs,* 1974). Bernard Lelong me introdujo al mundo antropológico y editorial de París y empezó a traducir artículos míos que logró publicar en 1972 y 1973 en *Les Temps Modernes* y en 1976 en los *Annales*. Cuando ya avanzaba en la traducción al francés de *La Sal de los Cerros* un cáncer se lo llevó en pocos meses. De Bernard Lelong queda una pequeña fundación que ayuda a estudiantes a realizar estudios en la Amazonía. Como en toda modalidad de reciprocidad, esta relación de una parte de la antropología peruana con la antropología francesa benefició a las dos partes de la relación. Pero en el caso nuestro se obtuvo un valor agregado en el proceso de difusión de los estudios peruanos en París: nuestras ideas volvían a nuestro país con el prestigio un tanto «Felipillo» ganado en el corazón de la Europa culta. En estos actos reverenciales hacia Europa —y luego hacia los EEUU— creo que algunos de nosotros buscábamos a pesar de nuestro declarado anti-colonialismo y anti-imperialismo, el beneplácito de nuestros propios colonialistas internos. Prueba de esta sospecha la tuve en ocasión de la visita al Centro de Estudios de la Participación Popular de Sinamos del economista polaco francés Ignacy Sachs quien, con elegancia, dejó caer en el medio de su conferencia ante un público de altos funcionarios del Instituto Nacional de Planificación, de Reforma Agraria, de Sinamos que

Varese tenía razón de proponer la preservación de largos tramos de territorios bajo uso y propiedad comunal indígena. No sólo esta era la propuesta política correcta sino que, además, a nuestras ideas él le añadía la necesidad de reservar tramos de la Amazonía exclusivamente dedicados al desarrollo. Sachs proponía poner en reservaciones no a los indígenas sino al desarrollo. Esta absolución académica llegada directamente de París me y nos benefició bastante en el Centro de Sinamos.

3. El contexto sociopolítico de la década de los setenta

1968 marca un parteaguas no solamente para la vida política y social del Perú sino para el resto de América Latina y Europa. A la insurgencia estudiantil y obrera en París y el resto de Francia le corresponde en México la masacre de estudiantes y obreros en Tlatelolco en la que más de quinientas personas fueron masacradas por los militares y policías del gobierno disfrazados como civiles. El año 1968 marca también la fecha del mayor número de soldados estadounidenses muertos en Viet Nam y la expansión del movimiento contra la guerra y por los derechos civiles de las llamadas minorías incluidos los pueblos indígenas (el *American Indian Movement*).

En el campo de las luchas sociales de los pueblos indígenas de América hay fechas que revelan la importancia de no aislar lo local indígena de lo global no indígena. En la década de los años 1940 y 1950, por ejemplo coinciden las iniciativas del gobierno posrevolucionario mexicano encabezado por el presidente general Lázaro Cárdena de reunir en Pátzcuaro, Michoacán al Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), con la iniciativa de los indígenas de Bolivia bajo el liderazgo del aymara Chipana Ramos de convocar el Primer Congreso Nacional Indígena de Bolivia. En Pátzcuaro estuvieron José María Arguedas, Luis E. Valcárcel, Hildebrando Castro Pozo, José Uriel y el indígena estadounidense D'arcy McNickle así como el encargado del *Bureau of Indian Affairs*, John Collier. Se puede argumentar que bajo el manto prestigioso del México posrevolucionario comenzaba para las Américas el «indigenismo» oficial que desembocaría algunos años después en los varios Institutos Indigenistas Nacionales y en el Instituto Indigenista Interamericano, calcados sobre el modelo estadounidense del *Bureau of Indian Affairs*. De Bolivia y del congreso de los indígenas, en cambio, salía una propuesta nacionalista indianista que muchos años después llevaría a la presidencia de la república a un indígena aymara.

Los pueblos de los llanos tropicales y de la Amazonía no fueron convocados ni por los indigenistas de México ni por los indianistas de Bolivia. Pasarían casi 15 años para que los shuar de la Amazonía de Ecuador organizaran en 1964 su Federación Shuar, y los amuesha (yánesha) convocaran su Primer Congreso Amuesha (1969)[1]. Otro antecedente importante poco conocido es el que señala el estudioso asháninka Raúl Casanto para el caso de los 120 delegados asháninka del Perené que, en 1959, se reunieron en un congreso en Tsotanni para encontrar una solución a la ocupación de sus tierras por la *Peruvian Corporation.*

Es en este marco de movilizaciones indígenas que empiezan a reaflorar a lo largo de las Américas, que el Consejo Mundial de las Iglesias con sede en Ginebra y el Seminario de Estudios Étnicos de la Universidad de Zurich convocan a una quincena de antropólogos latinoamericanos en la isla caribeña de Barbados para que analicen la situación de los derechos humanos de los pueblos indios de las tierras bajas de Latinoamérica. El año es 1971. Yo asisto, como los demás participantes, en calidad de testigo independiente y no como jefe de la División de Comunidades Nativas de la Selva. El volumen de denuncias e informes sobre los pueblos indígenas de América del Sur es impresionante y nos obliga a emitir una Declaración (de Barbados I) que acompañaría el libro de los informes. La versión castellana del libro —por la editorial Terranova de Montevideo— es inmediatamente incautada por los militares uruguayos y oportunamente quemada. La versión en inglés ve la luz bajo el auspicio editorial del Consejo Mundial de las Iglesias y llega a circular en números limitados.

La Declaración de Barbados I redactada en dos cortas páginas, sin embargo, tiene un éxito mayor. Traducida al portugués y al inglés circula entre los misioneros católicos, los antropólogos y sobre todo entre los indígenas de Latinoamérica cuyas movilizaciones empiezan a coincidir con las que ocurren en los EEUU y Canadá en el marco de las luchas por los derechos civiles. Las condiciones políticoculturales de cada país naturalmente modifican el tono, las estrategias y la retórica de cada movimiento, sin embargo pienso que en el centro, en el corazón profundo del movimiento indígena continental se encuentra siempre el reclamo por la tierra y el territorio ancestral.

[1] El crédito histórico de este evento y de la movilización yánesha debe ir casi totalmente a Ricardo Smith. Para una excelente reconstrucción de la historia y situación contemporánea de las organizaciones indígenas de la Amazonía ver Chirif & García Hierro (2008).

La década de los años 1970 termina con varios acontecimientos fundacionales para el movimiento indígena de liberación:

- En 1977 la ONU convoca un Congreso Internacional de ONG para discutir los derechos humanos de los pueblos indígenas.
- En el mismo año el Grupo de Barbados se reúne por segunda vez con la participación mayoritaria de indígenas quienes redactan solos la *Segunda Declaración de Barbados.*
- En 1979 el Ejercito Guerrillero de los Pobres-EGP en Guatemala emite un *Manifiesto* en el que asume que su lucha revolucionaria está al servicio de los pueblos maya y que sus fuerzas están integradas por comandantes indígenas.
- En 1978-1980 las Comunidades Nativas de la Amazonía se organizan en la Coconasep, luego llamada Aidesep.
- En 1980 el indigenismo oficial interamericano encabezado por México corre a los reparos y convoca de urgencia el 8vo Congreso Indigenista Interamericano en Mérida, Yucatán. Los indígenas participantes se separan del congreso oficial y forman su propio congreso autónomo.
- En 1981 la Fundación Bertrand Russell convoca en Rotterdam el IV^{to} Tribunal Russell sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Américas. Más de mil casos de abusos de derechos humanos y derechos ambientales son presentados al Jurado Internacional del Tribunal. Los casos van desde abiertos y encubiertos genocidios hasta violaciones, torturas, esclavitud, desapariciones y toda la gama de horrores de lesa humanidad a la que nos hemos estado acostumbrando en las últimas tres décadas y que aceptamos cotidianamente como normales.
- La década de los años 1980 concluye con la consolidación de poderosas organizaciones indígenas del Ecuador: Conaie (Andes) y Confeniae (Amazonía); el Katarismo y otras formas organizativas de los pueblos indígenas del Altiplano y del Oriente de Bolivia. Finalmente en 1988 se constituye la Coica (la Confederación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica).

Estas dos décadas de movilizaciones indígenas que he resumido de manera muy injusta en algunos países de América Latina se entrelazan con el movimiento campesino mestizo y el movimiento obrero y minero. Sin embargo es posible afirmar que la iniciativa, la dinámica y las estrategias político culturales que caracterizan el movimiento indígena en la América del Sur emanan

fundamentalmente de los pueblos de las tierras bajas tropicales, de la Amazonía y de la Cuenca Amazónica. Es también claro ahora que el surgimiento del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional-EZLN en Chiapas y el sureste de México y sus bases ideológicas, culturales y políticas se vinculan íntimamente con décadas —sino siglos— de movilizaciones de los pueblos indios de las Américas, independientemente de las condiciones histórico culturales de cada país. Si el Zapatismo Maya aparece como específico de las selvas y montañas chiapanecas y sin vinculación alguna con el movimiento indígena continental y mundial es porque los analistas políticos de la oficialidad y las campañas mediáticas quieren focalizar el fenómeno, reducirlo a demandas locales de poca monta, aislarlo estructuralmente de las respuestas populares e indígenas que surgen desde debajo de la globalización (ver Richard Falk).

4. El Movimiento Indígena y los antropólogos: ¿académicos y/o activistas?

Este es un punto esencial de la narrativa de los últimos cuarenta años, pero depende del ángulo geográfico que tomemos como referente ya que el espacio de poder/la topografía del poder se expresa siempre en las teorías interpretativas e incluso en las elecciones empíricas y metodológicas. La antropología colonial/imperial y neocolonial construye una narrativa analítico teórica que falsifica la historia y realidad de los «Pueblos sin Historia» (Eric Wolf). La antropología y ciencias sociales neocolonizadas de nuestros países tienden a subsumirse en esta narrativa, se acomodan a las hipótesis teóricas, a la investigación empírica y las conclusiones analíticas y contribuyen, a pesar suyo, a la construcción de una hegemonía intelectual y científica colonial/colonizada. Esta dimensión de las ciencias sociales y de la epistemología en general del proyecto imperial/globalizado es más perceptible desde el interior del mundo académico científico de los EEUU, especialmente si uno tiene un origen intelectual exógeno. Noam Chomky y Edward Said, para nombrar los más eminentes, son los intelectuales que, en los EEUU, han sabido desenmascarar este juego de la epistemología imperial.

¿Cómo liberarse, cómo extraerse en tanto científico social de las trampas institucionales (la carrera académica y profesional) que conducen necesariamente a subsumirse en el modo científico intelectual dominante? El autodestierro de la academia, la mimesis al interior de la misma, el ubicarse —de ser posible— en campos disciplinarios emparentados pero diferentes y la desprofesionalización son todas estrategias que están siendo

exploradas por los intelectuales para liberarse de las tenazas de la dominación epistemológica. Chomsky hizo su carrera como lingüista, Said como crítico literario, Gustavo Esteva (México) como sociólogo. Mi perspectiva se basa sobre mis últimos 20 años de vida y carrera académica en California. Intuyo que para el caso del Perú los antropólogos que han elegido trabajar e investigar en la construcción de una contra hegemonía imperial lo han logrado con mayor éxito que sus contrapartes en los EEUU. Esto en la medida que las instituciones universitarias no han sido fagocitadas aún completamente por el modelo universitario de los EEUU. En los sesenta yo pasé de un título de Bachillerato (con Tesis) a un Doctorado (con Tesis) sin tener que obtener una Maestría que ahora ha sido establecida en toda Latinoamérica y en la Unión Europea sobre el modelo educacional estadounidense. Y a pesar de haber estudiado en una universidad privada (mi Alma Mater es la Católica) el nivel de privatización (léase mercantilización) de las universidades públicas y «privadas» era mínimo.

Es muy difícil hacer estas afirmaciones sin usar ejemplos concretos pero me voy a permitir usar dos ejemplos de los queridísimos amigos y colegas: Alberto Chirif y Richard «Ricardo» Smith. Ambos desprofesionalizados, ambos trabajando como científicos sociales desde las bases indígenas, ambos luchando todas sus vidas para poder sobrevivir en un mercado laboral miserable. Ambos han contribuido de manera monumental al conocimiento y a la justicia social de los pueblos indígenas de la Amazonía. Pero al mismo tiempo están todos los demás antropólogo(a)s y científicos sociales que aun desde la plena institución —cualesquiera que ésta sea— mantienen su conciencia crítica y no se dejan seducir por el modelo «cognitivo» y pragmático imperial. Esta discusión es esencial porque desde hace unos pocos años los pueblos indígenas amazónicos empiezan a tener acceso a la educación superior.

¿Qué cosa van a estudiar, qué libros van a leer, qué modelos epistemológicos van a privilegiar, cómo van a poder resistir al constante, abierto o sutil desprestigio de su historia, cultura, lengua, persona?

5. Cambio de paradigmas

No voy a entrar en el resto de esta historia de cuatro décadas de estudios amazónicos que, en la práctica, tienen que ser leídas como parte de la historia de los pueblos indígenas de América. Quiero, sin embargo, sacar algunas

conclusiones de este recorrido y referirlas en especial a la contradicción fundamental que se encuentra al centro de las relaciones históricas y contemporáneas que los pueblos indígenas mantienen con la sociedad nacional peruana.

5. 1. Tierra-Territorio-Cosmos-Cosmología

En los estudios más recientes de antropología indígena —no solamente amazónica— que se han estado publicando, ha vuelto a reaparecer una tesis etnológica que ya había sido anunciada tentativamente hace cien años por pensadores americanos y europeos, a saber que las cosmologías indígenas, en su expresión lingüística, en su simbología, en su cotidianidad y en la ritualización del manejo espacio temporal, revelan la centralidad de la noción de espacio/lugar y tiempo como eje de una red de relaciones de reciprocidad, complementariedad e intercambio entre todos los entes tangibles e intangibles, vecinos y distantes, utilizables o no, animados o «aparentemente» inanimados.

Esta concepción de la centralidad del lugar/tiempo en la compleja y misteriosa red de relaciones cósmicas coloca a la tierra/territorio de la/s comunidad/es indígenas con todos sus elementos biofísicos, astrales y del submundo en un nivel privilegiado, socialmente respetado y cuidado, e incluso sacralizado en tanto manifestación física y escenario del drama cósmico. Yo he usado para este tipo de concepciones y prácticas culturales el neologismo «cosmocentrismo» y su adjetivo «cosmocéntricas». Philippe Descola ha preferido re introducir, redefiniéndolo, el término clásico de animismo.

Obviamente este tipo de concepción territorial (y el término territorio es muy pobre para representar esta realidad cultural) es absolutamente incomprensible para una mentalidad no indígena urbanizada y dominada por más de medio milenio de pensamiento, práctica y cosmología mercantil-capitalista. En este sistema conceptual, que se sabe ha acompañado la expansión europea en el mundo bajo forma de colonialismo e imperialismo, todos los entes del universo tienden a ser considerados mercancías o mercancías potenciales. Piensen ustedes simplemente en lo que está ocurriendo con el agua, la lluvia, los ríos, los mantos freáticos. Yo he usado tentativamente el término horrible de «antropo-econocéntrico» para estas concepciones y prácticas. Estos dos paradigmas culturales y paradigmas de civilización se sustentan sobre dos sistemas epistemológicos (modos y prácticas de conocimiento) completamente diferentes y esencialmente incompatibles. A manera

doblemente caricaturesca se puede decir que para la mentalidad capitalista moderna (tiene más de medio milenio de existencia...) el «cosmocentrismo» es representado con el refrán simplón del «perro del hortelano» llevando al paroxismo la ausencia absoluta de raciocinio y sentido común. Esta es la arrogancia del etnocentrismo eurocéntrico más grotesco.

Es evidente, como ya lo había previsto Marx hace mucho años, que toda la legislación y el aparataje administrativo del Estado y del sector privado que se sustenta sobre esta cosmología de apropiación, se constituye simplemente en cobertura y justificación para el permanente despojo y agresión violenta a los pueblos y comunidades indígenas de la Amazonía. La conducta colonialista se reproduce de manera inalterada año tras año, gobierno tras gobierno, siglo tras siglo. Algunos derechos mínimos son concedidos por los gobiernos casi a manera de insulto: piensen, por ejemplo, en el derecho al uso de la tierra pero no del bosque. Transfieran esta joya legislativa de la posdemocracia neoliberal a la clase media alta urbana limeña: yo, Estado, te concedo el derecho a ocupar tu lote de tierra urbanizado, pero cuidado: la casa, tus plantas decorativas, tus árboles, tu perro y tu lorito me pertenecen a mi, Estado, y yo, Estado, los puedo concesionar a cualquier gringuito que me ofrezca un buen negocio con «tajada» y todo. Disculpen el exceso vulgar de ironía pero es una buena terapia para el hígado. Esta nación de unos cuantos, este Estado neo oligárquico (¡y no solo en Rusia hay oligarcas!) se autoconcede el derecho de apropiarse de tierras y paisajes construidos, cuidados y reproducidos por los pueblos indígenas durante milenios de vida civilizada.

5. 2. El desafío: ¿cambio de paradigmas o coexistencia de paradigmas?

La pregunta central que nos toca a todos los ciudadanos del mundo es si cabe un modelo societal de coexistencia y desarrollo complementario en pie de igualdad de los dos paradigmas: el subordinado «cosmocéntrico» y el dominante «antropo-econocéntrico». Las categorías que están en juego de contradicción entre los dos paradigmas son en primer lugar las categorías de la economía política. Se enfrentan la economía social (de subsistencia) indígena con la economía de mercado capitalista. La primera con sus principios comunales regulatorios de reciprocidad, complementariedad, distribución e intercambio, ecología moral y corresponsabilidad cósmica (no solamente ambiental) que puede resumirse con los términos propuestos por James C. Scott de una «economía (y ecología) moral». La segunda guiada por los principios del individualismo, de la fragmentación de la realidad y

del mundo, de la ruptura y desplazamiento de toda noción de una red de interconexiones, del derecho individual a beneficiarse (con reglamentos) de los entes biofísicos que están al alcance y sobre todo con el derecho a la propiedad privada y a la ganancia obtenidas por la transacción de mercancías, capital y trabajo (propio y ajeno).

Yo no tengo una respuesta, tengo solamente muchas otras preguntas derivadas de la primera. Me parece que hacerse las preguntas es comenzar a buscar las respuestas.

Estas se darán a manera de incrementos a partir de un diálogo honesto e ilustrado por conocimientos precisos de ambos lados. No solamente los indígenas tienen que enterarse y comprender el mundo del capital —«antropo-econocentrismo»— sino que la sociedad del capital tiene que entender en profundidad al mundo de los pueblos y comunidades indígenas, el «cosmocéntrismo» con todas sus implicaciones. Pero es obvio que no puede haber diálogo entre desiguales, entre los que tienen el poder y los que no, sino solamente la capacidad de resistencia. En una democracia real la minoría en oposición tiene derechos y tiene que ser atendida en sus justas demandas. ¿Es posible imaginar un Perú democrático en el que la oposición político cultural puede ser atendida con respeto, puede ser parte de un diálogo constructivo, puede ofrecer soluciones y alternativas? Es obvio que si el estado/gobierno/capital/corporaciones establecen un monólogo o un soliloquio arrogante basado en su propia «verdad» irrefutable, el resultado continuará siendo la inestabilidad social, la violencia encubierta o abierta, el crecimiento del subdesarrollo, la anomia social y cultural, la descomposición de la comunidad de comunidades, la destrucción de la diversidad cultural. Un diálogo entre iguales supone la eliminación de la vieja cultura colonialista y de la nueva cultura imperial y el reconocimiento que nuevas formas de ciudadanía están emergiendo en el Perú del tercer milenio y que los viejos parámetros decimonónicos de ciudadanía deben ser substituido por nociones más flexibles, plurales y diversas de ciudadanías múltiples que atienden y son atendidas a diferentes ámbitos sociales, culturales y políticos de la vida en una sociedad de democracia plural y directa.

Referencias citadas

CHIRIF, A. & GARCÍA HIERRO, P., 2008 – Peruvian Amazon. Indigenous Organizations: Challenges and Achievements. *Indigenous Affairs*, **n.º 36, 3-4/08**: 36-47; IWGIA.

HERBERT, J. L., GUZMAN BOECKLER, C. & QUAN, J., 1972 – Indianité et lutte de classes, 317 p.; París: Union Générale d'Édition. Col. 10/18.

JAULIN, R., 1970 – *La Paix Blanche : Introduction à l'Ethnocide,* 423 p.; París: Seuil.

LEEUW van der, G., 1955 – *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion,* 692 pp.; París: Payot.

LELONG, B., 1974 – *La rivière du maïs,* 225 pp.; París: Jean-Claude Lattès.

LEVI-STRAUSS, C., 1964 – *Mythologiques. Le cru et le cuit,* 402 pp.; París: Plon.

REYNAGA, F., 1974 – *América India y Occidente,* 299 p.; La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia.

REYNAGA, R., 1972 – *Ideología y Raza en América Latina*, 205 pp.; La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia.

RIBEIRO, D., 1970 – *Os indios e a civilização. A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno,* 495 p.; Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

VARESE, S., 1968 – *La Sal de los Cerros: Notas Etnográficas e Históricas sobre los Campa de la Selva del Perú,* 161 p.; Lima: Universidad Peruana de Ciencia y Tecnología.

VARESE, S., 1967 – Este mundo. La nueva conquista de la selva. *Amaru*, **n.º 3**: 93-94; Lima.

VARESE, S., 1972 – Considération d'anthropologie utopique. *Les Temps Modernes*, **n.º 316**: 760-769; París.

VARESE, S., 1973 – Au sujet du colonialisme écologique. *Les Temps Modernes*, **n.º 321**: 1815-1826; París.

VARESE, S., 1976 – Deux Versions Cosmogoniques Campa: Esquisse Analytique. *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, **vol. 31, n.º 3**: 469-480; París: Armand Collin.

Primer interludio:
del presente al pasado

El nacimiento del «Presente Etnográfico»: la emergencia del patrón de distribución de sociedades indígenas y familias lingüísticas en las tierras bajas sudamericanas, durante el primer milenio d. C.

Eduardo Góes Neves

Introducción

La arqueología de las tierras bajas sudamericanas es aún poco conocida si la comparamos con la cantidad de informaciones producidas, por ejemplo, sobre otras áreas del continente como los Andes centrales. A lo largo de los años, sin embargo, este panorama se ha modificado gracias al aumento de investigaciones que se han llevado a cabo en esta vasta región, principalmente en su porción brasileña. Como consecuencia, una importante obra de síntesis sobre la arqueología sudamericana, publicada pocos años atrás, ya cuenta con un número significativo de trabajos dedicados a la arqueología de las tierras bajas (ver Silvermann & Isbell, 2008).

La mayor cantidad de investigaciones ha permitido, asimismo, refinar algunas de las antiguas hipótesis sobre la historia a largo plazo de la ocupación humana de esta parte del continente. Al mismo tiempo, este refinamiento permite, por un lado, que se revelan las hipótesis sobre las relaciones establecidas entre las sociedades amerindias de las tierras bajas y el medio ambiente y, por otro, que se esboza la historia comparativa entre las distintas trayectorias políticas de las sociedades indígenas de las tierras bajas y de las tierras altas a lo largo de los milenios. Hoy existen en particular condiciones para identificar en el registro arqueológico del primer milenio d. C., un amplio contexto de transformaciones bien marcadas en los modos de vida de las poblaciones de las tierras bajas. Este contexto se caracteriza por cambios en los patrones de asentamiento, nuevas formas de creación de los paisajes, nuevos regímenes de sociabilidad, nuevos patrones de organización social y política, y nuevos sistemas productivos.

Así, este texto pretende ofrecer una contribución para la construcción de la historia comparativa entre las tierras bajas y altas. Su premisa es que el estudio de la ocupación humana del continente sudamericano ofrece condiciones ideales para tal esfuerzo, y que la Arqueología posee actualmente el equipamiento teórico y factual que posibilita esta tentativa. Inicialmente, será discutido el contexto inicial de la ocupación humana de América del Sur y cómo tal contexto ya muestra señales de diferenciaciones adaptativas y económicas en la transición Pleistoceno/Holoceno, hace aproximadamente 11 000 años atrás. En segundo lugar procuraré mostrar cómo, luego del momento inicial de ocupación, dispersión y especialización, las sociedades indígenas de las tierras bajas sudamericanas pasaron por un largo y milenario período de aparente estabilidad adaptativa y política; período que, en muchas áreas, perduró hasta el inicio de la era cristiana. Finalmente, traeré las evidencias de los profundos cambios sociales y políticos ocurridos en las tierras bajas a partir de 2 000 años atrás. Tales cambios, en este raciocinio, configuran la estructura básica del patrón etnográfico que se encuentra en la literatura de las tierras bajas sudamericanas a partir del final del siglo XIX. Las consecuencias de este argumento se pueden resumir de la siguiente manera: si en un ejercicio hipotético un viajante contemporáneo, de preferencia etnólogo, pudiera volver al pasado a visitar la Amazonía de 4 000 años atrás, tal viajante presenciaría un cuadro de organización social, política y económica muy diferente del cuadro registrado etnográficamente; si el mismo viajante, sin embargo, hiciera el mismo camino en una época diferente, por ejemplo

alrededor del año 1 000 d. C., el mismo vería un cuadro etnográfico bastante parecido con lo que es descrito en la literatura contemporánea.

Si la argumentación expuesta antes fuera correcta, la misma conlleva la noción de que, en la larga historia de ocupación humana de las tierras bajas, los cambios no ocurrieron cumulativamente a lo largo del tiempo, sino que se dieron repentinamente en eventos relativamente cortos, bruscos. Su aceptación implica también aceptar otra hipótesis: que el presente etnográfico formalizado en la literatura sobre las tierras bajas es relativamente reciente, con «apenas» 2 000 años de edad.

1. El laboratorio sudamericano

América del Sur fue el último continente del planeta a ser ocupado por el *Homo sapiens*. El debate sobre la antigüedad de la ocupación humana del continente es ciertamente intenso y se encuentra lejos de estar resuelto. Sin embargo, existe consenso en admitir que toda América del Sur ya estaba ocupada hace 11 000 años atrás y, lo que es aún más importante, que tales ocupaciones antiguas ya mostraban patrones adaptativos y económicos distintos entre sí (Roosevelt *et al.*, 2002).

Luego de la ocupación inicial, y del consecuente y aparentemente rápido proceso de diferenciación y especialización que la siguió, el continente permaneció relativamente aislado durante la mayor parte de su historia hasta el inicio de la colonización europea, a comienzos del siglo XVI d. C. Esto significa, que cualquiera de los procesos de cambio o estabilidad verificados en diferentes partes del continente, habría resultado de la acción de factores puramente locales, definiendo «locales» a escala continental. Se trata de un cuadro esencialmente distinto, por ejemplo, del continente europeo o asiático, donde existen abundantes evidencias de que procesos de expansión demográfica transcontinentales habrían sido responsables por la introducción de innovaciones como la agricultura, o inclusive el Estado (Anthony, 2007). El aislamiento geográfico de América del Sur es inclusive más interesante si se considera el cuadro de gran diversidad social, cultural, económica y política presente en el continente hacia el inicio de la colonización europea.

La existencia de poblaciones que descendían de un grupo único o de pocos grupos humanos fundadores ocasionó esta situación. Es por eso que, para la Arqueología, es posible tratar a América del Sur como una especie de laboratorio. Este continente es el último del planeta a ser ocupado, y lo ha sido por una

población fundadora pequeña que, al cabo de algunos milenios, exhibía todo el cuadro de diversidad social y política característicos de la humanidad. Esto sucedió en un contexto de aislamiento de otros continentes, o sea, solamente variables locales actuaron en su constitución. Esto no fue el caso en todas partes; en Australia y Nueva Guinea, por ejemplo, la ocupación humana es aún más antigua que en América del Sur. Sin embargo, ahí no se registró la emergencia de formaciones políticas como, por ejemplo, el Estado, a pesar del aislamiento periódico de Oceanía en relación a Asia a lo largo de milenios.

Estos hechos muestran, por un lado, que la emergencia del Estado no es algo inevitable e inexorable, y por otro, que el contexto de la emergencia del Estado en América del Sur merece ser estudiado. Esto es, de hecho, una cuestión antigua en la antropología sudamericana. ¿Por qué en muchos contextos se constituyeron patrones de organización social y política más igualitarios, mientras que en otros emergió el Estado u otras formas de organización social y políticas basadas en la desigualdad? La respuesta a esta pregunta pasa por entender el inicio del proceso de ocupación humana del continente ya que, incluso en tiempos remotos, se puede notar la emergencia de patrones regionales especializados por toda América del Sur.

Así, en el litoral del Perú los datos muestran que los primeros habitantes eran pescadores-recolectores especializados en la explotación de los ricos y abundantes recursos marinos (Dillehay, 2008). En la Patagonia, por su parte, el registro muestra que, en la misma época, la región estaba ocupada por cazadores especializados en la depredación de animales de pequeño porte. Estos cazadores estaban altamente adaptados a las condiciones climáticas extremas que caracterizan la región (Dillehay, 2008). Lo mismo se puede decir de los primeros habitantes de la puna andina. En el litoral del Ecuador, existen evidencias antiguas de la domesticación de plantas asociadas a cazadores-recolectores de la cultura Las Vegas (Piperno & Strothert, 2003). En las tierras bajas al este de los Andes, se percibe igualmente desde tiempos remotos el mismo patrón de diferenciación y especialización local. En el bajo río Amazonas, en la Caverna de la Piedra Pintada, excavaciones arqueológicas revelaron la presencia de vestigios diferenciados de fauna de pequeño tamaño, tanto de mamíferos como de peces, así como de un gran número de semillas de palmeras, leguminosas y otros tipos de plantas (Roosevelt *et al.*, 1996). Estos datos son importantes porque muestran el patrón de diversificación adaptativa basado en la explotación de diferentes tipos de recursos que, de cierto modo, perdura hoy en día entre algunas poblaciones indígenas de la Amazonía.

En otras áreas de las tierras bajas, a lo largo del litoral Atlántico, montículos de conchas, conocidos localmente como «sambaquís», comenzaron a ser construidos hace aproximadamente 9 000 años (fig. 1). Estas construcciones consolidaron, a lo largo del tiempo, un modo de vida basado en la pesca y la recolección de moluscos (Gaspar *et al.*, 2008). En la misma región, pero hacia el interior, los datos muestran indicios de ocupaciones de grupos de cazadores de gran movilidad (Dias, 2002). El mismo patrón también se observa en la región central de Brasil (Bueno, 2006).

En síntesis, se percibe en las tierras bajas de América del Sur una tendencia clara y antigua hacia la diferenciación económica y especialización adaptativa, resultado de los contextos ecológicos y geográficos en los cuales se establecieron los primeros ocupantes del continente. Paralelamente, las evidencias también muestran que el proceso de manipulación de plantas que condujo a la domesticación de algunas especies no estuvo restringido a algunas áreas nucleares específicas. A pesar de que algunas zonas parezcan, de hecho, haber sido centros importantes de domesticación, como el litoral del Ecuador por ejemplo, existen evidencias directas o indirectas, paleobotánicas o genéticas, de la domesticación de plantas en diferentes regiones a ambos lados de los



Figura 1 – Sambaqui de Garopaba do Sul, litoral sur del Estado de Santa Catarina, Brasil, ca. 1800 b. P. El sambaqui que se ve en la foto sobrevivió a la destrucción ocasionada por la minería de cal
Foto: Paulo De Blasis

Andes, en la América del Sur tropical (Dillehay *et al.*, 2007; Piperno & Strothert, 2003; Piperno & Dillehay, 2008). Estas evidencias aumentarían si se les suma la aparición de restos botánicos de maíz en contextos muy distantes de los trópicos, como es el caso de los «cerritos» de las lagunas del este del Uruguay hace más de 4 000 años (Iriarte *et al.*, 2004).

En este sentido, los datos paleobotánicos son importantes porque muestran el potencial para la domesticación de plantas que se observa en diferentes áreas del continente en momentos tempranos, incluso pocos milenios luego del inicio de la ocupación humana. Sin embargo, es interesante notar que únicamente en algunas aldeas la emergencia de la agricultura sobrevino a la domesticación inicial de plantas. Para comprender mejor este punto es necesario hacer una distinción entre «domesticación» y «agricultura». Tal distinción ya había sido propuesta por Rindos (1984) en su estudio clásico sobre el origen de la agricultura, y merece ser recordada. Aunque la domesticación es un requisito fundamental para la emergencia de la agricultura, no sería correcto tomarla como sinónimo de esta.

El registro arqueológico de las tierras bajas de América del Sur, principalmente de la Amazonía, parece mostrar varios ejemplos en los cuales la domesticación no antecedió a la emergencia de la agricultura. Por el contrario, en el caso de la Amazonía, se debe notar cómo algunas de las plantas más importantes que componen la dieta actual y pretérita de los pueblos indígenas de la región, como es el caso de las palmeras, ni siquiera fueron domesticadas, a excepción de la «pupunha» o «chonta» (*Bactris gasipaes*) (Neves, 2007). Nuevamente, de acuerdo con Rindos, la emergencia de la agricultura debe ser entendida como un proceso co-evolutivo entre plantas y *Homo sapiens*.

Siguiendo ese raciocinio, sería correcto afirmar que existieron en el pasado amazónico, a lo largo del Holoceno Medio (entre 7 000 y 3 000 años atrás), pocas presiones evolutivas para que se estableciera la agricultura. ¿Cómo se explica esta baja presión evolutiva? Se puede establecer al mostrar que los recursos alimenticios eran abundantes y estaban ampliamente distribuidos por la Amazonía, al punto de no llegar a establecerse una demanda para la inversión en el cultivo, característica de los contextos donde la agricultura es la principal actividad productiva. Hace ya casi cuarenta años Marshall Sahlins, en su obra *Stone Age Economics* (1972), contribuyó a derribar esa vieja idea de que la transición de modos de vida de cazadores-recolectores para agricultores implica, necesariamente, mejoras en la calidad de vida de las poblaciones.

Al oeste de los Andes, en el litoral del Perú, las evidencias son otras. En pleno Holoceno Medio, por ejemplo, existen claras evidencias del establecimiento de vida sedentaria asociada a la agricultura y a la arquitectura monumental en el sitio de Caral, localizado en el valle del Supe, hace 5 500 años atrás. A partir de esta época, en el litoral central y norte del Perú, las evidencias de vida sedentaria, agricultura y arquitectura monumental abundan en los valles del Casma, Virú, Moche, Jequetepeque/Zaña y así sucesivamente (Shady, 2006). Por lo tanto, la perspectiva comparativa de la arqueología de América del Sur tropical durante el Holoceno Medio, muestra un cuadro que da cuenta aún más de las diferencias regionales ya notadas durante el inicio de la ocupación humana del continente. En la Amazonía, a excepción de los sambaquis costeros y fluviales del litoral Atlántico, bajo río Amazonas y río Guaporé, las evidencias indican modos de vida nómades con gran movilidad y baja visibilidad arqueológica (Neves, 2006). En el litoral del Pacífico, por el contrario, las evidencias muestran indicios de vida sedentaria y de construcción de monumentos con gran visibilidad arqueológica.

2. Abundancia y escasez en la Amazonía y Andes antiguos

La hipótesis más interesante hasta hoy formulada para explicar las diferentes trayectorias políticas entre las sociedades antiguas de la Amazonía y de los Andes, es la propuesta de Carneiro (1970), que correlaciona directamente la circunscripción geográfica con la emergencia del Estado. La posibilidad de aplicar esta hipótesis al continente sudamericano deriva, ciertamente, de la propia experiencia de investigación etnográfica de Carneiro, ya que existen pocos casos en el planeta donde se verifican contrastes geográficos tan marcados entre diferentes regiones, como entre el litoral de los Andes centrales y la cuenca del Amazonas. Recapitulando, el litoral de los Andes centrales se caracteriza por la presencia de grandes desiertos entrecortados por valles fértiles, verdaderos oasis formados por ríos que nacen en los Andes, pero cuyos límites geográficos están bien definidos. Por su parte, estos valles desembocan en una de las zonas oceánicas más productivas que se conocen: la costa Pacífica del Perú, alimentada por la corriente fría de Humboldt. Se trata, entonces, de un contexto donde los recursos son productivos y abundantes, pero con distribución relativamente limitada, restringida a los valles irrigables y al océano, y limitados por el desierto y la cordillera.

En la Amazonía, por otro lado, vemos una situación casi inversa. Los recursos allí son también abundantes, principalmente a lo largo de las planicies aluviales

de los grandes ríos, pero su distribución es mucho menos restricta que en el litoral del Perú. En este sentido, resulta curioso verificar cómo muchas de las hipótesis presentadas para explicar, comparativamente, las diferentes trayectorias políticas de los pueblos amazónicos y andinos, hayan utilizado hipótesis basadas en la escasez de recursos de la Amazonía. Esta escasez estaría relacionada con los recursos, los suelos pobres o la falta de proteína animal, que impedirían el establecimiento de modos de vida sedentarios, la división social del trabajo, la desigualdad institucionalizada y la emergencia del Estado (Roosevelt, 1980).

Aún en los años 1950, Carneiro llamó la atención sobre el hecho de que las poblaciones indígenas actuales de la Amazonía, subutilizaban el potencial agrícola de las aldeas que ocupan (Carneiro, 1957). La misma observación fue hecha, a partir de otra perspectiva teórica, por Descola, trabajando con otros grupos amazónicos más de treinta años después (Descola, 1994). En las décadas del sesenta y setenta, Pierre Clastres notó la existencia, entre diversos pueblos amerindios de las tierras bajas, de una política interna basada en el faccionalismo. En la práctica, esta estrategia limitaba las posibilidades de emergencia y reproducción de formas de centralización política permanentes e institucionalizadas (Clastres, 2003). Desde el final de la década de 1980 sucedió un cambio importante en la antropología ecológica y, particularmente, en la arqueología amazónica. Tal cambio está asociado al surgimiento de una nueva línea teórica denominada «ecología histórica» (Balée & Erickson, 2006). El desarrollo intelectual de la ecología histórica es interesante, porque parte de contextos empíricos verificados entre grupos indígenas contemporáneos, lo que permitió formular hipótesis más inclusivas. Estos contextos muestran, por un lado, que en la Amazonía las poblaciones indígenas y caboclas ejercen acciones que modifican las condiciones naturales de los lugares donde viven; y que, por otro lado, estos grupos ocupan y desarrollan estrategias adaptativas en lugares previamente transformados por la actividad humana. Estas acciones incluyen desde grupos cazadores-recolectores con alta movilidad (Politis, 1996; Rival, 2002), pasando por poblaciones agrícolas sedentarias (Balée, 1989; 1995; Balée & Moore, 1994;) e incluso los caboclos (Raffles, 2002). Los principios de la ecología histórica son también apoyados por las evidencias arqueológicas. Un ejemplo único proviene de las llamadas «terras pretas de índio», suelos ricos en nutrientes y económicamente importantes en el presente, cuya formación resulta de la actividad humana en el pasado (Arroyo-Kalin, 2008; Lehmann *et al.*, 2003; Glaser & Woods, 2004; Woods *et al.*, 2008).

Por lo tanto, evidencias etnográficas y arqueológicas no tan recientes han contribuido a cuestionar la idea de que los procesos de ocupación humana de la Amazonía habrían ocurrido dentro de un cuadro de escasez de recursos. Esto se debe, por un lado, a que las condiciones naturales de los biomas amazónicos pueden ser modificadas por la actividad humana, y por otro, a que las poblaciones humanas contemporáneas de la región aparentemente utilizan los recursos por debajo de la capacidad de soporte del medio ambiente. Por este motivo, tal vez ya sea el momento de abandonar el discurso de la escasez para la Amazonía y adoptar otro punto de vista, esta vez basado en la abundancia (Neves, 2007). Abundancia, en este sentido, debe ser entendida a partir del contraste anteriormente presentado entre la Amazonía y el litoral peruano. En este último caso, los recursos son abundantes, pero restringidos. En el caso amazónico, los recursos son igualmente abundantes, pero ilimitados en la extensión casi infinita de la selva, sus ríos y lagos.

Si estas hipótesis son correctas, las mismas nos ayudan a entender las diferentes trayectorias sociales y políticas de los pueblos amazónicos y andinos a partir del Holoceno Medio. Así, mientras que en los Andes, e inicialmente en el litoral del Perú, la circunscripción geográfica y abundancia de recursos crearon condiciones para el establecimiento de vida sedentaria y, aparentemente, de algún tipo de estratificación social, en la Amazonía, la abundancia de recursos no creó presiones evolutivas a lo largo del Holoceno Medio, que promovieran el establecimiento de vida sedentaria y estratificación social (Neves, 2007; Shady, 2006). Es probable que, en esa época, las poblaciones nativas de la Amazonía hayan tenido modos de vida basados en el consumo combinado de plantas domesticadas y de animales y plantas silvestres. Es igualmente probable que la importancia relativa de los componentes silvestres y naturales haya sido alternada a lo largo de las generaciones. Una situación semejante se observa entre grupos indígenas y paisanos contemporáneos, que alternan a lo largo del tiempo entre estrategias productivas basadas en la agricultura, y en la caza y recolección (fig. 2). Fausto (2001) destacó lo incorrecto que sería tratar estas alternancias como «reversiones evolutivas», como si fueran «marchas atrás» en la historia. De hecho, es probable que tales alternancias hayan sido el patrón en la Amazonía del Holoceno Medio. La Arqueología, sin embargo, muestra cómo este patrón cambió drásticamente a partir del inicio de la era cristiana.

Figuras 2a y 2b – Ejemplos de manejo de recursos salvajes o semi domesticados en las llanuras aluviales del Amazonas



Figura 2a – Área doméstica (quinta o *house garden*) con plantas domesticadas y salvajes en el pueblo de Lauro Sodré, medio Solimões
Foto: Eduardo G. Neves



Figura 2b – Pesca de pirarucu o paiche (*Arapaima gigas*) en el Bajo Amazonas
Foto: Maurício de Paiva

3. Los cambios sociales y políticos al inicio del primer milenio d. C.

La arqueología de las tierras bajas de América del Sur muestra un cuadro impresionante de cambios sociales y políticos a partir del inicio del primer milenio d. C. Tales cambios, que se presentan a continuación, se manifestaron en algunos patrones que se verifican claramente en el registro arqueológico. Entre estos cabe destacar:

- El establecimiento de vida sedentaria a lo largo de la Amazonía y de las tierras bajas adyacentes. Aunque existen evidencias anteriores de vida sedentaria, estas se tornan mucho más claras, visibles y ubicuas a partir de esta época,
- El establecimiento de evidencias visibles de modificaciones de la naturaleza, o sea, de la creación de paisajes. Así como mencionado en el primer punto, resulta bastante plausible que procesos de «humanización» o antropización de la naturaleza se remonten al inicio de la ocupación humana de las tierras bajas. Sin embargo, a partir de ese momento, los mismos se habrían vuelto más intensos y visibles (Neves, 2008; Neves & Petersen, 2006).
- El establecimiento de tradiciones cerámicas distintas con localizaciones geográficas relativamente bien definidas. En algunos casos, estas tradiciones cerámicas pueden estar inclusive asociadas a grupos lingüísticos conocidos etnográfica y históricamente.

No existe aún una explicación satisfactoria que nos ayude a entender la relativa rapidez, y aparente sincronía, con las que estos cambios sucedieron. Una explicación más simple, y por lo tanto más simplista, puede asociarla a los cambios climáticos que aparentemente ocurrieron al final del Holoceno Medio. Estos cambios habrían promovido el establecimiento de condiciones climáticas tropicales con ligero aumento de la humedad, semejantes a las condiciones actuales (Neves, 2007). Sin embargo, no existe aún consenso entre los paleoecólogos sobre si tales cambios ocurrieron realmente. Así, tal vez sea aún precipitado proponer alguna correlación de ese tipo.

Otra hipótesis, menos determinista, puede ser sacada de la propuesta de Flannery & Marcus para explicar el desarrollo de las jefaturas en Mesoamérica. Para estos autores (Flannery & Marcus, 2000), la aparente simultaneidad con la que se formaron jefaturas en las regiones de Oaxaca, Vera Cruz, Yucatán y el valle central de México, debe ser entendida como un proceso integrado, resultado de la competición entre diferentes formaciones sociales y políticas

articuladas regionalmente. En el caso de las tierras bajas, existe claramente una cuestión de escala, ya que las dimensiones geográficas son muy superiores a las de Mesoamérica, lo que dificultaría la aplicación de una hipótesis semejante.

Para concluir esta discusión, independientemente de la hipótesis que se asuma, la simultaneidad de los cambios sociales verificada en las tierras bajas implica, ciertamente, alguna medida de integración directa o indirecta entre los grupos que ocuparon la región.

4. El establecimiento de la vida sedentaria a partir del primer milenio d. C.

Tal vez el Brasil central sea la región de las tierras bajas sudamericanas donde son más visibles y claras las evidencias de cambios sociales y políticos abruptos hacia el primer milenio d. C. La región se encuentra actualmente ocupada por sociedades indígenas hablantes de lenguas de la familia Macro-Ge. Estos grupos poseen actualmente el patrón de organización social descrito en algunos clásicos de la etnología de las tierras bajas por científicos como Lévi-Strauss, Niumendaju y Maybury-Lewis. Este patrón de organización social tiene el mérito de manifestarse, de manera muy clara, en el uso del espacio en las aldeas. Las aldeas se caracterizan por presentar normalmente formato circular o anular, y están formadas por casas multifamiliares que se ubican alrededor de una plaza central. Tales aldeas, inclusive luego de su abandono y de la desaparición de las casas, tienen a mantener su configuración circular. Esta configuración se puede observar a través de la distribución de manchas circulares de coloración más oscura, normalmente acompañadas por la presencia de fragmentos cerámicos, que se encuentran distribuidas alrededor del área ocupada por la plaza central.

La formación de aldeas circulares es, por lo tanto, un indicador material de la ocupación del Brasil central por grupos de la familia lingüística Macro-Ge (a pesar de la presencia relativamente menor de grupos hablantes de otras lenguas que ocupan aldeas con el mismo formato). Tal es el caso de los tapirapé, los grupos del Alto Xingu y los Enawenê-Nawê. La Arqueología muestra cómo ese patrón de ocupación se consolidó hacia finales del siglo VIII d. C. en sitios excavados en el Brasil central (Wüst & Barreto, 1999). Es interesante notar que el inicio del proceso de ocupación humana de la región se inició hace aproximadamente 11 000 años (Bueno, 2006). Durante miles de años pocos cambios habrían ocurrido en las formas de ocupación, caracterizadas por

poblaciones que no producían cerámicas y, aparentemente, poseían modos de vida más móviles. La transición para el patrón de ocupación de aldeas circulares, con la presencia de cerámicas y de un modo de vida más sedentario, fue aparentemente abrupta, y parece haber ocurrido simultáneamente a lo largo de toda la región. Por lo tanto, la emergencia de los modos de vida que fueron consagrados en la etnografía del Brasil central, clásicamente asociados a grupos hablantes de lenguas de la familia Macro-Ge, habría sido reciente. Este nuevo patrón, con poco más de mil años de historia, se contrapuso o se desarrolló a partir de otro patrón, mucho más antiguo y aparentemente más estable, que perduró por más de diez mil años en la región.

Cuando se observa a escala continental, el ejemplo del Brasil central no se encuentra aislado. Una historia semejante de cambios aparentemente bruscos también se verifica en las regiones que corresponden actualmente al litoral atlántico y al sur de Brasil. Estas áreas, al momento de llegada de los europeos, eran ocupadas por diversos grupos hablantes de lenguas de la familia Tupí-Guaraní. Entre estos grupos, asociados a una misma familia lingüística, existían algunas especializaciones ecológicas. Mientras los grupos Tupinambá y correlatos ocupaban la franja costera, los valles húmedos y las áreas de Mata tropical Atlántica, los grupos Guaraní y correlatos ocupaban también áreas de mata, en un área geográfica que incluía partes de lo que es hoy en día el sur del Brasil, nordeste de Argentina, Paraguay, Uruguay y Bolivia.

De hecho, y siempre a escala continental, el cuadro de ocupación humana de esta porción de América del Sur durante el siglo XVI d. C. muestra una sorprendente regularidad entre variables culturales, lingüísticas, geográficas y ecológicas. Las áreas de Mata Atlántica al sur, sudeste y este del Brasil estaban ocupadas por grupos hablantes de lenguas de la familia Tupí-Guaraní. Las áreas de sabana en el planalto central estaban ocupadas por grupos hablantes de lenguas Macro-Ge, que también ocupaban los campos y matas del planalto meridional del país (grupos Kaingang y Xokleng). Al haber ocupado algunas de las primeras áreas que fueron foco de la colonización europea en América del Sur, existen numerosos relatos sobre estas poblaciones recopilados en escritos de los siglos XVI y XVII. Estos relatos contribuyen para que se construya un cuadro relativamente preciso sobre el modo de vida de estos grupos en esa época. Para el caso de la Arqueología, los relatos también permiten reconstruir el panorama de su producción material, caracterizada por la producción de cerámicas de decoración policroma (en rojo, negro y blanco), conocida con el nombre de tradición tupí-guaraní.

Como en el caso del Brasil central, el inicio de la ocupación del litoral sur y sudeste del país por los grupos que habitaban la región en el siglo XVI d. C. fue también relativamente reciente, pese a que existen aún controversias sobre la antigüedad del inicio de la ocupación Tupí-Guaraní. Los fechados más antiguos provienen de una región próxima a la ciudad de Rio de Janeiro, y alcanzan los 700 a. C. (Scheel-Ybert *et al.*, 2008). Sin embargo, las evidencias más consistentes y regulares de esta ocupación datan del primer milenio d. C. Allí, como en el Brasil central, el asentamiento de grupos productores de cerámica se superpuso a las ocupaciones más antiguas y, aparentemente, más estables, con miles de años de historia. Estos grupos antiguos incluían sociedades con modos de vida totalmente distintos a los tupí-guaraníes. Se trata de los grupos constructores de sambaquís, cuyos sitios más antiguos tienen aproximadamente 9 000 años de antigüedad.

En la medida que se observan otras regiones, es cada vez más claro que el patrón de cambios sociales y políticos verificados en el Brasil central y en el litoral atlántico ocurrió de manera más o menos simultánea, por casi todas las partes de las tierras bajas sudamericanas. En la región del pantanal matogroense, próximo a la actual frontera entre Bolivia y el Brasil, sitios de montículos artificiales asociados a la tradición cerámica pantanal datan de la misma época (Migliaccio, 2006). Sin embargo, es en la Amazonía donde un sinnúmeros de ejemplos indican la consistencia de este patrón. Ya se discutió en este texto cómo trabajos arqueológicos recientes han mostrado que los ambientes amazónicos fueron extensamente modificados por actividades humanas pasadas; y que existen evidencias de la producción de cerámica antigua en la región, en realidad las cerámicas más antiguas del continente. Es interesante notar, sin embargo, cómo en la Amazonía las evidencias más claras, visibles y permanentes de modificaciones antrópicas de la naturaleza, ocupación de sitios de gran porte y construcción de estructuras monumentales, datan todas del primer milenio d. C. Algunos ejemplos, provenientes de estudios de caso en la isla de Marajó, Santarém, Amazonía central, Alto Xingú, Alto Madeira y Alto Purús, serán presentados brevemente para ilustrar esta hipótesis.

El caso de la isla de Marajó es ilustrativo, porque la arqueología local muestra una larga secuencia de ocupación que se inició hace por lo menos 3 500 años a. C. Esta ocupación muestra evidencias de producción de cerámica asociada a sambaquís de la fase cerámica Mina (Bandeira, 2008; Simões, 1981), que datan de la misma época. La isla de Marajó está situada en la desembocadura del río Amazonas. La arqueología regional es conocida desde el siglo XIX y se caracteriza por la presencia de cerámicas elaboradas, asociadas a la ocupación

de montículos artificiales, conocidos como «tesos» (Meggers & Evans, 1957; Roosevelt, 1991; Schaan, 2004). Trabajos realizados en las décadas de 1950 y 1960 permitieron identificar una secuencia cultural que asocia la construcción de tesos a la producción de las cerámicas elaboradas de la fase Marajoara, con fechas que van del siglo III al siglo XIV d. C. (Schaan, 2004). La relación histórica entre las ocupaciones de la fase Marajoara y ocupaciones precedentes aún no está clara, así como el entendimiento del contexto social y político de la construcción de los tesos (Rosseti *et al.*, 2009; Schaan, 2004). No obstante, el registro arqueológico de Marajó muestra evidencias claras de crecimiento demográfico y aumento de la monumentalidad de los sitios a partir del inicio del primer milenio d. C.

En la región de Santarém, aunque la secuencia de ocupación no haya perdurado tanto como en la isla de Marajó, se percibe igualmente un patrón semejante. Allí, las primeras evidencias de ocupación humana son aún más antiguas, con fechas de más de 11 000 años, obtenidas de la caverna de la Piedra Pintada (Roosevelt *et al.*, 1996). En la misma región, se excavaron depósitos con cerámica fechados entre 8 000 y 7 000 años (Roosevelt *et al.*, 1991; 1996). Estas evidencias de ocupación precoz están seguidas por un hiato aparente, interrumpido en algunos lugares, como en la región de Parauá en el bajo río Tocantins (Gomes, 2008), caracterizado por una relativa baja frecuencia y visibilidad de los sitios arqueológicos. Recién es a partir del primer milenio a. C. que esta tendencia se modificó, a través de ocupaciones asociadas a la fase cerámica Pocó (Guapindaia, 2009 [2008?]; Hilbert & Hilbert, 1980). Luego de las ocupaciones Pocó, los sitios arqueológicos se tornan progresivamente más grandes y más densos, asociados a cerámicas conocidas como Konduri y Tapajós (Gomes, 2004) (fig. 3). Este proceso de crecimiento demográfico parece haber alcanzado su apogeo hacia finales del primer milenio d. C., a pesar de que los primeros colonizadores europeos entraron en contacto con los indios tapajó en el siglo XVI d. C., en la región ocupada actualmente por la ciudad de Santarém (Gomes, 2002).

La región de la Amazonía central ha sido continuamente estudiada desde 1995, lo que permitió la identificación y excavación de decenas de sitios. En el área de confluencia de los ríos Negro y Solimões, los sitios más antiguos están con fechas de 6 600 años a. C. (Costa, 2009). No obstante, recién a partir del primer milenio a. C. las evidencias de ocupación humana se tornan más claras y evidentes (Lima *et al.*, 2006). Este proceso habría culminado hacia el primer milenio d. C., con la formación de suelos fértiles

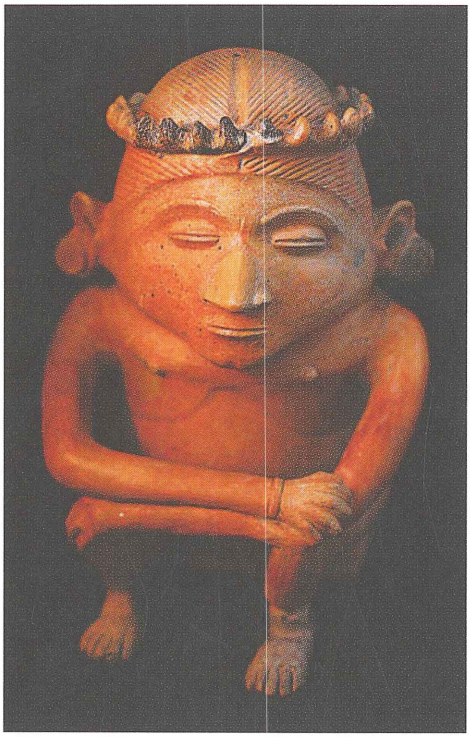


Figura 3 – Estatua antropómorfa en cerámica representando a un hombre sentado en el estilo típico de la alfarería tapajônica, región de Santarem, ca. 1000 d. C.
Archivo del Museu de Arqueología e Etnologia, Universidade de Sào Paulo
Foto: Maurício de Paiva

y antrópicos conocidos como «terras pretas», asociados a sitios arqueológicos de grandes dimensiones (Neves *et al.*, 2003; 2004; Petersen *et al.*, 2001). Muchos de los sitios de la región están igualmente asociados a la construcción de estructuras artificiales, conocidas como montículos que, a pesar de no tener un carácter monumental como los tesos de Marajó, son indicadores claros del establecimiento de ocupaciones estables y sedentarias en la región (figs. 4a y 4b) (Lima, 2008; Moraes, 2007). Las fechas para el inicio de la formación de las «terras pretas» en la Amazonía central, durante la primera mitad de la era cristiana, son compatibles con fechados obtenidos en otros sitios diseminados por el cauce del río Amazonas y sus afluentes, como el Araracuara, Caquetá, la propia región de Santarém y el Bajo Amazonas (Neves *et al.*, 2003). El origen de los suelos de «terra preta» es todavia tema de discusión. La hipótesis más aceptada por los arqueólogos propone que se habrían formado como resultado del establecimiento de ocupaciones sedentarias y de larga duración (Arroyo-Kalin, 2010; Neves *et al.*, 2003; Petersen *et al.*, 2001). A pesar de que existen lugares en la Amazonía con evidencias incluso más antiguas de la formación de «terras pretas», como se verá más adelante, los datos muestran, nuevamente, un notable proceso de crecimiento demográfico y establecimiento de comunidades sedentarias, algunas de gran tamaño, a lo largo de la Amazonía a partir del primer milenio d. C.

El estudio de los pueblos indígenas de la cuenca del Alto Xingú, iniciado por Karl Von den Steinen a finales del siglo XIX, marca el inicio de la etnología de las tierras bajas sudamericanas. Sin embargo, fue recién con los trabajos de Heckenberger, iniciados en la década de 1990, que investigaciones arqueológicas sistemáticas fueron allí realizadas. Estos trabajos han mostrado

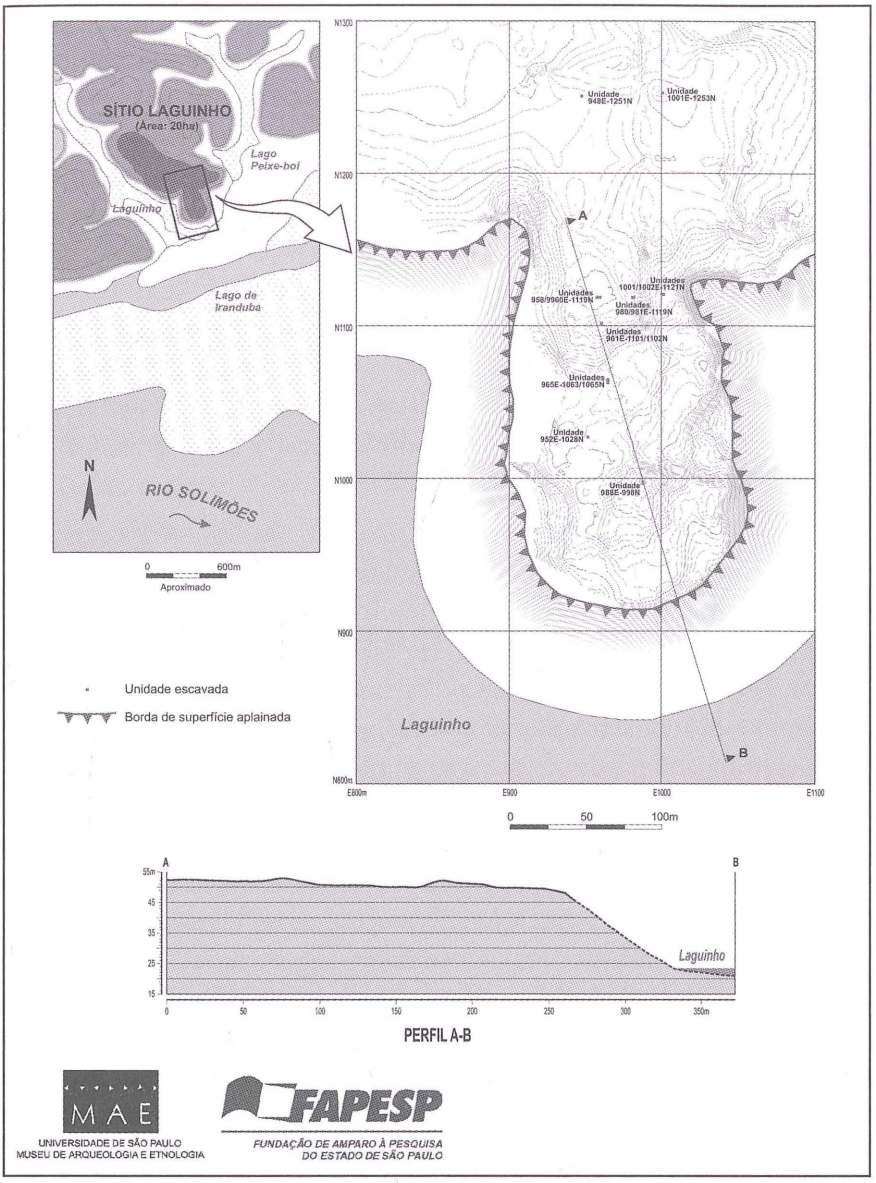


Figura 4a y b – Plano del sitio Laguinho, ubicado a orilla del río Solimões, en la Amazonía central

Laguinho es un buen ejemplo en la región de un sitio arqueológico que data del primer milenio d. C. El sitio (20 ha de extensión) era un pueblo largo con la presencia de montículos artificiales que servían de base para las casas (malocas)

cómo el Alto Xingú precolonial estuvo marcado por la ocupación de grandes asentamientos con estructura urbana, conectados por caminos radiales (Heckenberger *et al.*, 2003). Tales estructuras alcanzaron su apogeo constructivo en el siglo XIII d. C., pero fue recién al inicio de la colonización europea, en el siglo XVI d. C., que la población indígena disminuyó drásticamente. Para la discusión aquí presentada, es importante llamar la atención sobre el hecho de que las evidencias más antiguas disponibles hasta el momento para el Alto Xingú provienen del siglo VIII d. C. (Heckenberger *et al.*, 2003). Es probable que con el avance de las investigaciones sean identificadas más evidencias de ocupación aún más antigua. No obstante, es también probable que, así como en el Brasil central, estas evidencias antiguas indiquen la existencia de grupos con mayor movilidad y modo de vida distinto de lo observado al final del primer milenio d. C.

Otra región de la Amazonía en la cual han surgido datos arqueológicos recientes es la cuenca del alto río Purús. Allí, estructuras de tierra artificiales, con formato geométrico circular, cuadrangular o compuesto, conocidas como «geoglifos» han sido identificadas en la cuenca del río Acre, desde su desembocadura hasta la región de la ciudad de Rio Branco (Pärsinnen *et al.*, 2009). Geoglifos han sido encontrados en sitios de deforestación reciente, lo que sugiere que su área de distribución puede ser aún más amplia que la identificada. De hecho, estructuras similares conocidas como «zanjas», son también conocidas en la cuenca del Alto Purús boliviano y en la cuenca del Alto Madeira, también en Bolivia. No existe aún una explicación satisfactoria para las razones subyacentes a la construcción de esas estructuras. En muchos casos, los geoglifos presentan un escasísimo, o inclusive nulo, contenido de cerámica. Estructuras de combustión o lentes de carbón tampoco se distinguen. Estas informaciones, aunque escasas, parecen indicar que los geoglifos no serían de hecho áreas de habitación. Para la discusión aquí presentada, cabe afirmar que las fechas obtenidas hasta el momento para la construcción de los geoglifos muestran que su construcción habría comenzado hacia el inicio del primer milenio d. C., en consonancia con los demás fenómenos visibles para las tierras bajas.

El último ejemplo que será mencionado es el de la cuenca del Alto Madeira. Se trata de una región con un registro arqueológico excepcional, que cubre prácticamente todo el Holoceno, como demostrado por Miller (Miller *et al.*, 1992). A la par de su riqueza, la cuenca del alto río Madeira puede también haber sido el centro de la domesticación de la «pupunha» (*Bactris gasipaes*) y de la mandioca (*Manihot esculenta*). Finalmente, es en el Alto Madeira que se

encuentran las «terras pretas» más antiguas conocidas hasta el momento en la Amazonía, con fechas tan antiguas como 3 500 a. C. (Miller *et al.*, 1992). Si las «terras pretas» son marcadores del establecimiento de vida sedentaria, como fue sugerido en este trabajo, habría sido entonces esta la región en la que se habría iniciado ese proceso en la Amazonía. Las intensas, y frecuentemente destructivas, actividades de construcción de obras de infraestructura en el Alto Madeira, como la construcción de represas, líneas de transmisión de energía y carreteras, han generado también una gran cantidad de investigaciones de arqueología preventiva. Las propias investigaciones pioneras de Miller, realizadas desde la década de 1970, se realizaron en ese mismo ámbito. Ciertamente nuevos datos sobre la arqueología regional estarán disponibles en un futuro próximo. De cualquier modo, aún en el Alto Madeira y a pesar de las evidencias relativamente antiguas del establecimiento de vida sedentaria, parece que los sitios se tornan más grandes y más densos en el milenio que antecede al inicio de la era Cristiana. Este fenómeno se observa con la ocupación de la fase cerámica Jatuarana, cuyos fechados más antiguos datan del 700 a. C., fechas que se tornan más frecuentes en los primeros siglos posteriores al *anno domini* (Miller, 1999).

Concluyendo esta breve revisión, parece claro que el primer milenio d. C. fue una época de cambios sociales importantes en las tierras bajas tropicales de América del Sur. Como he mostrado, las evidencias más visibles de estos cambios fueron: el establecimiento de vida sedentaria a lo largo de esta inmensa área; la construcción de estructuras más o menos monumentales, que marcaron indeleblemente el paisaje de los lugares donde fueron erguidas; y la configuración de rasgos paisajísticos anteriormente concebidos como naturales. El caso más conocido es el de las «terras pretas», pero existen datos palinológicos que indican que la expansión de la Mata de Araucaria (*Araucaria angustifolia*) en el planalto Meridional brasileño (fuente de recursos para las poblaciones indígenas del área) ocurrió paralelamente a la expansión de grupos constructores de casas subterráneas y fabricantes de cerámicas de tradición Itararé y Taquara (Bittencourt & Krauspenhar, 2006). Es probable que correlaciones semejantes se establezcan también para la distribución de la mata de castañas (*Bertholletia excelsa*) en la Amazonía, y del pequi (*Caryocar brasiliense*) en el Brasil central y nordeste.

Si las hipótesis aquí presentadas fueran válidas, es posible hacer con ellas un ejercicio especulativo a modo de ilustración: si hubieran sido los romanos de la época de la república, y no los ibéricos, los primeros europeos en establecerse

en las Américas y en describir a sus ocupantes nativos, los mismos habrían producido un cuadro totalmente diferente del descrito a partir del siglo XVI d. C. Si, por otro lado, los ibéricos hubieran llegado a las Américas en el siglo VI o XI d. C., de ser ello posible, el cuadro etnográfico con el que se habrían encontrado no sería esencialmente diferente del verificado a partir del siglo XVI d. C. Dicho ejercicio especulativo parece negar toda evidencia histórica que muestra, a lo largo de diferentes regiones de las tierras bajas, los violentos procesos de aniquilación por los cuales pasaron las poblaciones amerindias luego del inicio de la colonización europea. Ese fragmento de la historia es innegable y sus consecuencias son aún hoy visibles. En la Amazonía central, por ejemplo, a pesar de las abundantes evidencias de ocupación humana hasta el inicio del siglo XVI d. C., existen hoy en día pocas y pequeñas tierras indígenas. Resulta obvio que los pueblos indígenas, así como cualquier otro pueblo, tuvieron sus propias historias, muchas veces trágicas, a lo largo de los siglos desde el inicio de la colonización. El argumento que se pretende presentar aquí es que, a pesar de los cambios ocurridos en el período colonial, los avances hechos por la arqueología de las tierras bajas en los últimos veinte años muestran que el modo de vida de las poblaciones precoloniales, establecido a partir del primer milenio d. C., no habría sido esencialmente diferente del de las poblaciones indígenas contemporáneas. Cabe resaltar que algunos de los asentamientos precoloniales eran más grandes que muchos de los asentamientos indígenas actuales, que existían ordenamientos urbanos que no existen actualmente, y que en ellos habrían florecido formaciones sociopolíticas regionales. No obstante, no existe nada en la inmensa variabilidad cultural y social contemporánea de los pueblos indígenas de las tierras bajas, que sea esencialmente y estructuralmente diferente de lo que ha sido revelado por la Arqueología para su pasado.

Conclusiones – Un Pasado no tan antiguo

En este texto, intenté mostrar cómo el cuadro clásico que compone al registro etnográfico típico de la etnología de las tierras bajas sudamericanas es relativamente reciente, si lo comparamos con la larga historia de ocupación humana de la región. A escala continental, tal cuadro está compuesto por una serie de elementos constitutivos: en primer lugar, por la gran diversidad cultural que le concede, entre otros factores, la gran diversidad lingüística a nivel de familias y no de lenguas, y también por la dimensión de la producción material; en segundo lugar, y en la esfera política, por la presencia de

asentamientos más o menos sedentarios y políticamente autónomos, aunque pasibles de aglutinación en confederaciones de duración cronológica y temporal más amplia; y en tercer lugar, en la esfera del manejo de recursos, en una inversión relativamente importante en el cultivo de plantas domesticadas, con destaque para el maíz, la mandioca y otros tubérculos, aunque también para el manejo de plantas no formalmente domesticadas, como diversas especies de palmeras. De acuerdo con el argumento presentado, este patrón se constituyó en diferentes partes de las tierras bajas sudamericanas, aunque no por toda su extensión, a partir del primer milenio d. C.

Resta aún buscar alguna hipótesis que pueda explicar por qué tales cambios ocurrieron hace casi dos milenios. Una posibilidad es verlas como resultado indirecto de un proceso de cambio climático, asociado a un aumento de las temperaturas y de la pluviosidad, iniciado alrededor del año 1000 a. C. en la Amazonía (Neves, 2007). Aunque los datos paleo ecológicos actualmente disponibles no son todavía claros sobre esta cuestión, sería importante, para contrastar esta hipótesis, verificar si esos cambios tuvieron de hecho alguna correlación visible con modificaciones en las prácticas de manejo de recursos a lo largo de los siglos.

Agradecimientos

Agradezco a Jean-Pierre Chaumeil por la invitación para participar del excelente simposio que generó este libro. Las investigaciones arqueológicas en la Amazonía central se financian con diferentes fondos de la *Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo* (FAPESP). La traducción del portugués al español se hizo por Ximena Suaréz Villagrán.

Referencias citadas

ANTHONY, D., 2007 – *The Horse, the Wheel, and Language. How Bronze Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, 568 pp.; Princeton: Princeton University Press.

ARROYO-KALIN, M., 2008 – Steps towards an Ecology of Landscape: A Geoarchaeological Approach to the Study of Anthropogenic Dark Earths in the Central Amazon Region, Brazil; Cambridge: University of Cambridge, Department of Archaeology. Tesis de doctorado.

BALÉE, W., 1989 – The Culture of Amazonian forests. *Advances in Economic Botany*, **7**: 1-21.

BALÉE, W., 1995 – Historical Ecology of Amazonia. *In: Indigenous peoples and the future of Amazonia: an ecological anthropology of an endangered world* (L. Sponsel, ed.): 97-110; Tucson: University of Arizona Press.

BALÉE, W. & ERICKSON, C., 2006 – *Time and Complexity in Historical Ecology-Studies in the Neotropical Lowlands*, 432 pp.; New York: Columbia University Press.

BALÉE, W. & MOORE, D., 1994 – Language, Culture, and Environment: Tupí-Guaraní Plant Names Over Time. *In: Amazonian Indians from prehistory to the present: anthropological perspectives* (A. Roosevelt, ed.): 363-380; Tucson: University of Arizona Press.

BANDEIRA, A., 2008 – *O Sambaqui do Bacanga na ilha de São Luís - Maranhão: um estudo sobre a ocorrência cerâmica no registro arqueológico*; São Paulo: Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. Tesis de Maestría.

BITTENCOURT, A. L. V. & KRAUSPENHAR, P. M., 2006 – Possible Prehistoric Anthropolgenic Effect on Araucaria angustifolia (Bert.) O. Kuntze Expansion during the late Holocene. *Revista Brasileira de Paleontologia*, **9 (1)**: 109-116.

BUENO, L., 2006 – As Indústrias Líticas da região do Lajeado e sua inserção no contexto do Brasil Central. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, **(15/16)**: 37-58.

CARNEIRO, R., 1957 – Subsistence en Social Structure: An Ecological Study of the kuikuru Indians; University of Michigan, Department of Anthropology. Tesis de Doctorado.

CARNEIRO, R., 1970 – A Theory of the Origins of the State. *Science*, **169 (3945)**: 733-738.

CLASTRES, P., 2003 – A Sociedade contra o Estado. *In: A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*: 205-234; São Paulo: Cosac & Naify.

COSTA, F., 2009 – *Arqueologia das Campinaranas do Baixo Rio Negro: Em Busca dos Pré-Ceramistas nos Areais da Amazonia Central*; São Paulo: Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. Tesis Doctoral.

DIAS, A. S., 2002 – Modelos de Mobilidade e Sistema de Assentamento e suas Implicações para o Estudo das Sociedades Caçadoras Coletoras do Sul do Brasil. *Revista do CEPA*, **26 (35/36)**: 65-85; Santa Cruz do Sul.

DILLEHAY, T., 2008 – Profiles in Pleistocene History. *In: Handbook of South American Archaeology*: 29-44; New York: Springer.

DILLEHAY, T., ROSSEN, J., ANDRES, T. C. & WILLIAMS, D. E., 2007 – Preceramic Adoption of Peanut, Squash, and Cotton in Northern Peru. *Science*, **316**: 1890-1893.

DESCOLA, P., 1994 – Homeostasis as a Cultural System: the Jivaro case. *In: Amazonian Indians from prehistory to the present: anthropological perspectives* (A. Roosevelt, ed.): 203-224; Tucson: University of Arizona Press.

FAUSTO, C., 2001 – *Inimigos Fiéis. História Guerra e Xamanismo na Amazônia*, 588 pp.; São Paulo: EDUSP.

FLANNERY, K. & JOYCE, M., 2000 – Formative Mexican Chiefdoms and the Myth of the "Mother Culture". *Journal of Anthropological Archaeology*, **19**: 1-37.

GASPAR, M. D., DEBLASIS, P., FISH, S. & FISH, P., 2008 – Sambaqui (Shell Mound) Societies of Coastal Brazil. *In: Handbook of South American Archaeology* (H. Silverman & W. Isbell, eds.): 319-335; Estados Unidos: Editorial Springer Verlag.

GOMES, D. M. C., 2002 – Cerâmica Arqueológica da Amazônia: vasilhas da Coleção Tapajônica MAE-USP, 355 pp.; São Paulo: FAPESP, Edusp, Imprenta oficial de São Paulo.

GOMES, D. M. C., 2008 – *Cotidiano e Poder na Amazônia Pré-Colonial*, 280 pp.; São Paulo: EDUSP.

GUAPINDAIA, V. L. C., 2008 – Além da margem do rio: as ocupações Konduri e Pocó na região de Porto Trombetas, PA; São Paulo: Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. Tesis de doctorado.

HECKENBERGER, M., KUIKURO, A., KUIKURO, U. T., RUSSELL, J. C., SCHMIDT, M., FAUSTO, C. & FRANCHETTO, B., 2003 – Amazonia 1492: Pristine Forest or Cultural Parkland? *Science*, **301**: 1710-1714; Washington, D.C.

HILBERT, P. & HILBERT, K., 1980 – Resultados preliminares de pesquisa arqueológica nos rios Nhamundá e Trombetas, baixo Amazonas. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, **NS**: 75.

IRIARTE, J., HOLST, I., MAROZZI, O., LISTOPAD, C., ALONSO, E., RINDERKNECHT, A. & MONTANA, J., 2004 – Evidence for cultivar adoption and emerging complexity during the mid-Holocene in the La Plata basin. *Nature*, **432 (7017)**: 614-617.

LEHMANN, J., KERN, D., GLASER, B. & WOODS, W. I., 2003 – *Amazonian dark earths: Origins, properties management*, 505 pp.; Springer.

LIMA, H., 2008 – História das Caretas: a Tradição Borda Incisa na Amazônia Central; São Paulo: Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. Tesis de doctorado.

LIMA, H., NEVES, E. G., PETERSEN, J. B., 2006 – A Fase Açutuba: Um Novo Complexo Cerâmico na Amazônia Central. *Arqueología Suramicana*, **2**: 26-52.

MEGGERS, B. & EVANS, C., 1957 – *Archaeological Investigations at the Mouth of the Amazon*, xxviii + 664 pp.; Washington, D.C.: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 167.

MIGLIACCIO, M. C., 2006 – O Doméstico e o Ritual: cotidiano Xaray no alto Paraguai até o século XVI; São Paulo: Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. Tesis de doctorado.

MILLER, E. T., 1999 – A Limitação ambiental como barreira à transposição do período formativo no Brasil. Tecnologia, produção de alimentos e formação de aldeias no sudoeste da Amazônia. *In: Formativo Sudamericano, Uma Revaluación* (P. Ledergerber-Crespo, ed.): 331-339; Quito: ABYA-YALA.

MILLER, E. *et al.*, 1992 – *Arqueologia nos empreendimentos hidrelétricos da Eletronorte; resultados preliminares*; Brasília: Eletronorte.

MORAES, C., 2007 – Levantamento arqueológico da região do lago do Limão, Iranduba, Amazonas; São Paulo: Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. Tesis de doctorado.

NEVES, E., 2006 – *Arqueologia da Amazônia*, 86 pp.; Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

NEVES, E., 2007 – El Formativo que nunca terminó: la larga história de la estabilidad en las ocupaciones humanas de la Amazonía Central. *Boletín de Arqueología PUCP*, **v. 11**: 117-142.

NEVES, E., 2008 – Ecology, Ceramic Chronology and Distribution, Long-Term History and Political Change in the Amazonian Floodplain. *In: Handbook of South American Archaeology* (H. I. Silverman & W. H. Isbell, eds.): 359-379; Nueva York: Springer.

NEVES, E. & PETERSEN, P., 2006 – Political Economy and Pre-Columbian Landscape Transformations in Central Amazonia. *In: Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands* (W. Balée & C. Erickson, eds.): 279-309; Nueva York: Columbia University Press.

NEVES, E., PETERSEN, J. B., BARTONE, R. N. & DA SILVA, C. A., 2003 –Historical and Socio-Cultural Origins of Amazonian Dark Earths. *In: Amazonian Dark Earths: Origins, Properties, Management* (J. Lehmann, D. C. Kern, B. Glaser & W. I. Woods, eds.): 29-50; Dordrecht: Kluwer Academic.

NEVES, E., PETERSEN, J. B., BARTONE, R. N. & HECKENBERGER, M. J., 2004 – The Timing of Terra Preta Formation in the Central Amazon: Archaeological Data from Three Sites. *In: Amazonian Dark Earths: Explorations in Space and Time* (B. Glaser & W. I. Woods, eds.): 125-134; Heidelberg: Springer.

PÄRSSINEN, M., SCHAAN, D. & RANZI, A., 2009 – Pre-Columbian geometric earthworks in the upper Purús: a complex society in Western Amazonia. *Antiquity*, **83**: 1084-1095.

PETERSEN, J., NEVES, E. & HECKENBERGER, M., 2001 – Gift from the Past: *Terra Preta* and Prehistoric Amerindian Occupation in Amazonia. *In: Unknown Amazon: Culture in Nature in Ancient Brazil* (C. McEwan, C. Barreto & E. G. Neves, eds.): 86-105; London: British Museum Press.

PIPERNO, D. R. & DILLEHAY, T, D., 2008 – Starch grains on human teeth reveal early broad crop diet in northern Peru. *Proceedings of the National Academy of Science*, **105 (50)**: 19622–19627.

PIPERNO, D. R. & STOTHERT, K. E., 2003 – Phytolith Evidence for Early Holocene Cucurbita Domestication in Southwest Ecuador. *Science*, **299**: 1054-1057

POLITIS, G., 1996 – *Nukak*; Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones SINCHI.

RAFFLES, H., 2002 – *Amazonia, a Natural History*, 302 pp.; Princeton: Princeton University Press.

RINDOS, D., 1984 – The origins of agriculture: An evolutionary perspective, xvii + 325 pp.; Orlando: Academic Press.

RIVAL, L., 2002 – *Trekking Through History: the Huaorani of Amazonian Ecuador*, 256 pp.; New York: Columbia University Press.

ROOSEVELT, A. C., 1980 – *Parmana: Prehistoric maize and manioc subsistence along the Amazon and Orinoco*, 320 pp.; New York: Academic Press.

ROOSEVELT, A. C., 1991 – *Moundbuilders of the Amazon: Geophysical Archaeology on Marajó Island, Brazil*, 480 pp.; San Diego: Academic Press.

ROOSEVELT, A. C., HOUSLEY, R. A., IMAZIO DA SILVEIRA, M., MARANCA, S. & JOHNSON, R., 1991 – Eighth Millennium Pottery from a Prehistoric Shell Midden in the Brazilian Amazon. *Science*, **254**: 1621-1624; Washington, D.C.

ROOSEVELT, A. C., LIMA DA COSTA, M., LOPES MACHADO, C., MICHAB, M., MERCIER, N., VALLADAS, H., FEATHERS, J., BARNETT, W., IMAZIO DA SILVEIRA, M., HENDERSON, A., SLIVA, J., CHERNOFF, B., REESE, D. S., HOLMAN, J. A., TOTH, N. & SCHICK, K., 1996 – Paleoindian Cave Dwellers in the Amazon: The Peopling of the Americas. *Science*, **272**: 373-384.

ROOSEVELT, A. C., DOUGLAS, J. & BROWN, L., 2002 – The Migrations and Adaptations of the First Americans: Clovis and Pré-Clovis Viewed from South America. *In: The First Americans: The Pleistocene Colonization of the New World* (N. G. Jablonski, ed.): 159-235; San Francisco: Memoirs of the California Academy of Sciences 27.

ROSSETTI, D. de F,, GÓES, A M & MANN de TOLEDO, P., 2009 – Archaeological Mounds in Marajó Island in Northern Brazil: A Geological Perspective Integrating Remote Sensing and Sedimentology. *Geoarchaeology*, **24 (1)**: 22-41.

SAHLINS, M., 1972 – *Stone Age Economics*, 348 pp.; Chicago: Aldine transaction.

SCHAAN, D. P., 2004 – The Camutins Chiefdom: Rise and Development of Social Complexity on Marajó Island, Brazilian Amazon; Pittsburgh: University of Pittsburgh, Department of Anthropology. Tesis de doctorado.

SCHAAN, D. P., 2007 – Uma Janela para a História Pré-colonial da Amazônia: Olhando Além - e apesar - das Fases e Tradições. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi,* Ciências Humanas, **v. 2, n.º 1**: 77-89.

SCHEEL-YBERT, R., MACARIO, K., BUARQUE, A., ANJOS, R. M. & BEAUCLAIR, M., 2008 – A new age to an old site: the earliest Tupiguarani settlement in Rio de Janeiro State? *Anais da Academia Brasileira de Ciências*, **80 (4)**: 763-770.

SHADY, R., 2006 – La Civilización Caral: Sistema Social y Manejo del Territorio y sus recursos. Su trascendencia en el proceso cultural Andino. *Boletín de Arqueología PUCP*, **10**: 59-89.

SILVERMANN, H. & ISBELL, W. (eds.), 2008 – *Handbook of South American Archaeology*, 1191 pp.; Nueva York: Springer.

SIMÕES, M., 1981 – Coletores-pescadores ceramistas do litoral do Salgado (Pará). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, **Nova Série, n.° 78**: 1-31.

WOODS, W., TEIXEIRA, W., LEHMANN, J., STEINER, J., WINKLERPRINS, A. & REBELLATO, L. (eds.), 2008 – *Amazonian Dark Earths: Wim Sombroek's Vision*; Berlin: Springer Verlag.

WÜST, I. & BARRETO, C., 1999 – The Ring Villages of Central Brazil: A Challenge for Amazonian Archaeology. *Latin American Antiquity*, **10 (1)**: 3-23; Washington, D.C.

Parte I
Arqueología Amazónica

Los edificadores de la Selva: obras precolombinas en la Amazonía*

Stéphen Rostain

Introducción

Se admite hoy en día que los paisajes donde vivimos son el resultado tanto de antiguas actividades humanas como de procesos naturales. Los ecosistemas amazónicos, como otras tierras antiguamente ocupadas por el Hombre, han evolucionado en función de sus acciones. Así, solo la asociación de las ciencias de la Vida y de la Tierra permite una evaluación de las contribuciones respectivas del Hombre y de la Naturaleza en la co-construcción de este paisaje ecuatorial.

Muy temprano, los primeros ocupantes de la selva amazónica transformaron este paisaje manipulando especies vegetales, pero también construyendo estructuras de tierra. Con el gran desarrollo de la arqueología amazónica de estos veinte últimos años, se han descubierto numerosos sitios con construcciones de tierra. Este artículo se concentra en algunas regiones de

* El autor agradece a Martti Pärssinen, Pirjo Kristiina Virtanen, Betty J. Meggers y el Stichting Surinaams Museum por la cortesía de sus fotografías. A Belém Muriel por la traducción del texto.

Los edificadores de la Selva: obras precolombinas en la Amazonía*

Stéphen Rostain

Introducción

Se admite hoy en día que los paisajes donde vivimos son el resultado tanto de antiguas actividades humanas como de procesos naturales. Los ecosistemas amazónicos, como otras tierras antiguamente ocupadas por el Hombre, han evolucionado en función de sus acciones. Así, solo la asociación de las ciencias de la Vida y de la Tierra permite una evaluación de las contribuciones respectivas del Hombre y de la Naturaleza en la co-construcción de este paisaje ecuatorial.

Muy temprano, los primeros ocupantes de la selva amazónica transformaron este paisaje manipulando especies vegetales, pero también construyendo estructuras de tierra. Con el gran desarrollo de la arqueología amazónica de estos veinte últimos años, se han descubierto numerosos sitios con construcciones de tierra. Este artículo se concentra en algunas regiones de

* El autor agradece a Martti Pärssinen, Pirjo Kristiina Virtanen, Betty J. Meggers y el Stichting Surinaams Museum por la cortesía de sus fotografías. A Belém Muriel por la traducción del texto.

las tierras bajas sudamericanas donde se han encontrado varios tipos de obras precolombinas de tierra o de arcilla (fig. 1). Son montículos residenciales en el Brasil, el Ecuador, Bolivia y Surinam; campos elevados en Bolivia, Venezuela, Guayana, Surinam y Guayana Francesa; fosas en el Brasil y Guayana Francesa.

Nómadas, arcaicos, hambrientos: la visión que tiene el gran público sobre los antiguos habitantes de la Amazonía no difiere mucho de aquella de los conquistadores del siglo XVI, quienes rebajaban al indígena al nivel de casi un animal. Imagen totalmente falsa de la vida de los primeros ocupantes de



Figura 1 – Mapa de la Amazonía con los sitios citados
(dibujo S. Rostain)

la Amazonía que, al suponer, no habrían tenido la capacidad de construir ninguna obra y habrían dejado muy pocos vestigios. Se llega al colmo de esta imagen con el *Atlas del Amazonas* recientemente publicado por los ecólogos del Smithsonian Institution (Goulding *et al.*, 2003). Este libro tiene vocación de ser un panorama completo de la región, si bien en ningún capítulo señala la presencia antigua o actual de indígenas en esta selva tropical húmeda. El público tiene una mirada arrogante sobre las poblaciones indígenas amazónicas, a menudo consideradas como pequeños grupos aislados, perdidos y sobreviviendo mal que bien en este mundo hostil. Hay una paradoja entre la visión monolítica de la Amazonía y sus habitantes, y la realidad de una excepcional diversidad biológica y cultural de comarca. Los últimos avances de la arqueología amazónica permiten presentar una imagen más real: aquella de una selva tropical húmeda densamente poblada por comunidades en perfecta interacción con su medio, el mismo que habrían profundamente transformado.

Hace quince años, el padre del estructuralismo, Claude Lévi-Strauss, había adoptado la idea de una Amazonía cultural precolombina mucho más diversa y compleja, revelada de a poco por los arqueólogos de aquella época:

> «La ilusión de que la condición actual de las comunidades indígenas prolongaba aquella que era la suya en el momento del descubrimiento, estaba firmemente instalada (...) la selva amazónica no es en todas partes tan "primaria" como se solía pretender (...) la Amazonía podría ser la cuna de donde salieron las civilizaciones andinas» (Lévi-Strauss, 1994: 12-13).

En efecto, desde hace veinte años, la nueva generación de arqueólogos que trabajan en la Amazonía ha ido cambiando de manera radical la opinión general sobre los pueblos precolombinos y sacando a la luz la existencia de grandes comunidades complejas y de grandes asentamientos en varios lugares de la Amazonía. Por ejemplo, Eduardo Neves & James Petersen (2006) han revelado sitios enormes a lo largo del medio Amazonas. En el alto Xingú en Brasil, Michael Heckenberger (2005; Heckenberger *et al.*, 2008) ha excavado el sitio de Kuhikugu, cuyo desarrollo mayor está fechado en 1510 d. C. Se trata del sitio residencial más grande de la región, con 50 hectáreas y una organización muy comparable a aquella de los pueblos actuales de esta parte de la Amazonía. Es un poblado anular con una inmensa plaza central, tinturado de dos fosas con talud de vocación defensiva y anchas rutas con disposición radial que conectan pueblos satélites. Todo el territorio estuvo organizado por

centros principales y asentamientos secundarios, lo que sugiere la existencia probable de una jefatura regional. Hoy en día, los indígenas del Alto Xingú viven en grandes pueblos anulares comparables a aquellos, y conectados entre sí por grandes rutas (fig. 2).

Las obras de tierra precolombinas son de varios tipos pero se les puede reconocer tres funciones principales. La primera es la de habitación en montículos artificiales, lo que incluye también la función funeraria puesto que se enterraba frecuentemente a los muertos en los montículos mismos. El segundo grupo concierne a las fosas periféricas que parecen haber tenido un uso defensivo. Las últimas obras son los campos elevados destinados a cultivar en las zonas inundables.

1. Habitar

Algunas comunidades precolombinas edificaron hace mucho tiempo notables estructuras de tierra. Las obras más antiguas conocidas están ubicadas en la alta Amazonía ecuatoriana, al pie de los Andes. Hace más de dos milenios, ciertos grupos humanos comenzaron a construir montículos de tierra a lo



Figura 2 – Pueblo anular actual de Kuikuro en el Alto Xingú en el Brasil
(foto Google-Earth)

largo del barranco que domina el río Upano. Son docenas de complejos de montículos que fueron encontrados a finales de los años 1970 (Porras, 1987) y que fueron estudiados más en detalle durante un proyecto llevado a cabo entre 1996 y 2001 en esta región (Rostain, 1999a; 1999b; Salazar, 2008).

La característica excepcional de estos sitios es que están organizados siguiendo un modelo espacial recurrente. El modelo de distribución es una plaza central cerrada por montículos y sirve de base para variaciones, incluyendo una plataforma central o más montículos periféricos (fig. 3). Ciertos caminos cavados que conducen a un riachuelo están generalmente asociados a los complejos. Las excavaciones que hice en dos sitios indican que la primera función de algunos montículos fue la habitacional, pero otros, como los estrechos de la periferia, tenían otro uso dado que era imposible edificar una casa en su cima. Las excavaciones extensas que he realizado en varios sitios demuestran que los complejos eran a la vez un lugar doméstico y también ceremonial.

Con 70 hectáreas, Huapula (antiguamente llamado «Sangay» por Pedro Porras) es el sitio más extenso del alto Upano y bordea un afluente del río del mismo nombre. Está compuesto por varias entidades de montículos en planicies separadas por profundas quebradas. El sitio principal se compone de unos



Figura 3 – Complejo de montículos de Domono en el valle del Upano en la Alta Amazonía ecuatoriana
(foto S. Rostain)

treinta complejos de montículos, con un gran complejo central de montículos largos y altos. Estos complejos están distribuidos dentro de una red de largos canales profundos y otros secundarios.

Tres lugares fueron excavados en el sitio de Huapula durante el proyecto: junto al barranco del río; sobre un montículo del complejo central y en el Complejo periférico número XI. El Complejo XI bordea el río Huapula y se extiende en un área de 3 500 m^2. Está organizado según el modelo espacial característico de los sitios del Upano. Hay una plaza central dividida en dos por una plataforma y rodeada por seis elevaciones periféricas. En este complejo, algunas áreas fueron decapadas a mano sobre la cima del montículo central y en una plaza. Se realizaron además varios sondeos. La estratigrafía de los montículos es muy interesante: sobre el nivel estéril, se halla una primera ocupación bajo el relleno de construcción, coronado por un suelo quemado y una ocupación; después viene un nivel espeso de cenizas volcánicas anterior a un último nivel de ocupación. El sitio de Huapula fue previamente excavado durante la década de los años setenta por Pedro Porras, quien lo hizo famoso al interpretar la disposición de los montículos centrales como la de un jaguar copulando con un hombre. El nuevo mapa del sitio ha demostrado la ausencia de esta imagen pero una distribución de los montículos según un modelo espacial.

Durante nuestro proyecto, hemos fechado el inicio de la cultura Upano entre 500 y 200 a. C. Los upano construyeron a lo largo del valle montículos de tierra, plazas bajas, canales y caminos cavados. En varios casos, aprovecharon el relieve natural del lugar para edificar la estructura. A causa del suelo lodoso y resbaloso, quemaron la cima de los montículos de arcilla obteniendo así un suelo compacto.

Hacia 400-600 d. C., una erupción del Sangay depositó una gruesa capa de cenizas en el valle del Upano provocando la huida de los habitantes y la destrucción de los asentamientos. Se puede notar que la capa de cenizas es muy espesa en el sitio de Huapula con 30 cm de espesor y disminuye progresivamente hacia el sur. Al parecer desaparece totalmente en Sucúa, más al sur. Después de esta catástrofe, los upano no volvieron al valle. Ciertos indicios sugieren que fueron hasta el río Ucayali en el Perú.

Numerosos montículos de tierra fueron también construidos en la isla de Marajó, en la desembocadura del Amazonas, en Brasil. La mitad de los 49 000 km^2 de la isla se inundan en época de lluvias. Por esta razón, entre 450 a 1350 d. C., los habitantes construyeron complejos de montículos de tierra

sobre los bancos de arena que se hallan alrededor de los lagos o a lo largo de los ríos. Miden desde 600 hasta 2 500 m^2 por 1 a 7 m de altura. Los montículos residenciales son diferentes de los montículos ceremoniales destinados a una élite. Son complejos que corresponden a grandes pueblos. Así, si todos los montículos del complejo de Camutins estaban ocupados al mismo tiempo, representaban 28 a 43 casas, es decir cerca de 2 400 habitantes (fig. 4).

La cultura Marajoara, última cultura de la secuencia de constructores del montículo en la isla de Marajó, es la más representativa de la tradición Policroma del valle del Amazonas. Varias excavaciones fueron principalmente llevadas a cabo por Betty Meggers y Clifford Evans (1957), Anna Roosevelt (1991), Denise Schaan (2004) y Cristiana Barreto. La abundancia de vestigios de actividades ceremoniales y funerarias sugiere su estatuto de centros políticos y religiosos, a los cuales estaban subordinados sitios más pequeños. Esta jerarquización de los sitios es la muestra de que los Marajoara eran probablemente una jefatura y representaban la emergencia de una complejificación social en las tierras bajas amazónicas.



Figura 4 – Uno de los montículos del sitio de Camutins de la isla de Marajó, en la desembocadura del Amazonas en el Brasil
(foto B. J. Meggers)

La tradición Policroma que se desarrolló en el Bajo Amazonas poco después del inicio de nuestra era, tuvo una amplia difusión. La encontramos hasta el pie de los Andes en Bolivia, el Perú, el Ecuador y Colombia, pero también en el litoral atlántico desde la desembocadura del Amazonas hasta la isla de Cayena en Guayana Francesa. Más se sube por el Amazonas desde su desembocadura, y más recientes son los sitios de la tradición Policroma, lo que indica que, al contrario de lo sostenido por Betty Meggers, esta tradición nació en el Bajo Amazonas. La cerámica más representativa de esta tradición es la urna funeraria antropomorfa ricamente decorada, contenedora de osamentas o cenizas de difunto, la misma que se encontraba enterrada o depositada en una cavidad rocosa.

En los Llanos de Mojos en Bolivia, se encuentran muchas obras de tierra precolombinas. Son canales, reservorios, taludes de trampa para peces, caminos elevados, montículos residenciales y campos elevados. Fueron estudiados por William Denevan (2001), Clark Erickson (2000; 2008) y John Walker (Walker & Cordero, 2004). Largos caminos elevados fueron construidos para cruzar las sabanas inundadas durante la temporada de lluvias. Los campos elevados se extienden en una superficie de 6 000 hectáreas. Son muy largos y anchos. Las sociedades complejas que ocuparon los llanos de Bolivia construyeron grandes montículos de habitación. La Loma Salvatierra, excavada por Heiko Prümers, fue habitada entre 500 y 1400 d. C. Un talud circunscribe un área de 20 hectáreas alrededor del montículo central que alcanza 8 m de altura. El hábitat está separado del cementerio y los alrededores están organizados por una red de canales, fosas, pequeños montículos y caminos elevados.

Complejos de montículos residenciales, caminos y campos elevados han sido también descubiertos en los Llanos de Barinas, al pie de los Andes en Venezuela. Las investigaciones de Charles Spencer y Elsa Redmond (Redmond & Spencer, 2007; Spencer *et al.*, 1994) han mostrado una organización local y regional precisa de estas obras organizadas, siguiendo una jerarquización de los sitios en cuatro niveles. Los centros regionales compuestos de montículos residenciales y plazas bajas se extienden sobre más de 10 ha y están conectados a los otros sitios por caminos elevados. Los sitios de segundo orden son montículos residenciales que se extienden sobre 5 a 10 ha. Los sitios de tercer orden no tienen arquitectura y miden de 1 a 5 ha. El último tipo concierne a los complejos de camellones. Como en varios otros sitios de obras de tierra de la Amazonía, las sociedades que edificaron estos sitios se desarrollaron entre 550 y 1550 d. C.

Entre los ríos Berbice en Guayana y Coppename en Surinam, no hay elevaciones naturales. Esto obligó a los grupos de las culturas Mabaruma y Hertenrits a edificar montículos de arcilla a partir de 350 d. C. para, de esa manera, poder asentar sus pueblos por encima del nivel del agua. Las excavaciones de Dirk Geijskes, y después de Aad Versteeg (1985) en varios montículos, han mostrado que estaban ubicados en el punto de encuentro de las aguas dulces y las aguas saladas, permitiendo así la explotación de los recursos marinos y terrestres a poca distancia del pueblo.

Aquí surge la pregunta sobre cuáles fueron las herramientas usadas para estas obras. Un descubrimiento excepcional fue hecho en los pantanos cerca del sitio arauquinoide de Prins Bernhard Polder en Surinam. Es una pala de madera dura de ébano, que mide 72 cm de largo con una extremidad achatada, cortante y curva y un mango cilíndrico (Versteeg, 1985). Está fechada en el siglo XIII de nuestra era, es decir corresponde a la ocupación arauquinoide reciente. Fue seguramente utilizada para las obras de arcilla. Una interpretación conforme al testimonio del Padre Jean Gumilla quien describía, en 1745, a indígenas construyendo campos elevados con palas de madera en los llanos venezolanos. Palas similares todavía son utilizadas por los indígenas Ashluslay del Paraguay. Hoy, en África, los floup del Senegal utilizan palas de madera idénticas, llamadas «Cayendo», para cortar y extraer bloques de arcilla y construir campos elevados (Rostain, 2008b). Una vez tallado el bloque, es sacado del suelo apoyando el cayendo sobre la pierna. Algunas excavaciones arqueológicas han revelado que el montículo de Hertenrits fue edificado con apilamiento de bloques rectangulares de arcilla, probablemente usando una pala del tipo de Prins Bernhard Polder.

Los alrededores de los montículos se inundan de agua dulce al fin de la temporada seca. Varias líneas naturales de agua fueron acondicionadas por los indígenas o, a veces, completamente creadas. El montículo de Hertenrits está rodeado por una depresión de 20 a 100 m de ancho, hecha al extraer la arcilla para edificar el montículo. Los montículos arauquinoides fueron construidos a partir de 650 d. C. Hertenrits es el más grande de todos con 200 a 320 m de diámetro y 2,5 m de altura (fig. 5). A manera de comparación, se ha estimado que 14 000 cargas de un camión de tamaño medio habrían sido necesarias para hacerlo. Cincos desembarcaderos están acondicionados en el perímetro del montículo para facilitar el atrancamiento de las canoas que circulaban en los canales. Dos montículos satélites más pequeños fueron edificados diametralmente opuestos a equidistancia de Hertenrits: uno a 4 km al este y otro a 3 km al oeste (Boomert, 1980). Los campos elevados



Figura 5 – Montículo artificial de arcilla de Hertenrits en la costa occidental de Surinam
(foto D. C. Geijskes)

cerca de Hertenrits son rectangulares o alargados. Están dispuestos en grupos irregulares y dispersos de 2 a 15 montículos. Estrechos canales anualmente inundados tienen una disposición radial desde Hertenrits, como en el alto Xingú, y llegan a los campos elevados y a los 2 montículos satélites. Servían de camino durante la temporada seca y para circular en canoa durante la temporada húmeda. Esto comprueba que los 3 montículos estuvieron ocupados en la misma época. Los habitantes de la costa occidental de Surinam habían pensado y organizado precisamente su territorio según un patrón elaborado. Este territorio arauquinoide se extiende sobre alrededor de 210 km de largo y 25 km de ancho.

2. Defenderse

En el Estado de Baures en Bolivia y en el Estado de Acre en Brasil se encontraron más de 60 sitios de fosa periférica. Son fosas redondas, ovaladas o cuadrangulares, de 90 a 320 m de diámetro (fig. 6). Círculos y cuadrados pueden estar asociados a poca distancia en el mismo complejo. El primer sitio de fosa del Acre fue descubierto en 1977. Ahora, este tipo de sitio se estudia desde solamente hace una década, por Martti Pärssinen, Denise Schaan y



Figura 6 – Sitio de fosas de Fazenda Colorada del Estado de Acre en el Brasil
(foto M. Pärssinen)

Alceu Ranzi (Pärssinen *et al.*, 2009; Schaan *et al.*, 2008). A pesar de que estos sitios están generalmente designados como geoglifos, no presentan ningún diseño. Su función más probable es la defensiva. La fosa, encerrada por un talud hecho con tierra cavada, pudo servir de reservorio de agua para los habitantes. Los archivos indican a veces la existencia de fosas defensivas asociadas a la empalizada. La única fecha radiocarbono disponible de estos sitios data del siglo XIII de nuestra era. En esa época, se dieron una sequía en los Andes y cambios climáticos en toda la Amazonía, lo que dio lugar a migraciones, presión demográfica y guerra. Sabemos además que hubo una situación de inseguridad en la Amazonía, anterior a la Conquista, y de la cual los sitios de fosa podrían ser el testimonio.

En Guayana Francesa, se conocen más de 30 sitios con fosa periférica localmente llamados «montañas coronadas». Son generalmente pequeñas colinas con una fosa de más de 100 m de diámetro, pero también a veces un espolón cortado. Algunos tienen 5 m de profundidad, 8 m de ancho y 800 m de largo. En uno de los casos, la fosa está cavada directamente en la roca. Las fechas radiocarbono indican que fueron utilizados desde el tercer siglo de nuestra era hasta la Conquista. Aquí también, se sugiere una función defensiva.

3. Cultivar

El último tipo de obras precolombinas tienen una vocación agrícola. Efectivamente, los indígenas inventaron técnicas agrícolas ingeniosas y muy eficaces, que apenas estamos descubriendo y entendiendo. Una de ellas era la agricultura sobre campos elevados en las zonas inundables de las tierras bajas.

La agricultura empieza muy temprano en la Amazonía y un maíz recogido en el lago Ayauchi en la Amazonía ecuatoriana fue fechado en 3300 a. C. (Bush *et al.*, 1989), haciendo de la selva tropical, el lugar de domesticación de esta planta. Si bien se afirma a menudo que la agricultura itinerante de quema-y-roza fue la más común antes de la Conquista, no existe ningún tipo de prueba de ello. Al contrario, investigadores como William Denevan (1992a) no concuerdan con esta hipótesis. En realidad, la amplia difusión de esta técnica podría ser reciente. De hecho, es muy difícil cortar un árbol con un hacha de tipo amazónico. Es posible que la técnica de quema-y-roza se haya vuelto preponderante después de la Conquista, a causa de la caída demográfica, de la división de los grupos y, sobre todo, de la introducción del hacha metálica.

Si bien existen varias técnicas de agricultura en la selva de *terra firme*, hay solamente dos técnicas para cultivar áreas inundables como los pantanos. Una de ellas es la polderización, utilizada por los europeos, particularmente los holandeses en la costa baja de las Guayanas, como los polders del siglo XVIII al este de Paramaribo, en Surinam. Se drena el agua con canales para desecar grandes parcelas de tierra donde se cultiva. Estas enormes obras eran posibles gracias a la fuerza de los esclavos. Los indígenas usaron una técnica opuesta para cultivar los pantanos, construyendo numerosos pequeños montículos de tierra dispuestos en cuadros. Esta técnica fue ampliamente utilizada sobre la costa de las Guayanas en la época precolombina.

Descubrí y estudié los campos elevados en la costa de Guayana Francesa en 1989 (Rostain, 1991). A pesar del proyecto pluridisciplinario realizado hace veinte años, algunas preguntas quedaron sin respuesta, las mismas que las nuevas técnicas de hoy permiten responder. Es por esto que, con el ecólogo Doyle McKey (Universidad de Montpellier/CNRS, Francia), hemos iniciado un nuevo proyecto interdisciplinario llamado «Earthmovers», en el marco del programa «Amazonía» del CNRS, sobre los campos elevados y la evolución de las sabanas litorales de Guayana Francesa (McKey *et al.*, en prensa). Esta temática general plantea varias preguntas. Por ejemplo: ¿son los paisajes actuales el resultado únicamente de antiguas actividades humanas? ¿Quiénes fueron los agricultores que hicieron estos montículos y qué plantas cultivaron? ¿Cómo se conservaron estas estructuras desde su abandono sin efecto notable de erosión? Estas interrogantes movilizan toda una cohorte de especialistas en arqueología, arqueobotánica, etnología, ecología, pedología, biología e imágenes aéreas de Europa y de América del Sur.

Varios métodos fueron utilizados para localizar, mapear y estudiar las obras precolombinas. Se realizaron prospecciones terrestres en los pantanos y sabanas, además de sobrevuelos en ULM y avión (fig. 7). El análisis más preciso fue la interpretación estereoscópica de casi 2 000 fotografías aéreas, pues este permitió entender el impacto humano antiguo y reciente sobre el paisaje.

Las poblaciones arauquinoides ocuparon un territorio litoral de 600 km de largo, donde la técnica de los campos elevados fue extensivamente utilizada durante cerca de un milenio antes de la llegada de los europeos. Los campos elevados están situados entre el río Berbice en el Guayana oriental y la isla de Cayena en Guayana Francesa (Rostain, 2008a). Los primeros campos elevados arauquinoides fueron construidos en 650 d. C. en el oeste de Surinam, extendiéndose por toda la costa guyanense a partir de 1000 d. C. y hasta 1400. La densidad más alta de campos elevados se encuentra al este del territorio arauquinoide, es decir en Guayana Francesa, donde vivieron las últimas comunidades de esta tradición.

La localización topográfica es indicativa de diferentes adaptaciones a las condiciones hidrográficas y a la naturaleza del suelo (Rostain, 2010). Los grandes campos elevados se hallan en las áreas anegadas, los de tamaño medio siguen las curvas de los talwegs, y la mayoría están dispuestos a lo largo de pendientes. Los campos elevados pequeños y medios cubren grandes sabanas

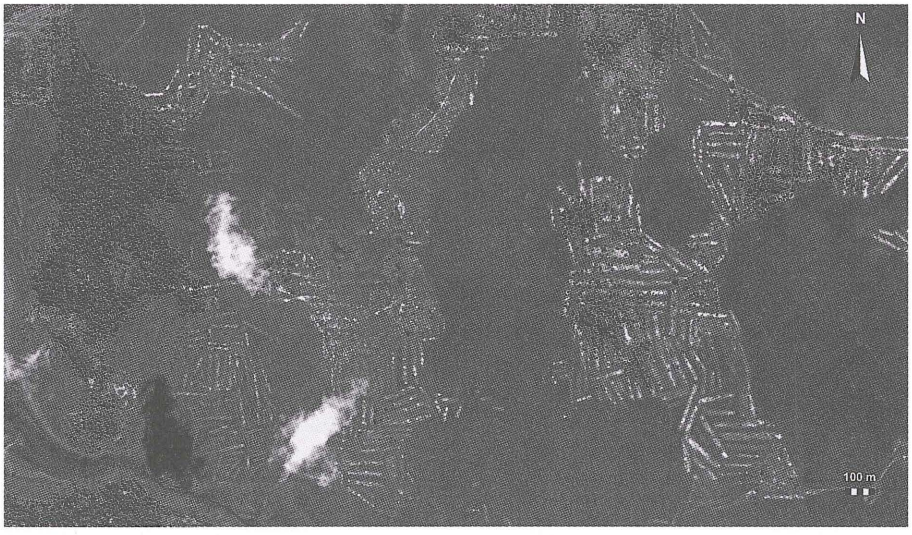


Figura 7 – Campos elevados de los Llanos de Mojos en Bolivia
(foto Google-Earth)

inundables. Dentro de un mismo complejo, existe también una organización específica de los campos en función del nivel del agua. El área inundada está en azul y la zona seca, en verde. Los grandes campos elevados redondos están en el pantano inundado todo el año. Al pie de las partes más altas, los camellones se distribuyen en dirección de la pendiente, facilitando así la evacuación del agua. En la parte más elevada y seca, los camellones están dispuestos perpendicularmente a la pendiente para retener el agua que falta en esta zona. A veces, parece que los indígenas rasparon la superficie de la parte alta para recoger el humus y edificar los montículos. Es muy probable que hayan usado palas del tipo de Prins Bernhard Polder y canastas para transportar la tierra.

Otras obras pueden acompañar a los campos elevados: se trata de los caminos elevados, los mismos que miden hasta 600 m de largo y 12 m de ancho, y cruzan los pantanos más inundados para conectar dos partes altas. Canales rectos o sinuosos que pueden medir hasta 100 m de largo cierran a veces áreas inundadas con campos elevados. Permitían controlar un exceso de agua, impidiendo las inundaciones.

Los campos elevados existen en numerosos países de la América del Sur, especialmente al norte de la línea ecuatorial. La mayoría fue construida durante el primer milenio de nuestra era, pero algunos fueron hechos 1000 años a. C. Están ubicados en las sabanas tropicales de las tierras bajas o en los valles andinos, generalmente en áreas inundables. En efecto, la razón principal de la construcción de estos era solucionar problemas de gestión de agua. Pocos grupos indígenas actuales siguen cultivando en estos campos, los que empezaron a ser descubiertos y estudiados en la América del Sur en los años sesenta (Denevan, 1966). En Venezuela, varios sitios de camellones están dispuestos perpendicularmente a los ríos. Los camellones del valle de San Jorge en Colombia se extienden por alrededor de 90 000 hectáreas y están asociados a numerosas plataformas residenciales o funerarias. Los campos elevados de los Llanos de Mojos en Bolivia ocupan una superficie estimada en 6 000 hectáreas (fig. 8). En el valle del Guayas en el Ecuador, se han reconocido 50 000 hectáreas de camellones.

Conclusión

Arqueólogos y especialistas de las ciencias de la Tierra aceptan hoy las estructuras presentadas como obras precolombinas y no formaciones naturales.



FIgura 8 – Campos elevados de Piliwa en el Bajo Mana en Guyana francesa
(foto S. Rostain)

La organización y la arquitectura de estas construcciones sugieren la existencia de un trabajo comunitario, probablemente hecho bajo la autoridad de una autoridad central. Está claro que no fueron realizadas por pequeños grupos sino por sociedades estructuradas y con un sistema social complejo. Existe un conjunto de indicios que demuestra que las comunidades que edificaron estas obras estaban organizadas en jefaturas. En varias partes de la Amazonía, se nota la aparición de jefaturas a partir de 500-600 d. C., culminan hacia 1000 d. C. y empiezan a desaparecer poco antes de la conquista europea.

La agricultura en campos elevados tenía la capacidad de sustentar a grandes poblaciones. Así, he hecho estimaciones que indican una densidad de 50 a 100 habitantes por km^2 en ciertas áreas de la costa de las Guayanas durante la época arauquinoide, es decir entre 650 y 1450 d. C. (Rostain 1991; 2010). Estas cifras son muy diferentes de la densidad generalmente propuesta para la Amazonía, de 1 a 3 habitantes por km^2. Tales estimaciones no son tan sorprendentes. Por ejemplo, en el Bajo San Jorge en Colombia, en un área de campos elevados de 440 hectáreas con 400 plataformas residenciales, se calculó una población de 2 400 personas. Más precisamente, la densidad era de 160 habitantes por km^2 entre 200 y 900 d. C. (Plazas & Falchetti, 1987).

En el Brasil, a lo largo del Amazonas, se han estimado 15 habitantes por km^2 (Denevan, 1992b), entre 5 y 10 en la isla de Marajó (Roosevelt, 1991) y de 6 a 12,5 habitantes por km^2 en el Alto Xingú (Heckenberger *et al.*, 2003).

Estamos muy lejos de la imagen tradicional heredada de una visión eurocéntrica de una Amazonía precolombina poblada de pequeña tribus perdidas y arcaicas. Se creía hasta hace poco que las huellas del mundo precolombino de la Amazonía se limitaban a los tiestos de tierra cocida, pero si bien no existieron templos de piedra en esta selva, sin duda alguna, los indígenas escribieron también su historia sobre la Tierra.

Referencias citadas

BOOMERT, A. 1980 – Hertenrits: an arauquinoid complex in North-west Suriname. *Journal of the Walter Roth Museum of Archaeology and Anthropology*, **3(2)**: 68-104.

BUSH, M. B., PIPERNO, D. R. & COLINVAUX, P. A., 1989 – A 6,000 years history of Amazon maize cultivation. *Nature*, **340**: 103-305.

DENEVAN, W. M., 1966 – *The aboriginal cultural geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*, 185 pp.; Berkeley and Los Angeles: University of California Press. Ibero-America, 48.

DENEVAN, W. M., 1992a – Stone vs metal axes: The ambiguity of shifting cultivation in prehistoric Amazonia. *Journal of the Steward Anthropological Society*, **20**: 153-165.

DENEVAN, W. M., 1992b – Native American Populations in 1492: Recent Research and a Revisited Hemisperic Estimate. *In: The Native Population of the Americas in 1492* (W. Denevan, ed.): xvii-xxxviii; Madison: University of Wisconsin Press.

DENEVAN, W. M., 2001 – *Cultivated Landscapes of Native Amazonia and the Andes*, 432 pp.; New York: Oxford University Press.

ERICKSON, C. L., 2000 – The Lake Titicaca Basin: A Precolumbian Built Landscape. *In: Imperfect Balance: Landscape Transformations in the Precolumbian Americas* (Lentz, ed.): 311-356; New York: Columbia University.

ERICKSON, C. L., 2008 – Amazonia: The historical ecology of a domesticated landscape. *In: Handbook of South American Archaeology* (H. Silverman & W. Isbell, eds.): 157-184; New York: Springer, Kluwer, Plenum.

GOULDING, M., BARTHEM, R. & FERREIRA, E., 2003 – *The Smithsonian Atlas of the Amazon*, 256 pp.; Washington & London: Smithsonian Books.

HECKENBERGER, M. J., 2005 – *The Ecology of Power. Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon, AD 1000-2000*, 432 pp.; New York: Routlegde.

HECKENBERGER, M. J., KUIKURO, A., KUIKURO, U. T., RUSSELL, J. C., SCHMIDT, M. J., FAUSTO, C., FRANCHETTO, B., 2003 – Amazonia 1492: Pristine Forest or Cultural Parkland? *Science*, **301 (5640)**: 1710-1714.

HECKENBERGER, M. J., RUSSELL, J. C., FAUSTO, C., TONEY, J. R., SCHMIDT, M. J., PEREIRA, M., FRANCHETTO, B., KUIKURO, A., 2008 – Pre-Columbian urbanism, anthropogenic landscapes, and the future of the Amazon. *Sciences*, **321 (5893)**: 1214-1217.

LÉVI-STRAUSS, C., 1994 – *Saudades do Brasil*, 223 pp.; París: Librairie Plon.

MCKEY, D., ROSTAIN, S., IRIARTE, J., GLASER, B., BIRK, J., HOLST, I. & RENARD, D., en prensa – Pre-Columbian agricultural landscapes, ecosystem engineers and self-organized patchiness. *In: Amazonia. Proceedings of the National Academie of Sciences.*

MEGGERS, B. J. & EVANS, C., 1957 – *Archeological investigations at the mouth of the Amazon*, xxviii+664 pp.; Washington DC.: Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, 167.

NEVES, E. G. & PETERSEN, J. B., 2006 – Political economy and Pre-Columbian landscape transformations in Central Amazonia. *In: Times and Complexity in Historical Ecology: Studies from the Neotropical Lowlands* (W. Balée & C. L. Erickson, eds.): 279-309; New York: Columbia University Press.

PÄRSSINEN, M., SCHAAN, D. & RANZI, A., 2009 – Pre-Columbian geometric earthworks on the upper Purús: a complex society in western Amazonia. *Antiquity*, **83 (322)**: 1084-1095.

PLAZAS, C. & FALCHETI de SAENZ, A. M., 1987 – Poblamiento y adecuación hidráulica en el bajo río San Jorge, Costa Atlantica, Colombia. *In: Pre-Hispanic agricultural fields in the Andean región* (Denevan, Mathewson & Knapp, eds.): 483-503; Oxford: BAR International Series, 359 (II).

PORRAS, P., 1987 – *Investigaciones arqueológicas a las faldas del Sangay*; Quito: Artes Gráficas Señal.

PRÜMERS, H., 2004 – "Hügel umgeben von "schönen Monstern": Ausgrabungen in der Loma Mendoza (Bolivien)", *Expeditionen in Vergessene Welten. 25 Jahre archäologische Forschungen in Amerika, Afrika und Asien* (= AVA-Forschungen, Bd. 10), Aachen: 47-78.

REDMOND, E. M. & SPENCER, C. S., 2007 – *Archaeological Survey in the High Llanos and Andean Piedmont of Barinas, Venezuela*, 343 pp.; New York: Anthropological papers of the American Museum of Natural History, 86.

ROOSEVELT, A. C., 1991 – *Moundbuilders of the Amazon: Geophysical Archaeology on Marajó Island, Brazil*, 480 pp.; New York: Academic Press.

ROSTAIN, S., 1991 – *Les champs surélevés amérindiens de la Guyane*, 28 pp.; Cayenne: ORSTOM. Coll° La Nature et l'Homme.

ROSTAIN, S., 1999a – Secuencia arqueológica en montículos del valle del Upano en la Amazonía ecuatoriana. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, **28 (1)**: 1-37.

ROSTAIN, S., 1999b – Occupations humaines et fonction domestique de monticules préhistoriques en haute Amazonie équatorienne. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, **63**: 71-95.

ROSTAIN, S., 2008a – Agricultural Earthworks on the French Guiana Coast. *In: Handbook of South American Archaeology* (H. Silverman & W. Isbell, eds.): 217-234; New York: Springer, Kluwer, Plenum.

ROSTAIN, S., 2008b – Le littoral des Guyanes, héritage de l'agriculture précolombienne. *Études rurales*, **Varia 181**: 9-38; París: Éditions de l'EHESS.

ROSTAIN, S., 2010 – Pre-Columbian Earthworks. *In: "Coastal Amazonia", Diversity, special issue "Long-Term Anthropic influences on the Diversity of Amazonian Landscapes and Biota"* (W. Balée, ed.): 2 (3): 353-369. www.mdpi.com/journal/diversity

SALAZAR, E., 2008 – Pre-Columbian mound complexes in the Upano River valley, Lowland Ecuador. *In: Handbook of South American Archaeology* (H. Silverman & W. Isbell, eds.): 263-278; New York: Springer, Kluwer, Plenum.

SCHAAN, D. P., 2004 – The Camutins chiefdom: Rise and development of social complexity on Marajó island, Brazilian Amazon; University of Pittsburgh. PhD Dissertation.

SCHAAN, D. P., RANZI, A. & PÄRSSINEN, M. (eds.), 2008 - *Arqueologia da Amazônia Ocidental. Os Geoglifos do Acre*, 192 pp. Belém: EDUFPA.

SPENCER, C. S., REDMOND, E. M. & RINALDI, M., 1994 – Drained fields at La Tigra, Venezuelan Llanos: a regional perspective. *Latin American Antiquity*, **5 (2)**: 95-110.

VERSTEEG, A. H., 1985 – The prehistory of the young coastal plain of West Suriname. *Ber. Rijksdienst Oudheidkundig Bodemonderzoek*, **35**: 653-750.

WALKER, J. H. & CORDERA, M. A., 2004 – *Cambio agrícola en la Amazonía boliviana*, 131 pp.; Pittsburgh/Trinidad: University of Pittsburgh in Latin American Archaeology, 13.

El manejo prehispánico del paisaje en zonas marginales de la Amazonía: la Amazonía norte del Ecuador y la zona norte de las tierras bajas de Bolivia*

A. Jorge Arellano López

Introducción

La presencia de culturas prehispánicas en las zonas marginales del ecosistema amazónico que se encuentran en directo contacto con las tierras altas de los Andes está paulatinamente llamando la atención por la probable interacción que ellas tuvieron con las culturas andinas. Actualmente se tiene una amplia información primaria en áreas específicas; una de ellas es el norte de la Amazonía ecuatoriana. En otras, la información todavía es escasa como en

* El autor desea expresar sus agradecimientos al Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), a la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y al Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), y por invitarme a participar al Congreso Internacional de Antropología Amazónica en los Países Andinos. Me permito agradecer al Departamento de Antropología del Museo de Historia Natural de la Smithsonian Institution en la persona del Dr. Daniel Rogers, Chair del Departamento, por darme la oportunidad de participar como Investigador

la zona amazónica de Bolivia. Sin embargo en las tierras bajas anexas de los llanos centrales de Bolivia las investigaciones arqueológicas tienen una larga tradición, principalmente por su accesibilidad a través de la ciudad de Trinidad.

En cada una de estas zonas los procesos sociales de adaptación y posteriormente del manejo del medioambiente por los pueblos prehispánicos, tuvieron relación con las diferentes características geomorfológicas en los cuales estuvieron asentados. Para entender cómo estos procesos fueron influenciados por el medioambiente es importante diferenciar entre el concepto de cuenca amazónica en el sentido geomorfológico medioambiental y el de cuenca hidrográfica del río Amazonas. Este último se refiere al diseño de drenaje conformado por la trama de la mayor parte de los ríos de los Andes y las tierras bajas del sur de Bolivia que son absorbidos por el río Amazonas.

La cuenca geomorfológica amazónica tiene una forma cercanamente triangular, con su base en los Andes y su ápice en la desembocadura del río Amazonas en el Atlántico. La cuenca está rellenada con sedimentos del periodo Cuaternario, material que proviene de los Andes y escudos precámbricos brasileño y de las Guayanas (fig. 1). La cadena andina y los escudos forman en los extremos occidentales de la cuenca dos corredores con diferentes subecosistemas. El corredor norte corresponde a la subcuenca Vaupés-Negro que está integrada al medioambiente del Amazonas. Al sur la subcuenca Madre de Dios-Beni tiene un complicado subecosistema porque forma parte del ecosistema del Amazonas y del subecosistema de sabanas de las tierras bajas con un mosaico de pequeños ecosistemas subsidiarios.

Esta diversidad de subecosistemas tiene su origen en los eventos paleoambientales del Pleistoceno y Holoceno temprano, que en las zonas marginales estuvieron directamente relacionados con los eventos en los Andes. Estos eventos fueron mucho más acentuados en el Pleistoceno, puesto que siempre estuvieron a la expectativa de las diferentes ocurrencias de los

Asociado. Asimismo mis agradecimientos van al Dr. Dennis Stanford, Dra. Betty J. Meggers, Barbara Watanabe, Abelardo Sandoval, Paulina Lerdergerber, Gail Salomon, Donald Hulbert, Margaret Dittemore, Carmen Eyzaguirre de la Smithsonian Institution por su constante amistad y apoyo. Este trabajo fue preparado en parte con datos obtenidos durante las investigaciones medioambientales en las que participé con *Walsh Environmental Scientists and Engineers*, Sección Ecuador. En este sentido, me permito agradecer a los señores gerentes Dr. Mark Turber y Ing. Peter Ayarza y Lic. Cyana Zambrano por todas las facilidades y amistad que me brindaron durante mi estadía en el Ecuador.

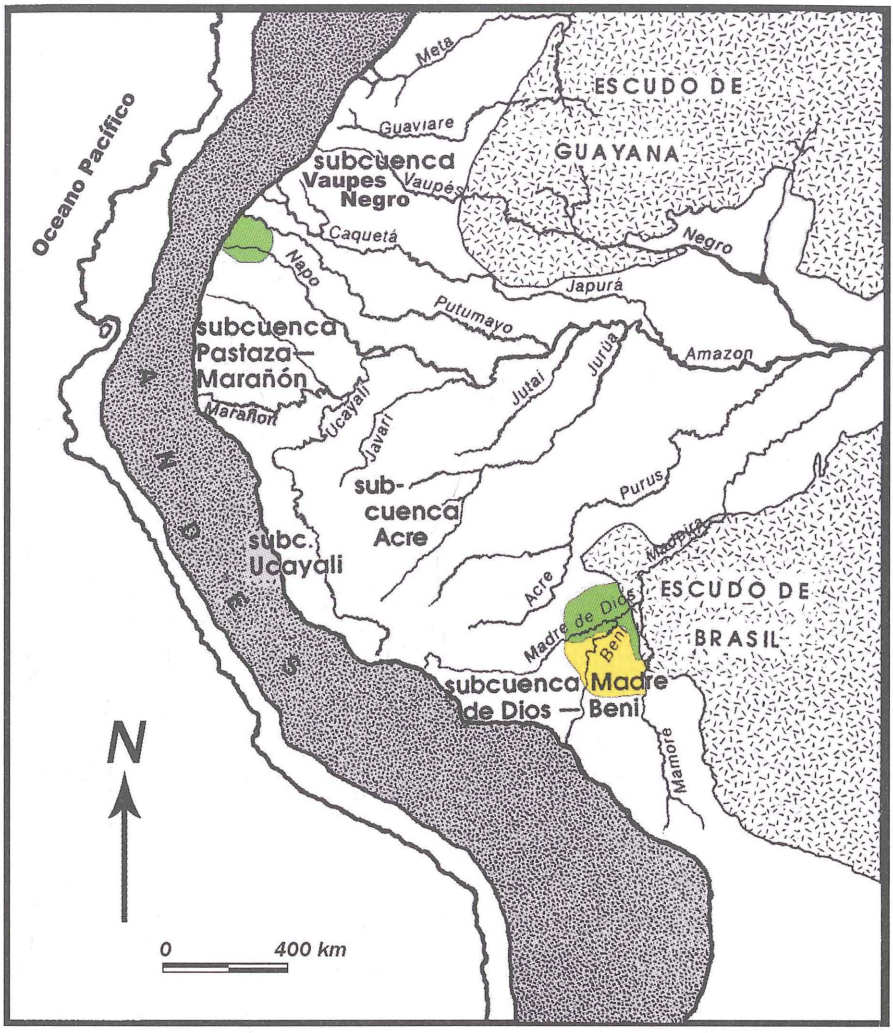


Figura 1 – Ubicación de las zonas marginales norte del Amazonas ecuatoriano y norte de las Tierras bajas de Bolivia, en relación a la cuenca Amazónica
Mapa modificado de Räsänen, *Amazonia Peruana*, 1993: 47

periodos glaciales en las montañas. Al inicio del Holoceno se estableció una variedad de subecosistemas con asociaciones vegetales específicas para cada región. Cada uno de los subecosistemas tiene su propia geomorfología y paisaje, característica que indudablemente afectó a los pueblos indígenas prehispánicos en su adaptabilidad, distribución, manejo espacial de área de influencia y posterior expansión de su territorio. De manera que sus reacciones a los eventos climáticos e implementación de soluciones a los problemas en los diferentes subecosistemas, pueden ser reconocidos en su comportamiento

con relación a la ubicación de sus asentamientos y la dirección de su desplazamiento estacional entre uno y otro sitio. Por otra parte, si asumimos que algunas sociedades estuvieron establecidas permanentemente en un sitio, también estas tuvieron que adoptar un modo económico de subsistencia que les permitiera acomodarse a un medioambiente específico por un extenso periodo de tiempo.

Las investigaciones arqueológicas en la Amazonía ecuatoriana se iniciaron en 1968 con los trabajos de Evans y Meggers a lo largo del río Napo, tardíamente con relación a los efectuados en las tierras bajas de Bolivia iniciadas por Nordenskiöld en 1913. En el Ecuador, por la metodología de investigación que se aplica en la Amazonía, se continúa descubriendo nuevos sitios. Como ejemplo, entre los años 2000 y 2001 se registraron apróximadamente 150 nuevos sitios, al margen de los considerados «no sitios» por sus evidencias aisladas (Salazar *et al.*, 1999). En Bolivia el enfoque actual es la reevaluación de sitios conocidos y mencionados en la literatura. Se efectuaron muy pocos reconocimientos arqueológicos con la inclusión de nuevos sitios con evidencias de cultura material (Dougherty & Calandra, 1981-1982; Erickson *et al.*, 1991; Arellano, 2002b). Sin embargo, el conocimiento de la trayectoria del desarrollo socioeconómico cultural de las sociedades prehispánicas en estas dos zonas marginales se encuentra muy adelantado y, en cierta forma, se puede obtener un panorama histórico de la ocupación, aunque las evidencias de los periodos arcaico y formativo son aún escasas.

1. La Amazonía norte del Ecuador

La geografía del norte de la Amazonía del Ecuador se encuentra directamente integrada a la subcuenca hidrográfica del río Napo que, a través de una extensa red dendrítica, colecta la mayor parte de las corrientes fluviales provenientes de los flancos orientales de la cadena andina. A partir de la confluencia del río Coca que capta las aguas del norte andino, el río Napo adopta una dirección transversal a los Andes hasta su punto de encuentro con el río Aguarico en las cercanías de la ciudad de Roca Fuerte.

Desde el punto de vista del desarrollo cultural prehispánico en la Amazonía del Ecuador, las áreas interfluviales entre los ríos San Miguel-Putumayo y Aguarico, y la del río Aguarico con el Napo, jugaron un papel importante para los pueblos prehispánicos por la accesibilidad a recursos naturales de la alta y baja Amazonía, y por su directa comunicación con los mayores afluentes del río Amazonas.

El área interfluvial entre el Aguarico y el Napo se caracteriza por ser una llanura aluvial ondulada con lomas de baja altura intercaladas a espacios lagunares y pantanales. Este paisaje fue originado por la caótica erosión efectuada por una trama de pequeñas corrientes fluviales que forman parte de los ríos Jivino y Shushufindi, y por otras corrientes menores independientes y con directa conexión a los dos ríos mayores. Los factores principales para la construcción de esta superficie ondulada fueron la relativa homogeneidad de los sedimentos holocénicos que están compuestos usualmente por limos arenosos y su disposición prácticamente horizontal.

La historia geológica del periodo Cuaternario en la Amazonía del Ecuador está claramente asociada a los eventos medioambientales de la cordillera andina de donde provienen los sedimentos. El cuaternario descansa sobre una superficie discordante de sedimentos terciarios que son visibles en algunos perfiles de terrazas en los valles del subandino marginal y de la Amazonía alta. Los datos más accesibles que pueden ser adaptados para describir el Holoceno de las áreas interfluviales provienen de los estudios paleoambientales efectuados en el Bajo Caquetá, Colombia (Van der Hammen & Hooghiemstra, 2000: 734) y del transecto que cruza los ríos Indillama, Tiputini, Tivacuno, Yasuní y Bahameno al sur del Napo (Athens, 1997; Athens & Ward, 1999: 287). Estos datos sumados a los proporcionados por los estudios medioambientales efectuados durante las exploraciones petroleras, permiten formar un panorama de la evolución del paisaje a partir del inicio del Holoceno.

El final del Pleistoceno en la Amazonía alta se encuentra marcado por la presencia de conglomerados, gravas fluviales y arenas gruesas, mientras en la Amazonía baja la transición al Holoceno es menos perceptible. En los alrededores de la ciudad de Lago Agrio y en los bancos del río Aguarico se observa la presencia de conglomerados de clastos, gravas y arenas gruesas. Las estrechas playas del margen derecho también están compuestas por este material que es explotado para construcciones civiles. Estos depósitos fluviales demuestran que el río Aguarico, por lo menos hasta la ciudad de Lago Agrio, fue un río pleistocénico de considerable energía. Por su parte, el río Napo desde sus nacientes hasta la zona de la ciudad del Coca tiene características de río pleistocénico. Luego se convirtió en una corriente de energía media a baja, lo que dio lugar a terrazas con alternancia de sedimentos de grano mediano y arcillas.

El Holoceno en la Amazonía ecuatoriana, probablemente al igual que en todas las tierras bajas de Sudamérica se inició a los 10 000 AP (Van der Hammen & Hooghiemstra, 2000: 732), con una nueva fase de deposición

de sedimentos de grano fino. La mayor parte de estas capas sedimentarias compuestas por arcillas y limos arcillosos son observables en los perfiles de las terrazas del Napo durante la época seca. Sobre estas se depositan una intercalación de limos arenosos y arenas que forman las terrazas primarias en las que se encuentran la mayor parte de las ocupaciones prehispánicas y los actuales asentamientos de la etnia kichwa.

El actual paisaje geográfico tiene sus diferencias entre una y otra área interfluvial. El espacio entre el San Miguel-Putumayo y el Aguarico está dominado por la alternancia de colinas, estrechas llanuras aluviales con terrazas bajas y extensas superficies cubiertas por pantanos. Cada una de estas particulares áreas contiene bosques primarios con especies diferenciadas. En este paisaje se encuentra ubicada la reserva de producción faunística Cuyabeno, que es una de las áreas establecidas en la Amazonía del Ecuador para la preservación de los bosques primarios. Las áreas de colonización se encuentran desarrolladas principalmente a lo largo del río Aguarico, donde prácticamente desaparecieron los bosques primarios y solo en sectores específicos se reprodujeron bosques secundarios. Al sur del Aguarico la cubierta vegetal primaria fue completamente alterada por la profusión de chacras de cultivo, unas en producción y otras abandonadas como pastizales. El paisaje de colinas altas y sectores planos está sujeto a una constante erosión durante la época de lluvias. En la llanura aluvial al sur de la población de Shushufindi ya no existen bosques y en esta extensa área se implementaron cultivos de palma africana.

El espacio interfluvial situado en ambas orillas del río Napo está conformado por una variedad de paisajes modelados por procesos geomorfológicos y medioambientales desde el inicio del Holoceno. En la orilla izquierda del Napo el paisaje es ondulado con colinas de baja altura (240 a 300 msnm) de diversos tamaños y formas, separadas por pantanos y por pequeñas corrientes de agua, que usualmente se dirigen hacia los ríos que corren con dirección al Napo. En la orilla derecha el paisaje sólo tiene terrenos altos a lo largo de las terrazas del Napo. El espacio interfluvial entre el Napo y el río Indillama está asociado a colinas, y entre el Indillama y el río Tiputini la ondulación del terreno se encuentra a menor altura y es constantemente inundable y pantanosa. Ambas orillas todavía conservan bosques primarios y secundarios, especialmente en las áreas protegidas como en la pequeña cuenca del río Pañayacu y en la reserva del Parque Nacional Yasuní.

1. 1. Las evidencias arqueológicas

1. 1. 1. El río San Miguel

El río San Miguel situado en el extremo noreste del Amazonas ecuatoriano, es una corriente que se integra al Putumayo; juntos marcan los límites con la República de Colombia. Su pequeña cuenca forma parte del área interfluvial del Putumayo-Aguarico. Los sitios arqueológicos ubicados por Aguilera (2003) se encuentran en tres sectores diferentes; el más importante está asociado con la orilla izquierda de la pequeña corriente del río Pucapeña. En este sector los sitios denominados Singue son ocupaciones habitacionales de donde se recuperaron un importante número de vasijas de cerámica de la Tradición Corrugada-falso corrugada (1040 a 1290 d. C.). El otro sector se encuentra en la orilla derecha del río San Miguel cerca de la confluencia del río Pucapeña. Los sitios Tipishca (770 a 930 a. C.) son probablemente talleres líticos en los cuales se recuperaron artefactos de factura arcaica elaborados en diversos tipos de roca provenientes de clastos de río. En el último sector, los sitios con material cerámico de la Tradición Corrugada falso-corrugada están en las nacientes del río Restrepo Chico afluente del río Mamanazoya que dirige sus aguas hacia el Putumayo.

1. 1. 2. El área de Tarapoa

Esta zona es parte de la cuenca de drenaje del río Cuyabeno y de su principal afluente, el río Aguas Negras. Ambos ríos conforman una pequeña área interfluvial cubierta por una serie continua de pantanos y escasos espacios de tierra firme (fig. 2). Las orillas a lo largo del curso del río Aguas Negras son anegadizas con abundancia de humedales y una vegetación de bosques primarios que se desarrolla hasta la confluencia con el Cuyabeno.

Los sitios arqueológicos se ubican en las tierras firmes de las cabeceras de los ríos Tarapoa, Tarapuy y Aguas Negras, fuera de la zona de pantanos (Arellano, 2002a). Los restos de vasijas de cerámica según Aguilera (2003) tienen al parecer relación con las fases Tivacundo y Cotococha. Al mismo tiempo señala que también aparecen rasgos decorativos de Pastaza, significando que existe un lapso de tiempo en el cual la zona no estuvo ocupada. No obstante, Carrera (2003) indica que no existe relación del material cultural de esta zona con fases culturales conocidas. Es interesante anotar que en la cerámica recuperada los únicos rasgos posibles de correlación son el corrugado y falso corrugado. Este material inicialmente confundido como parte de la fase Pastaza tiene una datación entre 880 y 970 d. C. (Carrera, 2003).

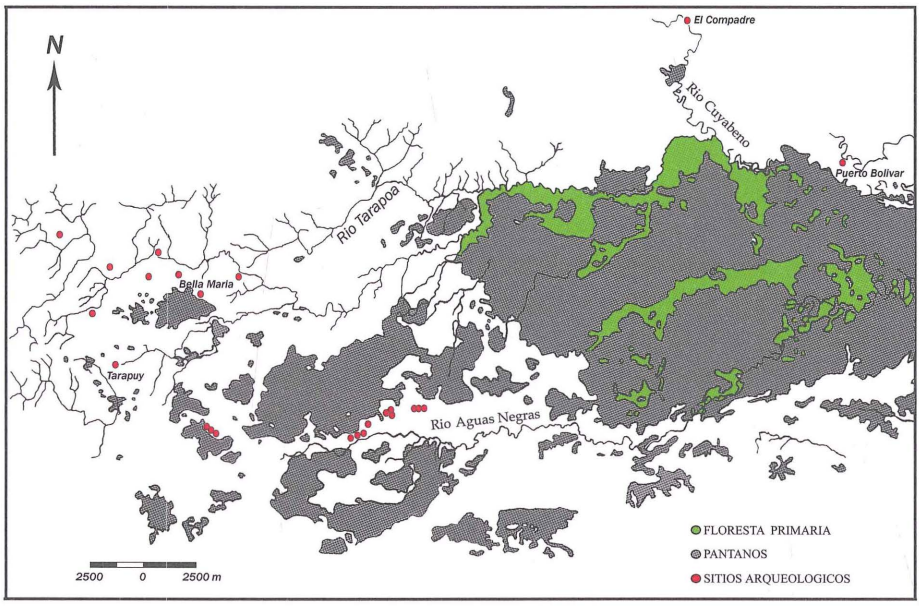


Figura 2 – Área del río Tarapoa con sitios arqueológicos en relación a pantanos
Mapa: Según Arellano (2002a)

1. 1. 3. Lago Agrio

Las prospecciones y rescates arqueológicos efectuados en el área circundante a la ciudad de Lago Agrio permitieron reconocer tres variedades de patrón de asentamiento en un área relativamente pequeña (fig. 3). En la primera los sitios se encuentran ubicados en la parte superior de las colinas más altas de los alrededores y alejados del curso principal del Napo. La segunda tiene relación con las orillas de pequeñas lagunas, y la tercera con las terrazas del Napo (Arellano, 2003; 2008). El material cerámico recuperado en las colinas tiene relación con la Tradición Corrugada-falso corrugada y está fechado entre 1230 y 1320 d. C. (Arellano, 2003). Por su parte, el material de las colinas cercanas al Napo y de los sitios en espacios lagunares también están relacionados con la Tradicion Corrugada-falso corrugada (Carrera, 2003; Arellano, 2009). Al mismo tiempo, en estos espacios de colinas y en las terrazas del Aguarico aparece la típica cerámica de la Tradición Bicolor rojo sobre marrón.

1. 1. 4. El área río Jivino-laguna Limoncocha

En esta particular área el paisaje ondulado conforma una intercalación de colinas, pantanos y aguajales o moretales (*Mauritia flexuosa* L.f.). La presencia

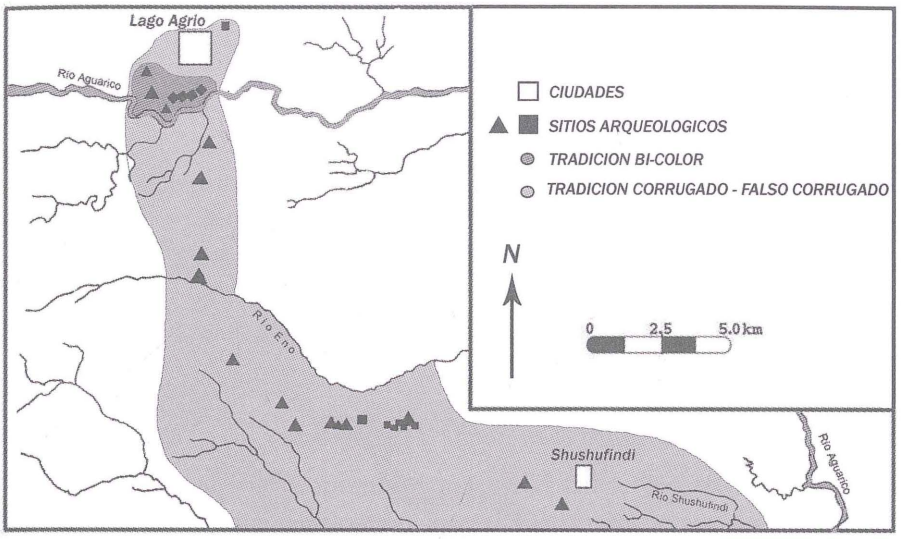


Figura 3 – Ubicación de sitios arqueológicos en el área circundante a la ciudad de Lago Agrio
Mapa realizado por el autor

del río Jivino y de la laguna Limoncocha, formado a partir del antiguo curso del río Napo, dieron a este espacio geográfico un ambiente propicio para la formacion de una floresta tropical primaria actualmente limitada a sectores que tienen relación directa con los pantanos y las orillas de los ríos. Los bosques primarios fueron paulatinamente desapareciendo por la acción colonizadora de comunidades kichwas, acelerada por la apertura de caminos e implementación de campamentos petroleros.

Las investigaciones arqueológicas de prospección y muestreo proporcionaron evidencias de ocupación únicamente en la parte superior de las colinas. La mayor parte de los sitios están ubicados en las orillas de los ríos Jivino e Itaya y de los tributarios secundarios. La actual capa de humus que tiene una tendencia a cubrir completamente la superficie de las colinas tiene un espesor variable entre 5 y 10 cm y en general los fragmentos de cerámica se encuentran entre los 20 y 30 cm en una capa de sedimentos areno limosos de textura mediana a fina de color marrón amarillento oscuro (Salazar *et al.*, 2000).

El porcentaje de material cultural recuperado en cada uno de los sitios registrados tiene directa relación con el tipo de asentamiento y el lapso de tiempo que estuvieron ocupados. Los sitios principales son aquellos que contienen un mayor porcentaje de restos culturales en una superficie extendida con rasgos de habitación y en los cuales se observa que su conservacion

está asociada a la estabilidad que ofrecía el sitio frente a eventos climáticos estacionales.

La cerámica pertenece a la Tradición Corrugada-falso corrugada que se extiende desde la frontera colombiana. Las fases culturales Secoya y Jivino, situadas cronológicamente entre 1390 y 1440 d. C., forman parte de esta tradición y se encuentran en el área de la comunidad Luz de América (Arellano, 2009). Los tipos cerámicos tienen características decorativas idénticas a los que se encuentran en Jivino-Limoncocha y es probable que se trate de un movimiento que tuvo como dirección el curso del Jivino hacia el Napo.

1. 1. 5. Las orillas del Napo (San Roque a Limoncocha)

A lo largo de las orillas del Napo entre Limoncocha y la comunidad San Roque, las terrazas primarias fueron preferentemente utilizadas en las ocupaciones prehispánicas. La estabilidad ofrecida por las terrazas primarias fue parcialmente destruida con el cambio de curso del río debido a la acumulación de barras de arena a lo largo de su recorrido. Varias veces este movimiento formó islotes con bosques secundarios que actualmente se encuentran en la parte central del curso del río. En ningún sector existen evidencias de que las aguas hayan sobrepasado las terrazas primarias por largos periodos de tiempo y estas son las que proporcionaron las evidencias arqueológicas más tempranas y tardías en términos cronológicos (fig. 4).

En la orilla derecha del Napo en dirección al río Indillama, en un paisaje de colinas, se registraron una apreciable cantidad de sitios con cerámica de la fase Napo (880 a 1010 d. C.) y evidencias de la Tradición Corrugada (Netherly, 1997). Por su parte, en la terraza superior ubicada en la comunidad San Roque, se determinó la presencia de una fase cultural anterior a la fase Napo que también pertenece a la Tradición Policroma (Arellano, 2009).

En la orilla izquierda existen asentamientos con cerámica de la fase Napo (Salazar *et al.*, 2000); sin embargo en estos no se han obtenido evidencias de la fase anterior denominada San Roque (entre 570 y 880 d. C.). En la pequeña cuenca del río Pañayacu se presentan tres fases culturales, Aceipa y Palmeras (960 a 1180 d. C.) pertenecientes a la Tradición Polícroma y Secoya de la Tradición Corrugada-falso corrugada (Arellano, 2009).

Entre San Roque y la localidad de Nuevo Rocafuerte se ubican los sitios estudiados por Evans & Meggers (1968), en los cuales fueron identificadas las principales fases de la secuencia cultural de esta parte de la Amazonía.

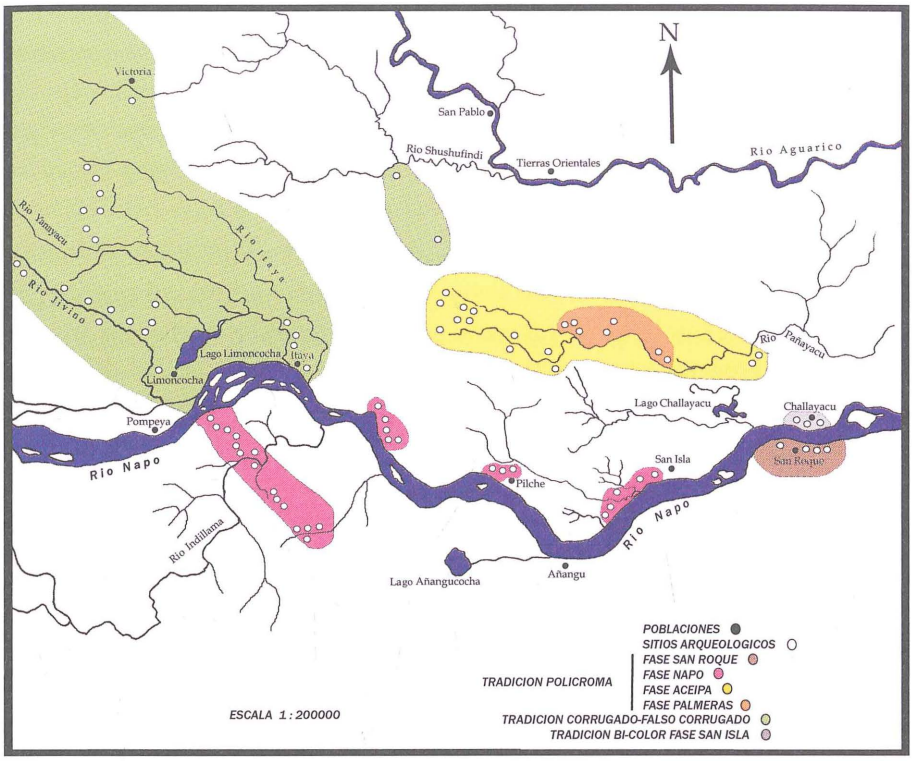


Figura 4 – Sitios arqueológicos en las orillas del río Napo
Mapa realizado por el autor

1. 2. Discusión

En el Amazonas del Ecuador la tendencia a la ocupación de sitios por encima del nivel de las aguas de los ríos fue muy difundida. Esta característica también puede observarse en todos los asentamientos de la Amazonía alta del Ecuador. De manera que cuando se realiza un análisis de la estratigrafía de los depósitos culturales, se observa que estos depósitos usualmente se encuentran por encima de los sedimentos tempranos de las primeras etapas de deposición en las terrazas holocénicas. El análisis regional pudo determinar que la extensa dispersión de sitios con evidencias arqueológicas, usualmente fragmentos de cerámica, no necesariamente significa una gran concentración poblacional. También se debe tener en cuenta que la mayor parte de los sitios contienen un limitado porcentaje de restos y que en muchos casos estos fueron retransportados por el continuo lavaje durante los cambios estacionales y acumulados en las laderas y base de las colinas. Es importante tener en cuenta

que los sitios ocupados como habitación se ubican indefectiblemente en la parte superior de las colinas y en las terrazas primarias. Los escasos sitios habitacionales ubicados en las llanuras aluviales fueron ocupados en épocas de sequía y donde existía la posibilidad de fuentes de recursos naturales ya que las colinas y terrazas altas fueron las afectadas por la falta de agua corriente en los tributarios.

La presencia de diferentes fases culturales pertenecientes a una tradición indica que la población no fue uniforme y que con seguridad estuvo compuesta por grupos de diferentes lenguas, tal como actualmente se los encuentra aunque limitados a espacios restringidos. Los rasgos particulares de los diferentes tipos de cerámica y la ubicación geográfica de los sitios de habitación sugieren que estos grupos sociales, etnias o tribus, tenían sus espacios geográficos controlados sobre la base de una especialización, ya sea por cotos de caza o por acceso a un particular recurso natural, por ejemplo saladeros.

En la época colonial, el norte del Amazonas ecuatoriano estuvo habitado por una serie de etnias indígenas. En las referencias reproducidas en el mapa etno linguístico del *Handbook of South American Indians* editado por Steward (1950), se indica que en la zona de los ríos San Miguel y Putumayo se encontraban asentados los kamsa, siona, piojé y parte de los uitoto (witoto). El Aguarico estuvo ocupado por los cofanes, secoya y shuar. Las orillas del Napo fueron territorio de los encabellados y al sur del Napo se ubicaron los záparos y gaes. Aguilera (2003) menciona que el río San Miguel es asentamiento de los tetetes y memones. Al presente se pueden reconocer solo a los siona en el área del río Cuyabeno, cofanes en el río Zábalo afluente del Aguarico, y secoya asentados en la localidad de San Pablo.

Uno de los aspectos relevantes que se pueden observar en los mapas de distribución de sitios arqueológicos es su disposición a lo largo de los cursos principales de agua, en terrenos altos, en el pasado probablemente con vegetación primaria, y actualmente en su mayor parte asociados a asentamientos de colonos. En el mapa de la zona de Tarapoa, los sitios arqueológicos están en estrecha relación con los pantanos, lo que significa que los recursos naturales aprovechables de los mismos fueron muy bien conocidos. La ubicación de los sitios a lo largo de los tributarios indica que las unidades sociales utilizaban los canales fluviales que tenían acceso a los pantanos.

En el Aguarico, por medio de la presencia de cerámica corrugada se determinó un interesante desplazamiento de los lugares donde se situaron las

habitaciones. Las primeras ocupaciones fueron localizadas en las terrazas del Aguarico; posteriormente se trasladaron a las colinas alejadas del Aguarico y luego retornaron a las terrazas y espacios con lagunas. En este momento apareció la cerámica de la tradición Bicolor. Finalmente, y más tarde, se retiraron a ocupar las colinas en las márgenes del Aguarico. Esta constante inestabilidad parece estar asociada con las fluctuaciones ambientales entre periódicas inundaciones y sequías.

En las orillas del Napo el patrón de ocupación tiene directa relación con las terrazas altas. No obstante, en el área circundante al río Indillama, el patrón de ocupación está asociado a las colinas o lomas altas y en el área del río Pañayacu los asentamientos se presentan en sus orillas.

2. Las tierras bajas del norte de Bolivia

Las tierras bajas de Bolivia limitan en su extremo occidental con los contrafuertes de la cordillera de los Andes. Estos contrafuertes orientales de la cadena andina constituyen las serranías subandinas con alturas entre 2000 y 500 metros sobre el nivel del mar y penetran en Bolivia desde el Perú a partir de los 14° 30' de latitud Sur, formando un arco con una dirección Noreste a Sureste hacia los límites con la República Argentina (Montes de Oca, 1982: 174). El límite oriental se encuentra marcado en parte por el curso del río Iténez-Guaporé y por la disposición de las rocas precámbricas del Escudo Brasileño, que forman una serie agrupada de serranías, bajas y abruptas.

La disposición de la red hidrográfica de las tierras bajas de Bolivia, independiente de las regiones o provincias fisiográficas, corresponde a las dos cuencas mayores de Sudamérica, por el norte a la cuenca del río Amazonas y por el sur a la cuenca del río de la Plata. Las corrientes fluviales que fluyen hacia el Amazonas se integran a la subcuenca del río Madeira y constituyen una red hidrográfica dentrítica de bastante amplitud, mientras los pocos ríos del sur se asocian a las subcuencas de los ríos Pilcomayo y del Paraguay.

A partir de la barrera natural de los Andes, el espacio geográfico de la cuenca oriental está conformado por cuatro provincias fisiográficas: Amazónica, Llanos centrales, Chiquitania y Chaco (fig. 5). Cada una de estas provincias presenta diferentes características geomorfológicas y contenido biológico.

En la provincia Amazónica, el sitio arqueológico más importante, Las Piedras, se encuentra en la provincia de Madre de Dios del departamento de Pando

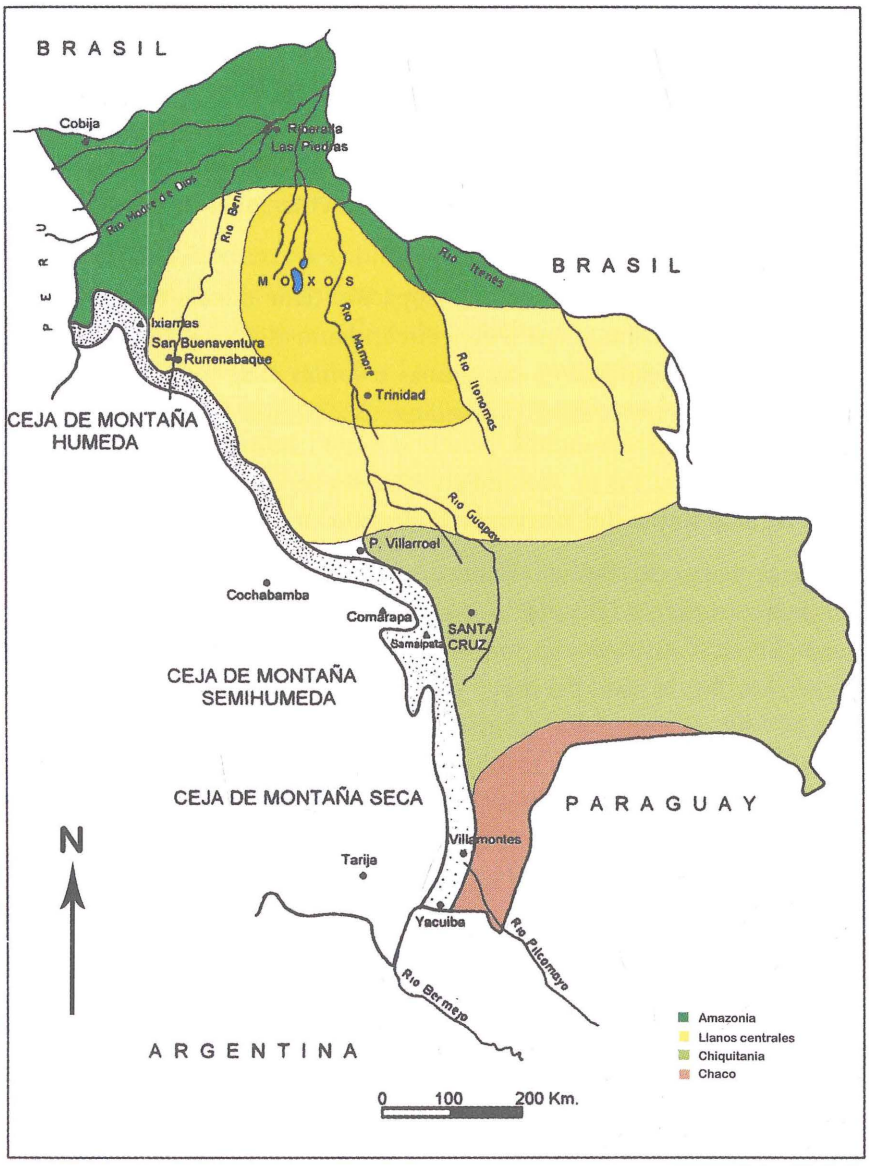


Figura 5 – Provincias geográfico culturales de las tierras bajas de Bolivia
Mapa realizado por el autor

(Denevan, 1966; Faldín, 1997; Arellano, 2002b; Pärsinen & Siriänen 2003). A este se complementan los sitios descritos a lo largo del río Orthon (Arellano, 2002b) y el sitio de Alta Gracia (Michel, 1993). En el departamento del Beni se tienen los estudios de B. Dougherty & H. Calandra (1984-1985) en la

provincia de Iténez, y de D. Arnold & K. Prettol (1988) en la provincia de Vaca Diez.

La provincia de los Llanos centrales conocida comúnmente como Llanos de Moxos, y en general el departamento del Beni, fue la más favorecida en cuanto a investigaciones arqueológicas se refiere. Los estudios se remontan a las primeras décadas del siglo XX, con las excavaciones realizadas por E. Nordenskiöld (1913; 1917; 1924) en las lomas que se encuentran cercanas a la ciudad de Trinidad. Más tarde, G. Plafker (1963), S. Rydén (1941; 1964), W. Denevan (1980), V. Bustos (1976) y K. Lee (1977), continuaron los estudios en sectores específicos de esta amplia provincia fisiográfica. Las primeras investigaciones arqueológicas con una metodología científica y sistemática fueron llevadas a cabo por B. Dougherty & H. Calandra (1981; 1981-1982; 1984) como parte de la misión conjunta entre el Museo de La Plata (Argentina), el Instituto Nacional de Arqueología de Bolivia y el programa *Amazonian Ecosystem Research* de la Smithsonian Institution (EE. UU.). Luego las investigaciones de C. Erickson (1980; 1995), Erickson *et al.* (1991), M. Michel (1999) y Walker (2008) presentan diferentes interpretaciones de los grupos prehispánicos establecidos o asentados hacia el oeste del río Mamoré. Finalmente, las últimas investigaciones de Prümers *et al.* (2006) y Prümers (2007) en las lomas (montículos) situados en la cercanias de la ciudad de Trinidad, proporcionan las primeras evidencias relacionadas con las costumbres funerarias de los grupos asentados entre el Mamoré y el Iténez.

2. 1. Las evidencias arqueológicas

2. 1. 1. La Amazonía boliviana

La región amazónica de Bolivia tiene una extensión superficial de 57 000 km^2 y en el contexto regional de la Hyalea amazónica corresponde a sus límites meridionales. Esta área marginal de la Amazonía forma un cordón a lo largo de la frontera norte de Boliva en su contacto con el Perú y el Brasil.

A pesar de tener una cubierta vegetal primaria y secundaria muy desarrollada y relativamente conservada, los suelos son muy pobres por el alto contenido de óxidos de hierro. El perfil edafológico rara vez presenta los tres horizontes desarrollados. El suelo está compuesto por sedimentos de arena y limo. En el área cercana a la frontera con Perú descansa directamente sobre sedimentos terciarios (Campbell *et al.*, 1985) y hacia la frontera norte con el Brasil se

encuentra por encima de una intercalación de costras y láminas de óxidos de hierro muy compactas, formadas por lexiviación y posterior consolidación de las soluciones férricas. La región marginal del este, en la frontera con Brasil, tiene una configuración de los suelos más desarrollada por su contacto directo con las rocas cristalinas del escudo brasileño y con una mayor estabilidad frente a los procesos erosivos. Una pequeña porción en Alto Madre de Dios, Tahuamanu y Acre en la frontera con el Perú, puede ser considerada como parte de la Amazonía alta por sus características geomorfológicas similares a las del Perú y Ecuador.

Los pocos estudios arqueológicos en la Amazonía boliviana tienen por el momento un carácter muy general. Entre estos se encuentran: el informe de Alta Gracia (Michel 1999), las investigaciones efectuadas en Tumichucua (Arnold & Pretol, 1988), Las Piedras (Denevan, 1960; Faldin, 1997) y el reconocimiento a lo largo del río Orthon (Arellano, 2001). La excepción son los trabajos desarrollados por Dougherty & Calandra (1984) en el área del Bajo Itonomas y Baures donde se realizaron investigaciones en 17 sitios de la provincia de Iténez (Calandra & Salceda, 2004), dando como resultado la configuración de cinco fases culturales. Estas fases explícitamente asociadas a la cerámica, son los únicos modelos comparativos para otros nuevos sitios del área amázonica. La importancia de las fases culturales de Baures radica en los aspectos tecnológicos de la elaboración de vasijas y su decoración. Uno de estos se refiere al antiplástico con el agregado de espículas calcinadas de esponja de agua dulce, conocido como *cauixí* (Dougherty & Calandra 1984). Aunque en diversos porcentajes, la presencia de cauixí en la pasta muestra que existía un conocimiento homogéneo en el área, para la utilización de esta materia prima. Si bien las diferencias decorativas marcan las fases como complejos separados en una misma zona, el material común fue compartido, como también el tipo de elaboración mediante el uso de rodetes de pasta. Al parecer, esta última metodología fue de conocimiento general en la Amazonía.

El patrón de ocupación está asociado a los sectores altos ubicados próximos a las orillas de los ríos; en estos se han implementado «zanjas circulares y elípticas junto a tierras negras o *terras pretas*» (Dougherty & Calandra, 1984-85: 47). Las fases culturales de la región del Iténez son las siguientes: Equijebe, Irobi, Oricori, Bella Vista y Canabasneca. Las características comunes entre estas fases son la decoración incisa en una diversidad de motivos geométricos y el contenido de cauixí en la pasta.

Para la ubicación cronológica de estas fases se ha utilizado la información de las excavaciones del centro de los llanos de Moxos, en los niveles cerámicos donde

aparece el uso de cauixí en la pasta. El inicio de las fases de ocupación pudo haber ocurrido entre el 250 y 450 d. C. cuando en Casarabe el aditamento de cauixí a la pasta apenas alcanzaba el 5 %. Entre 1000 y 1500 a. D., en los sitios al norte de Trinidad, «margen derecha del Mamoré» (Dougherty & Calandra 1984-1985: 57), se observa el auge en el uso de cauixí y puede ser que este se haya extendido hacia la floresta tropical de la región del Iténez. También se puede correlacionar con los sitios de la Tradición Machupo que contienen tipos incisos y punteados, y que se encuentran ubicados en la margen derecha del río Guaporé con una mayor presencia en la confluencia con el río Baures. Las fechas radiocarbónicas de esta tradición tienen un rango entre 825 d. C. y 945 d. C. indicando que podría existir una relación con la ocupación cultural de los llanos de Moxos.

Considerando los aspectos tecnológicos de la cerámica de las diferentes fases propuestas por Dougherty & Calandra (1984-1985), nos atrevemos a indicar que se trata de una sola fase cultural con varios tipos cerámicos que tienen como base de diferenciación el acabado superficial, la diversidad de motivos decorativos, y que son parte de una tradición cerámica de mayor extensión en el ámbito de la Amazonía. Esto significaría que nos encontramos frente a una provincia cerámica transicional del periodo del Intermedio Tardío al de Desarrollo Regional en el contexto de las tradiciones culturales de las tierras bajas de Bolivia.

También es probable que haya existido una relación directa con los sitios arqueológicos registrados en el Alto-Medio Guaporé. Lamentablemente no se tienen referencias del lado boliviano, pero en la orilla brasileña los sitios corresponden a la fase Corumbeira (900 a. D.) caracterizada por una cerámica con desgrasante o antiplástico de cauixí y usualmente decorada con una combinación de motivos elaborados mediante incisión, punteado y filetes aplicados (Miller, 2007: 144); corresponden también a la fase Pimenteira (1146 -1710 a. D.) que subsiste hasta la ocupación portuguesa.

El sitio de Tumichucua situado en el interior de la orilla derecha del río Beni, cercano a la confluencia con el río Madre de Dios, tiene un patrón de ocupación que se integra al de la región del Iténez. Arnold & Prettol (1988) describen el sitio como un asentamiento que se encuentra rodeado por un foso o trinchera circular con canales de conexión a un lago y hacia un canal antiguo del curso del río Beni. Este patrón de asentamiento con fosos protegiendo espacios internos también es común a lo largo de las orillas del río Orthon. La cultura inca que tuvo un limitado acceso a la región

aparece el uso de cauixí en la pasta. El inicio de las fases de ocupación pudo haber ocurrido entre el 250 y 450 d. C. cuando en Casarabe el aditamento de cauixí a la pasta apenas alcanzaba el 5 %. Entre 1000 y 1500 a. D., en los sitios al norte de Trinidad, «margen derecha del Mamoré» (Dougherty & Calandra 1984-1985: 57), se observa el auge en el uso de cauixí y puede ser que este se haya extendido hacia la floresta tropical de la región del Iténez. También se puede correlacionar con los sitios de la Tradición Machupo que contienen tipos incisos y punteados, y que se encuentran ubicados en la margen derecha del río Guaporé con una mayor presencia en la confluencia con el río Baures. Las fechas radiocarbónicas de esta tradición tienen un rango entre 825 d. C. y 945 d. C. indicando que podría existir una relación con la ocupación cultural de los llanos de Moxos.

Considerando los aspectos tecnológicos de la cerámica de las diferentes fases propuestas por Dougherty & Calandra (1984-1985), nos atrevemos a indicar que se trata de una sola fase cultural con varios tipos cerámicos que tienen como base de diferenciación el acabado superficial, la diversidad de motivos decorativos, y que son parte de una tradición cerámica de mayor extensión en el ámbito de la Amazonía. Esto significaría que nos encontramos frente a una provincia cerámica transicional del periodo del Intermedio Tardío al de Desarrollo Regional en el contexto de las tradiciones culturales de las tierras bajas de Bolivia.

También es probable que haya existido una relación directa con los sitios arqueológicos registrados en el Alto-Medio Guaporé. Lamentablemente no se tienen referencias del lado boliviano, pero en la orilla brasileña los sitios corresponden a la fase Corumbeira (900 a. D.) caracterizada por una cerámica con desgrasante o antiplástico de cauixí y usualmente decorada con una combinación de motivos elaborados mediante incisión, punteado y filetes aplicados (Miller, 2007: 144); corresponden también a la fase Pimenteira (1146 -1710 a. D.) que subsiste hasta la ocupación portuguesa.

El sitio de Tumichucua situado en el interior de la orilla derecha del río Beni, cercano a la confluencia con el río Madre de Dios, tiene un patrón de ocupación que se integra al de la región del Iténez. Arnold & Prettol (1988) describen el sitio como un asentamiento que se encuentra rodeado por un foso o trinchera circular con canales de conexión a un lago y hacia un canal antiguo del curso del río Beni. Este patrón de asentamiento con fosos protegiendo espacios internos también es común a lo largo de las orillas del río Orthon. La cultura inca que tuvo un limitado acceso a la región

amazónica a través del sitio de Las Piedras, también incluyó un foso de protección a las tradicionales murallas de piedra (Arellano, 2001). Para Las Piedras, Pärssinen & Siriänen (2003: 127) proporcionan una serie de fechas radiocarbónicas de las cuales se puede obtener un rango promedio de 1405 d. C. a 1481 d. C. para la ocupación inca; es posible que una fecha temprana infiera una ocupación anterior. Entre el material cultural se tienen vasijas tipo inca y otras típicas de pueblos amazónicos (fig. 6), y probablemente haya existido una convivencia en el sitio. La presencia de fragmentos de keros y aríbalos en el material recuperado por Pärssinen & Siriänen (2003), es una prueba de la definitiva presencia inca en esta parte de la Amazonía.

En el reconocimiento arqueológico en el curso del río Orthon se ha observado que los sitios prehispánicos están dispuestos, en general, sobre terrenos altos y terrazas primarias con acceso directo al curso del río, mientras el acceso a la floresta tropical ha debido estar resguardado por la presencia de una trinchera semicircular y por una empalizada. Los sitios presentan un depósito cultural muy superficial. Los restos de fragmentos de cerámica se encuentran a una profundidad máxima de veinte centímetros, como concentraciones en espacios limitados indicando la posibilidad de estar asociados a habitaciones. Los espacios anexos posiblemente fueron empleados para actividades agrícolas. La calidad de la cerámica y el uso de cariape como antiplástico, indican una homogeneidad cultural de caracter horizontal a lo largo del río Orthon y una asociación con

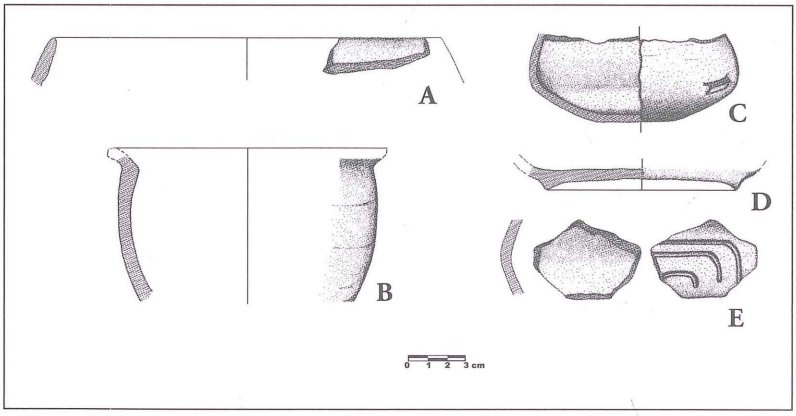


Figura 6 – Amazonía boliviana: sitio PP 110-Las Piedras. Reconstrucción de formas de vasijas. A: Forma globular de bordes convergentes y directos. B: Vasija globular, variedad de olla de bordes evertidos. C: Vasija de factura incaica. D: Base anular de vasija Tipo local engobado en marrón amarillento. E: Fragmento de cuerpo de vasija, Tipo decorado acanalado
Según Arellano, 2002b

los sitios en la confluencia con el río Beni (figs. 7 y 8). No se tienen dataciones cronológicas absolutas, pero una comparación cruzada de las características tecnológicas y decorativas de la cerámica, con el material cerámico de los sitios datados en los asentamientos prehispánicos del Alto Madeira en Brasil (Miller, 1992), sugiere que pertenecen a una provincia cerámica tardía. El uso de cariape en la pasta es muy frecuente y su modo de empleo se encuentra ubicado en la secuencia cronológica arqueológica del sur de la Amazonía brasileña después de la implementación del cauixí como antiplástico.

El sitio de Alta Gracia (Michel, 1993), se encuentra en la orilla izquierda de las cabeceras del río Manuripi. La descripción y formas reconstruidas de cerámica sugieren que el sitio forma parte del complejo cultural del río Orthon (fig. 9).

Las últimas evidencias en la zona Amazónica provienen del sitio Bella Vista estudiado por Prümers *et al.* (2006). Según se indica, «el lugar coincide con la frontera natural entre dos ecosistemas», es decir se encuentra en los límites de la Hyalea amazónica que se expande como una lengüeta a lo largo del curso del río Iténez. Las excavaciones de Prümers *et al.* (2006) determinaron que Bella Vista fue una sola ocupación en un rango cronológico situado entre 1300 y 1400 d. C. En el sitio se pudo recuperar cuatro entierros con un apreciable número de piezas de cerámica entre las que se destacan «fuentes grandes

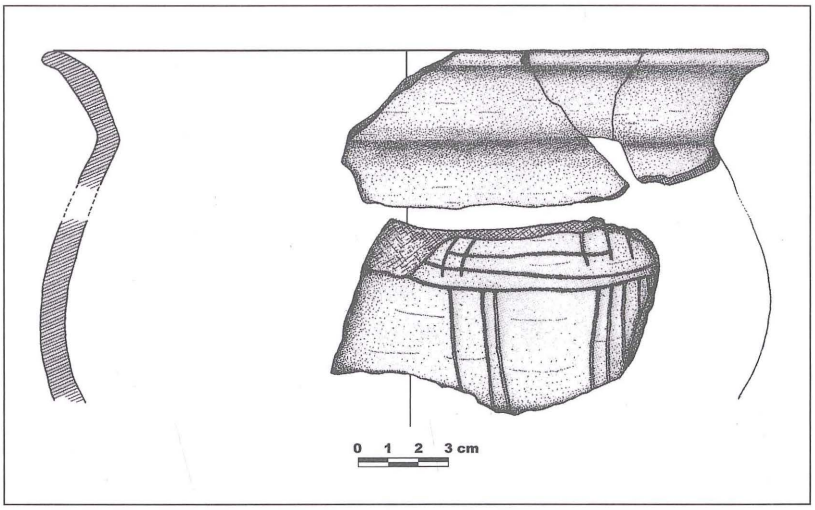


Figura 7 – Amazonía boliviana, río Horthon. Sitio PO102. Palestina. Vasija globular con bordes evertidos. Tipo decorado inciso
Según Arellano, 2002b

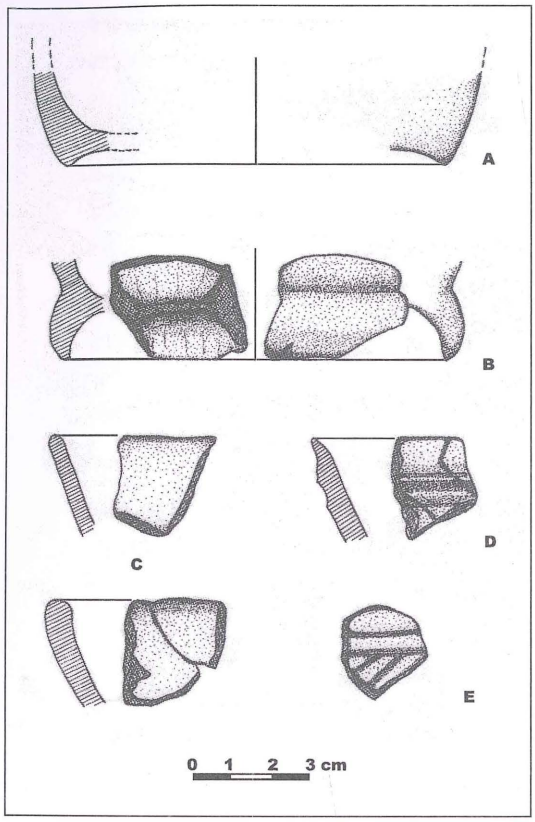


Figura 8 – Amazonía boliviana, río Beni: sitio RB100-Las Palmeras. A y B: Tipo Engobado, formas de bases: anular y con pedestal cóncavo-convexo. C: Fragmentos Tipo Ordinario. D: Fragmento Tipo Acanalado. E: Fragmento Tipo Inciso
Según Arellano, 2002b

trípodes con base plana» (Prümers *et al.*, 2006: 281). También existen vasijas con decoración incisa con finas líneas y otras con aplicaciones zoomorfas. Algunos individuos fueron enterrados en posición extendida y otros en el interior de grandes vasijas cortadas por la base y «puestas boca abajo» (Prümers *et al.*, 2006: 253). Esta variedad de vasijas y la manera como fueron dispuestas con el corte en la base, es bastante similar a la disposición de la vasija localizada en el Porvenir (Arellano, 2002b: 29).

2. 1. 3. Los llanos centrales-Moxos

Los llanos centrales tienen una superficie apróximada de 145 000 km^2, y en esta se distinguen dos subregiones en base a su cubierta vegetal. La primera es la comprendida entre el sector superior de la cuenca de drenaje del río Iténez y la serranía de Huanchaca en el límite noreste con Brasil. Esta subregión carece por el momento de datos arqueológicos. El vacío en la información arqueológica de esta extensa área de los llanos centrales de Bolivia dificulta la interpretación sobre el movimiento cultural y sus influencias internas y externas. Este problema fue en su oportunidad expresado por Bennett (1936) al tratar de analizar el comportamiento arqueológico cultural del área de Santa Cruz con relación a los eventos en las tierras altas. En esta región, las serranías de San Simón, Bloomfield y Salinas pueden dar evidencias arqueológicas importantes con relación a los sitios paleoindígenas del Complejo lítico Dorado ubicado en el lado brasileño (Miller, 1987).

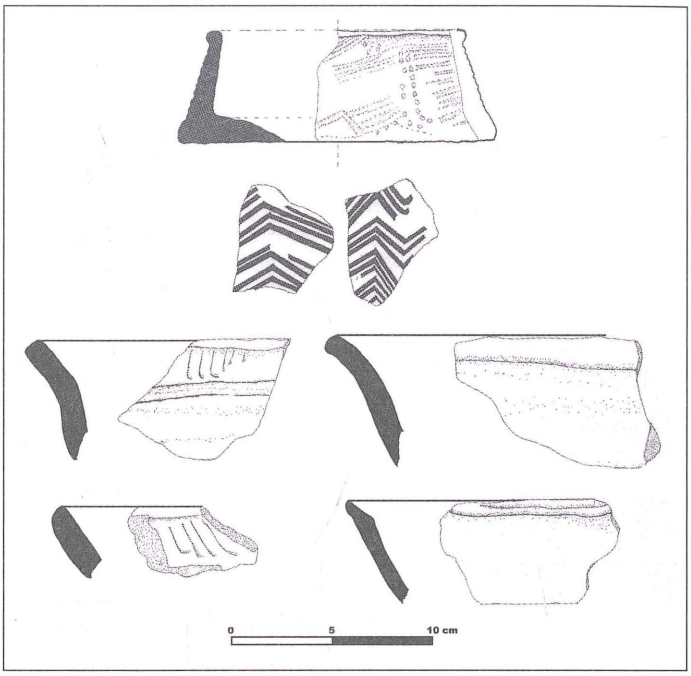


Figura 9 – Amazonía boliviana, sitio Alta Gracia. Reconstrucción de formas de vasijas y fragmentos
Según Michel, 1999

La segunda subregión es el espacio geográfico conocido como llanos de Moxos, donde se desarrollaron varios medioambientes subsidiarios con relación a la disposición de los diseños de avenamiento o drenaje de las corrientes fluviales. Hacia el oeste de la cuenca del río Beni, las corrientes todavía cortan sedimentos terciarios formando terrazas en un paisaje ondulado por pequeñas colinas. Este medioambiente conocido en parte como Alta Amazonía, por la calidad de los suelos tiene una mayor posibilidad de absorber una diversidad de especies animales y vegetales. Hace cincuenta años, estaba completamente cubierta por una selva primaria, actualmente la explotación indiscriminada de madera por los «colonizadores» ha inducido a la formación de una vegetación secundaria con abundancia de especies de arbustos y pastizales.

Entre la orilla derecha del río Beni y la orilla izquierda del río Mamoré, el paisaje interfluvial tiene alta densidad de avenamiento sobre una superficie con un imperceptible grado de inclinamiento hacia el norte. Las corrientes tienen abundancia de meandros y los antiguos cursos se pueden trazar por los depósitos de alabardones y lagunas semicirculares. En esta área es frecuente la vegetación denominada «de galería» a lo largo de los cursos

de los ríos y eventualmente en islas. El área en general es constantemente inundable durante la crecida de caudal en los ríos, y las orillas son inestables por frecuentes desbarrancamientos que imposibilitan el establecimiento de asentamientos cercanos a las márgenes de los ríos. Al este del Mamoré hasta el curso del río Itonomas, el medioambiente está conformado por una superfice plana parcialmente inundable por la crecida de aguas del Mamoré y por precipitaciones pluviales. Esta planicie está cubierta por pastizales y la vegetación se concentra en islas, estas últimas situadas sobre montículos naturales que ocasionalmente pueden ser artificiales.

Los llanos de Moxos presentan dos patrones prehispánicos de ocupación cultural con referencia al curso del río Mamoré. Hacia el oeste el patrón de ocupación está primordialmente asociado con la construcción de extensos campos de cultivo, camellones y terraplenes cercanos a las márgenes inundables de los ríos. La excepción son los campos de cultivo cercanos a la población de Yata que fueron elaborados alejados de la corriente principal del Mamoré. Mientras, al este, el patrón de ocupación está confinado a la existencia de montículos o lomas, aisladas unas de otras en una planicie que tiene una densidad menor de drenaje.

Actualmente los llanos de Moxos tienen una apreciable información arqueológica, suceptible de un análisis que puede dar lugar a nuevas propuestas en cuanto a su poblamiento y secuencia de desarrollo cultural prehispánico. Los reconocimientos y prospecciones arqueológicas de la misión del Museo de La Plata, el Instituto Nacional de Arqueología de Bolivia y el *Amazonian Ecosystem Resarch* dirigido por B. Dougherty y H. Calandra, recuperaron una apreciable informacion en 44 sitios en las provincias que tienen relación con los llanos de Mojos; Yacuma (9), Ballivián (3), Cercado (17), Mojos (9) y Marbán (1). Hay además 4 sitios en la provincia de Iturralde del departamento de La Paz y uno en la provincia de Madre de Dios del departamento de Pando.

Al este del Mamoré, las investigaciones arqueológicas llevadas a cabo por Dougherty & Calandra (1981-1982) en las lomas, Alta y Casarabe, y otras cercanas a la ciudad de Trinidad, determinaron en la cerámica tres fases culturales para la región central de los llanos de Moxos. Las fechas radiocarbónicas presentan cierta discontinuidad secuencial, y según los autores «deben ser tomadas en cuenta con cierta discreción». Las fases cerámicas fueron más tarde complementadas con dataciones de muestras de carbón de diferentes niveles de excavación en siete lomas estudiadas. Los Aceites, Palmasola, Kiusiu, Casarabe, y Salvatierra (Dougherty & Calandra, 1984: 191).

La primera fase y la más antigua en la secuencia se denomina Casarabe, cronológicamente fechada entre 315 y 485 d. C. y está constituida por nueve tipos que tienen como común denominador el antiplástico o desgrasante de cerámica molida. Las formas de esta fase tienen mayormente un perfil esferoidal y entre ellas se destacan los cuencos. La tipología de esta fase ha sido elaborada utilizando la decoración. Se distinguen los siguientes tipos: Engobe marrón; Blanco sobre rojo; Marrón sobre rojo; Rojo sobre naranja natural; Rojo sobre blanco; Blanco sobre doble pintura; Polícromo; Pseudonegativo e Inciso sinuoso negativo.

La siguiente fase Mamoré está situada en un rango que va de 810 a 1100 d. C. La pasta empleada en las vasijas contiene antiplástico de cerámica molida con excepción de dos tipos que se ubican en los niveles inferiores. Son 14 los tipos descritos: Revocado; Engobe rojo; Engobe negro; Engobe crema; Engobe blanco; Rojo sobre naranja; Rojo sobre blanco; Inciso y punteado; Inciso sinuoso; Aplicación sinuosa; Paralelas multiples; Espatulado; Tijamuchi liso y Samopae liso. El tipo Tijamuchi liso fue descrito para la loma Isla de los Aceites y se encuentra en los niveles más profundos; su característica particular es el uso de antiplástico de conchilla mezclado con cerámica molida. El tipo Samopae liso se ubica en Loma Mary en los niveles inferiores y contiene antiplástico de cauixí (Dougherty & Calandra, 1981-1982: 35). Las vasijas tienen formas derivadas de esferoides y entre ellas se destacan cuencos carenados trípodes.

La fase superior de la secuencia, San Juan, se diferencia de las anteriores en la variabilidad de su decoración y el acabado superficial de las vasijas. El antiplástico incluido en la pasta es el mismo de las anteriores con algunas variaciones en el porcentaje. Los tipos de esta fase son cinco: Inciso, Aplicación punteada, Labio escotado, Mamelón aplicado e Inciso escotado. Las formas típicas de esta fase son cuencos. Su ubicación cronológica se encuentra entre 890 y 1050 d. C.

Los pocos sitios habitacionales prehispánicos en la llanura al oeste de Trinidad están restringidos a lomas. Los sitios arqueológicos de Loma Mary y Loma Kiusíu, en la margen izquierda del río Mamoré cercano a la ciudad de Trinidad, sugieren que las orillas usualmente fueron inundables tal como lo son en la actualidad. Además de que las lomas, en los inicios de su ocupación, se encontraban en las riberas antiguas del Mamoré y «no existen evidencias que sugieran una masiva remoción de sedimentos para la construcción de estos montículos» (Dougherty & Calandra, 1984: 182). El estudio geomorfológico

de los paleocanales de este río confirma que la mayor parte de los sitios altos considerados lomas fueron en el pasado parte de las riberas y estas fueron los sitios preferidos para ocupaciones habitacionales.

A partir de 1999, las lomas circundantes a la localidad de Casarabe llamaron nuevamente la atención con las nuevas investigaciones efectuadas por Prümers (2004; 2007) y luego por una misión japonesa (2009). No existen detalles de los trabajos de esta última; los escasos datos provienen de informes que están limitados a los principales hallazgos de material cultural (Stanton, 2009).

Prümers (2004; 2007) menciona que, a través de sus investigaciones y excavaciones en Loma Mendoza, Bella Vista y Salvatierra, se ha determinado que las lomas se encuentran distribuidas a lo largo de los bosques de galerías de antiguos canales de corrientes fluviales extintas. Al parecer Loma Salvatierra se encontraba situada en un meandro de un paleocanal de río y estaba asociada a un terraplen de forma poligonal. Las fechas radiocarbónicas obtenidas en Loma Mendoza proporcionan un rango de ocupación del complejo de montículos de Casarabe entre 500 y 1400 d. C. (Prümers, 2007: 3). Este periodo temporal de ocupación prácticamente coincide con el de 315 a 1050 d. C. de Dougherty & Calandra (1984). Los datos obtenidos por Prümers en los montículos de Casarabe son importantes por las inferencias que proporcionan acerca de las diversas actividades socioeconómicas de los antiguos pobladores al este del Mamoré. Por ejemplo, los rasgos culturales que están relacionados con el descubrimiento de 25 entierros en Loma Mendoza y 103 entierros en Loma Salvatierra permitieron determinar tres variables en las «costumbres funerarias». La primera permite ver que la «mayoría de los entierros carecen de ofrendas funerarias». La segunda: «los adultos se entierran en fosas de poca profundidad» y los neonatos y niños en urnas globulares provistas de una tapa. Finalmente la tercera variable determina que los entierros en fosas no tienen un patrón específico en la posición del cuerpo (Prümers, 2007: 4). De manera similar, la abundancia de restos de peces de las especies *Lepidoseren paradoxa* y *Synbranchus spp.*, indica que la hipótesis sobre la práctica de una extensa piscicultura no tiene ningún asidero. Más bien, los hallazgos de granos de maíz carbonizado y la presencia de ralladores empleados para el consumo de mandioca, por el momento son los únicos indicios del modo de subsistencia. No se tiene un detalle de las seis fases de ocupación que fueron determinadas en un rango temporal de 900 años. Tampoco se presenta una relación completa de las fechas radiocarbónicas para cada fase. La segunda fase (700 a 900 d. C.) está representada por un cuenco trípode con una decoración interna. La quinta fase (1300 d. C.) está

representada por otro cuenco trípode de cuerpo complejo e inflexionado, decorado al interior y exterior (Prumers, 2007: 4). Se menciona una siguiente fecha radiocarbónica (1341 ± 24 B. P. calibrada a 659 - 687 a. D.) al tratar en detalle el hallazgo de una tumba de un individuo con atributos de «chamán».

El montículo denominado Loma Chocolatito que se encuentra al este del Mamoré fue objeto de estudio por una misión japonesa de la Universidad de Rikkyo de Tokio. La información es bastante confusa. Entre los escasos datos publicados se indica la existencia de una datación radiocarbónica de 700 a. D., efectuada en fragmento oseo obtenido de un entierro. También se menciona que existen varias dataciones de Loma Chocolatito que indican que la parte superior estuvo habitada entre los 100 y 1200 a. D. (Stanton, 2009).

Al margen de las costumbres funerarias mencionadas por Prümers (2007), los entierros refuerzan la idea de la existencia de dos patrones de ocupación, aldeas pequeñas y asentamientos con unidades familiares y también sitios exclusivos para entierros. Además, la tipología de la cerámica y su relación en la columna estratigráfica indica en varios casos la presencia de una reocupación asociada a un movimiento estacional.

El panorama arqueológico al oeste del Mamoré fue menos estudiado a pesar del apreciable porcentaje de evidencias de concentraciones y diversidad de campos de cultivo elevados o «camellones». Esta área interfluvial entre el Beni y Mamoré tiene un denso sistema de drenaje fluvial y produce, en esta parte de los Mojos en términos geomorfológicos, un continuo y acelerado desgaste de la cubierta de sedimentos. El frecuente lavaje erosivo, transporte y remoción de sedimentos en las inundaciones durante las estaciones lluviosas, reacondiciona en forma constante los depósitos de sedimentos. Este proceso estuvo activo desde el Pleistoceno y es posible inferir su continuidad hasta el presente, puesto que la cubierta de sedimentos cuaternarios es bastante homogénea en su composición granulométrica. De acuerdo a los testigos sedimentológicos de pozos petroleros exploratorios, el depósito de sedimentos cuaternarios tiene un rango de espesor entre 441 y 812 metros (Montes de Oca, 1982: 152). La diferencia en espesores significa que la superficie inicial del Terciario tardío, sobre la que se depositaron los sedimentos pleistocénicos, fue ondulada y probablemente con diferente sistema de drenaje fluvial.

La continua remoción y movilidad de sedimentos es uno de los factores que tuvo que afectar la inversión de los sedimentos culturales en sitios arqueológicos asociados a áreas de inundación. Al mismo tiempo, y con toda seguridad, existió una introducción de restos extraños a los estratos culturales, como por

ejemplo restos de árboles y carbón transportado. En consecuencia los datos arqueológicos tienen que obtenerse mediante excavaciones en los diversos complejos de campos elevados, para poder tener una información cronológica cruzada del material cultural mediante dataciones radiocarbónicas y tipologia de cerámica.

Los depósitos arenosos naturales producidos en las periódicas inundaciones y la divagación de los ríos marcan una estrecha relación con la elaboración de camellones. Es decir, la idea de la construcción de campos elevados fue producto de la observación detenida de las superficies naturales que se encontraban por encima del nivel de las aguas, y muchas de estas fueron adoptadas para establecer una ocupación. Dougherty & Calandra (1984: 43) indican que las primeras informaciones de estas estructuras pueden ser referidas a un documento de 1754 mencionado por Tormo & Tercero (1966). Sin embargo fue Plakfer (1963) quien dio los primeros pasos para clasificar los diferentes complejos estructurales que se ubican entre los ríos Beni y Mamoré. Por medio de un reconocimiento aéreo y fotografías aéreas de baja altura, reconoció una variedad de campos de cultivo (*furrow-ridge fields*), complejos de montículos (*mound fields*), calzadas-terraplenes y canales (*causeways and canals*). Por su parte, Denevan (1980), proporciona una detallada descripción de la diversidad en el arreglo de los campos de cultivo y de los terraplenes que los conectan. De manera complementaria, Dougherty & Calandra (1984) con algunas diferencias los clasifican en: campos elevados (*raised fields*), de cultivo (*ridged fields*), con trincheras (*ditched fields*), de montículos (*mound fields*), enrejados (*gridiron fields*), trincheras de drenaje y terraplenes. Mientras tanto las investigaciones arqueológicas de Erickson (1980; 1995), Erickson *et al.* (1991) y Michel (1999), en la zona de camellones ubicados entre las poblaciones de San Borja y San Ignacio, presentan un detalle de la tecnología de uso de estos campos de cultivo, mencionando que la circulación de las aguas entre los espacios de cada uno de los camellones proporcionaba por una parte la acumulación de materia orgánica reutilizable como abono y luego el posible mantenimiento de una fauna píscicola. Los terraplenes fueron construidos en «terrenos bajos» con canales a ambos lados, y algunos forman diques para represamiento de aguas (Michel, 1999: 273).

Está bastante claro que el motivo de la construcción de camellones y serie de campos de cultivo no fue solo la producción agrícola sino también el del manejo controlado de las aguas de las periódicas inundaciones. Este último aspecto y el aparente esfuerzo físico humano ejercido para un continuo movimiento de tierras, indicaría en principio la existencia de una estratificación social con

jefaturas capaces de dirigir de manera ordenada y planificada la construcción de complejos agrícolas y más que todo utilizarían las horas de trabajo para tareas complementarias. No obstante los pocos datos arqueológicos no establecen la presencia de una clase jerárquica, restando por consiguiente la posibilidad de una sociedad estratificada. Además, la falta de una detallada prospección y muestreo arqueológico en los camellones y campos de montículos, no permite una interpretación acerca de la existencia y ubicación de los sitios habitacionales. En las fotografías aéreas oblicuas, tomadas a baja altura, se pueden observar montículos circulares ocasionalmente intercalados con la disposición de camellones longitudinales. Se podría especular que son sitios para la erección aislada de habitaciones unifamiliares, mientras que los campos con concentración de montículos (Plakfer, 1963: 376) vendrían a ser agrupaciones aldeanas de habitaciones unifamiliares. Lamentablemente, esta inferencia queda solo como una hipótesis mientras se efectúen más trabajos de campo y excavaciones.

Por otra parte, si tomamos en cuenta las evidencias arqueológicas de las Lomas Mary y Kiusiu situadas al oeste del Mamoré, donde se practicaron excavaciones hasta los niveles inferiores considerados estériles, se observa que los rasgos y material cultural obtenido no llenan las expectativas para sugerir la presencia de una extensa población en el área. También es importante derivar la falta de evidencias de campo hacia el aspecto sanitario, ya que una población grande, aunque se trate de una concentración de unos miles, produce un porcentaje de desechos y aguas residuales que, con toda probabilidad, fueron evacuadas a cielo abierto. Sin un constante flujo de agua corriente a través de los canales y entre los camellones de cultivo, una concentración habitacional integrada a aguas estancadas indudablemente estaría sujeta a una diversidad de infecciones.

Comparativamente a la actual tecnología agrícola utilizada por comunidades indígenas y a la practicada por la cultura inca, la metodología empleada para la construcción de campos elevados representa más que todo un apreciable y constante trabajo en jornadas diarias, pero nuevamente, en ningún caso indica que haya existido una población de cientos de miles de personas agrupadas en extensos asentamientos. Es importante tomar en cuenta que utilizar constantemente la plataforma destruye la productividad de los suelos y en este caso la tecnología del uso de la tierra se tuvo que ajustar a la habilidad de mantener esa productividad. No está claro si el abandono de los campos de cultivos se debe a una sobreutilización de la tierra o a la repentina aparición de una extensa inundación por un largo periodo de tiempo. Actualmente

sabemos que la conservación de los suelos está destinada a aumentar la productividad de los mismos, con miras a soportar la alimentación de una población en centros urbanos. Los extensos campos de cultivo arqueológicos y estructuras asociadas en conjunto han debido producir una abundante cantidad de alimentos, pero no existen los asentamientos semi-urbanos o urbanos que hayan sido capaces de consumir esta producción. En este sentido, es más probable que estos campos de cultivo han sido implementados en forma periódica siguiendo un sistema de rotación. Así la producción está limitada a ciertos sectores en épocas diferentes y la producción es utilizada por un relativo número de personas o agrupaciones aldeanas.

Las fechas radiocarbónicas obtenidas en las trincheras excavadas en el sitio El Villar presentan una data previa a la construcción de los campos de cultivo de 840 a. C. De acuerdo a Erickson *et al.* (1991), pertenece a la superficie inicial sobre la cual se establecería la primera ocupación. La ocupación del sitio se inicia a los 490 a. C., antes de la construcción de camellones y terraplenes. A los 1150 d. C. los complejos agrícolas estarían abandonados (Michel, 1999: 277). Por tanto existe un lapso de un milenio para una paulatina construcción de las diversas formas de campos elevados. Esto podría significar la existencia de un patrón de construcción diferente para cada periodo y diferentes entidades socioeconómicas. Es improbable que una sociedad tenga características idénticas a lo largo de un milenio. Los modos de producción varían aunque puedan estar adecuados al medioambiente, como también las necesidades alimenticias con relación a las especies cultivadas. En relación a este último aspecto, es bastante sugestivo que en la cobertura vegetal identificada en El Villar, tanto en los «terraplenes, canales y chaparrales anexos» (Michel *et al.*, 1991), no existen indicios que pueden sugerir la preservación en forma silvestre de una especie cultivada por las culturas prehispánicas.

Meggers (2010: 125) hace hincapié en la cantidad de alimentos descritos por los primeros exploradores del Amazonas en su visita a villas y aldeas. Estos alimentos consistían primordialmente de mandioca, maíz y tortugas de río. Los análisis palinológicos de muestras obtenidas en los campos de cultivo de los sitios El Villar y Santa Fe, no indican presencia de variedades de mandioca o maíz. Según Michel (1999: 275), algunos tiestos de cerámica con dataciones de 300 d. C. presentan huellas de marcas de maíz; tal vez se trate de decoraciones mediante impresiones realizadas por marlos de maíz. En todo caso, Erickson (1995: 92) indica que mediante restos de polen arqueológico han sido identificados «*Xanthosoma* (posiblemente gualusa o papa china),

Bixa (posiblemente urucú o achiote) e *Ilex* (posiblemente guayusa o yerba mate)». Con excepción de la papa china que puede servir para un constante y extensivo consumo como alimento y usos medicinales (Girault, 1987), los demás tienen usos específicos en forma esporádica. La gualusa o papa china que también puede encontrarse en forma silvestre, tiene como hábitat los valles mesotermos y es una especie de producción anual. En este sentido, es probable que sea una especie introducida desde las tierras altas y redomesticada en las tierras bajas. Este proceso tiene que significar una relación cultural con los Andes en un periodo de tiempo cercano al desarrollo de las comunicaciones por sociedades con cierto dominio del espacio geográfico de las tierras altas. Como se podrá observar por los datos proporcionados, no existe una especie cultivable que puede competir con aquellas especies comestibles de los Andes en términos de soportar una extensa población dedicada a la agricultura.

La inferencia de la constante recomposición de los suelos durante la construcción de campos elevados, significa la débil capacidad de los mismos para retener por periodos prolongados los nutrientes necesarios para cultivos. En las tierras altas, se conoce la implementación de un periodo de descanso de los suelos utilizados, por un lapso de cinco años. La metodología de rotación dentro de los terrenos de una comunidad fue un método ampliamente establecido. Como en las tierras inundables esta metodología no pudo ser aplicada. Creemos que se desarrolló la construcción de camellones paulatinamente y en forma periódica según la variedad de cultivos estacionales, al mismo tiempo que el uso de la tierra fue de manera alternada.

También pensamos que la variedad en formas y disposición de los campos elevados está relacionada con diferentes fases culturales y una movilidad cultural dentro del limitado espacio situado al oeste del Mamoré; de ahí la existencia de terraplenes de conección entre campos de cultivo y tal vez aldeas.

La agricultura experimental desarrollada adoptando los criterios prehispánicos no ha demostrado que la sustentación de los suelos se incremente con el constante uso. En principio, la producción de especies vegetales de consumo diario, como la papa en el altiplano, presentaron un considerable tamaño, pero en un lapso corto de tiempo (tres años) este tamaño se redujo a los estándares conocidos y aún a menos. Asimismo, los suelos perdieron su capacidad de regeneración sin un periodo de descanso. Esto significa que la descomposición de materia orgánica en los canales sujetos a inundaciones tuvo que tener un periodo bastante largo de falta de circulación de aguas para que, convertida en humus, sea empleada como fertilizante.

Por su parte al oeste del Mamoré, las diferentes lomas con contenido de evidencias culturales tienen una dispersa distribución puesto que antiguamente se encontraban situadas en las orillas de los antiguos cursos de ríos, actualmente rellenados (colmatación) con sedimentos (Dougherty & Calandra, 1984: 183). Si no se toman en cuenta los datos paleoambientales existe la posibilidad de una confusión en cuanto a la definición del patrón de ocupación de las lomas. Este patrón tiene características similares a la distribución de aldeas a lo largo de corrientes fluviales según la dirección que siguen los cursos. De esta manera, se puede colegir en principio la similitud de la actual distribución de los poblados en terrenos altos de los cursos de los ríos, con la distribución que tuvieron las aldeas antiguas. Un completo análisis y extensas consideraciones sobre los montículos ubicados al este del Mamoré son proporcionados por Dougherty & Calandra (1984).

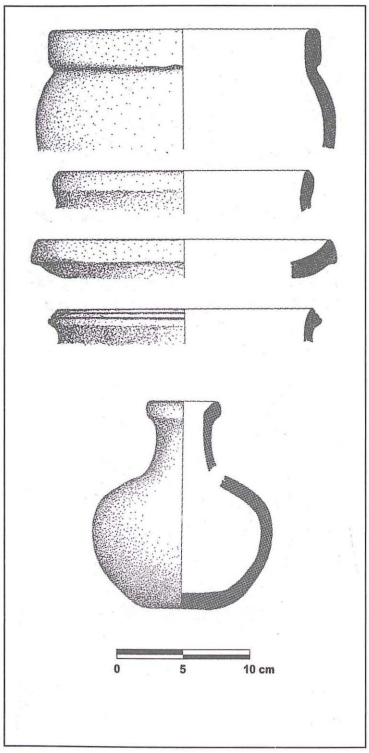


Figura 10 – Llanos de Moxos. Sitio El Villar. Reconstrucción de formas de vasijas
Según C. Erickson *et al.*, 1991

En cuanto al material cultural cerámico, no es posible un análisis comparativo de la tipología de cerámica entre los materiales recuperados en las lomas y de los campos elevados (camellones), puesto que hasta el momento no se conoce una tipología para esta última área. No obstante, en uno de los primeros informes elaborados por Erickson *et al.* (1991) se realizó una descripción sucinta del material recuperado en El Villar, el cual a nuestro parecer no tiene una tecnología formativa para ser considerado con una fecha de 850 a. C. (fig. 10). También se debe tener en cuenta que el antiplástico de cerámica molida (Erickson *et al.*, 1991) es una de las características de la fase Casarabe al este del Mamoré. Nuevamente, es importante mencionar que los materiales culturales provenientes de las áreas al oeste del Mamoré tienen una gran suceptibilidad a la contaminación por las constantes inundaciones.

2. 2. Discusión

En la zona Amazónica de Bolivia las ocupaciones prehispánicas también se encuentran asociadas a terrenos altos de las terrazas de los ríos. Los sitios

arqueológicos ubicados a lo largo del río Orthon se ubican en las terrazas de mayor altura. En este caso las culturas que tuvieron una economía basada en la explotación de recursos ribereños no vieron la necesidad de construir montículos, sino la de ocupar terrenos altos. Los depósitos culturales son prácticamente superficiales; la profundidad promedio a las que se encuentran es de 20 centímetros.

En la zona cultural de la Hyalea amazónica, el espacio geográfico tiene un manejo asociado a la presencia de terrazas ribereñas altas de tierra firme y márgenes de lagos. Estas terrazas no son ocupadas en toda su extensión, sino más bien constituyen pequeños asentamientos rodeados por trincheras o fosos. Si se toma en cuenta la decoración con impresiones de marlo en la cerámica de algunas fases de los llanos centrales, podemos colegir que el maíz fue conocido por algunos grupos indígenas como producto de intercambio. En consecuencia vemos que la explotación de la diversidad biológica de la Hyalea tuvo cierto equilibrio puesto que se complementó con una agricultura de subsistencia con especies típicas de la Amazonía.

Las provincias cerámicas de las tierras bajas de Bolivia pueden ser diferenciadas no solo en base a los estilos decorativos sino más bien a partir del uso de antiplástico o desgrasante en la confección de ceramios. Con este análisis, es relativamente fácil inferir que las tradiciones en el uso de material primario como arcilla y desgrasante han subsistido a través del tiempo en una determinada región sugiriendo al mismo tiempo que su uso puede ser considerado en cierta forma la característica particular de una cultura. Si aceptamos este punto de vista, podemos efectuar una cronología entrecruzada con sitios que contienen dataciones radiocarbónicas y posiblemente también delimitar el espacio geográfico de ciertos cacicazgos tardíos o cercanos a la época inca.

La diferencia de los recientes estudios de la cerámica con relación a las pioneras que estuvieron enmarcadas solo en los aspectos decorativos, son los análisis de las características tecnológicas y uso de la materia prima en la elaboración de vasijas. En este sentido se puede proponer por ejemplo las siguientes provincias cerámicas en las tierras bajas de Bolivia: en la zona cultural amazónica, se tiene una provincia en la cual el manejo de la materia prima está íntimamente relacionado con la presencia de cauixí como antiplástico en la pasta; luego dos provincias en la parte central de Moxos, la una con el uso de cerámica molida como antiplástico y la otra que utilizaba una mezcla de conchilla molida y cerámica molida.

Por otra parte, debemos resaltar que existe una exageración en cuanto a la cuantificación de sitios arqueológicos en los llanos centrales. Los reconocimientos y prospecciones arqueológicas no llenaron las expectativas de presencia de aldeas extensas. Por el contrario, se observa a través de los diferentes estudios que emplearon imágenes de satélite (Imai *et al.*, 2009; 2009b), que la densidad, concentración y cuantificación de sitios se refiere principalmente a los campos de cultivo o camellones y canales localizados al oeste de Trinidad (entre San Borja y San Ignacio). Similares concentraciones de camellones «con canales de control hidraúlico» en la llanura atlántica de Colombia son considerados dentro del periodo denominado «modo de vida aldeano igualitario, variante semicultora», en un rango cronológico apróximado entre 500 a. C y 300 d. C (Angulo Valdez, 1992: 266). En consecuencia, las estructuras agrarias no necesariamente significan grandes concentraciones de población, sino un adecuado manejo del movimiento de tierras para fines específicos por grupos agrarios especializados, en este caso particular canalización de las aguas provenientes de inundaciones estacionales.

Asimismo, la inferencia de cientos de montículos artificiales no puede ser demostrada solo por el análisis de fotografías aéreas o imágenes de satélite. Estas últimas están enfocadas en la determinación de estructuras mayores y su relación con la dirección de las corrientes de inundación. Un ejemplo que se menciona con frecuencia para sugerir la existencia de extensos poblados, es una estructura circular de la que se difunden canales en forma radial. Sin embargo, no existen evidencias empíricas de campo con el correspondiente material cultural.

En Bolivia la falta de estudios paleodemográficos en base a restos arqueológicos habitacionales, en general ha derivado a una tendencia de presuponer grandes concentraciones de población con evidencias muy limitadas, sin tomar en cuenta el significado y la cabal definición de lo que se pretende registrar como sitio arqueológico habitacional. Es posible que en el altiplano norte y algunos valles interandinos se haya dado una particular concentración de población, pero en ningún caso alcanzó los niveles propuestos por algunos investigadores.

En las tierras bajas esta incongruencia es más evidente puesto que los datos arqueológicos actuales no concuerdan con las hipótesis propuestas sobre un avanzado poblamiento. Al parecer la característica de una dispersa y extensa población en un rango horizontal se dio particularmente al este de los Andes peruanos y del Ecuador, en especial en este último país donde la adaptación

al medioambiente con dirección al Amazonas es más notoria. No obstante tampoco se trata de grandes poblados, sino más bien de la ocupación de los valles transversales a la dirección de la cadena andina, en una manera espacial extendida con intercalación de pequeñas aldeas que servían como estaciones de intercambio. En este sentido, se debe tomar muy en cuenta el estudio etnoarqueológico efectuado por Dillehay (1999) en el sur de Chile en la región Mapuche, para considerar cuidadosamente los planteamientos de la existencia de grandes concentraciones de población en base solo a la dispersión horizontal de restos culturales. Según Dillehay (1999: 264) el comportamiento de la «redundancia espacial o aumento de la reocupación, puede crear extensas y a menudo sobrepuestas concentraciones de restos culturales».

El manejo del espacio geográfico de las tierras bajas por las culturas prehispánicas es completamente diferente al manejo del espacio generado en las tierras altas. Tres formas pueden ser distinguidas, cada una enmarcada en una región que no siempre corresponden a una provincia cerámica puesto que los recursos terrígenos empleados en la elaboración de vasijas muestran una variación en cuanto al uso de antiplástico. Pero debe entenderse que la implementación de una artesanía utilitaria y complementaria al modo de vida de una cultura, hace que se diversifique la utilización de los recursos naturales de un medioambiente local.

La primera, en el margen izquierdo del río Beni y sus tributarios tiene una distribución ocupacional similar al espacio geográfico situados en la región anexa al río Guaporé, es decir ocupaciones en terrazas altas. Si bien existen inundaciones en algunos sectores del curso del río Beni, estas no son de consideración y se deben al incremento de caudal durante la estación de lluvias.

La segunda se ubica en el espacio geográfico comprendido entre el curso del río Beni y el curso del río Mamoré. Esta región interfluvial es un ecosistema diferente al de la orilla derecha del Mamoré. Este paisaje tiene constantes inundaciones, derivadas de la combinación de precipitaciones en la zona y el caudal proveniente de las tierras altas. Los pueblos prehispánicos estuvieron dedicados a la permanente construcción de camellones o campos elevados, canales, terraplenes y campos de cultivo. En este caso la modificación del paisaje natural mediante el manejo de una cuenca restringida evitó en parte la degradación de la tierra, proporcionando una estabilidad para la posterior formación de una relativa diversidad biológica. Las diferentes maneras del uso de la tierra son perceptibles por la distinta configuración, longitud, ancho

y orientación de los campos de cultivo. Por el momento no está muy claro la variedad o tipo de cultivos para los cuales fueron implementados. Tampoco es seguro si la circulación de las aguas fue de carácter permanente o por el contrario se permitía la deposición anual de sedimentos en las zanjas para luego utilizarlos en la recomposición de la capa cultivable. La disposición en semicírculo de algunos campos de cultivo en conexión con un depósito de agua (Michel, 1999), tiene similitud con la técnica de los valles andinos de alineamientos paralelos según curvas de nivel.

La falta de evidencias en el registro arqueológico para asumir la existencia de una sociedad prehispánica agraria con una estratificación social avanzada resulta clara cuando se trata de verificar las mínimas condiciones para necesidades elementales a fin de soportar una población compuesta por un número relativamente grande de individuos. Por ejemplo se puede notar la escasez de especies de árboles que pueden proporcionar soportes para viviendas y estas usualmente se encuentran en los bosques en galería. De igual manera las especies de palmeras utilizables para la cubierta de los techos, teniendo en cuenta que estos deben ser reemplazados cada cierto tiempo, son muy restringidas y se ubican en espacios muy localizados en el ambiente de los llanos inundables.

La desestabilización del paisaje natural por el continuo movimiento de tierras, supuestamente para fertilizar de manera continua y estacional los «camellones», no tuvo un impacto positivo para la posterior formación de una floresta primaria sobre estas superficies. En la actualidad todos los camellones están cubiertos por una vegetación típica de sabana inundable significando que a pesar de la modificación efectuada, el ecotono no fue disturbado.

Las técnicas empleadas para la implementación de campos de cultivo en una agricultura experimental en la Estación Ecológica del Beni, mostraron que los perfiles de uno y otro campo varían a pesar de haber sido construidos al mismo tiempo. Esta característica puede ser útil en el futuro para realizar correlaciones entre uno y otro complejo de camellones.

La inferencia de criaderos de peces carece de evidencias de campo, y solo un análisis de la disposición de las estructuras no puede ser una prueba de la existencia de lagunas especializadas para peces. Tampoco existen evidencias de la manera cómo los escasos recursos naturales al oeste del Mamoré fueron explotados por los antiguos pobladores. El cambio efectuado en el paisaje natural con la construcción de terrazas de cultivo y canales no indica necesariamente que su implementación fuera exitosa y que con ella se podría

haber sostenido y alimentado a una extensa población. Por el contrario, su abandono puede indicar su ineficacia, a diferencia de las prácticas agrícolas en los Andes que fueron exitosas y subsisten hasta el presente, como las terrazas agrícolas en la mayor parte de los valles del Perú, Bolivia y Ecuador, o la rotación de terrenos de cultivo en el altiplano. No es muy clara la hipótesis de que las culturas de recolectores y horticultores fueron desplazados por difusión de agricultores tempranos a través del Amazonas, puesto que las etnias presentes, tanto en el Amazonas como en las tierras bajas de Bolivia practicaban todavía la caza, recolección y horticultura hasta el momento de la entrada de los españoles y portugueses.

La tercera forma de manejo del paisaje se presenta al este del Mamoré donde la sabana no tuvo el impacto en la concentración de una entidad cultural completamente dedicada a la agricultura. Los terrenos son parcialmente anegadizos por precipitaciones estacionales y solo parte del año contienen grandes espacios cubiertos por una capa de agua. No existe circulación por drenaje y están sujetos a una constante evapotranspiración. Aquí la ocupación tuvo directa relación con la presencia de relictos de terrazas antiguas, en las que se formaron montículos de ocupación habitacional, con una ocasional integración a campos de cultivo o terraplenes de comunicación como en el caso del sitio San Carlitos (Erickson *et al.*, 1991). La modificación del paisaje fue mínima, por el contrario. En muchos casos se aprovecharon montículos naturales para asentamientos temporales y otros se formaron con la constante reocupación.

3. Consideraciones finales

Las zonas marginales del occidente del ecosistema amazónico tuvieron una particular importancia porque a través de ellas las sociedades de la Amazonía central pudieron implementar la adopción de canales de comunicación con las sociedades de los Andes. Esta relación fue claramente percibida por los españoles en su constante búsqueda de «El Dorado».

En la zona norte del Amazonas ecuatoriano el panorama de la secuencia cronológica de ocupación puede en principio ser trazada a partir de las tempranas etapas del periodo de desarrollos regionales con la presencia de la fase Yasuní a orillas del Napo. Por el momento no existen claras evidencias del periodo Formativo. Los sitios Tipishca en el área del río San Miguel son principalmente talleres líticos y quizá puedan ser indicativos de la presencia de cerámica formativa en el área.

Hasta ahora se puede indicar que la primera tradición que tuvo acceso a las áreas circundantes del Napo fue la Bicolor-Incisa de la cual es representante la Fase Yasuní (Evans & Meggers, 1968). El espacio donde se ubicó esta tradición está restringido al curso medio y no se la pudo reconocer en otra área. La siguiente tradición Polícroma se extiende en las orillas del Napo desde la localidad de Rocafuerte hasta el Coca. De esta tradición se conocen las fases Tivacundo, San Roque, Napo y Aceipa-Palmeras. Esta última aparece ocupando los tributarios del área interfluvial de la orilla izquierda.

Las evidencias empíricas de campo muestran que la tradición polícroma no tuvo una expansión fuera de las tierras altas o firmes que se asocian al río Napo. No existen evidencias de la tradición en el área central de la zona interfluvial Aguarico-Napo, como tampoco al norte del Aguarico.

La siguiente tradición, y la más importante por su amplia difusión en las zonas interfluviales, es la Corrugada-falso corrugada, de la cual se reconoció dos fases culturales, Secoya y Jivino, en la parte central de la zona interfluvial Aguarico-Napo. Esta tradición tiene las fechas más antiguas en las áreas de Tarapoa y San Miguel donde se practicó el manejo de las tierras ubicadas alrededor de los pantanos. Si consideramos las evidencias que existen al norte del río Putumayo, Colombia, podemos deducir que esta tradición proviene de los contrafuertes orientales de Colombia. Sin embargo, algunos investigadores indican que el Corrugado tendría relación con la fase Pastaza ubicada en la Amazonía sur del Ecuador. En este caso, la expansión sería al norte. No obstante las características y diseños decorativos de la cerámica Pastaza son completamente diferentes a los de las fases Secoya y Jivino.

La expansión de la tradición Corrugada-falso corrugada se realizó en las últimas etapas de la tradición polícroma; evidencias de cerámica corrugada se pueden ubicar en forma aislada en los asentamientos de la fase Napo. En este sentido se puede sugerir que existió una época en la que esta tradición y sus fases culturales preferían ubicar sus asentamientos en las áreas interfluviales al norte del Napo. Aunque se han desarrollado varios trabajos de exploración al sur del Napo, todavía no se puede indicar a ciencia cierta si tuvieron acceso a las subcuencas de los ríos Curaray y Pastaza. No obstante, en la provincia de Morona-Santiago, el sitio Cushapucu ubicado en el contacto de la Amazonía alta y baja, se presentan evidencias de cerámica corrugada y falso-corrugada con una data de 1200 ± 80 d. C. (Ledergerber-Crespo, 2006: 152). Estos datos podrían sugerir que el desplazamiento de la Tradición a partir del Napo se realizó siguiendo el piedemonte amazónico.

La eventual coexistencia de las tradiciones polícroma y corrugada-falso corrugada, como se menciona previamente, es ligeramente perceptible en la cuenca del Napo. Las costumbres de los pueblos no debieron tener ningún parecido. En el bagaje cultural de las fases de la tradición Polícroma existen vasijas de cerámica antropomorfa, otras con representaciones ornitomorfas, sellos con diversidad de diseños, vasijas coladores y bezotes de cerámica. Las piezas varían en tamaño entre pequeñas a grandes. La policromía en las piezas indica un conocimiento y la manera de obtener los tintes o materiales de los cuales derivan los tintes, así como la existencia de grupo especializado en la elaboración de los ceramios. Eso aproxima a la sociedad cultural hacia una convivencia consciente con el medio o medioambiente que le rodeaba. Por su parte en la tradición Corrugada-falso corrugada falta esta variedad. Sin embargo en las piezas de cerámica se tienen una apreciable diversidad de diseños decorativos, derivados solo de la práctica del modelado por rodetes.

Luego de la desaparición de la tradición Polícroma, aparece a lo largo del canal del río Aguarico una tradición Bicolor caracterizada por una cerámica pintada con diseños geométricos en rojo o negro sobre un engobe naranja o marrón oscuro. Los pueblos de esta tradición también se asientan en los sitios de la tradición Corrugada-falso corrugada y hace que los asentamientos se convierten en multicomponentes. Una relación que pudo ser aceptada o impuesta, porque los elementos diagnósticos de la Bicolor tienen aproximación a las tierras de la Alta Amazonía. Existen evidencias de vasijas con podos o soportes trípodes, tembetás líticas y lascas de obsidiana. Si asumimos que hubo un empuje de la tradición Bicolor alrededor del 1400 d. C. podemos también asumir que este contacto hizo que la tradición Corrugada-falso corrugada se desplaze con dirección al Napo para ocupar toda la zona interfluvial.

En la orilla izquierda del Napo un solo sitio presenta la fase tardía Cotococha caracterizada por grandes urnas no decoradas y de paredes gruesas. Ocasionalmente se encontró evidencias de la tradición Bicolor en asociación con la Cotococha, lo cual puede indicar que se encontraba en proceso de expansión al Napo.

Es interesante observar que el contacto con la Alta Amazonía y probablemente la sierra se dio solo en el curso del río Aguarico. Esto indudablemente explica porque la primera expedición hacia el Amazonas no tuvo ningún contacto con grupos indígenas a lo largo del Napo hasta el territorio de los omagua.

Las ocupaciones de las fases polícromas están bien definidas en las terrazas de tierra firme a lo largo del río Napo, entre la confluencia del río Coca por el

oeste y la localidad de Rocafuerte al este. La falta de evidencias en las zonas interfluviales al norte y sur sugiere que no sobrepasaron los límites del canal del Napo y que luego del 1400 d. C. los pueblos representantes de esta tradición fueron absorbidos por el empuje de la tradición Corrugada-falso corrugada.

La disposición de los asentamientos de la tradición Corrugada-falso corrugada proporciona mayores elementos de juicio para una interpretación del manejo del espacio interfluvial y la explotación de sus recursos. Los sitios se encuentran de una u otra forma asociados a tributarios menores con acceso a pantanos. El conocimiento de la capacidad que tienen las tierras pantanosas para la obtención de diversas especies de palmas, especialmente de aquellas de las cuales se pueden obtener alimentación, como primera fuente de carbohidratos fue mencionada por Meggers (2007: 138) en el estudio de algunas fases de la Amazonía central. A esta hay que agregar que los pueblos de esta tradición también tuvieron conocimiento de la potencialidad para la agricultura de las tierras situadas sobre las colinas y sobre las cuales se habían depositado capas de ceniza volcánica debido a las frecuentes erupciones de los volcanes de la sierra.

Por su parte en la zona marginal de Bolivia, se observa una variedad de patrones de ocupación. En la Amazonía los sitios arqueológicos se encuentran ubicados en las terrazas altas de las orillas de los ríos. Estos asentamientos están usualmente asociados a fosos circulares o semicirculares. El material cerámico recuperado en cada uno de los sitios puede ser correlacionado en base al tipo de antiplástico, con las fases propuestas para la región central de Moxos por Dougherty & Calandra (1984). De todas formas tienen una ubicación cronológica tardía. En el límite de la Amazonía y los llanos centrales (Moxos), el sitio Bella Vista (Prümers *et al.*, 2006) es actualmente el más importante porque a todas luces se trata de una necrópolis. Aquí se encontró una serie de cuatro entierros de los muchos que probablemente existieron. El tipo de cerámica asociada a los entierros difiere completamente de las conocidas en Moxos, lo cual indica que se trataba de otro grupo social. Si bien algunas de las vasijas de formas globulares fueron utilizadas como urnas de re-entierro, es claro que el uso principal fue para contener y transportar líquidos. Entre los rasgos particulares del material asociado no se observó ninguna característica que denote una estratificación social. Por otra parte, está bastante claro que el sitio no fue un lugar de habitación, y que lugares de entierro fueron evitados durante la construcción de viviendas.

En los Llanos centrales, las datos son más precisos para definir varias fases culturales que probablemente corresponden a diferentes grupos o pueblos prehispánicos. Los cementerios ubicados al este del Mamoré infieren que las condiciones medioambientales no fueron tan extremas como para desintegrar los restos oseos. Mientras al oeste del Mamoré no se ubicaron restos óseos y quiza no se los encuentre por haber estado expuestos a constantes y semi-permanentes inundaciones. Por otra parte, al oeste del Mamoré existe una mayor contaminación por el continua recirculación de los sedimentos y materia vegetal.

Los cementerios asociados a montículos o lomas indican, por una parte, que en los periodos tempranos estos sitios fueron utilizados como viviendas y en los periodos tardíos fueron implementados los cementerios. Las fases tempranas de ocupación al este de los Llanos de Moxos se encuentran en las lomas. Por el momento no se determinó si las lomas estuvieron ocupadas simultáneamente o por el contrario si cada una sirvió como vivienda en diferentes periodos. En este último caso significaría que existió un movimiento estacional, lo cual es una particularidad de los pueblos amazónicos.

Al oeste en el área interfluvial entre los ríos Beni y Mamoré, la población prehispánica se dedicó a la construcción de camellones de cultivo y construcciones complementarias. Las escasas excavaciones no dieron lugar a datos que tengan relación con la presencia de una extensa población y tampoco a la determinación del tipo de cultivos. La cerámica obtenida en El Villar tiene mucho parecido a los tipos tardíos que se presentan en el río Orthon. Todavía no se conoce en la cuenca amazónica sociedades agrícolas formativas con una estructura social capaz de realizar trabajos planificados de manera estacional. Posiblemente los pueblos asentados al oeste del Mamoré se constituyan en las primeras con una estructura social asociada a una economía agrícola. Sin embargo, como se mencionó, los datos empíricos de campo son insuficientes para determinar el periodo en el cual se haya pasado de sociedad tribal a una de cacicazgos estructurados para un modo de producción agrario con especies domesticadas. Como ésta, existen muchas otras preguntas por la falta de datos, por ejemplo cuáles fueron los instrumentos utilizados para el continuo movimiento de tierras. Entendiendo que se trata de una modificación del paisaje iniciada en el periodo Formativo, la diversidad en la organizacion social y politica entre los agricultores (Walker, 2008: 934) no puede ser inferida solo por la disposición y orientación de los «camellones».

En cuanto a las condiciones ambientales es claro que estas dos zonas marginales de la Amazonía estuvieron expuestas a los grandes eventos ambientales como

los meganiños o extensas sequías. Al mismo tiempo, estuvieron expuestas a las diferentes fluctuaciones medioambientales desde el inicio del Holoceno y su reacción dependió íntegramente de su paisaje geomorfológico. En la zona norte del Ecuador, por el directo contacto con la cordillera andina donde con frecuencia se producían erupciones volcánicas, los suelos tuvieron una constante recomposición con el consiguiente incremento y expansión de la floresta primaria del ecosistema amazónico. En este sentido, al margen de la conservación de los suelos, el manejo planificado de los mismos fue otra de las prioridades al interior del territorio de cada una de las culturas prehispánicas. Actualmente también se puede observar esta planificación en las pocas etnias amazónicas que subsisten, como los cofanes, secoya y shuar.

En la zona amazónica de Bolivia la recomposición de suelos dependía exclusivamente del transporte y deposición de sedimentos de los ríos de la subcuenca Madre de Dios-Beni. Mientras que en los llanos centrales la recomposición de suelos fue mínima por las constantes inundaciones que únicamente generaron deposición de sedimentos muy finos. La floresta primaria fue limitada a las orillas de los ríos y monticulos. De manera que se conformaron dos subecosistemas y varios otros subsidarios, característica determinada por los estudios de Langstroth (1996) y Mayle *et al.* (2006) en los cuales también se menciona que la mayor parte de las lomas o montículos son naturales.

En la figura 11 se presenta el cuadro cronológico de las principales secuencias cerámicas establecidas en la zona norte de la Amazonía ecuatoriana y las tierras bajas del norte de Bolivia, y se incluyen dataciones del rango de ocupación de algunos sitios en los cuales no se definieron las secuencias cerámicas. Este cuadro tiene por objeto mostrar que las zonas marginales se encontraron posiblemente ocupadas desde el periodo Formativo hasta la época incaica. La diversidad de pueblos indígenas en la época prehispánica está sugerida por los diferentes rangos de las dataciones radiocarbónicas en los sitios arqueológicos y por la variedad de tipos cerámicos en las tradiciones. Esta diversidad también fue mencionada por Meggers (2007: 139) sobre la base de la distribución de las principales familias lingüísticas de la Amazonía. También es perceptible la coincidencia cronológica de la presencia de los meganiños a los 400, 950, 1250 y 1550 d. C. (Meggers & Miller, 2006: 346; Meggers, 2007: 139) con los rangos propuestos para las diferentes fases culturales y ocupación de sitios. Por lo menos, en el caso de la zona amazónica norte del Ecuador, esta coincidencia podría tener relación con el movimiento de la Tradición Corrugada-falso corrugada.

A manera de conclusión

En la zona amazónica norte del Ecuador los pueblos prehispánicos implementaron un uso de la tierra en términos de su explotación con una visión de conservación de sus recursos naturales en el cual los pueblos prehispánicos, incluyendo en su modo de vida un desplazamiento estacional y control de un territorio. En la zona amazónica de Bolivia se dio un caso similar; pero en los llanos centrales aparentemente se asentaron dos grandes grupos culturales con diferentes perspectivas en su actitud hacia el medioambiente. Al oeste del Mamoré se trató de domesticar el medio geográfico y al este se implementaron montículos con continuas reocupaciones.

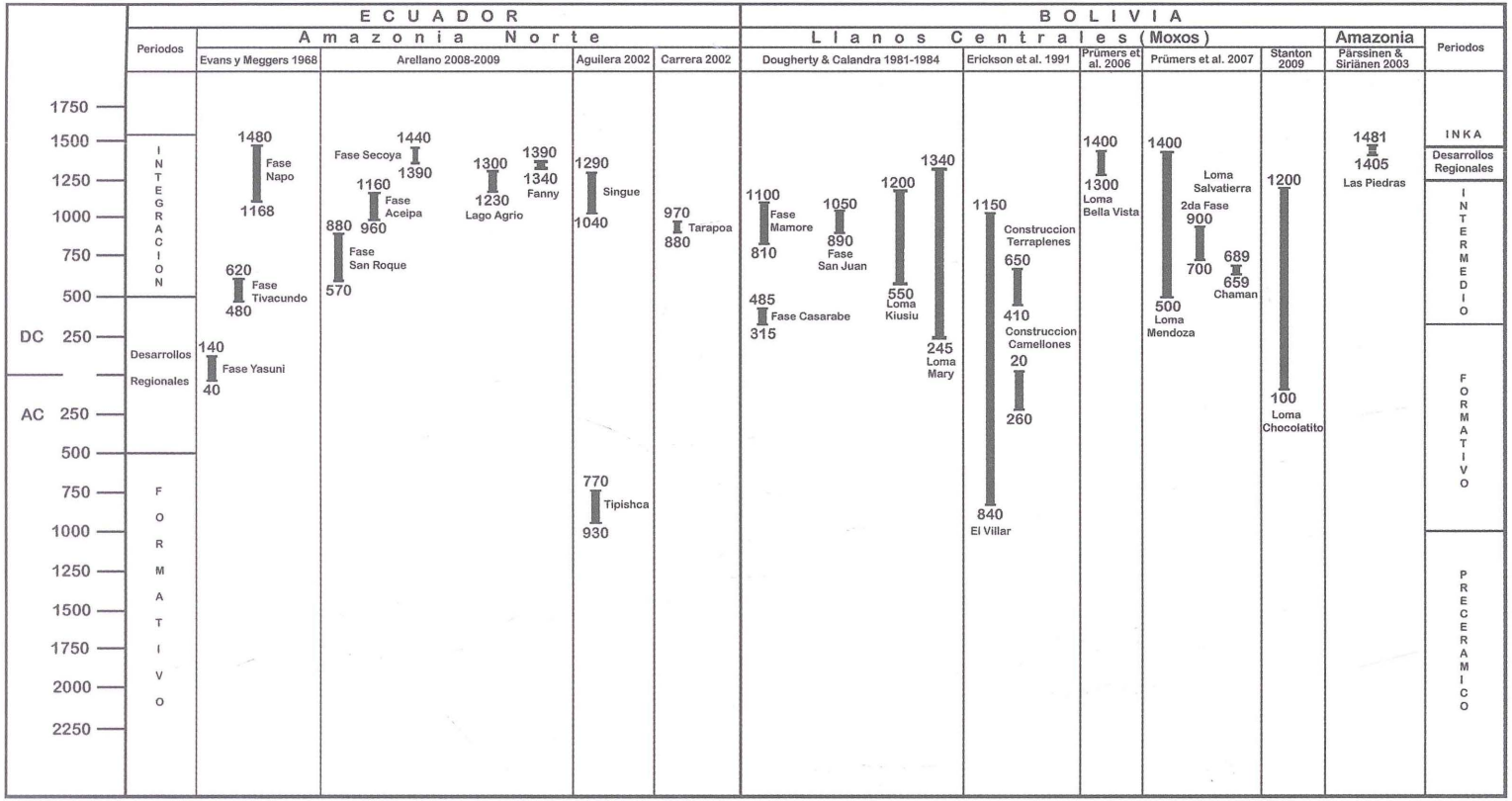


Figura 11 – Cuadro cronológico de los periodos de desarrollo cultural en el Ecuador y Bolivia con relacion a las dataciones C-14 de las diferentes fases culturales y sitios arqueológicos

Referencias citadas

AGUILERA, M., 2003 – De San Miguel hacia el Norte. *In: Cuyabeno Ancestral*: 49-122; Quito: Ediciones Simbioe, GAIA; WALSH.

ANGULO VALDEZ, C. 1992 – Modos de vida prehispánica en la llanura atlántica de Colombia. *In: Prehistoria Sudamericana, Nuevas Perspectivas* (B. J. Meggers, ed.): 253-279; Washington DC.: Taraxacum.

ARELLANO, J., 2001 – Propuesta para el rescate arqueológico y monitoreo de la línea del oleoducto Yuturi-Lago Agrio; Quito: Informe al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

ARELLANO, J., 2002a – Evaluación del potencial arqueológico para el trabajo de sísmica 3D, de la zona Este del Bloque Tarapoa, provincia Sucumbíos; Quito: Informe interno Walsh.

ARELLANO, J., 2002b – Lago Agrio. *In: Cuyabeno Ancestral*: 123-164; Quito: Ediciones Simbioe, GAIA; WALSH.

ARELLANO, J., 2003 – *Reconocimiento arqueológico en la Cuenca del Río Orthon, Amazonía Boliviana*, 86 pp.; Quito-Washington DC.: Museo Jacinto Jijón y Caamaño, Taraxacum.

ARELLANO, J., 2008 – Panorama de la Arqueología Amazónica del Ecuador. Primera Aproximación. *Amazonía Peruana*, **15 (31)**: 101-121.

ARELLANO, J., 2009 – *Culturas Prehispánicas del Napo y el Aguarico, Amazonía Ecuatoriana*, 321 pp.; Lima: Taraxacum, Centro Cultural José Pio Aza, Walsh Ecuador.

ARNOLD, D. E. & PRETOL, K. A., 1988 – Aboriginal earthworks near the mouth of the Beni, Bolivia. *Journal of Field Archaeology*, **15**: 457-465.

ATHENS, J. S., 1997 – Paleoambiente del Oriente Ecuatoriano, Resultados preliminares de columnas de sedimentos procedentes de humedales. *Fronteras de Investigación*, **1**: 15-32; Quito: Fundación Alexander Von Humboldt.

ATHENS, J. S. & WARD, J. V., 1999 – The late Quaternary of the Western Amazon: Climate, vegetation and humans. *Antiquity*, **73**: 287-302.

BENNETT, W. C., 1936 – Excavations in Bolivia. *Anthropological Papers of the American Musseum of Natural History*, **XXXV-IV**: 329-507.

BUSTOS S., V., 1976 – *Excavaciones arqueológicas en Trinidad, Departamento del Beni*, 36 pp.; La Paz: Instituto Nacional de Arqueología, Publicación n.º 22.

CALANDRA, H. & SALCEDA, S. A., 2004 - Amazonía Boliviana, Arqueología de los llanos de Mojos. *Acta Amazónica*, **34 (2)**: 155-163; Manaus: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazonia.

CAMPBELL, K., FRAILEY, C. D. & ARELLANO, J., 1985 – The geology of the rio Beni, further evidence for Holocene flooding in Amazonia. *Contributions in Science,* 364: 1-18; Los Angeles: Natural History Museum of Los Angeles County.

CARRERA C., J., 2002 – Hacia el Suroeste de Nueva Loja. *In: Cuyabeno Ancestral*: Quito: 165-203; Quito: Ediciones Simbioe, GAIA; WALSH.

DENEVAN, W., 1980 – *La geografía cultural aborigen de los Llanos de Mojos*, 272 pp.; La Paz: Editorial Juventud.

DILLEHAY, T., 1999 – El Formativo Andino: Problemas y perspectivas. *In: Formativo Sudamericano* (P. Ledergerber, ed.): 255-267; Washington DC.: Taraxacum.

DOUGHERTY, B. & CALANDRA, H. A., 1981 – Nota preliminar sobre investigaciones arqueológicas en los Llanos de Moxos, departamento del Beni, República de Bolivia. *Revista del Museo de La Plata,* **8**: 87-106.

DOUGHERTY, B. & CALANDRA, H. A., 1981-1982 – Excavaciones arqueológicas en la Loma Alta de Casarabe, Llanos de Moxos, departamento del Beni, Bolivia. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, **XIV (2)**: 9-48.

DOUGHERTY, B. & CALANDRA, H. A., 1984 – Prehispanic human settlement in the Llanos de Moxos, Bolivia. *In: Quaternary of South America and Antartic Peninsula* 2 (J. Rabassa, ed.): 163-199; Rotterdam: Balkema Publishers.

DOUGHERTY, B. & CALANDRA, H. A., 1984-1985 – Ambiente y arqueología en el oriente Boliviano: La provincia Iténez del Departamento Beni. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, **XVI**: 37-60.

ERICKSON, C., 1980 – Sistemas agrícolas prehispánicos en los Llanos de Mojos. *América Indígena*, **40 (4)**: 731-756.

ERICKSON, C., 1995 – Archaeological methods for the study of ancient landscapes of the Llanos de Mojos in the Bolivian Amazon. *In: Archaeology in the Lowland American Tropics* (P. W. Stahl, ed.): 66-95; Boston: Cambridge University Press.

ERICKSON, C., ESTEVES, J., WINKLER, W. & MICHEL, M., 1991 – Estudio preliminar de los sistemas agrícolas precolombinos en el

departamento del Beni, Bolivia. Informe de los trabajos de campo, Julio 1990. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura, Instituto Nacional de Arqueología, Departamento de Antropologia Universidad de Pensilvania.

EVANS, C. & MEGGERS, B. J. 1968 – *Archaeological Investigations on the Rio Napo, Eastern Ecuador*, 213 pp.; Washington DC: Smithsonian Institution Press.

FALDIN, J., 1999 – Archaeological survey in Riberalta and South of Pando. *In: Dig it all, papers Dedicated to Ari Siiriäinen* (M. Huurre, ed.): 317-325; Helsinki: The Finish Antiquarian Society, The Archaeological Society of Finland.

GIRAULT, L., 1987 – *Kallawaya, curanderos itinerantes de los Andes*, 671 pp.; La Paz: UNICEF, OPS, OMS, PL-480.

HAMMEN Van der, T. & HOOGIEMSTRA, H., 2000 – Neogene and Quaternary history of vegetation, climate and plant diversity in Amazonia. *Quaternary Science Review*, **19**: 725-742.

IMAI, K., DAISUKE, K., SAITO, G. & OGAWA, S., 2009 – Extraction of the ancient amazon civilization using Terra/Aster data; Japan: Tohoku University & Rissho University. Ms.

LANGSTROTH, R. P., 1996 – Forest islands in an Amazonian savanna of Northeastern Bolivia; Madison: University of Wisconsin. Tesis de doctorado.

LEE, K., 1977 – 7000 años de historia del hombre en Mojos. Agricultura en pampas estériles. *Panorama Universitario*, **1**: 23-26; Trinidad: Universidad Tecnológica del Beni Mariscal José Ballivián.

LEDERGERBER-CRESPO, P., 2006 – Ecuador Amazónico-Andino: Apropiación de paisajes y relaciones culturales. *In: Pueblos y Paisajes Antiguos de la Selva Amazónica* (G. Morcote, S. Mora & C. Franky, eds.): 131-155; Washington DC.: Taraxacum, Universidad Nacional de Colombia.

MAYLE, F. E., LANGSTROTH, R. P., FISHER, R. A. & MEIR, P., 2006 – Long-term forest-savannah dynamics in the Bolivian Amazon: Implications for conservation. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, **362**: 291-307.

MEGGERS, B. J., 2007 – Mid-Holocene climate and cultural dynamics in Brazil and the Guianas. *In: Climate and Cultural Dynamics: A Global Perspective on Mid-Holocene Transitions* (D. G. Anderson, K. A. Maasch & D. H. Sandweiss, eds.): 117-155; USA: Elsevier Inc.

MEGGERS, B. J., 2010 – *Prehistoric America, an ecological perspective, (Third Expanded Edition)*, 221 pp.; Brunswick: Aldine Transaction.

MEGGERS, B. J. & MILLER, E., 2006 – Evidencia arqueológica para el comportamiento social y habitacional en la Amazonía Prehistórica. *In: Pueblos y Paisajes Antiguos de la Selva Amazónica* (G. Morcote, S. Mora & C. Franky, eds.): 326-348; Washington DC.: Taraxacum, Universidad Nacional de Colombia.

MICHEL L., M., 1993 – Informe sobre el reconocimiento arqueológico del sitio Alta Gracia, Provincia Manuripi, Departamento de Pando; La Paz: Instituto Nacional de Arqueología de Bolivia.

MICHEL L., M., 1999 – Desarrollo temprano de la agricultura de campos elevados en los Llanos de Moxos, Depto. del Beni, Bolivia. *In: Formativo Sudamericano* (P. Ledergerber, ed.): 271-281; Washington DC.: Taraxacum, Universidad Nacional de Colombia.

MICHEL L., M., ARZE, J., NAVARRO, A. & AYZA, F., 1991 – Botánica de superficie en camellones. *Etnología*, **15 (20)**: 13-22.

MILLER, E. T., 1987 – Pesquisas arqueólogicas paleoindígenas no Brasil Occidental. *In: Investigaciones paleoindias al sur de la línea ecuatorial* (L. Nuñez & B. Meggers, eds.): 37-61; Chile: Universidad del Norte. Estudios Atacameños 8.

MILLER, E. T., 1992 – Adaptação agrícola pre-histórica no alto rio Madeira. *In: Prehistoria Sudamericana, Nuevas Perspectivas* (B. J. Meggers, ed.): 219-229; Washington DC.: Taraxacum.

MILLER, E. T., 2007 – *História da cultura indígena do Alto Médio-Guapore, Rondonia e Mato Grosso*, 220pp.; Porto Velho: Editora da Universidade Federal de Rondonia-EDUFRO.

MONTES DE OCA, I., 1982 – *Geografía y recursos naturales de Bolivia*; La Paz: Imprenta Superel Ltda.

NETHERLY, P., 1997 – Loma y ribera, Patrones de asentamiento prehistóricos en la Amazonía Ecuatoriana. *Fronteras de Investigación*, **n.º 1**: 33-54; Quito: Fundación Alexander Von Humboldt.

NORDENSKIOLD, E. von, 1913 – Urnengraber und Mounds in bolivianischen Flachlande. *Baessler Archiv*, **3**: 205-255; Leipzig.

NORDENSKIOLD, E. von, 1917 – Die ostliche Ausbreitung der Tiahuanacokultur in Bolivien und ihr Verhaltnis zur Aruakkultur in Mojos. *Zeitschrift fur Ethnologie*, **49**: 10-20; Berlin.

NORDENSKIOLD, E. von, 1924 – Finds of graves and old dwelling-places on the rio Beni, Bolivia. *Ymer*, **44**: 229-237; Stockholm.

PÄRSSINEN, M. & SIRIÄNEN, A., 2003 – *Andes Orientales y Amazonía Occidental*, 273 pp.; La Paz: Producciones CIMA.

PLAFKER, G., 1963 – Observations on archaeological remains in northeastern Bolivia. *American Antiquity*, **28**: 372-378.

PRÜMERS, H., 2004 – Hugel umgeben von schonen Monstern: Ausgrabungen in der Loma Mendoza (Bolivien). Expeditionen in Vergessene Welten. *In: 25 Jahre archaologische Forschungen in Amerika, Afrika Und Asien*: 47-78.

PRÜMERS, H., 2007 – Proyecto arqueológico Moxos, Bolivia; Deutsches Archaologisches Institut. Informe.

PRÜMERS, H., JAIMES BETANCOURT, C. & PLAZA MARTÍNEZ, R., 2006 – Algunas tumbas prehispánicas de Bella Vista, Prov. Itenez, Bolivia. *Zeitschrift fur Archaologic Aufsereuropaischer Kuturen*, **1**: 251-284.

RÄSÄNEN, M., 1993 – La geohistoria y geología de la Amazonía peruana. *In: Amazonía Peruana, Vegetación húmeda tropical en el llano subandino* (R. Kalliola, M. Puhakka & W. Danjoy, eds.): 43-67; Finland: Gummerus Printing.

RYDEN, S., 1941 – *A study of the Siriono Indians*, 167 pp.; Goteborg: Elanders Boktryckeri Atktiebolag.

RYDEN, S., 1963 – Tripod ceramics and grater bowls from Mojos, Bolivia. *Beitrage zur Volkerkunde Amerikas, Festgabe fur Herbert Baldus zum*, **65**: 261-270; Volkergundlich Abhandlungen.

SALAZAR, E., ARELLANO, J. & OCHOA, M., 2000 – Reconocimiento arqueológico del sector de Limoncocha y zonas adyacentes, provincias de Orellana y Sucumbios. Informe presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural; Quito, Ecuador.

SALAZAR, E., ARELLANO, J., OCHOA, M. & MANOSALVAS, O., 1999 – Informe del reconocimiento arqueológico de la línea del oleoducto Ecuatoriano y zonas adyacentes; Quito, Ecuador: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

SALAZAR, E., MANOSALVAS, O. & ARELLANO, J., 2000 – Reconocimiento arqueológico de la plataforma Coca, Bloque 15, provincia de Orellana. Quito, Ecuador: Informe presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

STANTON, K., 2009 – *More of ancient Amazon civilization unearthed*, 3 pp.; Kyodo News: The Japan Times.

STEWARD, J. H. (ed.), 1963 – *Handbook of South American Indians*, 715 pp.; Washington DC.: Smithsonian Institution & Bureau of American Ethnology, Government Printing Office. Bulletin 143 (6).

TORMO, L. & TERCERO, J. 1966 – El sistema comunalista Indiano en la región comunera de Mojos-Chiquitos, 2. *Comunidades*, **1 (2)**: 89-117; España.

WALKER, J. H., 2008 – The Llanos de Mojos. *In: Handbook of South American Archaeology* (H. Silverman & W. H. Isbell, eds.): 927-939; Nueva York: Springer.

La arqueología en la Amazonía peruana y sus relaciones con el área andina

Daniel Morales Chocano

Introducción

El desarrollo de la arqueología amazónica ha sido de poco interés entre los investigadores. Hasta la década de los años setenta solo existían contados esfuerzos como los de Evans & Meggers (1961-1968) en el Brasil y de Donald Lathrap (1970) y sus alumnos en Perú (J. Scott Raymond, Warren R. DeBoer y Peter G. Roe, 1975; Thomas Myers, 1988), por citar algunos ejemplos. Esta situación ha llevado a muchos de ellos a tratar de entender el proceso cultural prehispánico amazónico ensayando teorías de interpretación usando otras fuentes como la etnología, lingüística, etnohistoria y el enfoque biológico, encuadradas dentro de las más antiguas posturas deterministas, difusionistas o culturalistas, las cuales han dejado un estigma difícil de superar.

La visión etnográfico lingüística supone una ocupación muy reciente de la Amazonía. Ello ha conducido a un arbitrario criterio etnográfico sincrónico del pasado amazónico que, sin contrastación cronológica con la evidencia recuperada por la arqueología, o por la insuficiente investigación arqueológica, ha minimizado el desarrollo cultural prehispánico, bajo un supuesto patrón de sociedades poco desarrolladas, más semejantes a la de los actuales grupos etnolingüísticos, tipificándolos como culturas del bosque tropical.

La visión etnohistórica, al extremo de la anterior, exagera un desarrollo cultural fantástico. Partió de los datos históricos escritos por los primeros europeos que entraron en este territorio y tomaron contacto con los nativos desde 1542 (Carvajal, 1894; 1955). Sin embargo, no consideraron que los documentos o crónicas de esa época no siempre obedecían a los hechos reales, sino más bien podían ser producto de coyunturas de la época.

La visión bio ecológica a la cual también se le ha llamado «modelo estándar» (Mora, 2003), recoge las posturas de las dos anteriores y plantea dos modelos de desarrollo cultural como producto de la adaptación de los grupos humanos al medio ambiente:

- grupos sociales adaptados al ecosistema de várzea o tierras inundables de los ríos amazónicos. Son poblaciones en territorio ribereño con recursos abundantes de caza, pesca acuática y agricultura temporal en tierras inundables o de várzea, capaces de propiciar el desarrollo de sociedades sedentarias con agricultura y excedentes de producción, que generan complejidad en el desarrollo social.
- grupos sociales adaptados al ecosistema de tierra firme o no inundable, con recursos dispersos y escasos en un territorio muy extenso. Eso genera sociedades pequeñas, dispersas e itinerantes, dedicadas a la caza, pesca, recolección y agricultura con técnicas de tala y quema de bosques para hacer pequeñas chacras temporales, porque el suelo con pocos nutrientes se agota rápidamente.

En el caso de la Amazonía peruana el problema es aún más grave, pues existe una visión dominantemente andina sobre las culturas amazónicas. Esta visión presume o afirma, por desconocimiento, que las culturas amazónicas son el resultado tardío de invasiones o conquistas andinas en este territorio, a la vez que aplican esquemas temporales y secuenciales de periodos de las culturas andinas para ordenar el desarrollo cultural amazónico sin mayor cuestionamiento.

Opinamos que estos modelos para entender las culturas amazónicas son importantes, pero deben ser evaluados en conjunto. Incluso, nosotros hemos propuesto introducir el factor paleo ambiental para entender, dentro de la llamada teoría de refugios, el proceso cultural, especialmente en la etapa inicial del poblamiento amazónico y la presencia de alfareros tempranos (Morales, 1998). Pero todo ello debe estar integrado, evaluado y sustentado, partiendo de la fuente arqueológica o cultura material. En efecto, sin este

soporte, cualquier propuesta de interpretación de posible mayor o menor nivel de desarrollo de las sociedades prehistóricas de la Amazonía no tendría mayor sustento. En esta propuesta asumimos, al igual que Chaumeil *et al.* (2005), una relación de las culturas amazónicas con las andinas y de manera especial en el inicio del surgimiento de las sociedades complejas.

Frente a este panorama, en las últimas décadas (1980-2010), las investigaciones arqueológicas en la Amazonía peruana se están incrementando y se está modificando la visión bastante limitada que se tenía sobre sus culturas. Los hallazgos o evidencias de la presencia de sociedades de alfareros tempranos, ocupaciones sedentarias, complejos tratamientos tecnológicos en la cerámica, patrones funerarios en urnas y numerosos artefactos e iconografía asociada a sus ideologías y ritos de pasaje, nos demuestran un nivel de organización sociopolítica más complejo que lo que deja suponer la aparente simplicidad de las actuales comunidades nativas o del presente etnográfico.

1. Espacio y tiempo de las manifestaciones culturales prehispánicas en la Amazonía peruana (fig. 1)

La Amazonía peruana ocupa un espacio geográfico que corresponde a más del 60 % del territorio nacional y forma parte de la cuenca amazónica compartida con el Brasil, el Ecuador, Colombia, Venezuela, las Guayanas y Bolivia. Está conformada por dos regiones geográficas bastante diferenciadas en su formación física y medio ambiental a las cuales denominamos: a) la Amazonía andina y b) la llanura amazónica.

1. 1. La Amazonía andina

Es la franja que recorre longitudinalmente el piedemonte de la cordillera oriental de los Andes, con altitudes que llegan hasta los 3 000 metros sobre el nivel del mar. Su topografía es agreste, con ríos torrentosos, valles estrechos, con flora y fauna amazónica. A la parte más alta se le conoce como ceja de selva y a la parte más baja como selva alta o rupa-rupa. Culturalmente tiene desarrollo propio y una fuerte vinculación a la llanura amazónica. Asimismo está comprobada su relación con el área andina por múltiples redes de intercambio, la que ha dejado evidencias en las diferentes épocas y culturas de la costa y la sierra andina. Un buen ejemplo es la cultura Chachapoyas, *sui generis* por su arquitectura, patrones funerarios y formas de adaptación en la cuenca del Utcubamba y Huallaga.



Figura 1 – Mapa de ubicación

1. 2. La llanura amazónica

Es el amplio territorio de llanura ondulante, de formación sedimentaria de origen pleistoceno, con clima de altas temperaturas, alta humedad, fuerte precipitación pluvial, perjudicial para la arqueología, porque estos elementos no han permitido la conservación o preservación de los restos culturales prehispánicos dejados por las culturas del pasado, minimizando el registro arqueológico a veces solo a cerámica. Está formada por grandes cuencas de ríos caudalosos y sinuosos, que han permitido múltiples redes de interacción e intercambio fáciles entre las diferentes sociedades ribereñas y de monte adentro, lo que ha generado una gran diversidad y dinámica de desarrollo cultural. En esta llanura los espacios o territorios culturales están definidos por las grandes cuencas de los ríos Marañón, Huallaga, Ucayali, Madre de Dios y sus tributarios. En esta región, hubo en el pasado un proceso de desarrollo cultural muy dinámico, conocido ahora desde la presencia de alfareros tempranos con más de 4 000 años de antigüedad, hasta sociedades complejas antes del contacto con los europeos en 1542.

2. El tiempo cronológico y las tradiciones estilísticas de las manifestaciones culturales en la Amazonía peruana (cuadro 1)

La ubicación del espacio y el tiempo de las manifestaciones culturales de la Amazonía peruana tiene algunas limitaciones debido a las pocas investigaciones y escasos fechados de carbono-14. Sin embargo, existen buenas secuencias relativas, construidas en base a la presencia de estilos alfareros, los cuales forman verdaderas tradiciones culturales en toda la cuenca amazónica, con algunas particularidades. Es, por ejemplo, el caso de la tradición Cumancaya, muy propia de la Amazonía peruana, la cual marca los inicios de la diversidad cultural.

Una de las secuencias culturales más importantes en la Amazonía peruana fue establecida por los trabajos pioneros del arqueólogo Donald Lathrap (1970a) para la cuenca alta y media del río Ucayali. Esta secuencia ha sido completada con la propuesta de Myers (1988) y Morales (2008a), con datos nuevos del sitio arqueológico como El Zapotal en la cuenca baja del Ucayali, secuencia que, por ser la más estudiada y completa, servirá de referencia para las cuencas del Marañón y Huallaga.

Cuadro 1 – Ordenamiento cronológico y tradiciones estilísticas de las culturas prehispánicas de la Amazonía peruana
(D. Morales, 2010)

AÑOS d.C.	TRADICIONES ESTILÍSTICAS		CUENCA DEL UCAYALI	CUENCA DEL MARAÑON	CUENCA DEL HUALLAGA	BRASIL AMAZONAS	AMAZONIA ANDINA	REFERENCIA ANDES CENTRALES	
1,600	POLICROMO - CORRUGADO	CUMACAYA	COCAMA SHIPIBO / CONIBO	JIBARO URARINA	CHAYAHUITA	TUPI - GUARANI MARAKA	JIBARO / AGUAJUN	COLONIA	LIMA / CUZCO
1,450			ZAPOTAL		CHAZUTA	MIRACANGUERAS	PAJATEN	HORIZONTE TARDIO	INCA
1,300			CAYMITO	LA LUNA CORIENTES		NAPO TAPAJONICA	CHACHAPOYAS (KUELA)	INTERMEDIO TARDIO	SICAN CHIMU CHANCAY
1,000			CUMANCAYA	HUAGRAMONO	BALSAPUERTO	GUARITA			
900			PACACOCHA	TIGRILLO		PARADAO MARAJARA	PUMAHUANCHINA	HORIZONTE MEDIO	WARI
550									
100			YARINACOCHA				CANCHARIN	INTERMEDIO TEMPRANO	MOCHE LIMA NAZCA
A. C. 400	HUPA - IYA (BARRANCOIDE)		HUPA - IYA	SIAMBA	CACHIYACU	MANGUEIRAS MANACAPURU	EL SALADO		
500	TUTISHCAINYO	CHAMBIRA	SHAKIMU TARDIO		ASPUZANA			HORIZONTE TEMPRANO	PARACAS
900			SHAKIMU TEMPRANO		KOTOSH-CHAVIN KOTOSH-KOTOSH		HUAYURCO TOMEPENDA BAGUA		CUPISNIQUE
1,200			TITUSHCAINYO TARDIO						CHAVIN PACOPAMPA
1,500				ANAZA	CUEVAS DE LAS LECHUZAS			INICIAL	GUAÑAPE TEMPRANO PANDANCHE
2,000			TITUSHCAINYO TEMPRANO	CHAMBIRA	WAIRAJIRKA	ANANATUBA	MORERILLO		
2,500					MITO	MINAS	MICHINAL	PRE CERAMICO	HUACAPRIETA
5,000						TAPERINHA			CARAL
6,500						DOÑA ESTELA	MANACHAQUI		LAURICOCHA

2. 1. Las tradiciones estilísticas en la Amazonía peruana

En el cuadro espacio temporal que presentamos se plantea la existencia de cuatro tradiciones estilísticas mayores para la Amazonía peruana. Estas son:

a) la tradición Tutishkainyo y Chambira, correspondiente a alfareros tempranos; remonta a 2000 años a. C.;

b) la tradición Hupa-iya-Barrancoide, fechada entre los siglos II a. C. y I d. C.;

c) la tradición Polícroma-Corrugada entre los siglos X y XIII d. C. asociada a sociedades complejas;

d) la tradición Cumancaya, muy propia de la Amazonía peruana. Se inicia en el siglo IX y va hasta el siglo XVI, con continuidad actual entre los shipibo-konibo del Ucayali.

2. 1. 1. La Tradición Tutishkainyo y Chambira

Se trata de sociedades sedentarias de alfareros tempranos asociados a la agricultura, pesca y recolección, con más de 4 000 años de antigüedad. La tradición Tutishkainyo está ubicada en la cuenca de los ríos Ucayali y Chambira, con estilos de cerámica muy diferenciados, producto de su adaptación y modos de vida.

■ Tutishkainyo

Es la tradición alfarera de la fase más antigua propuesta por Donald Lathrap (1970a) para el Ucayali Central. Tiene un estilo de cerámica con incisiones anchas que forman figuras geométricas, sombreadas con líneas incisas finas, a veces con pintura poscocción en las incisiones. Sus formas son de perfil compuesto, con reborde prolongado. Es un estilo que se vincula al llamado Horizonte Achurado Zonal, propuesto por Meggers (1981). Está correlacionado con sitios de alfareros tempranos de la fase Ananatuba de la Isla Marajó-Brasil, Jagarí de la Amazonía central, y Yasuní del Napo del Ecuador. Asimismo, Tutishkainyo se relaciona al estilo Kotosh-Wairajirka, y a la Cueva de las Lechuzas de Huánuco según Lumbreras (1981). Esto abona a favor de la tesis que habla de un temprano contacto entre la sierra y la selva donde la Cueva de las Lechuzas resulta de gran importancia dado que está en un punto geográfico intermedio entre la selva y la sierra andina.

Eso indica la posible ruta de interacción entre ambas regiones en el proceso de organización de la civilización andina. Tutishkainyo sólo comparte con el estilo Chambira las formas de botella de un solo pico y asa puente que son muy comunes en el Chambira y poco frecuentes en Tutishkainyo.

■ Chambira

Es una Tradición propuesta por Morales (1992; 1993). Se basa en la llamada «teoría de refugios» planteada por los biólogos para explicar la biodiversidad de plantas y animales producida en momentos de recesión del bosque amazónico y propone que Chambira esté asociada a esta época. Sería, entonces, una cultura de sabana árida como consecuencia de la segunda fase de recesión del bosque tropical, ocurrida durante el Holoceno entre los años 5500 y 2500 a. P. (Morales, 1998). Ha generado también, como producto de su adaptación a este tipo de ambiente, una cultura material basada en botellas de doble pico y asa puente que permiten satisfacer sus necesidades de transporte y escasez de agua en la sabana. Dentro de este estilo se encuentran cerámica con decoración achurada de líneas incisas finas debajo del borde de las vasijas y figurinas de arenisca y arcilla cocida, cuyo rasgo más importante es la presencia de cabezas deformadas en las modalidades tabular erecta y bilobada (figs. 2 y 3). Esta tradición de botellas y figurinas es muy difundida en el norte amazónico peruano que incluye un territorio que abarca las cuencas de los ríos Morona, Pastaza, Chambira y Tigre en el Perú y la cuenca del río Upano en el Ecuador, todos tributarios del río Marañón-Amazonas en su margen izquierda.

2. 1. 2. Tradición Hupa-iya o Barrancoide

Hupa-iya es un sitio arqueológico en la cuenca del Ucayali y corresponde a una fase de la secuencia propuesta por Donald Lathrap (1970a). Según este autor, esta fase se inicia aproximadamente 200 años a. C., y dura hasta los 90 años d. C. Su estilo de cerámica es muy bien acabada y pulida, decorada con incisiones curvas que forman volutas o espirales con un punto en el centro. Generalmente la decoración se presenta en los bordes sobresalientes de las vasijas. Según Lathrap, es un estilo asociado a la influencia del estilo Barrancoide de la zona del Orinoco-Venezuela. Este estilo, a nuestro entender, se extiende a la Amazonía central en la fase Manacapuru, Cayambe y Paredão, en la fase Tabacundo del Napo, Formiga de la Isla Marajó y la fase Siamba



Figura 2 – Botellas de doble pico y asa puente, figurinas y cabezas deformadas de la cuenca del río Chambira

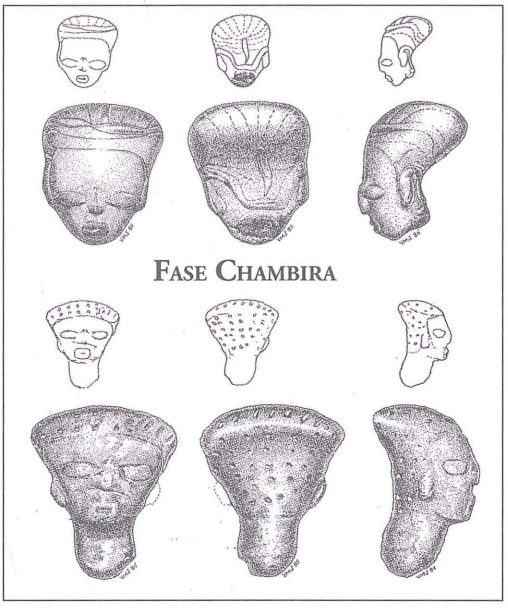


Figura 3 – Cabezas deformadas en la modalidad tabular erecta y bilobada del Chambira

de la cuenca del río Chambira en Perú (fig. 4). Según Mario Sanoja, debe considerarse que la relación entre los grupos de alfareros de la fase Hupaiya del Ucayali con el complejo barrancoide tendría una data más antigua, contemporánea quizás con Tutishkainyo, opinión en la que coincidimos para la fase Siamba en la cuenca del río Chambira. La tradición Barrancoide en la Amazonía central se asocia a grandes aldeas de patrón circular, con actividades especializadas como la textilería, la alfarería y la agricultura de maíz y yuca.

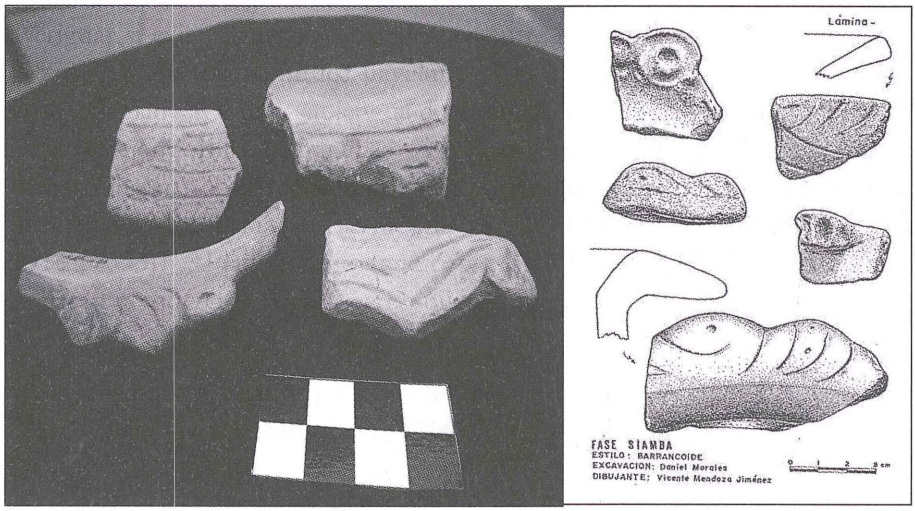


Figura 4 – Tradición barrancoide cerámica de la fase Siamba del Chambira

2. 1. 3. La tradición polícroma

Según Donald Lathrap, se ubica entre los 90 y 1300 años d. C. Se inicia en la fase Yarinacocha del Ucayali central, la cual introduce la policromía (negro, rojo, blanco) en la cerámica en combinaciones con figuras geométricas. Se le reconoce como una tradición muy propia de la Amazonía central. Está muy extendida en toda la cuenca amazónica asociada a grandes asentamientos detectados por la presencia de tierras negras u orgánicas de orígen antrópico a lo largo de la zona de várzea del río Amazonas como producto de la intensa actividad agrícola. Es común también la existencia de entierros secundarios en urnas o ánforas de cerámica con iconografía antropomorfa asociada a ritos de pasaje. Se trata de sociedades complejas que duraron hasta el contacto con los europeos. En la Amazonía central esta tradición se inicia con la fase Paredão y Guarita, continúa con la fase Marajoara en la isla Marajó (Brasil),

la fase Napo en el Ecuador, las fases Cumancaya, Caimito y Zapotal en la cuenca del Ucayali, la fase Tigrillo en el río Chambira, entre otros (fig. 5).

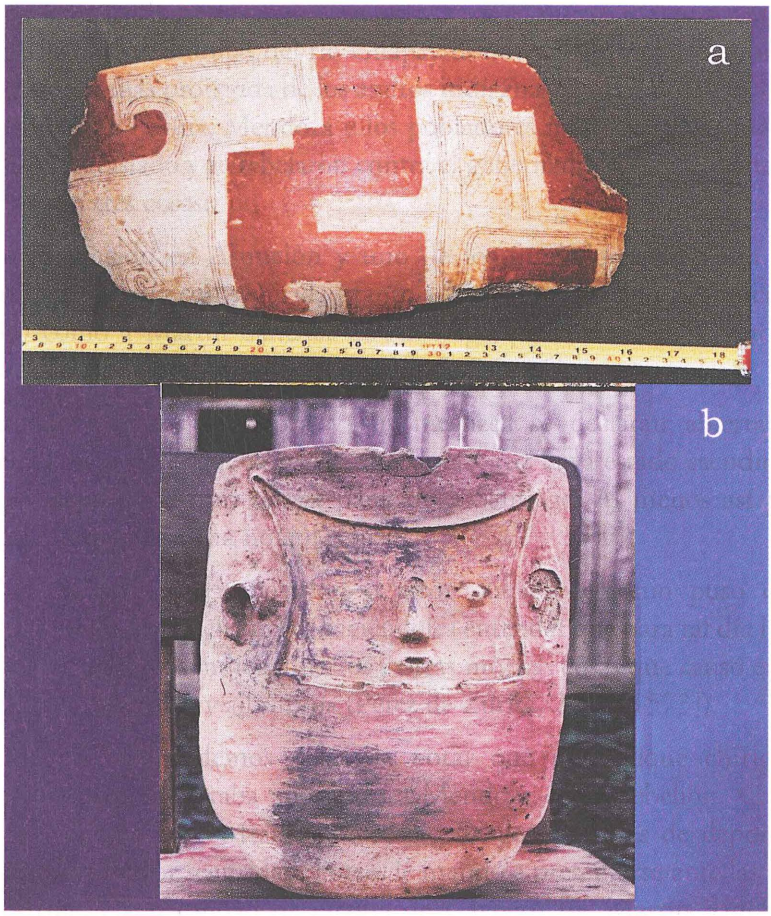


Figura 5 – Tradición polícroma
a: Fragmento con diseño geométrico en rojo, blanco y negro
b: Vaso funerario de la Fase Trigrillo del Chambira

2. 1. 4. La Tradición Cumancaya

Es una tradición muy propia de la Amazonía peruana. Fue definida por Donald Lathrap (1970a) en el Ucayali central, así como por Scott Raymond, Warren R. DeBoer y Peter G. Roe en el alto Ucayali (1975). Esta tradición se extendía a la cuenca de los ríos Huallaga y Marañón y sus tributarios. Empezó 800 años d. C., cuando en el sitio de origen mítico de los shipibo-konibo, llamado Cumancaya Cocha se juntaban tres estilos de diferentes origenes:

- la cerámica roja entre incisiones, bastante dominante, que viene desde los santuarios de Upano en Sangay (el Ecuador);
- la cerámica de engobe rojo y adornos zoomorfos de estilo Pacacocha del Ucayali;
- la cerámica de estilo corrugada que llega tardíamente de la Amazonía boliviana (figs. 6 y 7).

Por tal motivo, Brochado & Myers (1988) creen que el sitio de Cumancaya Cocha es un asentamiento multiétnico (Myers, 1988).

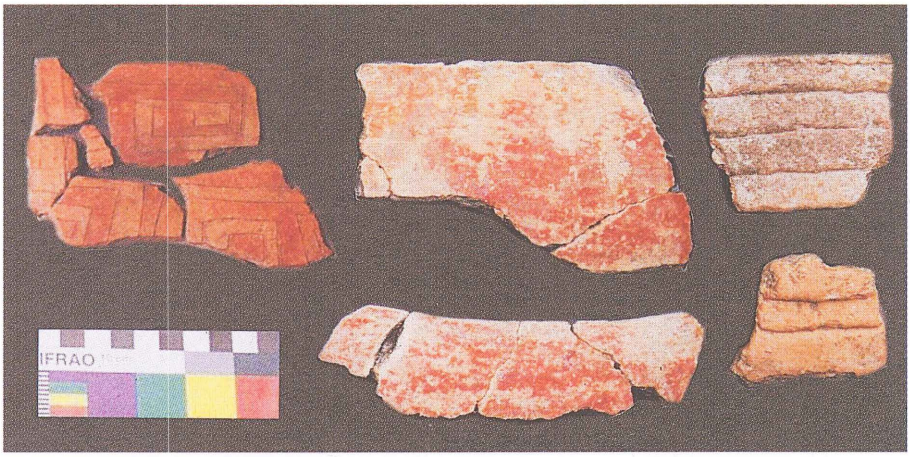


Figura 6 – Tradición Cumancaya
Cerámica roja entre incisiones, cerámica corrugada y cerámica de engobe rojo



Figura 7 – Estilo Cumancaya del sitio El Zapotal

la fase Napo en el Ecuador, las fases Cumancaya, Caimito y Zapotal en la cuenca del Ucayali, la fase Tigrillo en el río Chambira, entre otros (fig. 5).

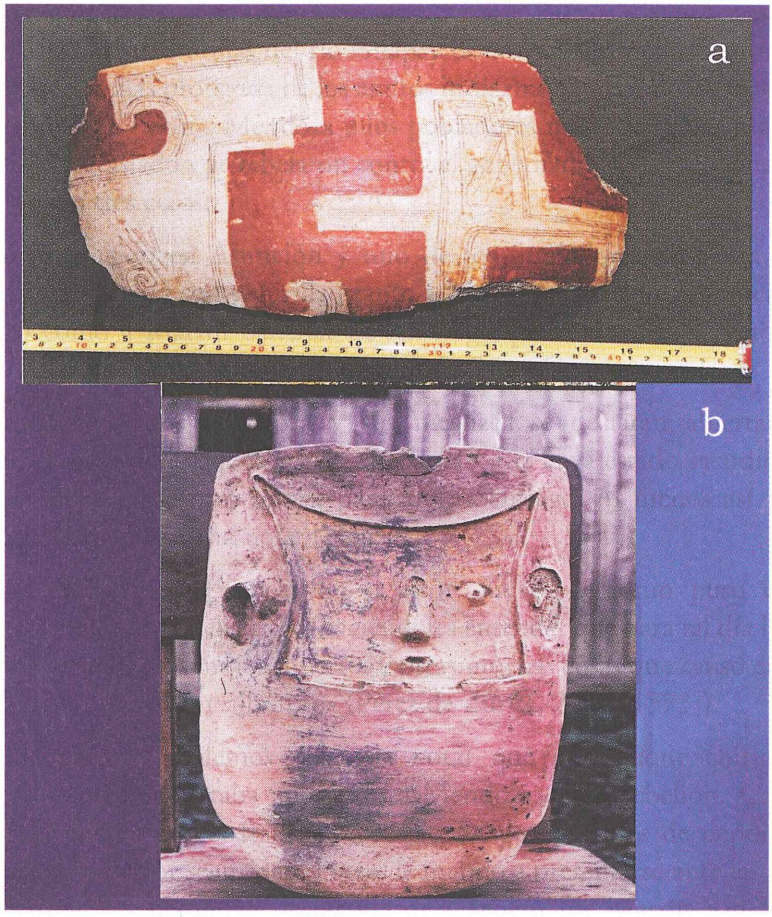


Figura 5 – Tradición polícroma
a: Fragmento con diseño geométrico en rojo, blanco y negro
b: Vaso funerario de la Fase Trigrillo del Chambira

2. 1. 4. La Tradición Cumancaya

Es una tradición muy propia de la Amazonía peruana. Fue definida por Donald Lathrap (1970a) en el Ucayali central, así como por Scott Raymond, Warren R. DeBoer y Peter G. Roe en el alto Ucayali (1975). Esta tradición se extendía a la cuenca de los ríos Huallaga y Marañón y sus tributarios. Empezó 800 años d. C., cuando en el sitio de origen mítico de los shipibo-konibo, llamado Cumancaya Cocha se juntaban tres estilos de diferentes origenes:

- la cerámica roja entre incisiones, bastante dominante, que viene desde los santuarios de Upano en Sangay (el Ecuador);
- la cerámica de engobe rojo y adornos zoomorfos de estilo Pacacocha del Ucayali;
- la cerámica de estilo corrugada que llega tardíamente de la Amazonía boliviana (figs. 6 y 7).

Por tal motivo, Brochado & Myers (1988) creen que el sitio de Cumancaya Cocha es un asentamiento multiétnico (Myers, 1988).

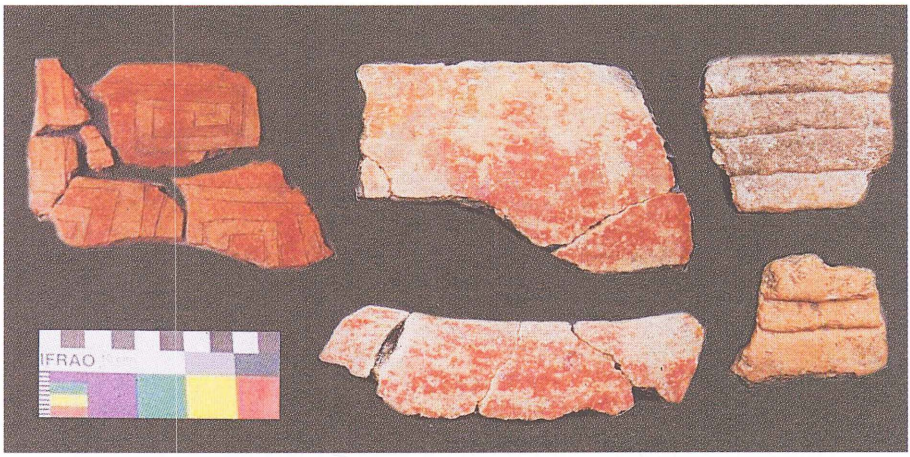


Figura 6 – Tradición Cumancaya
Cerámica roja entre incisiones, cerámica corrugada y cerámica de engobe rojo



Figura 7 – Estilo Cumancaya del sitio El Zapotal

Morales plantea que aquí empieza la diversidad cultural y el multilingüismo en la Amazonía peruana. Esta tradición trasciende luego del contacto con los europeos y en algunos casos continúa en varios pueblos indígenas de la Amazonía peruana, como en el caso de los shipibo-konibo del Ucayali. La tradición también comparte algunos aspectos del comportamiento social de los entierros secundarios en urnas de cerámica, la deformación de los cráneos o frente achatada y algunos ritos de pasaje como el de pubertad y muerte. Continuaron entre los shipibo-konibo del Ucayali hasta hace pocos años (fig. 8). La tradición Cumancaya se asocia a grandes asentamientos ribereños como son los sitios estudiados de Cumancayacocha, Zapotal y Caimito en la cuenca del Ucayali, con una economía estable de agricultura en tierras inundables, abundancia de pesca, complementada por la caza y recolección en los bosques. Finalmente, con la gran migración de los tupí-guaraní a la cuenca amazónica, comienza un proceso de diseminación de los grupos compactos hacia los tributarios menores de los ríos, separándose en pequeños grupos. Este proceso se acelera con la llegada de los europeos (españoles y portugueses), generando una época de pestes y epidemias que trajeron consigo la muerte y el exterminio de muchas poblaciones nativas.

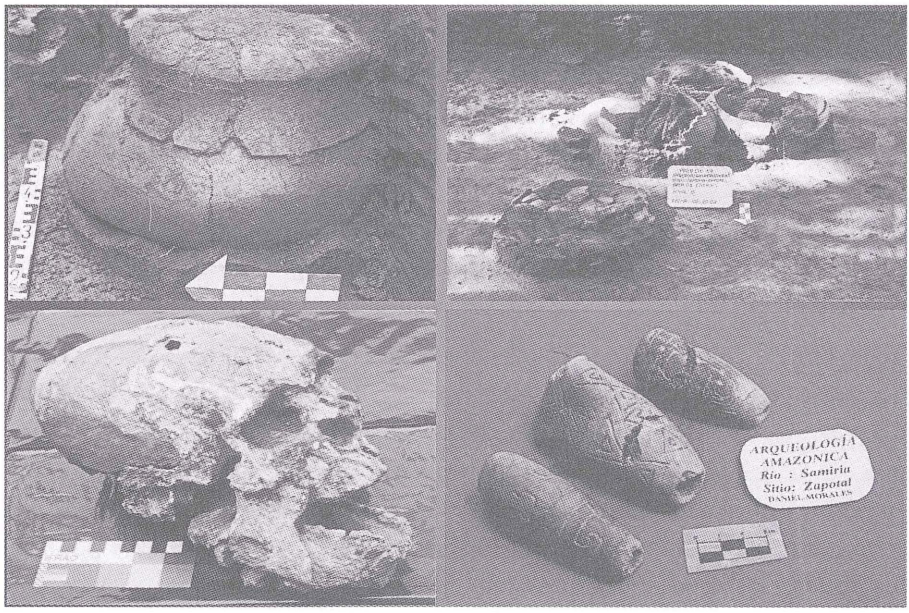


Figura 8 – Aspectos socioculturales
La Tradición Cumancaya comparte entierros secundarios en ánforas, cabezas de frente achatada y uso de artefactos para ritos de pasaje

3. La Amazonía en los inicios de la civilización andina

Las relaciones culturales prehispánicas entre las áreas amazónica y andina siempre ha sido un tema de especulaciones, pese a que en épocas muy tempranas Julio C. Tello (1923), y posteriormente en la década de los años setenta Donald Lathrap, trataron de explicar seriamente dichas relaciones, partiendo fundamentalmente de la iconografía amazónica plasmada en la cultura material de Chavín de Huántar. Estos inicios de la discusión fueron olvidados cuando llegó Ulhe al Perú con la propuesta de la organización espacio temporal de las civilizaciones andinas. Utilizó el método de superposición estratigráfica en las excavaciones y de la tipología de estilos de cerámica. Esto no permitió continuar con estas discusiones, pese a que en las últimas décadas del siglo XX muchos restos culturales de origen amazónico fueron encontrados por los arqueólogos en distintos sitios y contextos. Los ejemplos más evidentes son los hallazgos de Huaca Prieta, Ancón, La Galgada, Paracas y últimamente el sitio precerámico de Caral.

Julo C. Tello sostuvo que en la era primordial, primera de su secuencia cultural, no habiendo encontrado hasta hoy algún resto arqueológico que pueda ser considerado como perteneciente a civilizaciones especiales de este o de otros continentes, era indispensable suponer que el Hombre había llegado al Perú en estado muy bajo de civilización, penetrando por el oriente o por el norte. Una línea punteada que viene directamente de las forestas indica la procedencia de las primitivas migraciones de hordas forestales, cuya supervivencia cultural habría quedado plasmada en ciertas costumbres y peculiaridades lingüísticas de los pueblos andinos (1942-1967). Tello reconoció también un posible substrato cultural amazónico en Chavín al sugerir que el estilo Kotosh-Wairajirka, el más temprano de Huánuco, era una derivación de un estilo de la floresta tropical (Tello, 1942; 1967).

Tello (1923), al estudiar el fenómeno religioso en relación a Wiracocha, demostró también que el personaje plasmado en la estela Raimondi de Chavín era un felino manchado, es decir un jaguar amazónico. Sostiene que en la primera concepción del universo, animal, hombre y naturaleza aparecen imbricados: el animal se presenta antropomorfizado, con poderes sobrenaturales; el hombre se transforma en animal y adquiere esos poderes: los poderes sobrenaturales que están representados por el animal más fiero como el jaguar. Identifica al jaguar como Wiracocha, resultado de un proceso de cambio o reemplazo del animal por el ser humano. Tello identificó en el obelisco de Chavín, que lleva su nombre, a un dragón hermafrodita

acompañado por el felino, el pez y el ave, y como un felino antropomorfizado a la llamada Estela Raimondi. La explicación de esta relación de Chavín con el jaguar amazónico la encontró en los mitos cosmogónicos de las tribus forestales de las Guayanas, del Caribe, y entre pueblos guaraní, jíbaros y amuesha (yánesha), explicando la gran importancia ideológica del jaguar en la cultura Chavín. De igual manera, Tello planteó que la agricultura de raíces, como la yuca, achira y camote presentes en el área andina, procede del bosque tropical amazónico. Asimismo, la tradición cultural de cabezas trofeo, muy comunes en la iconografía andina desde el Período Formativo, es una costumbre ancestral de las tribus amazónicas del Caribe (Tello, 1918).

Estas ideas casi olvidadas por los arqueólogos andinistas fueron retomadas en los años cincuenta y setenta por el arqueólogo norteamericano Donald Lathrap, quien hizo excavaciones en la cuenca del río Ucayali e identificó el felino de la iconografía Chavín como el jaguar amazónico. Además, conjuntamente con Hernán Amat, reconoció que el ave de alas desplegadas de Chavín no es un cóndor, sino más bien la feroz arpía devoradora de monos de la selva. Rowe también identificó en el Obelisco Tello, plantas o raíces de yuca, achira, y el mate o calabaza, todas originarias de la Amazonía. Según Lathrap, el estilo Chavín se ha desarrollado en la selva o flanco oriental de los Andes, sugiriendo que Kunturwasi o Pacopampa podrían ser los sitios más probables de origen.

Lathrap siempre estuvo convencido que las culturas Formativas de Valdivia y Real Alto del Ecuador estaban caracterizadas por un patrón de floresta tropical. Argumentó también de manera convincente que los estilos artísticos de los olmeca de Mesoamérica, así como San Agustín de Colombia y Chavín del Perú, fueron fundamentalmente derivados de un patrón cultural ancestral único de la floresta tropical sudamericana.

Pero Donald Lathrap, que seguía la corriente histórico cultural de Boas, frente al dominante determinismo ambiental de la época, fue mucho más allá. Planteó el modelo «cardíaco» para explicar el poblamiento amazónico, y el modelo de «la casa huerta» en los orígenes de la domesticación y revolución neolítica.

El modelo cardíaco, llamado también modelo demográfico de poblamiento amazónico, plantea movimientos poblacionales divergentes. Un tronco común y un sistema económico basado en la agricultura en tierras inundables de la zona de várzea de la Amazonía central, provocaron un aumento demográfico

por sus abundantes recursos de caza, pesca y agricultura. Esta situación provocó la expulsión de las poblaciones excedentes hacia los ríos tributarios y cabeceras, generando la separación y diversificación de las poblaciones. Esta radiación poblacional, según Lathrap, se expresa en el mapa etnolingüístico tan diversificado de la Amazonía, al igual que en los estilos de cerámica. Es decir, se plantea la migración como consecuencia del proceso demográfico y evolutivo en la zona de várzea de la Amazonía central, que en términos neoevolucionistas darwinianos sería lo que él llama radiación alopática.

Cuando Lathrap habla del modelo de «la casa huerta» se inspira en las ideas de Tello y Sauer, de quienes toma sus propuestas para explicar el proceso de domesticación de plantas en base a su descubrimiento de la casa huerta amazónica como el principio del origen de la domesticación. Esto le llevó a plantear la consecuente revolución neolítica en el nuevo mundo. Con este modelo, explica el cambio de una economía primigenia de caza, pesca y recolección a una economía de base agrícola. En la casa huerta ocurrió la manipulación y experimentación genética desde hace aproximadamente 16 000 años y a los 6 000 años, la revolución neolítica estaba totalmente lograda en la Amazonía. Por estas razones, Lathrap afirma que una cultura de la floresta tropical, 3000 años a. C., caracterizada por una economía de agricultura y alfarería simple de ollas sin cuello y platos poco profundos, se habría difundido hacia la zona de Colombia, Ecuador y Mesoamérica.

En síntesis, Julio C. Tello fue el pionero en plantear una indudable vinculación muy temprana entre los Andes y la Amazonía en base a la iconografía amazónica presente en el arte Chavín. Mientras tanto Donald Lathrap extendió la influencia amazónica al área septentrional andina y mesoamericana, afirmando que los sitios de Real Alto en el Ecuador, San Agustín en Colombia, Chavín en el Perú, Olmeca y Maya en Mesoamérica, tenían un antecesor común procedente del bosque tropical amazónico.

4. Otros aportes amazónicos al Formativo andino

En los Andes centrales, las manifestaciones culturales de origen amazónico están presentes desde el período precerámico. Existen evidencias arqueológicas como el mate burilado de Huaca Prieta, la muñeca articulada de madera de chonta encontrada en Ancón (Lathrap, 1981; Fung, 1983), un pequeño cuenco de estilo amazónico encontrado en la Galgada, y últimamente en el sitio precerámico de Caral se han encontrado caracoles, achiote, calabaza y

otros productos amazónicos. Asimismo, hay en Caral diez flautas traversas con iconos de monos y diez con iconos de aves de rapiña. Se ha reconocido también que el estilo de la cerámica de la fase Kotosh-Wairajirka es similar al de Cueva de las Lechuzas y Tutishkainyo del Ucayali, y que ésta a su vez se vincula a la cerámica Achurado Zonal de la Isla Marajó en la desembocadura del río Amazonas (Morales, 1993-2008).

Es importante también anotar que en los templos precerámicos con doble piso y fogón al centro, presentes en la fase Kotosh-Mito según el arqueólogo Onuki (1994), al ser enterrados ritualmente antes del abandono, se esparcía ceniza sobre los pisos. Eso fue interpretado como una costumbre amazónica que rememora la tala y quema del bosque para sembrar sobre las cenizas, lo que simbolizaría la fertilidad de la tierra para la agricultura.

Si bien es cierto que estas evidencias fueron encontradas por los arqueólogos en la costa o la sierra andina, cuyo clima ha favorecido su conservación, en la selva ha sido imposible por cuestiones climáticas como la abundancia de lluvia y humedad, imposibilitando el análisis comparativo. Sin embargo, en estos últimos años, en las investigaciones arqueológicas de Morales (1993-2003) en la cuenca del rio Chambira (Loreto) se han encontrado hallazgos culturales que han perdurado, lo cual nos permite plantear relaciones y contactos entre las culturas amazónicas y andinas:

4. 1. Las botellas de doble pico y asa puente

Hallazgos de cerámica con formas de botellas de doble pico y asa puente (fig. 9) fueron encontrados en excavaciones arqueológicas controladas en la cuenca el río Chambira (Morales, 1993). Estas fueron analizadas en base a criterios de pasta y función, lo cual nos llevó a serias interrogantes sobre el paleoclima de la Amazonía. En efecto, la función de las botellas es el transporte personal de agua (como una cantimplora) lo cual ocurre solo en zonas áridas donde el agua es escasa, lo que sería incompatible con el clima actual de la cuenca amazónica.

La antigüedad de la cerámica del Chambira se encuentra entre los 2000 a 1000 a. C., cronología que coincide con cambios climáticos en la Amazonía. Según la teoría de los refugios (Haffer, 1969; Vanzolini, 1973; Müller, 1979), los bosques amazónicos se habrían desarticulado, hasta en dos periodos, transformándose en sabanas áridas con refugios de bosques. Sabemos que el último evento se correlaciona con un enfriamiento en los Andes, llamado por

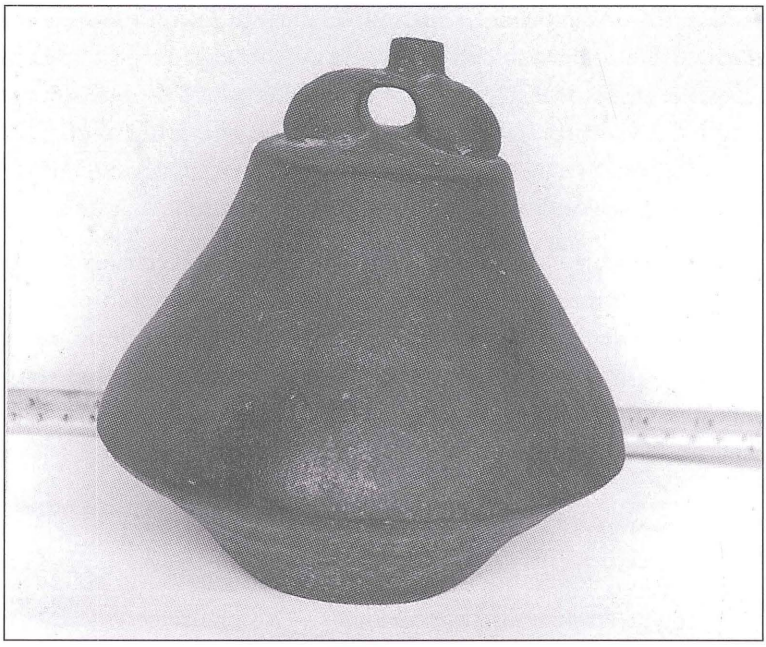


Figura 9 – Botella de doble pico y asa puente del estilo Chambira del sitio de Asana en la cuenca del río Santiago, Perú

Cardich (1980) el neo glacial andino, el cual ocurrió entre los 5500 y 2500 años antes del presente, es decir 3500 a 500 a. C., lo que sería compatible con la cerámica del Chambira. Esta aridez provocó escasez de agua por disminución de las lluvias en la Amazonía, obligando a los grupos sociales de esa época a adaptarse a estas condiciones, generando una cultura material con botellas para solucionar el problema (Morales, 1998). Sin embargo, lo más importante de la desarticulación del bosque es la formación de oleadas de migraciones hacia las cabeceras de los ríos amazónicos, llegando a las zonas andinas, conjuntamente con la agricultura y provocando lo que Donald Lathrap ha llamado la revolución neolítica. Como sabemos, las botellas de doble pico y asa puente aparecen en el Formativo Andino entre los 1200 y 400 a. C.

4. 2. Figurinas de arenisca y arcilla cocida con cabeza deformada

Otro hallazgo cultural encontrado en la cuenca del río Chambira que sustenta tradiciones amazónicas, también presentes en el formativo andino,

es la presencia de figurinas artísticamente modeladas. Las hemos denominado «Las Amazonas» (fig. 10), y que dieron nombre a este gran río. Las Amazonas, tan antiguas como las botellas, tienen la cabeza deformada en las modalidades que los antropólogos físicos han llamado deformación tabular erecta y deformación bilobada (fig. 3). Esta tradición cultural de deformación del cráneo aparece en el Formativo andino, siendo más representativa en la cultura Paracas.

Estas dos evidencias de la cultura material de la cuenca del río Chambira no hacen otra cosa que confirmar la unidad amazónica-andina existente en los primeros momentos del surgimiento de las sociedades complejas.

Asimismo, las investigaciones arqueológicas recientes en la cuenca amazónica (Neves, 2006), nos informan sobre la presencia de poblaciones muy antiguas de cazadores y recolectores, como en el caso de Pedra Furada y Dona Stella con antigüedades que pasan los 11 000 años. Se ha confirmado también que la cerámica es muy antigua en los sitios de Taperinha y Mina, lo que confirmaría que la Amazonía fue un centro adelantado de desarrollo de procesos culturales tempranos, y que a la vez justifica la existencia de ciertos patrones culturales compartidos con el área andina.



Figura 10 – Figurina de la cultura Chambira «Amazonas»

¿Son las relaciones amazónicas con los Andes y Mesoamérica la expresión de una unidad ancestral más profunda? Creemos encontrar alguna respuesta cuando comparamos los patrones de los centros ceremoniales y la importancia ideológica del jaguar amazónico en estos primeros momentos del surgimiento de las sociedades complejas.

En la Amazonía, Lévi-Strauss (1973) demostró que los bororo del Brasil tienen una organización social dual y tripartita, y que esta se materializa en la organización del espacio del asentamiento, el cual tiene

forma circular y está dividido en dos mitades. Cada mitad está formada por tres segmentos dentro de los ocho clanes que forman la aldea. A nivel de concepción ideológica, la dualidad es de oposición mutua. La tripartición que representa a los clanes o familias simboliza al cielo (arriba), la tierra y el agua (abajo); es asimétrica en las relaciones matrimoniales. Este mismo principio debe funcionar para los centros ceremoniales arqueológicos, lo cual debe indicar una vinculación ancestral e ideológica, que nos lleva a la hipótesis de un probable origen común. La conformación dual y tripartita fue estudiada por Morales para el caso del centro ceremonial de Pacopampa, donde la simbología de dualidad está representada por la oposición macho-hembra y la tripartición por los íconos en forma de cabezas de ave, jaguar y serpiente (Morales, 1995).

En los Andes centrales, en el período del Formativo existen dos patrones de centros ceremoniales:

a) el patrón formado por tres plataformas con plazas hundidas a lo largo de una colina, tipo Pacopampa en Cajamarca;

b) el patrón en forma de «U» con una pirámide central y dos brazos encerrando una plaza, tipo Garagay en la costa central o Chavín en la sierra. En los Andes septentrionales, en el Ecuador, existe un tercer patrón, formado por dos montículos frente a frente encerrando una plaza, tipo Real Alto. Este patrón está muy desarrollado en Mesoamérica entre los olmeca y los maya, como en los casos de La Venta y Tikal. Frente a estas tradiciones asumimos que los tres patrones de centros ceremoniales tienen una misma organización del espacio que es dual y tripartita, lo cual los acerca a un origen común y a una unidad americana de desarrollo temprano de las sociedades prehispánicas amazónico andinas y mesoamericanas (Morales, 2008b).

Otro aspecto importante es el significado de la simbología del jaguar amazónico en la ideología de estas sociedades del Formativo. Morales (1995; 2007), tomando el caso del sitio Pacopampa y luego de un análisis de la iconografía de la cerámica de excavaciones, demostró que los tres iconos predominantes son: cabezas de aves, felinos y serpientes, separadas secuencialmente en cuatro fases: B, C, D y E. Lo importante en los rasgos de los tres iconos es que solo las cabezas de felino llevan como atributo una corona o «mascaypacha» (ver figuras de cabezas de felino, fig.11). Este atributo lo convierte en un ser social antropomorfizado, es decir, un jaguar con atributos humanos. Esto lo coloca dentro de la ideología de esta sociedad como un personaje de rango mayor.

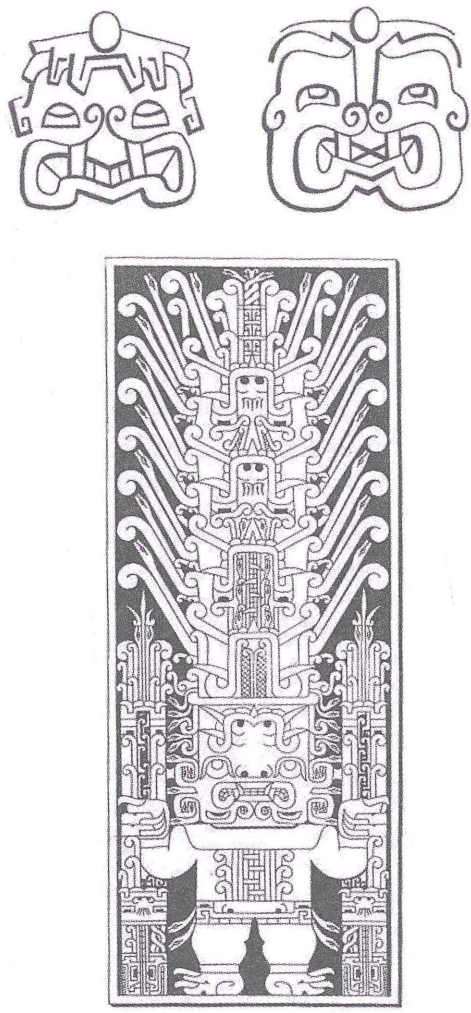


Figura 11 – Arriba: cabezas de jaguares con corona o *mascaypacha* del sitio Formativo de Pacopampa
Abajo: Estela Raimundi de Chavín. Representa un jaguar antropomorfizado el cual es interpretado con el mito de transformación del chamán en jaguar

A partir de estas conclusiones, usamos fuentes etnohistóricas e información etnológica en pueblos indígenas de la Amazonía con el objetivo de averiguar el significado del jaguar. Así, encontramos varios mitos sobre el jaguar que devora a una mujer preñada, de la cual nacen gemelos. Estos crecen rápidamente y toman venganza por la muerte de su madre, matando al

jaguar y a la madre de este; es decir es el ser humano que, matando el jaguar se impone con los atributos de este. Otras versiones sobre el jaguar, fueron escritas por Reichel-Dolmatoff (1978) en la zona del Caribe, en donde el chamán se convierte en jaguar después de un ritual al beber alucinógenos. Esta versión fue interpretada por nosotros como la plasmación de la figura antropomorfizada de las cabezas de jaguares de la cerámica Pacopampa. En Chavín esta transformación del chamán en jaguar se encuentra representada en la llamada Estela Raimondi que es un jaguar con atributos humanos (ver estela, fig. 11). Para nosotros sería la representación sociopolítica del poder en estas sociedades aún teocráticas del formativo (Morales, 2007).

Referencias citadas

CARDICH, A., 1980 – Origen del Hombre y la cultura andina. *In: Antiguo Perú. Tomo I*: 62-72; Lima: ed. Mejía Baca.

CARVAJAL, G. de, 1894 – *Descubrimiento del río de las amazonas, según la relación hasta ahora inédita de Fr. Gaspar de Carvajal, con otros documentos a Foco. De Orellana y sus compañeros...*, CCXXXIX+272 pp.; Sevilla: Imprenta de E. Racso. Introducción histórica y algunas ilustraciones por José Toribio Medina...

CARVAJAL, G. de, 1955 – *Relación del descubrimiento del famoso río grande que desde su nacimiento hasta el mar descubrió el capitán Orellana, en unión 50 hombres*; México: Fondo de Cultura Económica. Publicado por José Toribio Medina y por Antonio Ballesteros

CHAUMEIL, J.-P., PINEDA CAMACHO, R. & BOUCHARD, J.-F. (eds.) 2005 – *Chamanismo y sacrificio: Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, 368 pp.; Bogotá: IFEA-Fundación de investigaciones arqueológicas nacionales del Banco de la República.

EVANS, C. & MEGGERS, B., 1968 – *Archaeological investigations on the rio Napo, Easter Ecuador*, 17 pp.; Washington: Smithsonian Contribution to Anthropology, Vol. 6.

FUNG PINEDA, R., 1983 – Sobre el Origen selvático de la civilización Chavín. *Amazonía Peruana*, **Vol IV, n.º 8**: 77-92.

HAFFER, J., 1974 – *Avian Especiation in tropical South American: with a Systematic Survey of the Toucans and Jacamars*, 390 pp.; Cambrigde. Mess: Nuttall Ornithological Club.

LATHRAP, D., 1966 – Nuevas evidencias para los orígenes de las civilizaciones andinas. *Cuadernos de investigación Antropológica*, **n.° 1**: 117-128; Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

LATHRAP, D., 1970a – *The Upper Amazon*, 206 pp.; Berkeley-London: Thomes and Hudson.

LATHRAP, D., 1970b – La foresta tropical en el contexto de la cultura de Chavín. *In: 100 años de Arqueología en el Perú*: 235-261; Lima: IEP-Petróleos del Perú.

LATHRAP, D., 1981 – La antigüedad e importancia de las relaciones de intercambio a largas distancias en los trópicos húmedos de Sudamérica. *Amazonía peruana*, **Vol. III, n.°** 7: 79-98; Lima.

LÉVI-STRAUSS, C., 1973 – Antropología Estructural, 371 pp.; Buenos Aires: Eudeba. Editorial Universitaria de Buenos Aires.

LUMBRERAS, L. G., 1981 – Presentación a la arqueología amazónica. *Amazonía peruana*, **Vol. IV**: 7-14; Lima: CAAAP.

MEGGERS, B., 1981 – La reconstrucción de la prehistoria amazónica. Algunas consideraciones teóricas. *Amazonía peruana*, **Vol. IV, n.°** 7: 15-29; Lima: CAAAP.

MORA, S., 2003 – *Habitantes tempranos de la selva tropical lluviosa amazónica. Un estudio de las dinámicas humanas amazónicas*, xvi+211 pp.; Pittsburg: University of Pittsburgh, University of Pitsburgh Latin American reports n.° 3.

MORALES CHOCANO, D., 1992 – Chambira. Alfareros tempranos de la Amazonía peruana. *In: Estudios de arqueología peruana* (D. Bonavia, ed.): 149-176; Lima: Fomciencias.

MORALES CHOCANO, D., 1993 – Arqueología Amazónica del Perú: La cultura Chambira. *In: Compendio histórico del Perú, Tomo I Historia de la Arqueología*: 612-653; Lima: Editorial Milla Batres.

MORALES CHOCANO, D., 1995 – Estructura dual y tripartita en la arquitectura de Pacopampa y la iconografía de Chavín y Nazca. *Investigaciones Sociales*, **Año I, n.° 1**: 83-102; Lima: UNMSM/IIHS.

MORALES CHOCANO, D., 1998 – Chambira: una cultura de sabana árida en la Amazonía peruana. *Investigaciones Sociales*, **Año 2 n.° 2**: 61-75; Lima: UNMSM/IIHS.

MORALES CHOCANO, D., 2007 – Jaguar e ideología en las sociedades del período formativo: Pacopampa un caso en los Andes centrales. *Investigaciones Sociales*, **Año XI n.° 18**: 139-150; Lima: UNMSM/IIHS.

MORALES CHOCANO, D., 2008a – Reconstruyendo algunos aspectos socioculturales de artefactos excavados en el bajo Ucayali-Perú. *Amazonía Peruana*, Arqueología, **Tomo XV, n.° 31**: 211-249; Lima: CAAAP.

MORALES CHOCANO, D., 2008b – The Importance of Pacopampa: Architecture and Iconography in the Center Andean Formative. *In: Chavín Art, Architecture and Culture* (W. J. Conklin & J. Quilter, eds.): 143-160; Los Angeles: University of California, Costen Institute of Archaeology. Monograph 61.

MÜLLER, P., 1979 – *Introducción a la zoogeografía*, 232 pp.; Barcelona: Blume Editorial.

MYERS, T. P., 1988 – Visión de la prehistoria de la Amazonía superior. *In: Primer seminario de investigaciones sociales en la Amazonía*: 37-88; Iquitos: CETA.

NEVES, E. G., 2006 – *Arqueología da Amazonia*, 87 pp.; Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

ONUKI, Y., 1994 – La actividad ceremonial temprana en la cuenca del Huallaga y algunos problemas generales. *In: Mundo ceremonial Andino* (L. Millones & Y. Onuji, eds.): 71-95; Lima: Horizonte.

RAYMOND, J. S., DE BOER, W. R. & ROE, P. G. 1975 – *Cumancaya: A Peruvian Ceramic Tradition*, 143 pp.; Calgary: University of Calgary, Departament of Archaeology. Occasional Papers n.° 2.

REICHEL-DOLMATOFF, G.,1978 – *El chaman y el jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*, 266 pp,; Madrid: Siglo XXI.

TELLO, J. C., 1918 – El uso de Cabezas humanas artificialmente momificadas y su representación en el antiguo arte peruano. *Revista Universitaria*, **Año XIII, Vol. III**: 479-533; Lima.

TELLO, J. C., 1923 – Wira Kocha. *Inca*, **Vol. 1 n.° 1**: 93-320; **Vol. 1, n.° 3**: 583-606; Lima: Museo de Arqueología de la UNMSM.

TELLO, J. C., 1942 – Origen y Desarrollo de las civilizaciones prehistóricas andinas. *In: Actas de XXVII Congreso de Americanistas* de 1939, tomo I: 589-720; Lima: Librería e imprenta Gil S.A.

TELLO, J. C., 1967 – Las cuatro edades de la civilización andina. *In: Páginas escogidas*: 61-66; Lima: UNMSM. Selección y prólogo de Toribio Mejía Xesspe.

VANZOLINI, P. E., 1973 – Paleoclimates, relief and species multication in Ecuaterial forest. *Sce*, **Ref. I**: 58-255.

Lejos del Atlántico, lejos de los Andes... en la floresta... con los animales
El noroeste amazónico como problema arqueológico colombiano*

Santiago Mora

Hacia mediados del siglo pasado la arqueología colombiana, a través de Gerardo Reichel-Dolmatoff, definía y organizaba, por primera vez, los sucesos del pasado en una secuencia que implicaba procesos de adaptación. Esta era la propuesta del texto *Colombia*, inicialmente publicado en inglés en 1965, con posteriores modificaciones en las versiones castellanas publicadas en 1978 y 1986. Surgía a partir de esta propuesta una secuencia de inminente carácter evolucionista en la cual los cazadores y recolectores se transformaban progresivamente en sociedades que enfatizaban los recursos costeros. Transformación que abría las puertas a una mayor sedentarización la cual, a su vez, se asociaría con el desarrollo de importantes cambios tecnológicos; entre ellos, el desarrollo de la alfarería y una diversificación e intensificación en el uso de los recursos vegetales (Reichel-Dolmatoff, 1961; 1965a; 1965b; 1971).

* El autor desea agradecer a Csilla Dallos sus comentarios, los mismos contribuyeron a la forma final de este escrito.

En breve, el esquema y los datos aportados por Reichel-Dolmatoff soportaban un hipotético escenario que permitía «ver» los procesos con los cuales algunas sociedades habían sobrellevado las transformaciones estructurales que les permitieron entrar en un sistema de vida fundamentado en la manipulación y uso de las plantas (Reichel-Dolmatoff, 1956; 1957; 1974). Esta producción, en el modelo de Reichel-Dolmatoff, inicialmente se basó en el empleo de tubérculos y posteriormente en el maíz; plantas que contribuyeron a generar un sin fin de posibilidades. Las comunidades que habían optado por la horticultura constituirían la materia prima para generar una radiación adaptativa —término que Reichel-Dolmafoff nunca empleó— a partir de la cual se transformaría el estilo de vida de las sociedades que habitaron en el pasado el territorio que hoy corresponde a la República de Colombia.

El modelo propuesto por Reichel-Dolmatoff fue ampliamente aceptado por los arqueólogos colombianos; pronto fue emprendida una carrera por llenar los vacíos existentes en las informaciones, o ampliar las mismas. Sin duda esta propuesta constituiría el norte para la organización de la investigación por muchos años. La misma, dada su calidad y coherencia, definió los parámetros que fueron empleados en posteriores síntesis e interpretaciones del pasado prehispánico colombiano (i. e. Langebaek, 1992).

A pesar de las bondades del modelo de Reichel-Dolmatoff, el mismo sufría de evidentes carencias: de una u otra forma esta «Colombia» olvidaba, o al menos hacia invisible, una gran parte del territorio nacional (fig. 1). Los llanos y selvas ubicados al oriente del país escasamente habían sido mencionados. Reichel-Dolmatoff no había incluido en su Colombia prehispánica las tierras bajas orientales, región en la cual había trabajado en su calidad de etnógrafo. Así, tres quintas partes del territorio nacional desaparecían del nuevo mapa en el que los colombianos leerían el pasado. Esta omisión contribuía a generar y revelar un problema más profundo. Al separar geográficamente y conceptualmente estos dos mundos —el arqueológico y el etnográfico— se forjaba un divorcio en los conocimientos y aproximaciones de estas dos clases de antropólogos, con evidentes implicaciones teóricas y metodológicas. Así se hacía difícil armonizar estos tiempos con su particularidades; era evidente que se distanciaban el entonces y el ahora.

Cuarenta y cinco años después de que Reichel-Dolmatoff formulara su propuesta es posible, a partir de la misma, plantear importantes interrogantes sobre el objeto de estudio de la Antropología y sugerir posibles alternativas para vincular los mundos que con ella se engendraron.



Figura 1 – Mapa de las principales áreas y sitios arqueológicos de Colombia
En el mismo se encuentran resaltadas las áreas de las cuales se contaban con más información, así como los sitios más destacados para la construcción del pasado prehispánico colombiano. Tomado de Reichel-Dolmatoff, 1965a: 31

Este escrito tiene tres propósitos. Por una parte intenta ubicar el pasado de la Amazonía colombiana en el contexto de la investigación arqueológica de ese país; por otra, busca ofrecer un análisis de algunos de los problemas conceptuales que dificultan el estudio del pasado y su relación con el presente. Por último, intenta plantear una alternativa para vincular estos estudios.

1. Colombia

El modelo propuesto por Reichel-Dolmatoff, mencionado anteriormente, suponía dos aspectos fundamentales en la definición y transcurso del pasado de esta parte de Sudamérica. Por un lado se presentaba un ámbito específico —más o menos estable— en el cual los humanos adoptaban ciertas tecnologías que resultaban apropiadas para el usufructo de los recursos. El empleo de estas tecnologías posibilitaba la expansión de los grupos humanos y la consecuente readaptación de las tecnologías con que contaban. Así se daba un contrapunto entre las tecnologías empleadas y los componentes ambientales de las localidades especificas en las cuales estas eran utilizadas; un modelo que suponía un proceso de continua adaptación, a través de transformaciones tecnológicas, de grupos que se desplazaban colonizando nuevas regiones[1].

Al visualizar el modelo en el mapa de Sudamérica, el mismo asumía un movimiento de norte a sur; los grupos humanos se habían desplazado desde la costa Atlántica, siguiendo la ruta de los grandes ríos que formaban los valles interandinos. De este modo accederían a la diversidad ambiental representada por los Andes.

La propuesta de Reichel-Dolmatoff presumía un substrato social estructurado bajo las prácticas de sociedades de cazadores y recolectores que habían penetrado Sudamérica vía el tapón del Darién. El desarrollo de nuevas formas adaptativas las llevaría a una menor movilidad residencial y un uso intensivo de una gama de recursos propios de las áreas costeras. Sitios arqueológicos como Puerto Hormiga y Momil, excavados por este investigador, constituían testimonios de este proceso. Para Reichel-Dolmatoff, los habitantes de los concheros —i. e. Puerto Hormiga—, a partir de un cuidadoso estudio de las raíces comestibles o los frutos que se producían bajo condiciones específicas

[1] Indudablemente el modelo propuesto por Reichel-Dolmatoff está emparentado con los lineamientos de la ecología cultural de Julian Steward (ver Steward, 1976 [1965]).

de humedad y en ciertos tipos de suelos, desarrollaron la horticultura; un trabajo progresivo basado en la experimentación de generaciones (Reichel-Dolmatoff, 1965a: 61). Posteriormente, desde esta misma región, se iniciarían los movimientos de colonización realizados por los grupos que abandonaban la vida en los concheros para adaptarse a los recursos de los ríos y lagunas del interior. Sitios como Momil ejemplificarían la agricultura de tubérculos como la yuca, a pesar de las dificultades para obtener evidencias arqueológicas directas del uso de la misma. Junto con estas nuevas adaptaciones se daría un proceso de «diversificación regional». Las consecuencias de la misma serían fácilmente reconocidas por los arqueólogos en los materiales de períodos posteriores. Esta progresión permitía dar cuenta del desarrollo cultural que concluiría en las federaciones que encontrarían los europeos cuando llegaron a estas regiones.

Indudablemente un modelo que proponía una región específica como punto de partida de las transformaciones que alimentaban el cambio cultural, sesgaba la visión al encasillar los datos de posteriores investigaciones en un continuo que desconocía procesos análogos en otras regiones. Al menos este fue uno de los resultados de la aplicaciones de la ideas de Reichel-Dolmatoff por parte de otros arqueólogos en Colombia. De otro lado, este modelo resultaba inocuo, en términos de la continuidad del relato, para vincular los desarrollos sociales de las tierras bajas orientales de Colombia. La aparente homogeneidad ambiental de esta región, sumada a la falta de información arqueológica lo hacia insustancial.

2. Al oriente de los Andes...

Las tierras bajas que comprenden las sabanas al oriente de los Andes, las que forman un cono que se estrecha poco a poco en dirección de la desembocadura del río Orinoco, y el bosque húmedo tropical que hoy se extiende al sur y al oriente del eje formado por el río Ariari-Guaviare, no fueron examinados desde un punto de vista arqueológico en los escritos de Reichel-Dolmatoff[2] (fig. 2).

Sin embargo, fue en esta inmensa región donde este investigador llevó a cabo un buen número de expediciones de carácter etnográfico. Las etnografías

[2] Solo existe una publicación de este autor en colaboración con Alicia Dussán relacionada con la región de los Llanos orientales. Ver Reichel-Dolmatoff & Dussán (1974).



Figura 2 – Distribución aproximada de las sabanas y selvas en el oriente colombiano
Trama gris claro: sabanas tropicales de la Orinoquía colombiana. Trama gris oscuro: selva amazónica colombiana. Estos dos territorios juntos conforman las tierras bajas orientales colombiana

que Reichel-Dolmatoff escribiera basadas en sus investigaciones en esta región (i. e. Reichel-Dolmatoff, 1968) o sus trabajos interpretativos de los datos etnográficos (i. e. Reichel-Dolmatoff, 1976) son trabajos clásicos de la Antropología.

Surgían de este modo dos Colombias. Por una parte la Colombia anterior a la Conquista; por otra, la Colombia del presente etnográfico. Ambas marco de referencia que la antropología colombiana aún preserva en buena medida. Dos mundos contrapuestos y separados por sus geografías, distanciados por una visión que los alejaba. Ideas semejantes, que apartaban estas regiones, había emergido, en la representación que el país mismo había construido de estos mundos. En efecto desde los relatos literarios[3] hasta las noticias de la prensa contrastaban un mundo del «interior», civilizado, histórico, confrontado a un mundo salvaje, virgen, por hacer que se ubicaba al oriente del país. Imagen que se repitió una y otra vez en los medios de comunicación al referirse a la Amazonía en todos los países de la cuenca Amazónica (Nugent, 2007).

A partir de la visión arqueológica de Reichel-Dolmatoff, los académicos habían aceptado la existencia de un mundo perteneciente a la historia construido a partir de premisas que veían el cambio como parte de un movimiento en el espacio. Un mundo abierto, dinámico, en expansión. En oposición, el mundo etnográfico había sido tipificado por un sistema cerrado, estático, delimitado por la pequeña comunidad que era el objeto de las descripciones del etnógrafo: un universo auto contenido (Mora, 2003). Esta tendencia a enfatizar el carácter local en los estudios ha sido señalada como un factor en la carencia de una verdadera etnología en Colombia (Correa, 2003).

No obstante las marcadas diferencias entre estos mundos, fue posible establecer un vínculo: el dato etnográfico se transformó en un increíble arsenal para la interpretación de objetos arqueológicos a partir del uso de analogías. Fue el mismo Reichel-Dolmatoff quien con la creación de afinidades entre el presente y el pasado le dio vida a los diferentes aspectos de su Colombia arqueológica. Su interpretación de los Jaguares de San Agustín (Reichel-Dolmatoff, 1972) o su lectura de la orfebrería precolombina (Reichel-Dolmatoff, 1988) basado en el supuesto de que la misma constituía un conjunto de arte chamánico, al centro del cual se encontraba el tema

[3] Un buen ejemplo de esto lo constituyen libros como la Voragine de Eustacio Rivera que fuera publicado en 1924.

de la transformación, posibilitó una novedosa lectura de este pasado[4]. Reichel-Dolmatoff veía en la etnoarqueología, o como él la llamó en su texto sobre orfebrería y chamanismo, la paleo-etnografía, una herramienta para interpretar los artefactos arqueológicos a la luz de los conocimientos etnográficos. Así se construía un puente entre el tiempo pasado y el presente. Aquí la visión de Reichel-Dolmatoff no emergía de la consideración de un proceso adaptativo emparentado con la ecología cultural; por el contrario, su pensamiento se ligaba con un análisis de origen estructuralista que reconocía la permanencia de temáticas que compartían y reflejaban los materiales arqueológicos —principalmente orfebrería— y las comunidades aborígenes del país. Reichel-Dolmatoff, sin embargo, justificaba su proceder en la existencia de una continuidad cultural, una «secuencia estratigráfica» que vinculaba diferentes tiempos (Reichel-Dolmatoff, 1988). Una justificación válida, particularmente en casos como el de la Sierra Nevada de Santa Marta, en el norte de Colombia, donde la desintegración de las confederaciones Tayrona del siglo XVI dio paso a las comunidades en las cuales antropólogos trabajaban en su calidad de etnógrafos.

Otro era el punto de vista si la mirada se originaba en las tierras bajas. El uso de esta paleo-etnografía escondía una terrible contradicción: su empleo, para dar vida a los materiales arqueológicos recuperados en el interior del país, presuponía la aceptación de una continuidad cultural. Por esta vía se aceptaba, sin querer, que el debate que había regido los desarrollos de la arqueología de las tierras bajas desde la década de los setenta era superfluo. Una fuerte discusión entre aquellos que habían aceptado las ideas de Betty Meggers & Clifford Evans (1961; 1983) sobre el origen andino de las culturas amazónicas y aquel de Donald Lathrap (1970) que postulaba un origen amazónico, no había sido resuelto —aún sigue sin ser solucionado—. Sin embargo, bajo el supuesto de la continuidad que posibilita el trabajo paleo-etnográfico, este debate era obviado. Surgía una prolongación entre el interior del país y las tierras bajas, tan evidente como el territorio que comprende la República de Colombia, tan superfluo como el mismo, cuando se trata de estudiar este pasado.

[4] Desde la publicación del texto *Orfebrería y Chamanismo* en 1988, una constante en las exhibiciones del Museo del Oro ha sido el tema de la transformación, en los cuales las ideas de Reichel-Dolmatoff son el hilo conductor.

Tres problemas impedían el adecuado desarrollo de esta paleo-etnografía de Reichel-Dolmatoff. Por una parte, era evidente la carencia de una conceptualización clara sobre la naturaleza de la herramienta que ahora nos daba acceso a una parte del pasado. Reichel-Dolmatoff fue uno de los pocos antropólogos colombianos que empleó lineamientos teóricos y no solo empíricos al intentar descifrar el pasado y el presente en Colombia. A pesar de ello se abstuvo de establecer su ascendencia teórica, al no participar en una discusión teórica amplia con aquellos antropólogos que formulaban explícitamente estas teorías. Es evidente que su visión arqueológica se vincula con la ecología cultural de Steward. También es clara una asociación conceptual en algunas de sus publicaciones —i. e. *Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial*[5]—, con las propuestas realizadas por Rappaport (1967; 1971) y Vayda (1972) en las cuales el ritual actúa como un «termostato» que contribuye a generar un balance entre las poblaciones y los recursos por ellas empleados. No menos evidente es la afinidad de su pensamiento con el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss en su análisis de la orfebrería precolombina. A pesar de que los trabajos de Reichel-Dolmatoff se encontraran cargados de conceptos teóricos, la vinculación de los mismos en un modelo único nunca fue abordada por este investigador. Esto contribuyó a la separación de su visión etnográfica y la arqueológica, distanciamiento temporal y conceptual que fuera heredado por los subsiguientes investigadores en el país. En segunda instancia, la aplicación de esta herramienta a un espacio discreto, establecido por razones histórico políticas recientes, comprometía el empleo de las herramientas empleadas, dado que forzaba supuestos en los análisis. Por último, la falta de datos de una de las regiones implicadas (las tierras bajas), creaba problemas adicionales al dejar sus vínculos con otras partes como proposiciones autoevidentes, axiomáticas, de difícil comprobación.

3. Más allá de las Colombias

Desde la década de los cuarenta, la antropología norteamericana concebía una división cultural y geográfica en el norte de Sudamérica. Steward (1974) denominó a la primera de estas divisiones como la región circumcaribe. Esta incluía las sabanas tropicales que se conocen en Colombia y Venezuela

[5] Este texto fue inicialmente publicado en inglés en 1976; la versión castellana fue publicada un año después.

como los Llanos. Steward caracterizó la economía de las sociedades de esta región por la práctica de una agricultura intensiva, una estabilidad en los asentamientos y una alta densidad de población; economía que posibilitó una diferenciación social marcada por el alto estatus de algunos de sus miembros (Steward, 1974: 11). Al sur, en las selvas, y en contacto con las sociedades circumcaribes se encontraban las tribus del bosque tropical. Steward definió la producción de estos grupos por una agricultura basada en tubérculos, que ellos mismos domesticaron, tales como la yuca amarga. A diferencia de las sociedades de la región circumcaribe, aquí no existía una sociedad estructurada bajo fuertes divisiones sociales. Steward denominó a estas sociedades como tribus marginales (Steward, 1974: 15).

Los planteamientos de Steward, sin duda, dieron pie a importantes elaboraciones al ofrecer nuevas posibilidades para la interpretación del pasado arqueológico en la región. Basados en los trabajos de Steward, Betty Meggers & Clifford Evans (1961; 1983) propusieron que algunos grupos humanos, provenientes de los Andes, habían penetrado las tierras bajas, colonizándolas. A partir de entonces fue posible organizar los escasos datos arqueológicos en una secuencia que intentaba dar cuenta de estos desplazamientos. Una ventaja de este modelo es que ofrecía la posibilidad de una continuidad que bien podía ser visualizada como una geografía que se extendía y ampliaba al paso de la colonización realizada por estos grupos. Desde el punto de vista de la arqueología colombiana esto significaba una unificación del territorio: una Colombia integrada en un relato del pasado que incorporaba, progresivamente, la totalidad del territorio. Por ello no sorprende que los pocos datos arqueológicos recuperados en los yacimientos ubicados en las tierras bajas o del piedemonte amazónico en la década de los sesenta se interpretaran en función del mundo andino (i. e. Silva, 1963). Por otra parte estas ideas de Meggers perpetuaban la imagen de un mundo primitivo; un mundo remoto que era presa del atraso (Nugent, 2007).

La contra propuesta que realizara Donald Lathrap (1970) a las ideas de Meggers y Evans, y en la cual postulaba un origen amazónico para las sociedades agrícolas de las tierras bajas, hizo patentes dos elementos fundamentales en la reconstrucción arqueológica de Colombia. Por una parte ampliaba la gama de recursos que potenciaban el uso, en el pasado y el presente, de la Amazonía; por otra, invertía la dirección de las migraciones que habían definido Betty Meggers y Clifford Evans. Pronto los trabajos que se realizaban en la región destacaron elementos que permitían la inclusión de los datos recuperados

al interior de uno u otro de los modelos confrontados. Para Bolian (1972a; 1972b; 1975), el complejo Zebú que identificara en algunos yacimientos del Trapecio Amazónico contribuían a reafirmar la propuesta de Lathrap. Elizabeth Reichel (1976) asociaba los restos cerámicos recuperados por ella en la región del Caquetá con los Horizontes postulados por Meggers y Evans. Marwitt (1973; 1975), al igual que Morey (1976), relacionaban algunos conjuntos cerámicos del norte de la región amazónica al sur de los Llanos con una migración procedente del sur.

A pesar del entusiasmo que despertaron estas propuestas, los supuestos sobre los cuales se basaron no fueron evaluados por los arqueólogos colombianos. No fue un impedimento en la aplicación de los modelos que los mismos se basaran en premisas que no se podían evaluar[6], o que simplificaran la realidad al reducir la interpretación y reconstrucción del pasado a un selecto conjunto de variables. La carencia de una discusión sobre los fundamentos de los modelos en Colombia parece estar vinculada más con el escaso interés que despertaban las tierras bajas. Después de todo, el país intentaba definir su pasado a partir de la Colombia de Reichel-Dolmatoff. Prevalecía en la visión del país y de sus arqueólogos una Colombia de espaldas a los llanos y las selvas. Todo lo anterior parece estar confirmado por un hecho: solo el 9 % de las publicaciones que se han realizado en Colombia en el campo de la Arqueología, hasta el año 2002, corresponden a las tierras bajas orientales —selvas y llanos—.

4. Espacios de divergencia y convergencia histórica

La estrategia empleada por los arqueólogos, para vincular pasado y presente, en las décadas de los sesenta y setenta, consistió en la utilización de datos arqueológicos representados por la descripción de objetos agrupados en tipos excluyentes, cuya distribución espacial permitía realizar una lectura de los desplazamientos de los grupos humanos. Los contextos y los estilos de estos artefactos proveían una cronología relativa. Esta visualización se evaluaba a partir de los resultados obtenidos a partir de informaciones provenientes de otras fuentes —i. e. datos lingüísticos— en busca de su corroboración; un procedimiento que permitió componer un modelo de la realidad, en una geografía que apenas se empezaba a entender.

[6] Ver, por ejemplo, Meggers (1954; 1960) en relación a los supuestos deterministas ambientales.

Hacia finales del siglo pasado y principios del presente la Etnología, que había sido dominada por un énfasis sincrónico, empezó a tomar más seriamente la Historia (i. e. Whiteley, 2004). Esta, poco a poco, se transformó en un componente fundamental en las explicaciones de los antropólogos amazónicos (i. e. Gow, 2001; Raffles, 2002; Rival, 1998; Santos-Granero, 1998). Una tendencia que posibilitó la articulación de diferentes tipos de informaciones, enriqueciendo la discusión sobre los cacicazgos, la actividad guerrera, la identidad y el manejo ecológico, temas que cobraban más y más relevancia (Whitehead, 1996). En general, esta nueva directriz llevó a desarrollar proyectos cuyo interés gravitó en torno a la correspondencia entre los materiales arqueológicos y los datos lingüísticos, históricos y etnográficos, permitiendo la convergencia de múltiples datos. En este sentido, son notorios los trabajos de Vidal (2000; 2003) en Venezuela, en los cuales la autora emplea los datos arqueológicos para crear marcos de referencia para las informaciones históricas recopiladas por la etnografía. No menos importantes son los esfuerzos de A. Zucchi (2002; 2006) por entender los movimientos de los grupos arawak en el norte de Sudamérica, trabajos que recientemente han sido retomados y enmarcados en una columna histórico cultural amplia (Goulard, 2010). María Emilia Montes (2006), de manera análoga y usando datos lingüísticos, postuló una provocativa hipótesis de trabajo para la investigación arqueológica en Colombia. En un marco más amplio, Carlos Franky (2006) ha intentado vincular datos procedentes de las tradiciones orales en la región amazónica con informaciones e hipótesis lingüísticas y arqueológicas para aproximarse a los movimientos humanos en el noroeste amazónico. Sus resultados constituyen una interesante propuesta de trabajo que deberá ser evaluada en el futuro. Franky es uno de los pocos etnógrafos colombianos, sino el único, que ha intentado estudiar procesos anteriores al contacto en sus trabajos.

A pesar de lo anterior, cuando los etnógrafos que han trabajado en las tierras bajas colombianas hablan de historia se refieren, generalmente, a sucesos recientes; historias que no van más allá de unos pocos años en el pasado, historias difíciles de comparar con aquellas estudiadas por los arqueólogos (i. e. Hugh-Jones, 1981). Estos etnógrafos no han hecho justicia a esta fuente. Según Pineda:

> «a pesar de la creciente conciencia sobre la necesidad de comprender la Amazonía desde una perspectiva histórica, en el marco de estructuras de larga y mediana duración, subsiste todavía a la hora del análisis la dificultad de articular las dimensiones sincrónicas y diacrónicas, de

> manera que gran parte de la antigua dicotomía de privilegiar lo interno sobre lo externo, o lo tradicional sobre el entorno, aún sobrevive, a pesar de que la mayoría de las etnográficas prestan cierta atención a la perspectiva histórica» (Pineda, 2005: 131).

En los ochenta, algunos arqueólogos iniciaban la exploración de otra aproximación a la historia. En esta época, antropólogos y etnobotánicos revaluaban las formas en las cuales las sociedades amazónicas se adaptaban a su medio. Estos estudios posibilitaron nuevas alternativas. En sus investigaciones era clara una gran variabilidad en las adaptaciones de los habitantes de la Amazonía; adaptaciones que no se realizaban en ecosistemas homogéneos (Hames & Vickers, 1983). Los arqueólogos no podían ignorar estas informaciones, como tampoco podían desconocer los resultados de algunos trabajos etnobotánicos. Por ejemplo, Balée (1988; 2000), sugería una considerable antigüedad para ciertos conocimientos y prácticas de manejo ambiental que debían tener extensiones en la historia que los arqueólogos aspiraban a entender. Pero estos trabajos no solo hablaban de estrategias de uso de los recursos, hablaban de una fuerte influencia de los humanos en la formación del paisaje amazónico. Se hacía urgente repensar el paisaje. En este contexto el desarrollo de la Ecología Histórica (Balée, 1998) ofreció la posibilidad de cobijar y articular muchas de las inquietudes que emergían del interés por entender el pasado de la Amazonía. Adicionalmente, los conocimientos ecológicos y geográficos recién adquiridos, junto con el reconocimiento teórico de la inserción de las actividades humanas como una importante fuerza de cambio ambiental, alejaban los trabajos del determinismo ambiental.

A partir de estas ideas, los arqueólogos fueron capaces de ver aspectos que hasta entonces poco se habían estudiado en la Amazonía. Politis (1996) vinculó los frecuentes desplazamientos realizados por los nukak con la disponibilidad de los recursos por ellos empleados. Así fue capaz de demostrar cómo las actividades de estos nómadas contribuían a la formación de un paisaje en el cual se potenciaban algunos componentes que eran importantísimos en la vida de estos nativos. Politis no solo aportó una mirada refrescante a los estudios de los nómadas del noroeste amazónico, sino que puso de manifiesto una nueva metodología para abordar el pasado desde el presente etnográfico (Politis, 2000; 2007). Pero no solo fue revaluada la historia de los cazadores y recolectores, también se profundizó en las adaptaciones de los grupos sedentarios. En esta área fueron especialmente importantes los estudios de los suelos antrópicos. Estos trabajos se habían iniciado en Brasil a principios

de la década de los ochenta (Smith, 1980) y durante las siguientes décadas tendría una especial relevancia en la arqueología amazónica colombiana. Con estos estudios se intentó no solo entender la formación de estos suelos como artefactos arqueológicos (Andrade, 1983; 1986; Eden *et al.*, 1984; Herrera, 1981) sino que también resultó fundamental aproximarse a la relación entre las actividades humanas, los impactos ambientales generados, la estructura de las comunidades y su estabilidad (Cavelier *et al.*, 1990; Herrera *et al.*, 1992; Mora *et al.*, 1991). El tema de la adaptación, considerado en localidades específicas, continúa teniendo importancia en los estudios arqueológicos en Colombia (ver Morcote, 2008), sin embargo, es notoria una importante disminución en el número de proyectos de investigación desde finales de la década de los noventa. Para entonces se apoderó de las selvas la guerra que pareciera que desde siempre ha vivido Colombia.

5. Lejos de las costas, las montañas y las selvas

El legado de Reichel-Dolmatoff es una mina de inquietudes. Valdría la pena preguntarse, por ejemplo, el por qué de la existencia de mundos, aparentemente diferentes, en su visión del pasado y su visión del presente. ¿Son estos mundos el reflejo de las transformaciones del intelecto del autor que lo llevan a involucrase en nuevas formas de análisis? O por el contrario, ¿son estas divergencias un efecto de la mirada diacrónica que solo puede vincular diferentes tiempos de esta forma? Es decir, ¿son estos mundos la única posibilidad para ver y estudiar sociedades vinculadas históricamente en su devenir temporal? o ¿son, acaso, estas visiones consecuencias de los métodos empleados para aproximarse a los problemas inherentes a la ubicación temporal de los problemas estudiados? Responder a estas preguntas es importante, dado que nos darían luces sobre la naturaleza misma del tipo de estudios que se han adelantado, y no solo sobre la evolución del pensamiento del antropólogo más destacado en Colombia durante el siglo XX. Sin embargo, estas preguntas implican que nuestro análisis se dirige en busca de aquello que separa estas visiones y hace únicos estos mundos. Un análisis semejante al que realizara Reichel-Dolmatoff, cuyo resultado es vincular unidades claramente diferenciadas a partir del supuesto de una continuidad que permite comparar... «unificando».

Quizás sea más importante, de momento, explorar aquello que unifica estos mundos, sin asumir el supuesto de la continuidad. ¿Qué evidencias son, entonces, válidas para generar la argumentación? ¿Existen otras posibilidades

para enlazar ese «entonces» que preocupa a los arqueólogos y el «ahora» de los etnógrafos?

Si consideramos que son válidas las preguntas planteadas por los arqueólogos sobre el origen de las culturas amazónicas, y más recientemente por los etnógrafos sobre el origen de estos pueblos, resulta indispensable comprender la naturaleza del dato arqueológico que empleamos, así como las propiedades del dato etnográfico que contribuye a vincular uno y otro mundo. Aún más importante es entender cómo se constituyen estos mundos. Una forma de simplificar este problema es preguntándose ¿qué tienen en común el mundo arqueológico que describiera Reichel-Dolmatoff en sus visiones de la Colombia prehispánica y aquel que vio en sus descripciones etnográficas y sus análisis etnológicos? En breve, nos interesa saber ¿cómo convergen estos mundos, si no existe una justificación histórica que los vincule?

Recientemente algunos antropólogos han formulado una novedosa perspectiva para entender el mundo en el cual los indígenas amazónicos habitan; el mismo Reichel-Dolmatoff contribuyó al desarrollo de esta visión. Reichel-Dolmatoff (1976) al intentar comprender la relación entre los conceptos cosmológicos y las realidades de la adaptación a las condiciones ecológicas del hábitat ocupado por los grupos tukano, particularmente desana, del noroeste amazónico, describió un complejo universo. En él, las sociedades humanas eran vistas como un elemento más en una red de relaciones entre diferentes comunidades (especies), las cuales intentaban mantener un balance energético general. En esta visión Reichel-Dolmatoff resaltaba las semejanzas entre la cosmovisión desarrollada en esta región de la Amazonía y los conceptos empleados en la teoría general de sistemas. De forma particular, en este trabajo de Reichel-Dolmatoff se hace patente aquello que Viveiros de Castro (1998) denomina como «perspectivismo». El mismo se basa en tres importantes características de estas sociedades. Por una parte se da la noción de un espíritu que actúa como amo de los animales y que tiene la capacidad de comunicarse con los humanos en la forma en que estos últimos lo hacen. En segundo término, la «historia» de los animales se caracteriza por un distanciamiento progresivo de lo humano, es decir de la cultura. Finalmente, se puede pensar que los humanos han continuado siendo lo que siempre habían sido, en tanto que los animales son ex humanos. Estas ideas no contradicen la noción de «comunalismo» presentada por Pálsson (1996). Este investigador con su definición de comunalismo concibe un «mundo» en el cual la separación entre la naturaleza y la cultura no existe. Allí, Naturaleza-Cultura constituye un continuo en

el cual las relaciones entre una y otra están mediadas por una reciprocidad generalizada. Es precisamente este tipo de universo el que Descola (1994) describe a partir de su trabajo etnográfico con los achuar en el Ecuador. Los mitos, como en el caso de los achuar (Descola, 1994: 93-101), dan cuenta de cómo se dieron las transformaciones que llevaron a ciertos sectores de lo que nosotros llamamos «naturaleza» a adoptar las formas y comportamientos que presentan actualmente. A pesar de la diferenciación generada a través del tiempo, muchas de estas «especies» preservan una parte de esta naturaleza primigenia, que posibilita la comunicación con los humanos. Así se posibilita que surja una interacción caracterizada por comportamientos humanos. Son estos comportamientos los que los chamanes son capaces de descifrar en los mundos por los cuales transitan, actuando como mediadores entre dimensiones habitadas por otros seres. La mitología, por su parte, da cuenta de esta historia, permitiendo organizar el universo al darle sentido al mundo de los humanos en su entorno. De esto tratan estos relatos. La narración de lo acaecido a personajes sorprendentes en un tiempo no determinado normalizan las relaciones en el aquí y ahora del mundo que habitamos.

Es evidente, como lo ha señalado Viveiros de Castro (1996), una tendencia en los estudios de los antropólogos sociales por escapar de la dicotomía entre naturaleza y cultura. También es claro que sus estudios los han llevado a presentar un mundo en el cual la organización del mismo se encuentra regida por unas relaciones incluyentes que abarcan la totalidad del sistema —componentes humanos y no humanos cuyo desenvolvimiento se fundamenta en un modelo de relaciones sociales que se hace extensivo a la totalidad del cosmos (Goulard, 2009)—. Aparentemente los indígenas, si los etnógrafos están en lo correcto, describen su universo como parte de unas relaciones sociales que incorporan a la totalidad del cosmos, reflejando en él un modelo basado en las mismas. El universo se humaniza cuando es descrito bajo los parámetros que organizan a las sociedades que contiene. Las relaciones sociales características de sociedades específicas, como lo es el caso de las comunidades amazónicas, son proyectadas para darle forma y sentido al cosmos y a la historia, al tiempo que estructuran los comportamientos entre humanos y no humanos.

Cabría preguntarse por qué estas relaciones sociales resultan «invisibles» para los arqueólogos. En realidad las investigaciones arqueológicas adelantadas en el noroeste de la región amazónica se han centrado, inicialmente, en la búsqueda de rasgos que posibilitaran la identificación de conjuntos a lo largo y ancho del espacio. Posteriormente los arqueólogos enfatizaron las

variaciones en las adaptaciones. De esta forma dejaron de lado aquello que da origen al registro arqueológico —las actividades humanas— para centrarse en dos aspectos diferentes de las consecuencias de estas actividades.

Por algún tiempo los arqueólogos, y particularmente aquellos del Nuevo Mundo, han realizado importantes esfuerzos por enmarcar sus estudios en un programa amplio, una perspectiva que incorpore la totalidad de aquello que hacen los humanos. Evidentemente esta eran las intenciones de los arqueólogos americanos que consideraban que la Arqueología, o era Antropología, o no era nada (Phillips, 1955). En esta articulación ha jugado un papel importante el concepto de cultura. Sin embargo su uso ha hecho claros algunos problemas. La cultura no puede ser solo vista por las construcciones mentales que las personas hacen de su mundo, como lo sugirió Taylor (1967 [1948]). De este modo aquello que se supone que estudian los arqueólogos, la cultura material, resulta ser solo un conjunto insignificativo en la totalidad que es la cultura. Tampoco es posible ver a la cultura como la forma en la cual los humanos se adaptan a su ambiente natural y social, como lo pensó Binford (1962). El estudio de la cultura material o de las transformaciones ambientales son formas para inferir comportamientos pasados y no se pueden aislar de las relaciones sociales que dan sentido a las sociedades que los antropólogos intentan estudiar. La esencia misma de aquello que los antropólogos han intentado delimitar con sus discusiones sobre la cultura se encuentra en las relaciones sociales que estructuran las sociedades. Son estas relaciones las que deben ser el objeto de estudio.

Si intentamos solventar los problemas entre el pasado y el presente en el estudio de las comunidades del noreste amazónico es necesario centrarnos en la identificación de estas relaciones que edifican el mundo social y se extienden sobre la geografía, transformándola. El estudio de las mismas implica, obviamente, preguntas diferentes, así como un énfasis metodológico que permita abordarlas adecuadamente. Las comparaciones espaciales de rasgos de la cultura material en un espacio amplio —la cuenca amazónica— tienen poco sentido aquí, en tanto cobran una gran importancia los estudios de orden local y regional. Las transformaciones de las sociedades a lo largo del tiempo que tanto interesan a los antropólogos —arqueólogos y etnógrafos— a partir de sus adaptaciones, la domesticación de los espacios, las plantas y los animales, el surgimiento del poder, la centralización o la inequidad son circunstancias generadas por variaciones en un tipo de relaciones sociales que se dan en las sociedades. Por ello deben ser estas el centro de la historia y el receptáculo del cosmos.

La Colombia de Reichel-Dolmatoff fue una Colombia construida sobre un proceso evolutivo que unificó y dio sentido a una historia; el mismo proceso permitió que esa Colombia segregara los tiempos pasados de los presentes, al tiempo que les imprimía una especialidad que los distanciaba. Reichel-Dolmatoff, el arqueólogo, no pudo ver el mismo mundo que Reichel-Dolmatoff, el etnógrafo, había descifrado. A pesar de ello, existe en aquello que comparte el pasado con el presente. Es posible leer estos mundos bajo una misma óptica cuando nuestras preguntas se refieren a las relaciones que les dan sentido.

Referencias citadas

ANDRADE, A., 1983 – Estudio arqueológico de los antrosoles de Araracuara (Amazonas). *Boletín del Museo del Oro*, **14**: 35-40.

ANDRADE, A., 1986 – *Investigaciones arqueológicas de los antrosoles de Araracuara*, 158 pp.; Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.

BALÉE, W. L., 1988 – Indigenous adaptation to Amazonian palm forests. *Principes*, **32 (2)**: 47-54.

BALÉE, W. L., 1998 – Historical ecology: premises and postulates. *In: Advances in Historical Ecology* (W. Balée, ed.): 13- 29; Nueva York: Columbia University Press.

BALÉE, W. L., 2000 – Antiquity of traditional ethnobiological knowledge in Amazonia: the Tupí-Guaraní family and time. *Ethnohistory*, **47 (2)**: 399-422.

BINFORD, L. R., 1962 – Archaeology as anthropology. *American Antiquity*, **28**: 217-225.

BOLIAN, C., 1972a – An archaeological survey of the Trapecio of Amazonas, Colombia; Nueva York: Buffalo. Paper presented al the 1972 Northeastern Anthropological Meetings.

BOLIAN, C., 1972b – Late prehistoric migrations in the Amazon basin. Paper presented at annual meeting of the New Hampshire Archaeological Society.

BOLIAN, C., 1975 – Achaeological excavations in the Trapecio of Amazonas. The polychrome tradition; Urban-Campaign: University of Illinois. Tesis de doctorado.

CAVELIER, I., MORA, S. & HERRERA, L. F., 1990 – Estabilidad y dinámica agrícola: las transformaciones de una sociedad Amazónica. *In: Ingenierías prehispánicas* (S. Mora, ed.): 73-109; Bogotá: Fondo FEN Colombia, Instituto Colombiano de Antropología.

CORREA, F., 2003 – ¿Recuperando antropología Alter-nativas? X Congreso de Antropología en Colombia; Caldas: Universidad de Caldas. Ponencia presentada en el Simposio encuentros y desencuentros Antropologías metropolitanas, antropologías periféricas.

DESCOLA, P., 1994 – *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*, xviii + 354 pp.; Cambridge: Cambridge University press.

EDEN, M. J., BRAY, W., HERRERA, L. & MCEWAN, C., 1984 – Terra preta soils and their archaeological context in the Caquetá basin of southeast Colombia. *American Antiquity*, **49 (1)**: 125-140.

FRANKY, C. E., 2006 – El poblamiento del noroeste amazónico visto desde los Tanimuca (Tucano oriental). Una aproximación desde tradiciones orales indígenas de la Amazonia colombiana. *In: Pueblos y paisajes antiguos de la selva Amazónica* (G. Morcote, S. Mora & Carlos Franky, eds.): 187-209; Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Tearaxacum.

GOULARD, J.-P., 2009 – *Entre mortales e inmortales. El ser según Ticuna de la Amazonía*, 458 pp.; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

GOULARD, J.-P., 2010 – El Noroeste amazónico en perspectiva: una lectura desde los siglos V-VI hasta 1768. *Mundo amazónico*, **1**: 183-213.

GOW, P., 2001 – *An Amazonian myth and Its History*, 338 pp.; Oxford: University Press.

HAMES, R. B. & VICKERS, W. T., 1983 – Introduction. Adaptive responses of native amazonians. *In: Adaptive responses of native amazonians* (R. B. Hames & W. T. Vickers, eds.): 1-26; Orlando: Academic Press.

HERRERA, L., 1981 – Relaciones entre ocupaciones prehispánicas y suelos negros en la cuenca del río Caquetá en Colombia. *Revista Ciaf*, **6 (1-3)**: 225-242.

HERRERA, L. F., CAVELIER, I., RODRÍGUEZ, C. & MORA, S., 1992 – The technical transformation of an agricultural system in the colombian Amazon. *World Archaeology*, **24 (1)**: 98-113.

HUGH-JONES, S., 1981 – Historia del Vaupés. *Maguaré*, Revista del Departamento de Antropología, **1**: 29-51; Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

LANGEBAEK, C. H., 1992 – *Noticias de Caciques muy mayores. Origen y desarrollo de las sociedades complejas en el Nororiente de Colombia y Norte de Venezuela*, 256 pp.; Medellín: Ediciones Uniandes, Editorial Universidad de Antioquia.

LATHRAP, D. W., 1970 – *The Upper Amazon*, 256 pp.; Londres: Thames and Hudson.

MARWITT, J. P., 1973 – Reconnaisance of the upper Ariari river region. Departament of el Meta, Easter Colombia; San Francisco, California. Ponencia presentada al «38th annual meeting of the Society for American Archaeology».

MARWITT, J. P., 1975 – Archeological Research in the Colombian Llano; San Francisco. Ponencia presentada al «Annual Meeting for the American Anthropological Association».

MEGGERS, B., 1954 – Environmental limitation on the development of culture. *American Anthropologists*, **56**: 801-824.

MEGGERS, B., 1960 – The law of cultural evolution as a practical research tool. *In: Essays in the science of culture in honor of Leslie A. White* (G. E. Dole & R. L. Carneiro, eds.): 302-316; Nueva York: Thomas Y. Crowell Company.

MEGGERS, B. & EVANS, C., 1961 – An experimental formulation of horizon styles in the tropical forest area of south America. *In: Essays in pre-columbian art and archaeology* (S. Lothrop, ed.): 372-388; Cambridge: Harvard University press.

MEGGERS, B. & EVANS, C., 1983 – Lowland South America and the Antilles. *In: Ancient South Americans* (J. D. Jennings, ed.): 287-335; San Francisco: W. H. Freeman and Company.

MONTES, M. E. 2006 – Filiaciones amerindias amazónicas y lengua Tikuna. *In: Pueblos y paisajes antiguos de la selva Amazónica* (G. Morcote, S. Mora & C. Franky, eds.): 29-48; Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Tearaxacum.

MORA, S., 2003 – La construcción del pasado amazónico: etnografía y arqueología. *Revista de Arqueología del Área Intermedia*, **5**: 107-135.

MORA, S., HERRERA, L. F., CAVELIER, I. & RODRÍGUEZ, C., 1991 – *Cultivars, Anthropic soils and stability. A preliminary report of archaeological research in Araracuara, Colombian Amazonia. Plantas cultivadas, suelos antrópicos y estabilidad : informe preliminar sobre la arqueología de Araracuara, Amazonia Colombiana*, 87 pp.; Bogotá, Pittsburg: Programa Tropenbos-Colombia, University of Pittsburgh. Latin American Archaeology Reports n.º 2.

MORCOTE, G., 2008 – *Antiguos habitantes en ríos de aguas negras: ecosistemas y cultivos en el interfluvio Amazonas-Putumayo Colombia-Brasil*, 242 pp.; Bogotá: Instituto de Ciencias Naturales, Universidad Nacional de Colombia.

MOREY, R., 1976 – Bosquejo breve de la arqueología de los Llanos. *Revista Trocha*, **5 (40)**:14-19.

NUGENT, S., 2007 – *Scoping the Amazon: image, icon, and ethnography*, 264 pp.; Walnut Creek: Left Coast Press.

PÁLSSON, G., 1996 – Human-environmental relations: orientalism, paternalism and communalism. *In: Nature and society. Anthropological perspectives* (P. Descola & G. Pálsson, eds.): 63-81; Londres, Nueva York: Routledge.

PHILLIPS, P., 1955 – American Archaeology and General Anthropological Theory. *Southwestern Journal of Anthropology*, **11**: 246-250.

PINEDA, R., 2005 – La historia, los antropólogos y la Amazonia. *Antípoda*, **1**: 122-135.

POLITIS, G., 1996 – Moving to produce: Nukak mobility and settlement patterns in Amazonia. *World Archaeology*, **27 (3)**: 492-511.

POLITIS, G., 2000 – Patrones de descarte de los Nukak: implicaciones para la arqueología de los cazadores-recolectores. *Arqueología del Área Intermedia*, **2**: 99-124.

POLITIS, G., 2007 – *Nukak: ethnoarchaeology of an Amazonian people*, 411 pp.; Walnut Creek: Left Coast Press. UCL Institute of Archaeology Publications.

RAFFLES, H., 2002 – *In Amazonia. A natural history*, 302 pp.; Princeton: University Press

RAPPAPORT, R. A., 1967 – *Pigs for the ancestors: ritual in the ecology of the New Guinea people*, 311 pp.; New Haven, Londres: Yale University Press.

RAPPAPORT, R. A., 1971 – Ritual, sanctity and cybernetics. *American Anthropologist*, **73**: 59-76.

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1956 – Momil. Excavaciones arqueológicas en el Sinú. *Revista Colombiana de Antropología*, **5**: 185-187.

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1957 – Momíl: a formative sequence from the Sinú valley, Colombia. *American Antiquity*, **22**: 226-234.

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1961 – Puerto Hormiga: un complejo prehistórico marginal de Colombia (Nota Preliminar). *Revista Colombiana de Antropología*, **10**: 349-354.

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1965a – *Colombia*, 231 pp.; Nueva York: Frederick A. Prager, Publishers. Ancient peoples and places n.º 44.

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1965b – *Excavaciones arqueológicas en Puerto Hormiga, departamento de Bolívar*, 60 pp.; Bogotá: Universidad de los Andes. Serie Antropológica n.º 2.

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1968 – *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*, xiii + 270 pp.; Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes.

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1971 – Early pottery from Colombia. *Archaeology*, **24 (4)**: 338-345.

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1972 – The feline motif in prehistoric San Agustín sculpture. *In: The Feline. A Conference in Pre-Columbian Iconography* (E. P. Benson, ed.): 51-68; Washington, D.C.: Dumbarton Oasks Research. Harvard University. October 31st and November 1st, 1970.

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1974 – Momil, dos fechas de radiocarbón. *Revista Colombiana de Antropología*, **17**: 185-187.

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1976 – Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest. *Man*, **11(3)**: 307-318.

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1978 – Colombia Indígena período prehispánico. *In: Manual de historia de Colombia*, I: 33-15 ; Bogotá : Instituto Colombiano de Cultura. Director científico Jaime Jaramillo Uribe; coordinación Jorge Eliécer Ruíz.

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1986 – *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*, 281 pp.; Bogotá: Fundación Segunda Expedición Botánica.

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1988 – *Orfebrería y chamanismo un estudio iconográfico del Museo del Oro*, 173 pp.; Medellín: Compañía Litográfica Nacional.

REICHEL-DOLMATOFF, G. & DUSSAN, A., 1974 – Un sistema de agricultura prehistórica de los Llanos Orientales. *Revista Colombiana de Antropología*, **17**: 198-200.

REICHEL-DOLMATOFF, E., 1976 – Resultados preliminares del reconocimiento del sitio arqueológico de La Pedrera (Comisaría del Amazonas, Colombia). *Revista Colombiana de Antropología*, **20**: 145-176.

RIVAL, L., 1998 – Domestication as a historical and symbolic process: wild gardens and cultivated forest in the ecuadorian Amazon. *In: Advances in Historical Ecology* (W. Balée, ed.): 232- 250; Nueva York: Columbia University Press.

RIVERA, J. E., 1982 [1924] – *La Voragine*, 320 pp.; Bogotá: Momo Ediciones.

SANTOS-GRANERO, F., 1998 – Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazonia. *American Ethnologist*, **25 (2)**: 128-148.

SILVA, E., 1963 – Movimiento de la civilización agustiniana por el alto Amazonas. *Revista Colombiana de Antropología*, **12**: 389-399.

SMITH, J. H. N., 1980 – Anthrosols and human carrying capacity in Amazonia. *Annals of the Association of American Geographers*, **70 (4)**: 553-566.

STEWARD, J. H., 1974 – American culture history in the light of South America. *In: Native South Americans. Ethnology of the least known continent* (P. J. Lyon, ed.): 4-21; Boston: Little, Brown and Company.

STEWARD, J. H., 1976 [1955] – *Theory of culture change*, 244 pp.; Urbana: University of Illinois Press.

TAYLOR, W. W., 1967 [1948] – *A Study of Archaeology*, 262 pp.; Carbondale, IL: Southern Illinois University Press. Memoir 69, American Anthropological Association. Reprinted, Carbondale,

VAYDA, A. P., 1972 – An ecological approach in cultural anthropology. *In: Anthropology full Circle* (I. Rossi, J. Buether-Janusch & D. Coppenhaver, eds.): 252-256; Nueva York: Praeger Publishers.

VIDAL, S., 2000 – Kuwé Duwákalumi: the Arawk sacred routes of migration, trade, and resistance. *Ethnohistory*, **47 (3-4)**: 635-667.

VIDAL, S., 2003 – The Arawak-speaking groups of northwestern Amazonia: amerindian cartography as a way of preserving and interpreting the past. *In: Histories and Historicities in Amazonia* (N. L. Whitehead, ed.): 33-58; Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.

VIVEIROS DE CASTRO, E., 1996 – Images of nature and society in Amazonian ethnology. *Annual Review of Anthropology*, **25**: 179-200.

VIVEIROS DE CASTRO, E., 1998 – Cosmological deixies and amerindian overspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, **4 (3)**: 469-488.

WHITEHEAD, N., 1996 – Recent archaeological literature on Amazonia. *Journal of archaeological Research*, **4 (3)**: 246-264.

WHITELEY, P. M., 2004 – Why anthropology needs more history. *Journal of Anthropological Research*, **60 (4)**: 487-514.

ZUCCHI, A., 2002 – A new model of the Arawakan expansion. *In: Comparative Arawakan Histories. Rethinking language family and*

culture area in Amazonia (J. D. Hill & F. Santos-Granero, eds.): 199-222; Urban & Chicago: University of Ilinois Press.

ZUCCHI, A., 2006 – Ríos de aguas blancas y negras, asentamientos, organización social y patrones migratorios de grupos Arawacos del Alto Negro venezolano. *In: Pueblos y paisajes antiguos de la selva Amazónica* (G. Morcote, S. Mora & C. Franky, eds.): 157-169; Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Tearaxacum.

Segundo interludio:
entre el pasado y el futuro

Mil años de transformación
La cultura de la tradición entre los kuikuro del Alto Xingú*

Carlos Fausto

Hace poco más de diez años fui invitado a visitar la aldea kuikuro en el Parque Indígena del Xingú. En un viaje breve de dos semanas, tuve oportunidad de asistir a un ritual «tradicional» de clarinetes y a un *kwaryp* mediático en homenaje al famoso indigenista Claudio Villas-Boas, que tuvo lugar en la aldea Kamayurá y fue presenciado, entre otros invitados, por canales de televisión, periodistas, políticos, y funcionarios de gobierno. Las aeronaves subían y bajaban, mientras el gran Buffalo de la Fuerza Aérea Brasilera aguardaba el final de la fiesta para retornar a su base. Para alguien que, como

* Mi investigación entre los kuikuro es financiada por FAPERJ y CNPQ, y se inscribe en un proyecto más amplio de documentación ejecutado con Bruna Franchetto por *Documenta Kuikuro* (DKK) del *Museu Nacional*, en conjunto con la *Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingú*, y *Video nas Aldeias do Museu do* Índio (FUNAI). El proyecto está apoyado por el *Programa Demonstrativo para Povos Indígenas* (PDPI-MMA), Petrobrás Cultural, y Ministerio de Cultura. Este texto se vio enriquecido con observaciones de Aparecida Vilaça, José Antonio Kelly, Luana Almeida, y Mutuá Mehinaku, como también con los comentarios de Anne-Christine Taylor, Roberto Pineda y Philippe Erikson durante el coloquio. La traducción al castellano estuvo a cargo de Julieta Quirós. Finalmente, agradezco a todos los kuikuro, a través del jefe Afukaká, por nuestra cooperación de una década. Agradezco también el *Museu do Índio* por haber prestado la foto de Cândido Mariano da Silva Rondon y a Carlos Augusto Freire por las informaciones relativas a dicha foto.

yo, había trabajado en un área aislada de la selva amazónica, donde el único transporte era un barco de la *Fundação Nacional dos Índios* (FUNAI) que realizaba un viaje mensual, la impresión era la de estar en un concurrido aeropuerto internacional. Aproveché el aventón, subí en el Buffalo y partí.

Dos años después desembarqué en la aldea kuikuro de Ipatse, esta vez con recursos de investigación y la idea de llevar a cabo un proyecto comparativo. En el lapso de tiempo transcurrido, sin embargo, los kuikuro habían elaborado otro proyecto para mí: querían que documentara todos sus rituales para —como me dijeron en esa oportunidad— «guardar nuestra cultura» (*tisügühütu ongitelü*)[1]. El foco residía especialmente en los cantos. En el Alto Xingú hay una quincena de rituales, cuya ejecución depende del conocimiento de canciones vocales e instrumentales. Algunos conjuntos musicales son tan extensos que requieren décadas para aprenderlos. Este saber musical es prerrogativa de los «maestros de canto» (*eginhoto*), y su transmisión solo se efectúa mediante pagos sustantivos en bienes de lujo nativos, y hoy en día, también en mercancías.

La percepción de los más ancianos de la aldea era que los jóvenes ya no tenían interés en aprender los cantos, de modo que, de no ser grabados, éstos quedarían condenados al olvido. De hecho, dos rituales xinguanos ya habían desaparecido, y algunos pueblos xinguanos hoy ya no poseen, como dicen los kuikuro, «todos sus cantos verdaderos». En aquella época, la imagen de pérdida había cristalizado en la figura de los bakairi. Los bakairi son un pueblo de lengua karib que formó parte del sistema xinguano hasta inicios del siglo XX, cuando los funcionarios del Servicio de Protección a los Indios (SPI) lograron, a través de sus regalos, desarraigarlos del complejo regional[2].

Hasta el momento de la llegada de los hermanos Villas-Boas, en la década de 1940, los xinguanos emprendían largos viajes para conseguir herramientas en el Puesto Simões Lopes del SPI, lugar que los bakairi, atraídos por esos objetos, habían pasado a habitar. El hecho de que los bakairi vivieran con los *kagaiha* —esto es, con los no indígenas– no parece haber estimulado la imaginación xinguana[3]. Los bakairi no llegaron a representar una imagen

[1] Para un análisis de la relación entre comunidad indígena y investigadores en el proceso de documentación, ver Franchetto (2008).

[2] Sobre los bakairi, véase Picchi (2000), de Barros (2003) y Collet (2007).

[3] Utilizaré aquí «blanco» para designar a todas las personas no indígenas. Los kuikuro utilizan, como veremos, dos términos para referirse a esas personas: *kagaiha* (una deformación del término

reguladora de futuro. Aunque algunos individuos han vivido allí por algún tiempo, pasar a ser «indio del SPI» no parece haber sido una posibilidad seriamente vislumbrada por los xinguanos. Además, en los años cuarenta, con la llegada de la expedición Roncador-Xingú, el puesto de los bakairi dejó de tener importancia estratégica: con la presencia de los Villas-Boas una fuente más directa de mercancías se instalaría pronto en la región.

Aún así, cincuenta años después, los kuikuro han decidido reanudar el viaje —esta vez por tierra y en ómnibus—, con el propósito de visitar a los bakairi. A pesar de que esa visita tuvo lugar más de diez años antes de mi primer viaje de investigación, todavía producía efectos contundentes en la autopercepción kuikuro cuando yo llegaba a la aldea. Recuerdo al jefe Afukaká dando discursos en la plaza, refiriéndose a aquello que los abatía y que yo, jocosamente, en

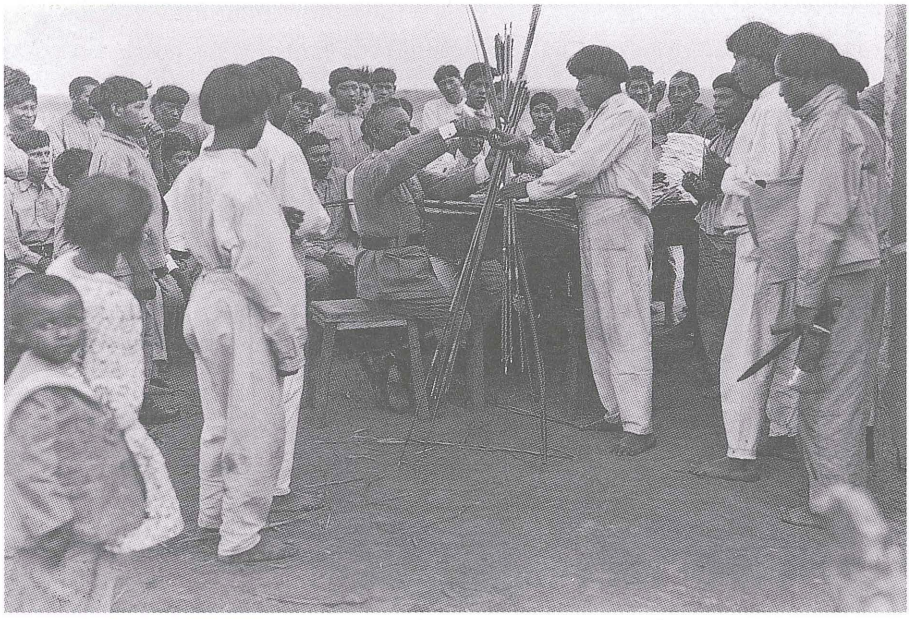


Figura 1 – Rondon distribuye regalos a los indios xinguanos durante su visita al Puesto Indígena Simões Lopes en agosto de 1930
Archivo del *Museu do Índios*, Funai, Brasil

clásico tupi *karaíba*) e *itseke* (una categoría que define a los no humanos dotados de comunicación, intención y capacidad de acción) (Fausto, en prensa). Al contrario de lo que ocurre en ciertas áreas de la América Latina, en el contexto centro-brasilero no hay varias categorías que se aplican a no indígenas tales como gringo, criollo, cholo, etc.

aquel momento llamé proceso de «bakairización» (vivíamos entonces la «balkanización» de Europa). Los adultos reprendían a los jóvenes diciéndoles que su destino era tornarse «bakairi». En esa época, la culpa siempre recaía en los jóvenes «que tenían vergüenza de andar desnudos», «que ya no querían danzar», «que solo pensaban en noviar», y cosas así. El recuerdo más vívido que guardaban de aquella visita a los bakairi era el de una anciana bakairi que habría estallado en llantos al escucharlos danzar Tauarauanã, un ritual que, olvidado por los bakairi, aún hoy es llevado a cabo en áreas del Xingú, tal y como fue descrito por von den Steinen en 1887[4].

Así, en los años noventa, los bakairi habían pasado a representar, para los kuikuro, un destino no deseado: eran quienes habían perdido sus cantos. «Convertirse en bakairi» no solo significaba perder algo, sino también quedar prisionero en un limbo: ni ser verdaderamente *kagaiha* (pues continuaban siendo pobres), ni ser enteramente indios (pues no tenían más «cultura»). A los ojos kuikuro, los bakairi habían perdido sus cantos y sus fiestas sin pasar a dominar la tecnología y el dinero. En una palabra, para usar una expresión corriente del portugués hablado en la aldea, se habían vuelto «peones»[5].



Figura 2 – Carlos Fausto, Aritana Yawalapiti y Afukaká Kuikuro tomando café en Nueva York
Foto Sandra Wellington, 2000

[4] *Nduhe* es el término kuikuro para designar el ritual más conocido por su nombre en la literatura especializada por su nombre kamayurá Tauarauanã. *Nduhe* es también el término genérico para «fiestas».

[5] «Peón» es la traducción de los kuikuro a la noción de *talokito*, término que designa cosas y personas sin valor, por oposición a los *anetão* (pl. de *anetü*), los jefes. El término está formado por la sufijación del nominalizador *–to* a *taloki*, expresión que significa «porque sí», «sin motivo». La traducción kuikuro se basa en la oposición local entre «estanciero» y «peón», y no guarda ninguna relación con las formas tradicionales de trabajo servil características de la Amazonía, como la economía del caucho, por ejemplo.

En el año 2000, desayuné con el jefe Afukaká en un lugar improbable: Nueva York. Yo iba a dar una conferencia, él volvía de una serie de visitas a reservas indígenas en Canadá y Estados Unidos. Como resultado de ese viaje, una nueva imagen de futuro había adquirido preeminencia para él: el inmenso y lujoso casino de los pequot, un pueblo indígena de Nueva Inglaterra[6]. El imponente *resort* —con casino, museo, *spa*, campo de golf y empleados no indígenas— era la imagen de una verdadera transformación socio cósmica: los pequot habían adquirido dominio sobre una tecnología de la que los indios habían sido privados en el origen de los tiempos. En la mitología kuikuro, podemos encontrar el clásico tema de la mala elección (Lévi-Strauss, 1964), que explica la inferioridad tecnológica de los indios (y algunas veces, en ese mismo movimiento, su superioridad moral): el héroe cultural Ahinhuká exhibe tres objetos ante los ancestros de los «blancos» (*kagaiha*), de los «indios bravos» (*ngikogo*), y de los xinguanos (*kuge*), y les pide que elijan; el xinguano escoge el arco y flecha; el indio bravo, el garrote; y el blanco la escopeta. El casino pequot representaba, precisamente, la inversión de esa historia, una posibilidad que, como sabemos, fue vislumbrada por varios movimientos «proféticos» amerindios.

El casino pequot simbolizaba, también, el control sobre el dinero, cuya principal característica —la de poder convertirse en cualquier objeto o servicio— había sido rápidamente comprendida por los kuikuro en homología con su sistema nativo, que prevé pagos por bienes y servicios, utilizando inclusive ciertos patrones de medida como collares y cintos de caracol, que son una especialidad artesanal de los pueblos karib de la región, entre ellos los propios kuikuro[7].

[6] El *Mashantucket Pequot Casino*, llamado *Foxwoods*, había abierto sus puertas en 1992, y a mediados de la década ya contaba con un rendimiento bruto anual de cerca de mil millones de dólares, representando 1/5 de la facturación de los casinos indígenas en los Estados Unidos. Era, así, el mayor contribuyente privado del estado de Connectictut y, con más de 11 mil empleados, el quinto mayor empleador (Bodinger de Uriarte, 2003: 560).

[7] No deja de ser curioso que una de las explicaciones para la masacre de Mystic Fort, ocurrida en 1637 durante la «Guerra Pequot», haya sido el interés de los colonos ingleses por controlar áreas de producción de *wampum*, objeto hecho de cuentas de caracoles que sirvió como moneda en las colonias de la Nueva Inglaterra (Cave, 1996). Por una de esas coincidencias poéticas, el casino pequot, que hoy ofrece *wampum rewards*, se transformó en una utopía de inversión de la asimetría indios/blancos para un pueblo amazónico, los kuikuro, cuya especialidad es, precisamente, la producción de cintos y collares de caracol.



Figura 3 - Afukaká y Aritana observando el símbolo pequot, «the fox people»
Archivo Afukaká Kuikuro, 2000

Sin embargo, la imagen pequot del dominio del dinero y la tecnología venía acompañada, al igual que en el caso Bakairi, del fantasma de la «pérdida de la cultura»[8]. El jefe Afukaká retornó de su viaje con la sensación de que debía tomar una decisión categórica. Criado en un mundo en el que los cantos eran de vital importancia, Afukaká se angustiaba con la posibilidad de que dejaran de existir. Pero si la pérdida era inevitable: ¿no sería mejor volverse «blanco» de una vez? Afukaká convocó una reunión en la plaza, y decretó el fin de la educación bilingüe, pues deberían aprender portugués de verdad, deberían estudiar en universidades, buscar acceso a aquello que es el secreto de los blancos y así, quien sabe, «hacerse pequot».

Los profesores indígenas, formados en el modelo de la «educación escolar diferenciada, específica, intercultural y bilingüe», de acuerdo a las Directrices del Ministerio de Educación (1994), se opusieron a la iniciativa, argumentando a favor de una vía intermedia. Al fin de cuentas, si los pequot ya no tenían

[8] Los pequot son uno de los varios pueblos norteamericanos considerados extintos antes de tiempo. A inicio de los años 1970, solamente había dos mujeres ancianas viviendo permanentemente en la Reserva. El gobierno estadual aguardaba a que murieran para transformar el territorio indígena en un parque. Cuando eso sucedió, el nieto de una de las mujeres abandonó su empleo y retornó a la reserva, reconstruyendo, a partir de ahí, una comunidad identificada como pequot. La cultura y la lengua, sin embargo, estaban irremediablemente perdidas (Bodinger de Uriarte, 2003; 2007).

«cultura», ellos, kuikuro, todavía estaban «sosteniendo» (*ihetagü*) la propia[9]. Los pequot, después de haber perdido lengua y cultura, habían construido un museo moderno y un centro de investigación[10]. Quién sabe si ellos no podrían hacer lo mismo, inclusive antes de perder la cultura.

El museo y las transformaciones que podrían producir la inversión de la asimetría blancos e indios, quedaron asociados en la visión del jefe Afukaká. Y yo, como sujeto (en el doble sentido, de agente y vasallo), me vi así enredado en la tarea de «guardar la cultura» kuikuro.

1. El olor de los blancos

Normalmente, la relación reflexiva con la propia «tradición» es vista como señal de ruptura: ella solo aparecería allí cuando las convenciones dejan de ser *taken for granted* y se abre, entonces, un campo de elecciones posibles para los individuos y las colectividades. Como decía Eric Weil:

> «por el simple hecho de *decidir* seguir las tradiciones de nuestros padres, estamos siendo infieles a ellas» (1971: 13).

Debe ocurrir, por tanto, una fractura previa, que hace que la tradición sea vista desde afuera y, así, «representada como 'cultura' y estetizada» (Babadzan, 2000: 135). Nuestra pregunta es saber cómo este proceso viene dándose en el Alto Xingú, en particular entre los kuikuro, y qué es aquello que los kuikuro están diciendo cuando hablan de «cultura».

Vimos que, a inicios de los años 2000, los ancianos solían atribuir a los jóvenes la responsabilidad de la pérdida de «cultura». Los cambios que venían teniendo lugar eran estabilizados bajo la forma de conflicto generacional: los jóvenes no querían saber nada de todo aquello que hiciera la grandeza y el prestigio de sus padres —y eran reprendidos por eso—. Sospecho, no obstante, que esto siempre ha sido así: un pasado idealizado siempre sirvió a

[9] Uso aquí la expresión «sostener», en lugar de «conservar» la cultura, para aproximarme al doble sentido que encierra el término kuikuro: por un lado, «asir con las manos, agarrar», y por otro «resistir, aguantar». «Sostener» la cultura equivale a «conservarla» en este doble movimiento: sujetándola y resistiendo su pérdida.

[10] *The Mashantucket Pequot Museum and Research Center* fue inaugurado en 1998 y en su sitio web es definido como «a new state-of-the-art, tribally owned-and-operated complex [that] brings to life the story of the Mashantucket Pequot Tribal Nation» (www.pequotmuseum.org). Véase Erikson (1999).

«cultura», ellos, kuikuro, todavía estaban «sosteniendo» (*ihetagü*) la propia[9]. Los pequot, después de haber perdido lengua y cultura, habían construido un museo moderno y un centro de investigación[10]. Quién sabe si ellos no podrían hacer lo mismo, inclusive antes de perder la cultura.

El museo y las transformaciones que podrían producir la inversión de la asimetría blancos e indios, quedaron asociados en la visión del jefe Afukaká. Y yo, como sujeto (en el doble sentido, de agente y vasallo), me vi así enredado en la tarea de «guardar la cultura» kuikuro.

1. El olor de los blancos

Normalmente, la relación reflexiva con la propia «tradición» es vista como señal de ruptura: ella solo aparecería allí cuando las convenciones dejan de ser *taken for granted* y se abre, entonces, un campo de elecciones posibles para los individuos y las colectividades. Como decía Eric Weil:

> «por el simple hecho de *decidir* seguir las tradiciones de nuestros padres, estamos siendo infieles a ellas» (1971: 13).

Debe ocurrir, por tanto, una fractura previa, que hace que la tradición sea vista desde afuera y, así, «representada como 'cultura' y estetizada» (Babadzan, 2000: 135). Nuestra pregunta es saber cómo este proceso viene dándose en el Alto Xingú, en particular entre los kuikuro, y qué es aquello que los kuikuro están diciendo cuando hablan de «cultura».

Vimos que, a inicios de los años 2000, los ancianos solían atribuir a los jóvenes la responsabilidad de la pérdida de «cultura». Los cambios que venían teniendo lugar eran estabilizados bajo la forma de conflicto generacional: los jóvenes no querían saber nada de todo aquello que hiciera la grandeza y el prestigio de sus padres —y eran reprendidos por eso—. Sospecho, no obstante, que esto siempre ha sido así: un pasado idealizado siempre sirvió a

[9] Uso aquí la expresión «sostener», en lugar de «conservar» la cultura, para aproximarme al doble sentido que encierra el término kuikuro: por un lado, «asir con las manos, agarrar», y por otro «resistir, aguantar». «Sostener» la cultura equivale a «conservarla» en este doble movimiento: sujetándola y resistiendo su pérdida.

[10] *The Mashantucket Pequot Museum and Research Center* fue inaugurado en 1998 y en su sitio web es definido como «a new state-of-the-art, tribally owned-and-operated complex [that] brings to life the story of the Mashantucket Pequot Tribal Nation» (www.pequotmuseum.org). Véase Erikson (1999).

los kuikuro como método pedagógico para crear una imagen de futuro ante los jóvenes[11].

Aún así, este modelo de conflicto intergeneracional pronto dejaría de ser hegemónico en la comprensión de lo que estaba sucediendo. La agencia de los jóvenes dejó de ocupar ese lugar protagónico y fue sustituida por el poder de seducción del mundo de los blancos. Una de las razones que explican este cambio es el inicio, en el año 2000, del contrato firmado con un centro de recreación ubicado en el Estado de São Paulo, a 70 km de la capital, donde los kuikuro pasaron a realizar espectáculos durante todo el mes de abril. El contrato amplió el abanico de personas con acceso al mundo exterior del Parque Indígena, lo cual tuvo consecuencias significativas sobre el aprendizaje del portugués y de las «costumbres de los blancos» (*kagaihá ügühütu*). Ancianos, mujeres y niños, que conocían muy poco del mundo fuera de los límites del Parque, pasaron a vivir en experiencia propia aquello que los hombres adultos narraban al retornar de sus viajes. Además, todos los que viajaban empezaron a ganar su propio dinero y a comprar mercancías[12].

Tuvo lugar, así, una proliferación de objetos no indígenas, antes concentrados en unas pocas casas. En 1998, por ejemplo, había un único televisor en la aldea; hoy hay cerca de diez. Los equipos de música, que estuvieron de moda hace cinco años, ya fueron reemplazados por DVDs y MP3. De unas pocas bicicletas se pasó a un centenar, además de motos. También fueron adquiridos vehículos colectivos: un tractor, un camión, una camioneta pick-up, barcos de aluminio, media docena de motores de popa. Esto sin contar los objetos de uso más personal, como ropas y ornamentos. El ingreso masivo de televisores ha tenido un fuerte impacto, ya que ha llevado un nuevo universo de imágenes directamente adentro de las casas. Al principio, los televisores eran monopolizados por los jefes, y se veían casi exclusivamente noticieros y

[11] Recuerdo a los jóvenes luchadores siendo duramente reprendidos por los jefes después de una fiesta intertribal en la que habían sido derrotados: una vergüenza para toda la comunidad, evidenciando que los muchachos no entrenaban lo suficiente, no se levantaban temprano, no se escarificaban debidamente, y noviaban más de lo que deberían. Algunos años después, trabajando en el archivo fotográfico del *Museu do Índio*, encontramos una serie de fotos de lucha. Uno de los jóvenes kuikuro me miró y me dijo con ironía: «Ahora vamos a ver si los antiguos eran realmente tan fuertes».

[12] El centro de recreación se llama Toca da Raposa y está localizado en el municipio de Juquitiba (http://www.tocadaraposa.com.br/). Los Kuikuro no reciben pago por los espectáculos pero tienen la posibilidad de vender las artesanías que producen, facturando entre 40 y 50 mil reales durante la estadía.

partidos de fútbol. Pero al generalizarse, el público y la programación se han ampliado, y hoy no es poco corriente ver una casa llena de niños mirando el programa de la tarde o algún dibujo animado. Internet debutó en la aldea en 2007, junto con la inauguración de un centro de documentación que construimos allí. Hoy en día, algunos jóvenes tienen sus propios *notebooks*, y muchos utilizan, casi diariamente, messenger, webmail o skype, además de tener páginas en sitios de redes sociales como Orkut o Facebook. Desde la fundación de la Asociación Indígena Kuikuro del Alto Xingú en el año 2002, varios proyectos culturales han sido aprobados bajo mi coordinación, y la «lógica del proyecto» ha pasado a regir la vida de buena parte de los jóvenes, como también a participar de la de los más viejos.

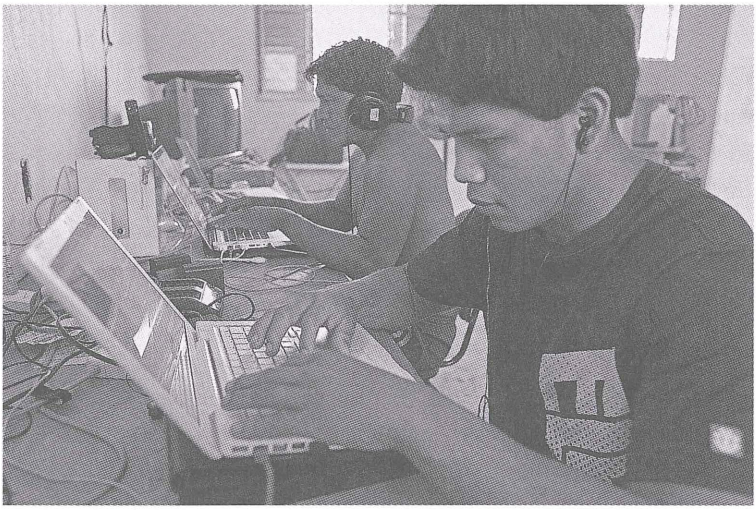


Figura 4 – Agauá y Jamaluí transcriben y traducen relatos en el Centro de Documentación de la aldea kuikuro
Foto Vincent Carelli, 2010

En los últimos diez años también se ha multiplicado el número de asalariados: profesores, agentes sanitarios, agentes de salud dental, agentes ambientales, auxiliares de servicios generales, entre otros[13]. Asalariarse se ha vuelto uno de los objetivos perseguidos por muchos jóvenes que se dedican, diariamente, al aprendizaje de la lectura y la escritura en la escuela de la aldea; como

[13] Actualmente hay cinco profesores, un secretario, dos auxiliares de servicios generales, un agente de salud y un agente ambiental asalariados en la aldea de Ipatse, sin contar las innumerables jubilaciones rurales.

consecuencia, poco tiempo les resta para las actividades que antaño les otorgaban respetabilidad. La propia reclusión masculina cae poco a poco en desuso: su duración y rigor disminuyeron, y actualmente ir a la escuela forma parte de las actividades del recluso. Los cambios son menos visibles entre las mujeres, que continúan respetando la larga reclusión posmenárquica. Aún así, ellas participan activamente de las transformaciones y, a veces, exigen la aceptación de nuevas prácticas, como ocurrió recientemente cuando una joven soltera no aceptó que enterraran a su hijo recién nacido y resolvió criarlo. Algunos adultos la criticaron duramente; otros la defendieron, argumentando que los críticos no entendían nada, que eran *ngiholo* («antepasados»). Al fin y al cabo, ya que estaban «volviéndose blancos», debían también adoptar sus costumbres.

Es común entre los kuikuro llamar *ngiholo* (antepasado) a quien no conoce la «costumbre de los blancos» (*kagaiha ügühütu*). El comentario no es necesariamente negativo: en ciertos contextos es un elogio, que indica que la persona mantiene un cuerpo fuerte y resistente, no siente frío, se despierta temprano. En otros contextos es un comentario crítico o jocoso, que indica que la persona no entiende nada de los nuevos tiempos —no le gusta la ropa, no comprende el portugués, no sabe andar en la ciudad, etc.—. El *ngiholo* representa un tiempo pasado, en desincronía con el presente. Es valorado positivamente allí cuando se trata de afirmar la importancia de la «costumbre kuikuro», pero es también índice de inadaptación a los nuevos tiempos[14].

La percepción de esa desincronía ha ido generalizándose. Hoy los jóvenes aparecen menos como agentes de cambio y más como presas felices del poder de seducción de los objetos y de la tecnología no indígena que a todos afecta. La frase que mejor expresa ese sentimiento fue dicha por Jakalu, al entregar al jefe Afukaká las cintas con 18 horas de música no repetida de las flautas sagradas, grabadas en el marco de nuestro proyecto de documentación. Después del discurso en que el jefe, dirigiéndose a los más jóvenes, dijo, «Eso son nuestras cosas», y agregó que él las estaba «guardando» (*ongitelü*) para las futuras generaciones, Jakalu respondió utilizando la oratoria auto-derogatoria típica de los jefes y cantores:

[14] Cuando cometen algún error en un contexto urbano, algunos *ngiholo* suelen decir, jocosamente, *ngikogo ugei*, «y sí: soy indio». *Ngikogo* es una categoría que designa a los indios no xinguanos y se opone a *kuge*, que se aplica a todos los xinguanos. El término *kuge*, sin embargo, indica también una posición, un «nosotros», que puede expandirse o contraerse según la situación. Así, en la expresión *ngikogo ugei*, la posición de *kuge* se desplaza para el contexto dominante, esto es, para los blancos.

> «Aquí está lo poco que nuestro padre me contó y que yo grabé».

Y entonces cuestionó:

> «¿Será que, a cambio, nuestros hermanos van a aprenderlo? No sé, vamos a ver. De esta manera [en las cintas grabadas], nuestras cosas van a permanecer. El olor de los blancos es muy fuerte. Nuestros hermanos, nuestros hijos, nada aprenden, ellos ya se volvieron blancos» (Colectivo Kuikuro de Cine, 2007).

Jakalu pone a jugar una metáfora que resulta de una lógica indígena de las sensaciones: si nuestros hijos se volvieron blancos es porque «el olor del blanco es muy fuerte» (*kagaihá gikegü inhahetungui*). En la Amazonía, el olor es más que una cualidad física aprendida por el olfato: es un vehículo de una agencia-otra. El olor de la sangre de la víctima impregna al matador a la distancia, así como el de la parturienta contamina al marido. El olor es vehículo de cualidades de los otros que penetra y transforma el cuerpo de la persona. Esa noción de una agencia difusa, eficaz a la distancia, e independiente de la intención de los agentes, es hoy movilizada por los kuikuro para hablar de las transformaciones por las que atraviesan. Finalmente, el «gran cerco de la paz» (Souza Lima, 1995) concebido por el Mariscal Rondon a inicios del siglo XX, se cerró sobre ellos bajo la forma del encantamiento por la imagen y la tecnología.

Los «blancos» son usualmente designados *kagaiha*, deformación del término tupí *karaíba*. Sin embargo, en el pasado, el término empleado era *itseke*, que podríamos traducir por «espíritus»[15]. Porque surgieron de sorpresa, causando grandes estragos con sus espadas afiladas y sus ruidosas escopetas, los no indígenas fueron equiparados a los seres poderosos, elusivos, y agresivos que pueblan el universo kuikuro. Hasta el día de hoy la tecnología es un índice importante de esa *itseke*-idad de los «blancos». Frente a un aparato tecnológico cuyo principio de producción es inaprensible, los kuikuro suelen decir *itseke engü higei*, 'esto es cosa de *itseke*'. El hiato entre la producción y el funcionamiento es resuelto a través de una acción extraordinaria sobrehumana. La magia de los «blancos» es su tecnología, cuyo encantamiento se funda, como mostró Gell (1999) en relación al arte, en la inaprensibilidad cognitiva de sus principios de producción.

[15] Los kuikuro suelen traducir el término por «bicho», pues los *itseke* que pueblan el mundo xinguano son, en su mayoría, animales en condición de persona (Fausto, en prensa).

Se entiende entonces por qué el casino Pequot apareció ante Afukaká como una imagen reguladora de un futuro deseable: aún cuando no fueran los indios quienes produjeran los objetos tecnológicos, habían pasado a extraerlos, por medio del dinero, de aquellos que los producen, y de este modo habían pasado a controlar su magia. El precio a pagar por ese control sería la pérdida de la «cultura».

2. El movimiento de la cultura

Es común escuchar a un xinguano decir, en buen portugués, que en Brasil solo ellos están «sosteniendo su cultura», mientras los otros indios, «pobrecitos», ya perdieron la suya. Esta imagen de indios verdaderamente auténticos, dotados de una «supercultura», fue ampliamente movilizada en el proceso de creación del Parque Indígena del Xingú, y desde entonces ha poblado el imaginario nacional. Este es el espejo que, aún hoy, los «blancos» les devuelven en sus viajes y espectáculos alrededor del Brasil. Pero esta es también la imagen que los propios xinguanos han construido para sí mismos en su relación con otros pueblos indígenas, tanto dentro del Parque (con los llamados pueblos del «Bajo») como fuera de él (en las innúmeras ocasiones en que participan de reuniones políticas o juegos deportivos interíndigenas)[16]. Los xinguanos tienen, definitivamente, una mirada orgullosa y altiva sobre su propia tradición.

Ahora bien: ¿qué es aquello que identifican como su tradición? ¿A qué se refieren, exactamente, cuando emplean, en portugués, la palabra «cultura»? Todas estas nociones que he utilizado hasta aquí —«costumbre», «tradición», «cultura»— son traducciones de un único término kuikuro: *ügühütu*. Se trata de un término extremamente productivo que, de forma recurrente y en los contextos más diversos, designa «modos de ser». *Kagaiha ügühütu,* por ejemplo, es «la costumbre de los blancos», así como la de los xinguanos es *kuge ügühütu* ou *tisügühütu*, «nuestra [excl] costumbre». El término puede ser usado para referir a los hábitos de un animal, pero también al modo en que

[16] Los nueve pueblos que forman el sistema pluriétnico y multilingüe xinguano ocupan la porción meridional del Parque del Xingú, denominada «Alto». En la porción septentrional, río abajo, se encuentran los pueblos del «Bajo», como los kayabi, juruna y suyá. Esta división fue consagrada por los hermanos Villas-Boas que han creado dos puestos indígenas: el Puesto Leonardo en el «Alto», dirigido por Orlando Villas-Boas, y el Puesto Diauarum en el «Bajo», dirigido por Claudio Villas-Boas. Más recientemente ha surgido la categoría «Medio» para designar la posición ocupada por los ikpeng a partir de la creación del Puesto Pavuru en la década de 1980.

Se entiende entonces por qué el casino Pequot apareció ante Afukaká como una imagen reguladora de un futuro deseable: aún cuando no fueran los indios quienes produjeran los objetos tecnológicos, habían pasado a extraerlos, por medio del dinero, de aquellos que los producen, y de este modo habían pasado a controlar su magia. El precio a pagar por ese control sería la pérdida de la «cultura».

2. El movimiento de la cultura

Es común escuchar a un xinguano decir, en buen portugués, que en Brasil solo ellos están «sosteniendo su cultura», mientras los otros indios, «pobrecitos», ya perdieron la suya. Esta imagen de indios verdaderamente auténticos, dotados de una «supercultura», fue ampliamente movilizada en el proceso de creación del Parque Indígena del Xingú, y desde entonces ha poblado el imaginario nacional. Este es el espejo que, aún hoy, los «blancos» les devuelven en sus viajes y espectáculos alrededor del Brasil. Pero esta es también la imagen que los propios xinguanos han construido para sí mismos en su relación con otros pueblos indígenas, tanto dentro del Parque (con los llamados pueblos del «Bajo») como fuera de él (en las innúmeras ocasiones en que participan de reuniones políticas o juegos deportivos interíndigenas)[16]. Los xinguanos tienen, definitivamente, una mirada orgullosa y altiva sobre su propia tradición.

Ahora bien: ¿qué es aquello que identifican como su tradición? ¿A qué se refieren, exactamente, cuando emplean, en portugués, la palabra «cultura»? Todas estas nociones que he utilizado hasta aquí —«costumbre», «tradición», «cultura»— son traducciones de un único término kuikuro: *ügühütu*. Se trata de un término extremamente productivo que, de forma recurrente y en los contextos más diversos, designa «modos de ser». *Kagaiha ügühütu,* por ejemplo, es «la costumbre de los blancos», así como la de los xinguanos es *kuge ügühütu* ou *tisügühütu*, «nuestra [excl] costumbre». El término puede ser usado para referir a los hábitos de un animal, pero también al modo en que

[16] Los nueve pueblos que forman el sistema pluriétnico y multilingüe xinguano ocupan la porción meridional del Parque del Xingú, denominada «Alto». En la porción septentrional, río abajo, se encuentran los pueblos del «Bajo», como los kayabi, juruna y suyá. Esta división fue consagrada por los hermanos Villas-Boas que han creado dos puestos indígenas: el Puesto Leonardo en el «Alto», dirigido por Orlando Villas-Boas, y el Puesto Diauarum en el «Bajo», dirigido por Claudio Villas-Boas. Más recientemente ha surgido la categoría «Medio» para designar la posición ocupada por los ikpeng a partir de la creación del Puesto Pavuru en la década de 1980.

se utiliza un objeto, como en la expresión *kahehijü ügühütu*, «la costumbre de la cámara» (esto es, el modo de operarla). Aparece también en una expresión tolerante, proferida, por ejemplo, frente a algún hábito extraño de una persona: *ekise ügühütu higei*, «esa es la forma de él». Todo tiene su «modo de ser» y buena parte del conocimiento que puede adquirirse sobre el mundo consiste en saber el *ügühütu* de los entes que nos rodean: personas, animales, espíritus, objetos[17].

Lo que aquí me interesa en particular es la hiperproductividad de la categoría *ügühütu*, que los kuikuro tienden hoy a traducir por «cultura». Es evidente que en un contexto interétnico como el de la investigación, la categoría es más enfatizada, principalmente cuando la pesquisa es un proyecto, como en nuestro caso, en el que las nociones nativas están en permanente negociación con las nociones no indígenas de «cultura», «tradición», y ahora también, «patrimonio inmaterial». Sin embargo, *ügühütu* no es un término *pidgin* como *kastom* en el Pacífico; tampoco es un término nativo aislado de su contexto original y desplazado para significar, en una nueva situación interétnica, una relación objetivada con la propia tradición.

En un texto publicado un año antes de la célebre introducción de Hobsbawm (1983) sobre la «invención de las tradiciones», Keesing, refiriéndose a los pueblos de Oceanía, se preguntaba:

> «¿Cuáles son las circunstancias bajo las cuales un pueblo puede adoptar una mirada suficientemente externa de sí mismo y de su modo de vida, de forma tal de ver su cultura como una "cosa" a la que se puede adherir o rechazar?» (1982: 300).

Y concluía que esas circunstancias consistían, básicamente, en la «invasión colonial», situación en la que los pueblos autóctonos se ven puestos en condiciones de marginalización y «desempoderamiento». La reificación de la propia tradición sería, entonces, un modo de elaboración de la diferencia interétnica, y funcionaría como un instrumento o bien de resistencia, o bien de aceptación de la situación colonial.

La cuestión de la «construcción», «invención» o «reificación» de la tradición dio lugar a una distinción espuria entre tradiciones «auténticas» e «inauténticas», con efectos teóricos y políticos importantes (Handler & Linnekin, 1984;

[17] En algunos contextos, otro término puede ser usado como sinónimo de *ügühütu*: *-aki*, «palabra» o «habla».

Linnekin, 1992; Jolly, 1992)[18]. No pretendo entrar aquí en esa discusión, sino solamente presentar un caso etnográfico en el que la objetivación de la tradición puede ser un fenómeno «marginalmente colonial» en su origen (Fausto & Heckenberger, 2007: 17). No creo que en el caso xinguano la demarcación constante de «modos de ser» sea reciente. Más bien ella evoca la propia historia xinguana, implicada secularmente con la producción de una cultura común, a partir de un conjunto diverso de pueblos, lenguas y costumbres. La productividad y recurrencia de la categoría *ügühütu* sería fruto de la objetivación de eso que llamamos «diferencias culturales», en un contexto de larga negociación *inter*-indígena (y no con los blancos). En este sentido, el pasaje de una «cultura en sí» a una «cultura para sí» (Carneiro da Cunha, 2009: 313) sería una posibilidad inscrita en el propio mundo indígena, y no necesariamente dependiente de la situación colonial.

Desde el punto de vista comparativo, en la América del Sur tropical, el único ejemplo que se me ocurre de objetivación de la diferencia cultural bajo un concepto nativo tan productivo como *ügühütu*, es la noción guaraní de *tekó*. Aunque la literatura especializada haya asociado este concepto a contenidos culturales religiosos, me resulta similar al concepto de *ügühütu* ya que puede designar desde la totalidad de la cultura guaraní, hasta el «modo» de algunos pocos individuos en contextos específicos. *Teko* proviene del proto-Tupí-Guaraní *iko/eko con el significado de «ser», «estar», «permanecer». En Parakanã, por ejemplo, *iteka* es un verbo que tiene estrictamente estos significados; jamás escuché alguna construcción en la que fuera empleado en el sentido de «costumbre». En el caso guaraní, la extensión del significado original de *-eko* para abarcar este último sentido debe haber ocurrido, como sugiere Keesing para Oceanía, en el contexto de interacción de los guaraní con los agentes coloniales. Tal uso ya aparece en documentos del siglo XVII y se aplica, hasta el día de hoy, a un conjunto diverso de situaciones de negociación entre indios y no indios, siendo un operador importante en los procesos de demarcación y tráfico de diferencias[19].

[18] Véase, por ejemplo, la repercusión del artículo de Hanson (1989) sobre los maorí, y la discusión entablada en la revista *American Anthropologist* (Langdon, 1991; Levine, 1991; Linnekin, 1991; Hanson, 1991). Para un análisis más reciente del sentido de la noción «invención de la tradición» en Hobsbawn y su destino posterior, véase Babadzan (2000). Para la Amazonía, véase especialmente Turner (1991), Ramos (1994), Jackson (1995) y Conklin (1997).

[19] El término aparece en el vocabulario de Ruiz de Montoya, datado del siglo XVII. *Tecó* es glosado como «ser, estar», pero también como «estado de vida, condición, costumbre, ley, hábito». A partir de esa entrada original, el jesuita dedica 65 entradas más, extendiéndose por seis páginas. En ellas

Si en el caso de los kuikuro la categoría *ügühütu* lleva a cabo esa función, probablemente ella haya emergido de la propia negociación inter-indígena de las diferencias, es decir, con anterioridad a tornarse un operador en la relación con los blancos. Tanto en un caso como en otro, la objetivación de la diferencia —y, reflexivamente, de la identidad— que condujo a una reificación discursiva de la «tradición», está asociada a transformaciones sociales profundas. En el caso de los kuikuro estas transformaciones ocurrieron por fuera del sistema colonial y a distancia de los centros de irradiación del Estado. Esto es lo que hace al caso xinguano interesante, y que, para poder entenderlo mejor, debamos retroceder cerca de 1000 años, y rastrear el proceso de constitución de la constelación sociocultural del Alto Xingú.

3. La cultura en movimiento

Llamamos Alto Xingú a la región de los tributarios del río Xingú, ubicada en el norte del estado de Mato Grosso. Desde un punto de vista ecológico, es una zona de transición entre la sabana central y la selva amazónica. El sistema indígena del Alto Xingú es producto de un largo proceso de amalgamiento cultural, resultado del encuentro de pueblos de orígenes y tradiciones distintas que acabaron convergiendo en una cultura común. En la constelacción xinguana se encuentran presentes lenguas de los tres principales agrupamientos linguísticos de la Amazonía: arawak, karib, y tupí.

Las primeras evidencias de ocupación xinguana en la región datan del siglo IX, cuando surgen aldeas circulares y una industria cerámica distintiva. Esos primeros colonizadores —posiblemente hablantes de una lengua arawak— ocuparon la periferia meridional de la Amazonía, desde los Llanos de Mojos en Bolivia hasta el Alto Xingú (Heckenberger, 2002; 2005). Después de algunos siglos de ocupación, en el siglo XIII tuvo lugar un cambio demográfico: las aldeas Xingúanas crecieron en número y exponencialmente en dimensión. Durante los 400 años siguientes, observamos la creación de un sistema regional densamente poblado, que llegó a ocupar millares de km^2.

se encuentran varias categorías centrales de la catequización, desde *tecó apïrey*: «vida eterna» o *tecó* ïmã: «proceder antiguo» (al cual se contrastará un *tecó* cristiano), hasta expresiones como *cherembi ecó ytï angaipába*: «he de dejar la costumbre de pecar», o *ïbápe ñõ tecó orï oiehú*: «sólo en el cielo se halla la vida alegre». Muchas de las expresiones oponen buenas y malas costumbres, pero también simples diferencias de costumbre: *Christiano ymbaeabé oyo ecó abï*: «los Cristianos y Gentiles tienen diferentes costumbres».

Se formaron *clusters* de aldeas, algunas de las cuales llegaron a abarcar una superficie entre 10 a 20 veces mayor que la de las aldeas contemporáneas. Las aldeas principales estaban circundadas por grandes estructuras defensivas: fosas con más de 3 metros de profundidad y 2,5 km de extensión. Estas estructuras indican que los xinguanos se defendían de enemigos, pero que éstos no eran propiamente xinguanos, ya que las villas fortificadas estaban interligadas por rutas, de entre 10 a 30 metros de ancho y 5 km de extensión. Las rutas constituyen evidencias de la contemporaneidad de la ocupacción, como de una interacción social intensa (Heckenberger *et al.*, 2003; 2008).

Este sistema, al cual Heckenberger denominó «galáctico», entró en colapso a mediados del siglo XVII. No sabemos si esto resultó de una limitación ecológica, de una contradicción política, o de las epidemias posteriores a la Conquista. El hecho es que las estructuras defensivas fueron abandonadas y empezaron a surgir aldeas más pequeñas, que fueron descritas por primera vez, a finales del siglo XIX, por Karl von den Steinen. Cuando este viajero alemán llegó al Xingú en 1884, el sistema sociocultural pluriétnico y multilingüe ya existía tal como lo conocemos hoy. ¿Qué sucedió entonces entre el colapso del siglo XVII y el fin del siglo XIX?

Hoy los pueblos xinguanos tienen una versión común para el proceso de amalgamiento étnico. Los habitantes autóctonos, creados por los héroes míticos, son los waurá y los mehinaku (pueblos arawak), junto con los pueblos de lengua karib, como los kuikuro. Los demás son intrusos que llegaron a la región en tiempos históricos y adoptaron el modo de ser xinguano. Dentro de los pueblos que arribaron a partir del siglo XVIII están los pueblos tupí (kamayurá y awetí), un pueblo arawak (los yawalapiti), y los trumai (lengua aislada) (Franchetto & Heckenberger, 2001)[20].

Los datos arqueológicos sugieren que también los pueblos karib fueron incorporados a una matriz arawak preexistente, posiblemente en el siglo XVII, durante el colapso del sistema galáctico. Posiblemente, pues, la formación del sistema xinguano resultó de la incorporacción de pueblos y tradiciones variadas a un modelo arawak precedente, el cual es la marca de la continuidad sociocultural en la región hace más de mil años (Heckenberger, 2002;

[20] Es posible que los yawalapiti sean remanentes de una población arawak del período «galáctico» que, viviendo río abajo (Viveiros de Castro, 1977: 64-65), permaneció aislada de los proto-wáuja-mehinaku en los siglos XVII y XVIII, volviendo a ser incorporada al sistema xinguano en el siglo XIX.

2005)[21]. No obstante, el proceso de amalgamiento fue más complejo que una simple «aculturación» de pueblos no arawak por pueblos arawak. Fue un proceso asimétrico, pero de doble dirección. Muchos de los rituales actuales pertenecen, originariamente, a los pueblos xinguanizados, de tal modo que también hubo una transformación importante del sistema preexistente[22].

La emergencia del complejo pluritiétnico xinguano nos demuestra cómo continuidad y transformación están articulados en el proceso histórico efectivo. La «cultura xinguana» —que se presentó a la nación brasileña de los años cuarenta como símbolo de una tradición pura desde el origen de los tiempos— es producto de una historia de contactos, transformaciones, y también continuidades de larga duración —todos procesos que se iniciaron al final del primer milenio y continúan hasta hoy—.

Si desde una perspectiva de largo plazo, estamos frente a mil años de transformación, la cuestión es saber en qué medida lo que ocurre hoy es diferente de lo que ocurrió en el pasado. Al final de cuentas, ¿no estaríamos frente al mismo proceso por el cual la cultura de los ancestros de los kuikuro se transformó hace 400 años, o la de los kamayurá, hace 200? ¿Cuál es la diferencia entre la negociación inter-indígena que tuvo lugar en la región en los últimos cinco siglos y aquella, igualmente asimétrica, que hoy tiene lugar entre dos sistemas cuyos fundamentos ontológicos son tan distintos? ¿Estaríamos frente a un *turning point* irreversible, en el que los fundamentos de la modernidad —mercantilización y racionalismo— acabarían por minar —usando la expresión de Hobsbawm (1983: 8)— *the old ways*?

Desde la perspectiva kuikuro, el problema no es propiamente el abandono de las «creencias» (como lo sería desde una perspectiva modernista), ni tampoco la mercantilización de las relaciones interpersonales (algo que todavía parece

[21] Esta hipótesis es apoyada por nuestros datos sobre la música y los géneros verbales kuikuro. Por ejemplo, los rezos poseen siempre su parte principal en arawak y los cantos chamánicos son enteramente en arawak. La situación es más compleja en lo que toca a los cantos rituales, pues además de los rituales en arawak están también aquellos en tupí, otros en karib, y también casos de hibridación, como ocurre en los cantos del ritual funerario del Kwarup (Fausto *et al.*, 2008; Fausto *et al.*, 2011).

[22] Esta apropiación de cosas ajenas es un hecho general de las culturas indígenas de la Amazonía, donde nada es creado, todo es apropiado. La distinción entre tradicional y novedoso es temporal: hay cosas apropiadas en el tiempo mítico y otras claramente en un tiempo más reciente, digamos, histórico.

lejano en el horizonte)[23]. Desde el punto de vista de los adultos, la cuestión es saber qué es lo que deben conservar para garantizar la permanencia de aquello que identifican como el núcleo de la reproducción social xinguana, es decir, aquello sin lo cual perderían, definitivamente, la posibilidad de recrear un modo de vida *xinguano*. ¿Cuánta continuidad es posible en el nuevo contexto de transformación? ¿Cómo cambiar en pos de garantizar mayor acceso a los bienes y servicios no indígenas y, al mismo tiempo, la mayor permanencia posible del *ügühütu* kuikuro? La pregunta de los adultos es, por tanto, selectiva: ¿Qué es aquello que, en última instancia, representa su *ügühütu*? ¿Qué es lo que no puede ser olvidado?

4. La cultura del ritual

El Xingú es un sistema de integraccion regional pacífico. A diferencia de pueblos que ven en la depredación del extranjero una fuente de poder y vitalidad, el modo de reproducción xinguana no depende de la apropiacion *violenta* de subjetividades en el exterior, sino más bien, de la participación en un universo mítico ritual común. La vida ritual es el eje principal del sistema. En la actualidad, en el Alto Xingú hay quince rituales diferentes, que pueden ser divididos en dos grandes categorías: fiestas que son realizadas en homenaje a personas ejemplares (el jefe muerto en el kwarup, el futuro jefe en la perforación de oreja, el arquero fallecido en el javari), y fiestas de «espítirus» (*itseke*). Las primeras siempre son inter-tribales y se realizan una sola vez para cada persona homenajeada; las segundas son resultado de la predación inicial de un *itseke* y constituyen una expansión de la relación privada entre enfermo y espíritu[24].

[23] El dinero es a veces utilizado como medio de pago por bienes y servicios en la aldea. En la concepción kuikuro, no obstante, solo hay mercantilización cuando se cobra por la comida. Vender comida es índice de una sociabilidad mezquina, característica de los blancos, pues implica, desde un principio, que es imposible construir una red de parentesco —en la cual el alimento circula sin contrapartida inmediata—. Esta es la diferencia fundamental entre el mundo de la ciudad y el mundo de la aldea. En una de las varias historias que oí sobre los bakairi. Se cuenta que hace algunos años un joven wauja resolvió visitarlos y encontró un mercadito donde se vendían alimentos. Se dice que el pobre muchacho habría pasado mucha hambre, así como ocurre con los indios cuando van a la ciudad sin dinero.

[24] En este caso, el dueño era una persona que fue atacada por espíritus y estuvo gravemente enferma. El chamán identifica el agente patogénico y la terapia conduce al establecimiento de una relación adoptiva entre el enfermo y uno o más espíritus. El enfermo se convierte, así, en un dueño-padre de un espíritu-ritual. Véase Barcelos Neto (2008).

La estructura organizacional de todos los rituales es la misma: siempre hay un «dueño» (*oto*) responsable por la realización del ritual, y de 3 a 6 personas —llamadas «cuerpos» (*ihü*) en fiestas de espíritus—, que median entre la comunidad y el «dueño». El ritual realiza, de este modo, tanto la mediación sociopolítica entre humanos, como la mediación cosmopolítica entre humanos y no humanos, transformando enfermedades privadas en actos públicos y colectivos. Estos actos no se restringen a los momentos rituales propriamente dichos, sino que se dispersan en una cantidad de relaciones entre humanos que, extendidas en el tiempo y por intermedio de los espíritus, permiten establecer vínculos normativos de largo plazo. Así, por medio de los rituales se producen lazos sociales que conforman redes de obligaciones que se extienden más allá de las familias nucleares[25].

En la base de este sistema reside un vasto conocimiento musical, cuya transmisión se lleva a cabo de un modo formal, entre un maestro y un aprendiz, y es mediada, como he adelantado, por pagos sustantivos en bienes de lujo tradicionales y, más recientemente, en mercaderías de gran valor. Es precisamente este proceso de transmisión lo que fue identificado por el jefe Afukaká como el punto neurálgico de la «pérdida cultural». Si estamos «volviéndonos blancos», si ya no seguimos *the old ways*, podemos, no obstante, tener una garantía de poder «volvernos indios» nuevamente. Como él mismo nos decía en el inicio de nuestro proyecto:

> «Tal vez un día, mi nieto o el hijo de mi nieto, les pida las grabaciones para aprender los cantos».

«Guardar la cultura», entonces, equivale a registrar los cantos rituales, pues sin ellos no hay vida ritual, y sin vida ritual no sería posible continuar siendo xinguano.

5. Volviéndose blanco: una enfermedad crónica

Si el mundo xinguano es una mezcla de continuidad y transformación, ¿cuál es, entonces, la especificidad de las transformaciones contemporáneas? Desde una perspectiva de largo plazo, ¿no deberíamos ver estas transformaciones

[25] Sustentamos en otra parte la hipótesis de que ese dispositivo cosmopolítico permite la movilización de trabajo colectivo a gran escala y responde a la construcción de las grandes estructuras defensivas en el período galáctico (Fausto *et al.*, 2008). Véase también Carneiro & Dole (1958).

como resultado de una misma lógica indígena de apropiación del exterior, con la particularidad de que ahora los otros somos nosotros? Hace ya algunas décadas, la literatura de inspiración estructuralista enfatizó el carácter constitutivo de la alteridad en la producción de la socialidad amerindia —idea que quedó consagrada en el célebre giro lévi-straussiano de la «apertura al otro» (Lévi-Strauss, 1991)—. Desde este punto de vista, los no indígenas serían una figura más de la alteridad, en medio de tantas otras que le habrían precedido cronológicamente. Varios autores mostraron con éxito que los estudios de las «relaciones interétnicas» podrían ganar densidad y sofisticación si contemplaran la lógica indígena de pensar y relacionarse con la alteridad. Así, comprender los cambios socioculturales contemporáneos sería más una cuestión de investigar las formas indígenas de producir la transformación, que de estudiar la historicidad específica de la situación de contacto o la estructura del proceso sociopolítico más amplio en que las sociedades indígenas están insertas[26].

En trabajos anteriores (Fausto, 2006; 2007b), usé dos imágenes para designar el dispositivo indígena de apertura al exterior: el canibalismo y la mímesis —el primero operando como un vector de captura y digestión de la alteridad (y, por tanto, como mecanismo de transformación del Otro en Sí); la segunda como vector de apropiación e imitación de la alteridad (y así, como mecanismo de transformación del Sí en Otro)—. Aunque estos dispositivos no son excluyentes, son caras de (o perspectivas sobre) un mismo proceso[27].

Los amerindios suelen pensar los cambios en la tradición no como innovaciones autóctonas, sino como apropiaciones exógenas, resultado de la interacción creativa con extranjeros (humanos o no humanos), a través del sueño, del trance, de la guerra, o del intercambio. Si la innovación de la tradición es alopoiética, el mecanismo indígena de apropiación es mimético: es decir, en el acto mismo de apropiarse de la alteridad, uno se mimetiza con el otro. Esto solo nos resulta evidente cuando el otro somos nosotros, pues es entonces cuando nos vemos invadidos por una sensación de inautenticidad. Es lo que

[26] Una formulación de la cuestión en estos términos puede encontrarse en los trabajos pioneros de Viveiros de Castro (1992), Vilaça (1999) y Gow (2001), que influenciaron una serie de estudios posteriores (Kelly, 2003; Lasmar, 2005; Gordon, 2006; Santos-Granero, 2009). Expresé mi propia posición en varios escritos anteriores (Fausto, 2001: 543-544; 2002a; 2002b; 2006; 2007a, 2009a; 2009b, como también en la introducción de Fausto & Heckenberger, 2007).

[27] Esto es evidenciado por la crónica colonial. En 1628, después de matar a los padres jesuitas, el cacique guaraní Neçu (probable deformación de Jesús) se apropia de sus vestimentas y parafernalias litúrgicas, y procede incontinente a una imitación, invertida, de la misa y del bautismo (Ruiz de Montoya, 1985: 201-202; Fausto, 2007a: 82).

sucede, por ejemplo, cuando presenciamos rituales como una fiesta kayapó del 7 de septiembre (día de la independencia del Brasil), un culto protestante wari', o ritos escolares bakairi (Gordon, 2006; Vilaça, 2009; Collet, 2004)[28].

Así, si adoptáramos como premisas de análisis que la transformación es parte estructural de la reproducción social, que la «apertura al otro» implica permanente apropiación de la alteridad, y que la innovación es concebida como alopoiética, nos vemos obligados a constatar que la actitud más *tradicional* que podría esperarse de los kuikuro es que siguieran «volviéndose blancos»[29]. Al fin y al cabo, de esta forma estarían actuando de acuerdo a la lógica anti identitaria y alterante que, para muchos de nosotros, caracteriza al estrato más profundo de la sociocosmología amerindia.

Ahora bien, desde la perspectiva kuikuro, ser «tradicional» en *este* sentido involucra dilemas y angustias igualmente profundos. Al fin de cuentas: ¿cuáles son las consecuencias de mimetizar-capturar a un otro no indígena? La desconfianza de los kuikuro es la de, en el acto mismo de apropiación del universo no indígena, tornarse enteramente otros, invirtiendo así la perspectiva y la direccionalidad del proceso de apropiación: es decir, comenzaron apropiándose y terminaron siendo apropiados, dejando de lado lo que les era propio. Este riesgo es, como sabemos, el mismo que corrieron varios pueblos de la región al momento de su inclusión en —y producción de— el complejo multiétnico xinguano. Solo que ahora aquello que se teme es, justamente, transformarse en vano: en lugar de «volverse blanco», volverse simplemente «peón».

Por otra parte, los kuikuro raramente se piensan como un pueblo que ha ingresado en el sistema xinguano. La mayor parte del tiempo, al contrario, se ven como autóctonos, portadores de una tradición milenaria a la que los indios-otros, los *ngikogo,* habrían adherido en algún momento. Una de las diferencias entre los procesos contemporáneos de cambio y aquellos del pasado es que, mientras estos últimos hacían del dispositivo ritual el principal mecanismo de apropiación y digestión de la alteridad, los primeros ponen en

[28] Para escapar del dilema de la autenticidad, varios autores hemos buscado describir los fenómenos miméticos contemporáneos, no desde el punto de vista de la «invención de la tradición», sino desde la perspectiva de una «tradición indígena de la innovación», expresión que utilicé en 2006 y que, posteriormente, reencontré en Strother (1998).

[29] Véase la discusión sobre tradición y transformación en Vilaça (1999; 2007: 183-188). Sobre la expresión y el concepto «volverse blanco», véase Kelly (2005).

riesgo la propia continuidad de ese dispositivo, y con ello, del fundamento mismo de producción de la vida social xinguana. No hay un *frame* ritual capaz de proveer un contexto específico y finito para «volverse blanco». Al contrario, se está volviéndose blanco todo el tiempo y en todo lugar.

Lo que distingue una transformación ritual de una enfermedad es el hecho de que, en esta última, la metamorfosis es indeseada, y ocurre, precisamente, «todo el tiempo y en todo lugar». Al traspasar todos los límites y no estar encuadrado en un *frame* ritual o en una interacción social delimitada, el «olor de los blancos» produce una enfermedad que acarrea un sentimiento crónico de pérdida. La cuestión de la «pérdida de la cultura», tantas veces repetida, parece ser comparable, entonces, al sentimiento de orfandad y abandono que caracteriza al enfermo, quien está a punto de perder su mundo por transformarse en otro tipo de gente[30].

Vimos que la mayoría de los rituales kuikuro está asociada a una patología causada por entidades no humanas, designadas *itseke* —entidades que tienen la mala costumbre de robar las almas-dobles de los humanos para transformarlas en parientes—. Cuando un enfermo se recupera, se torna el dueño del ritual asociado al agente patógeno, y debe alimentarlo, a lo largo de años, a través de la realización de su fiesta. El ritual xinguano es, así, un dispositivo de transformación colectiva y transitoria en *itseke*, que contrarresta la transformación individual y definitiva que advendría en caso de que el paciente muriera.

En cierto sentido, hoy el ritual sirve para evitar también otra transformación definitiva, pues es el único lugar en que los indios no están «volviéndose blancos». Tal vez por eso se haya convertido en una actividad en la que se puede «volverse indio» nuevamente. El ritual es una terapia para una enfermedad crónica, causada por el «olor de los blancos», y al mismo tiempo, el lugar de afirmación de una tradición objetivada. No es por casualidad que siempre que estamos danzando en un ritual, el cantor Kamankgagü —un *ngiholo* orgulloso de su saber tradicional— se acerque a mí y me diga satisfecho:

[30] Taylor tematiza este sentimiento de «orfandad», esta «anemia sociológica que se traduce en síntomas de enfermedad» y que abre camino a la salida de una identidad guerrera jívaro y a la entrada en una «identidad manso o Quechua dual» (2007:157). Inspirado en Taylor, sugerí que la enfermedad experimentada como «orfandad» revela, justamente, el doble movimiento y perspectivas aquí involucradas: el de ruptura de relaciones con los parientes humanos y su recreación en otro lugar, con otro tipo de persona, normalmente no humanos (Fausto, 2007b: 505).

«Vea amigo mío, esta es nuestra costumbre [*tisügühütu*], esta es nuestra palabra [*tisakisü*]»[31].

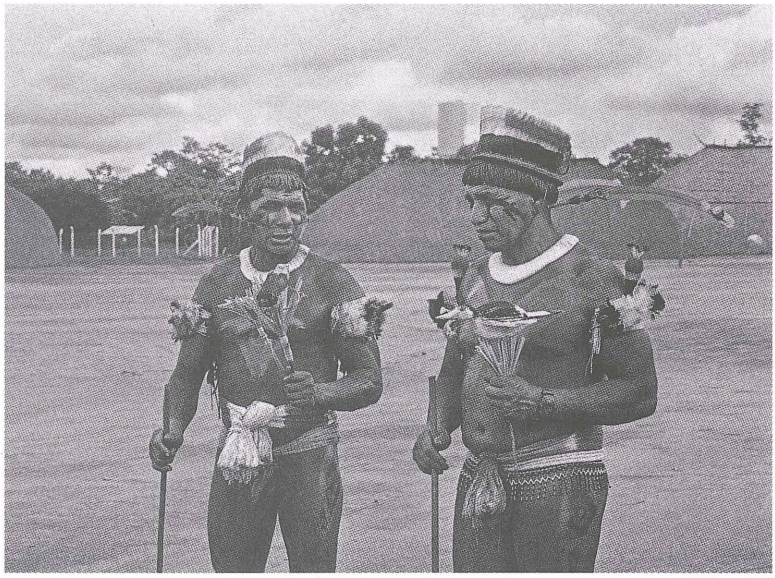


Figura 5 – Los maestros de canto Tsaná y Kamankgagü durante el ritual de Hugagü
Foto Carlos Fausto, 2003

La objetivación tiene una doble faz: si el ritual es un modo de volverse indio para *indios*, es también un modo de volverse indio para *los blancos*. La conversión de los rituales en espectáculos es un fenómeno que se remonta a la década de 1950. Hace mucho tiempo que los kuikuro tienen una percepción clara del carácter espectacular de sus fiestas y su impacto sobre «los blancos». Los hermanos Villas-Boas supieron utilizar esos componentes en la producción de la fama internacional de los xinguanos, elemento esencial en la lucha por la creación del Parque Indígena de Xingú. Todos los años, decenas, cuando no centenas, de *kagaiha* son aguardados para asistir a las grandes fiestas inter-

[31] El ritual es también el lugar en que el antropólogo puede «volverse indio». Desde mi investigación con los parakanã (1988-1995), siempre dancé en rituales. En ese caso, por mi propia condición de «extranjero-enemigo» fui estimulado a ocupar una posición central en el ritual del *opetymo*. Yo era la corporificación más perfecta del enemigo soñado: un otro haciendo presente un otro otro. Por mi parte, me complacía imaginar que ese era el momento en que más me «volvía indio», así como sucede hoy en los rituales de los que participo entre los kuikuro.

tribales que tienen lugar durante la estación seca. Conforman un público apreciado, y se espera que, encantados por la fuerza del *ügühütu* xinguano, sean generosos con sus anfitriones.

Hoy en día, el ritual también se convirtió en espectáculo fuera del Parque. En el caso de los kuikuro, como he observado, en virtud de las conmemoraciones del Día del Indio en Brasil, todo mes de abril una centena de personas deja las aldeas rumbo al interior de São Paulo, a fin de presentarse en centros de recreación, escuelas, y fiestas municipales. En función de esa actividad surgió una especie de popurrí ritual, formado por secuencias de pequeños *sketches,* cuyo orden es anotado en un cuaderno escolar. La elección de los cantos a ser presentados sigue dos criterios: por un lado, su belleza y animación; por otro, su escasa importancia ritual. En estos espectáculos no se cantan músicas «sagradas», como dicen los kuikuro en portugués. Así, la «espectacularización» fue concebida de forma tal que el ritual no se viera contaminado. Los kuikuro reconocen el artificio, cuyo objetivo es seducir a los no indios con una imagen tradicional y estéticamente auténtica que sirve para «vender las artesanías» y, claro, hacer nuevos amigos.

Los dilemas de la espectacularización de una cultura reificada no parecen afectar seriamente a los kuikuro. Si, como afirma Carneiro da Cunha, «esa es un arma de doble filo, ya que obliga a sus poseedores a demostrar performáticamente 'su cultura'» (2009: 313), en el caso xinguano, la percepción reflexiva de la «cultura» y de cómo representarla «para los otros» es un elemento constitutivo del propio sistema pluriétnico. La cuestión sería, entonces, de otro orden. Los rituales en las aldeas continúan siendo animados por motivos tradicionales, y realizados en su integridad y sistematicidad, aún cuando hay innúmeros visitantes no indígenas. Sin embargo, para que eso sea posible, es preciso garantizar la continuidad idealmente idéntica de ese conocimiento, puesto que el universo de canciones y de acciones rituales está regido por un orden complejo y estricto que es condición necesaria para su efectividad (Fausto *et al.*, 2011; Penoni, 2010). Al encargarme el registro de todos los cantos y de todas las rutinas rituales en su orden preciso, el jefe Afukaká expresaba el temor de que, en la generación siguiente, no restaran más que escombros de ese conocimiento, y que, en consecuencia, los kuikuro solamente pudieran «volverse indios» para los blancos, pero ya no para sí mismos.

6. Entre el pasado y el futuro

Para concluir, me gustaría volver a la pregunta sobre las transformaciones desde otra perspectiva: aquella que contempla la estructura del proceso histórico en que los kuikuro están inmersos. ¿En qué medida el proceso contemporáneo es distinto de aquel que viene ocurriendo, desde hace más de cien años, con el establecimiento de relaciones con la sociedad nacional?

A través de la noción de «fricción interétnica», Roberto Cardoso de Oliveira (1964; 1972) fue un pionero en la conceptualización de zonas intersocietales producto del contacto entre pueblos indígenas y la sociedad nacional. Al enfatizar el carácter conflictivo de esos campos sociales, Cardoso de Oliveira escapó del dualismo que caracterizaba a los estudios de «aculturación». Tiempo después, Marshall Sahlins propuso algo similar, al apuntar sobre la necesidad de reconfigurar la propia oposición binaria «en la forma de un campo histórico triádico, incluyendo una zona intercultural donde las diferencias culturales son trabajadas por medio de prácticas políticas y económicas» (2000: 486).

Quisiera sugerir que el triadismo propuesto por Cardoso de Oliveira y por Sahlins ya no da cuenta de la situación presente. Y esto porque la experiencia contemporánea del contacto difiere de aquella del pasado en por lo menos tres aspectos: primero, la ausencia de discontinuidad interaccional; segundo, la multiplicación de las relaciones en varias escalas; finalmente, lo que llamo deslocalización[32].

La discontinuidad fue una de las características del proceso colonial en Amazonía. A momentos de expansión le sucedían períodos de retracción, generando ciclos de contacto y aislamiento. Ese movimiento creaba una dinámica sociocultural particular: períodos de expansión producían zonas interculturales o interétnicas localizadas, fuertemente condicionadas por la estructura de la colonización. En cambio, los períodos de retracción eran ricos en términos de reoarganización y recreación de las sociedades indígenas, conduciendo procesos históricos cuya *rationale* era marginalmente colonial. La formación de la constelación xinguana es, precisamente, un ejemplo de ello.

[32] Aquí retomo pasajes de una ponencia titulada «Local and Global History in Amazonia», que presenté originalmente en la conferencia Wenner-Gren «The Ethnohistory of the So-Called Peripheries» (2000), y que utilicé en la introducción escrita con Michael Heckenberger al libro *Time and Memory in Indigenous Amazonia* (2007).

Actualmente, no hay discontinuidad posible en las relaciones entre blancos e indígenas, hecho que es reforzado por la nueva escala de interacción social. Existe una multiplicación de relaciones que revierte la insularidad promovida por los procesos coloniales tardíos y por el relativo monopolio del Estado durante el siglo XX. La «isla social» o «cultural» estudiada por funcionalistas y culturalistas en el siglo XX es producto objetivo de ese proceso histórico. Y aquí encontramos una paradoja: en el momento en que esa figura fue considerada una ilusión antropológica, cada uno de los agregados que llamamos «pueblos indígenas» pasó a representarse a sí mismo como una «isla cultural» en medio de otras islas culturales, todas ellas distintas en relación a una «sociedad no indígena», y cada una poseedora de un patrimonio propio que puede ser traducido al lenguaje de la propiedad intelectual. De allí que hoy sea posible «guardar la cultura» kuikuro.

Esa contra-invención de lo local, paradójicamente, va acompañada por una deslocalización. La deslocalización es fruto de la posibilidad de construcción de lazos que se extienden más allá del contexto local salteando eslabones de las cadenas relacionales. En el pasado, la contigüidad del espacio era indefectible. En la economía del caucho, por ejemplo, cada nudo del sistema río arriba representaba una perspectiva más inclusiva, y nadie podía saltear un nudo local para alcanzar otro superior. De allí la eficacia de controlar puntos estratégicos a lo largo de los ríos. Lo mismo se aplica al control del Estado, que apuntaba a impedir interacciones fuera de las reservas indígenas.

Es cierto que la producción de esos espacios locales, con sus mecanismos de control, nunca fue monolítica. Pero hoy, definitivamente, asistimos a un proceso de deslocalización que no es mero producto de la multiplicación de interacciones sociales. Hay una diferencia cualitativa que incluye, sobre todo, la entrada de los medios de comunicación en las aldeas. La televisión, radios, internet, deslocalizan aún a aquellos que no circulan fuera del territorio indígena. Actualmente es posible evadir los contextos locales y construir conexiones que omiten a los intermediarios de la red. Este proceso produce una topología no lineal, que torna difícil localizar campos interculturales, áreas de fricción, zonas tribales.

Así, en comparación con estas nociones, la metáfora kuikuro del «olor del blanco» me resulta mucho más idónea para capturar ese carácter al mismo tiempo difuso y sensorial —que no puede ser prendido, pero que prende, que tiene materialidad pero es intangible— de los dilemas que los kuikuro están viviendo hoy. Tal vez sea esta multiplicación de imágenes y simulacros

aquello que debemos estudiar para comprender las transformaciones actuales. En particular, valdría la pena estudiar cómo esas transformaciones son relocalizadas, esto es, cómo adquieren carne y textura en el contexto etnográfico específico.



Figura 6 - El nieto filma el abuelo Afukaká, cacique principal de los kuikuro
Foto Carlos Fausto, 2007

Como sujeto implicado en «guardar la cultura» kuikuro, la arremetida que encontré fue la de usar la propia magia de los blancos, enseñando a producir más y más imágenes, poniendo la tecnología al servicio de la memoria, con la esperanza de que esto sirva tanto al pasado como al futuro (Fausto, 2008; CKC, 2007). En estos diez años he reflexionado y conversado bastante con el jefe Afukaká sobre estos dilemas. Encontré en Hannah Arendt una frase, que me parece expresar bien nuestro proyecto común, en la que afirma que:

> el «pasado [...] estirándose por todo su trayecto de vuelta al origen, en vez de tirarnos para atrás, nos empuja para adelante y, al contrario de lo que habría de esperarse, es el futuro lo que nos impulsa de vuelta al pasado» (1972: 37).

Referencias citadas

ARENDT, H., 1972 – *Entre o Passado e o Futuro*; São Paulo: Perspectiva.

BABADZAN, A., 2000 – Anthropology, nationalism and 'the invention of tradition'. *Anthropological Forum*, **10 (2)**: 131-155.

BALL, C. G., 2007 – Out of the park: Trajectories of wauja (Xingú arawak) language and culture; Chicago: University of Chicago. PhD dissertation.

BARCELOS NETO, A., 2008 – *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingú*, 328 pp.; São Paulo: EDUSP-FAPESP.

BARROS, E. P. De, 2003 – *Os filhos do sol: história e cosmologia na organização social de um povo Karib, os Kurâ-Bakairi*, 400 pp.; São Paulo: EDUSP.

BODINGER DE URIARTE, J., 2003 – Imagining the Nation with House Odds: Representing American Indian Identity at Mashantucket. *Ethnohistory*, **50 (3)**: 549-565.

BODINGER DE URIARTE, J., 2007 – *Casino and museum: representing Mashantucket Pequot identity*, 256 pp.; Tucson: University of Arizona Press.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R., 1964 – Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil. *In: O Índio e o Mundo dos* Brancos: 127-132; São Paulo: Difel.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R., 1972 – Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica. *In: A Sociologia do Brasil Indígena*: 185-129; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

CARNEIRO, R. & DOLE, G., 1958 – A mechanism for mobilizing labor among the Kuikúru Indians of Mato Grosso. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, **XXI (1)**: 58-60.

CARNEIRO DA CUNHA, M., 2009 – *Cultura com aspas e outros ensaios*, 440 pp.; São Paulo: CosacNaify.

CAVE, A. A., 1996 – *The Pequot War. Native Americans of the Northeast*, 232 pp.; Amherst: University of Massachusetts Press.

COLECTIVO KUIKURO DE CINEMA (CKC), 2007 – *Kahehijü ügühütu*: O manejo da câmera. *In: DVD Cineastas Indígenas 1: Kuikuro* (C. Fausto & V. Carelli, coordenação); Olinda: Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingú. Documenta Kuikuro e Vídeo nas Aldeias. Vídeo NTSC 17.

COLLET, C., 2007 (en internet) – Ritos de Civilização e Cultura: A Escola Bakairi; Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, UFRJ. Tese de doutorado. http://teses.ufrj.br/PPGAS_D/CeliaLeticiaGouveaCollet.pdf

CONKLIN, B. A., 1997 – Consuming Images: Representation of Cannibalism on the Amazonian Frontier. *Anthropological Quarterly*, **70 (2)**: 68-78.

ERIKSON, P. P., 1999 – The Mashantucket Pequot Museum and Research Center. *Museum Anthropology*, **23 (2)**: 46-53.

FAUSTO, C., 2000 – Local and Global History in Amazonia. Paper presented at the Wenner-Gren Conference «The Ethnohistory of the So-Called Peripheries»; London, Ontario.

FAUSTO, C., 2001 – *Inimigos Fiéis. História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*, 588 pp.; São Paulo: EDUSP.

FAUSTO, C., 2002a – The Bones Affair: Knowledge Practices in Contact Situations seen from an Amazonian Case. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, **8 (4)**: 669-690.

FAUSTO, C., 2002b – Faire le Mythe: Histoire, Récit et Transformation en Amazonie. *Journal de la Société des Américanistes*, **88**: 69-90.

FAUSTO, C., 2006 – A Indigenização da Mercadoria e suas Armadilhas. Prefácio ao livro de C. Gordon. *In: Economia Selvagem: Dinheiro, Ritual e Mercadoria entre os Xikrin do Cateté*: 23-31; São Paulo: NuTI-Unesp.

FAUSTO, C., 2007a – If God were a Jaguar: Cannibalism and Christianity among the Guarani (XVI-XX Centuries). *In: Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives* (C. Fausto & M. J. Heckenberger Gainsville, eds.): 74-105; FL: University Presses of Florida.

FAUSTO, C., 2007b – Feasting on People: Cannibalism and Commensality in Amazonia. *Current Anthropology*, **v. 28**: 497-530.

FAUSTO, C., 2009a – «Comments» to F. Santos-Granero, "Hybrid Bodyscapes», *Current Anthropology*, **50 (4)**: 497-498.

FAUSTO, C., 2009b – «El reverso de sí». Prefacio. *In: Religión y Poder: En las misiones de Guaraníes* (G. Wilde, ed.): 9-14; Buenos Aires: Editorial Sb.

FAUSTO, C., en prensa – Sangue de Lua: Reflexões Ameríndias sobre Espíritos e Eclipses. *Journal de la Société des Américanistas.*

FAUSTO, C. & HECKENBERGER, M., 2007 – *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*, 320 pp.; Gainesville: University Press of Florida.

FAUSTO, C., FRANCHETTO, B. & HECKENBERGER, M., 2008 – Ritual language and historical reconstruction: towards a linguistic, ethnographical and archaeological account of Upper Xingú Society. *In: Lessons from Documented Endangered Languages* (A. Dwyer, D. Harrison & D. Rood, eds.): 129-158; Amsterdam: John Benjamins.

FAUSTO, C., FRANCHETTO, B. & MONTAGNANI, T., 2011 – Les formes de la mémoire : art verbal et musique chez les Kuikuro du Haut Xingú (Brésil). *L'Homme*, **197**: 41-69.

FRANCHETTO, B., 2008 – A comunidade indígena como agente da documentação lingüística. *Revista de Estudos e Pesquisas*, **4**: 11-32.

FRANCHETTO, B. & HECKENBERGER, M., 2001 – *Os povos do Alto Xingú: história e cultura*, 496 pp.; Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

GELL, A., 1999 – The technology of enchantment and the enchantment of technology. *In: The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*: 159-186; London: The Athlone Press.

GORDON, C., 2006 – *Economia Selvagem: Dinheiro, Ritual e Mercadoria entre os Xikrin do Cateté*, 452 pp.; São Paulo: NuTI-Unesp.

HANDLER, R. & LINNEKIN, J., 1984 – Tradition, Genuine or Spurious. *The Journal of American Folklore*, **Vol. 97, n.º 385**: 273-290.

HANSON, A., 1989 – The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic. *American Anthropologist*, **91 (4)**: 890-902.

HANSON, A., 1991 – Reply to Langdon, Levine, and Linnekin. *American Anthropologist*, **93 (2)**: 449-450.

HECKENBERGER, M. J., 2002 – Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchy, Regionality, and the Amazonian Formative. *In: Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia* (J. D. Hill & F. Santos-Granero, eds.): 99-122; Urbana: University of Illinois Press.

HECKENBERGER, M. J., 2005 – *The ecology of power: culture, place, and personhood in the southern Amazon, A.D. 1000-2000*, 432 pp.; New York: Routledge.

HECKENBERGER, M. J., KUIKURO, A., KUIKURO, O. T., SCHMIDT, M., RUSSEL, C., FAUSTO, C. & FRANCHETTO, B., 2003 – Amazonia 1492: Pristine Forest or Cultural Parkland? *Science*, **vol. 301, fasc. 5640**: 1710-1714.

HECKENBERGER, M. J., RUSSELL, J. C., FAUSTO, C., TONEY, J. R., SCHMIDT, M. J., PEREIRA, E., FRANCHETTO, B., KUIKURO, A., 2008 – Pre-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscapes, and the Future of the Amazon. *Science*, **v. 321**: 1214-1217.

HOBSBAWM, E. J., 1983 – Introduction. Inventing Traditions. *In: The Invention of tradition* (E. J. Hobsbawm & T. O. Ranger, eds.): 1-14; Cambridge: Cambridge University Press.

JACKSON, J. E., 1995 – Culture, genuine and spurious: the politics of indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist*, **22 (1)**: 3-27.

JOLLY, M., 1992 – Specters of Inauthenticity. *The Contemporary Pacific*, **4 (1)**: 49-72.

KEESING, R., 1982 – Kastom in Melanesia: An Overview. *In: Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia* (R. Keesing & R. Tonkinson, eds.). *Mankind* special issue **13 (4)**: 297-301.

KELLY, J. A., 2003 – Relations within the Health System among the Yanomami in the Upper Orinoco, Venezuela; Cambridge: University of Cambridge, Department of Social Anthropology. PhD Dissertation.

KELLY, J. A., 2005 – Notas para uma teoria do 'virar branco'. *Mana*, **11 (1)**: 201-234.

LASMAR, C., 2005 – *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*, 285 pp.; São Paulo: Editora UNESP, Instituto Socioambiental, NuTI.

LÉVI-STRAUSS, C., 1964 – *Mythologiques I: Le Cru et le Cuit*, 402 pp.; París: Plon.

LÉVI-STRAUSS, C., 1991 – *Histoire de Lynx*, 358 pp.; París: Plon.

LEVINE, H. B., 1991 – Comment on Hanson's «The Making of the Maori». *American Anthropologist*, **93 (2)**: 444-446.

LINNEKIN, J., 1991 – Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity. *American Anthropologist*, **93 (2)**: 446-449.

LINNEKIN, J., 1992 – On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific. *In: The Politics of Tradition in the Pacific* (M. Jolly & N. Thomas, eds.). *Oceania* special issue, **62 (4)**: 249-263.

PENONI I., R., 2010 - Hagaka: ritual, performance e ficção entre os Kuikuro do Alto Xingú (MT, Brasil); Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, UFRJ. Dissertação de Mestrado.

PICCHI, D., 2000 – *The Bakairí Indians of Brazil: politics, ecology, and change*, 217 pp.; Prospects Heights, Illinois: Waveland Press.

RAMOS, A. R., 1994 – The Hyperreal Indian. *Critique of Anthropology*, **14**: 153-171.

RUIZ DE MONTOYA, A., 1876 – *Vocabulario y tesoro de la lengua guarani, ó mas bien tupi*; Viena, París: Faesy y Frick, Maisonneuve.

RUIZ DE MONTOYA, A., 1985 – *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*; Porto Alegre: Martins Livreiro Editor.

SAHLINS, M. D., 2000 – Goodbye to *Tristes Tropes*: Ethnography in the context of modern world history. *In: Culture in practice: selected essays*: 471-500; New York: Zone Books.

SANTOS-GRANERO, F., 2009 – Hybrid Bodyscapes. *Current Anthropology*, **50 (4)**: 477-512.

SOUZA LIMA, A. C. De, 1995 – *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, 335 pp.; Petrópolis: Vozes.

STROTHER, Z. S., 1998 – *Inventing masks : agency and history in the art of the Central Pende*, 376 pp; Chicago, Ill: University of Chicago Press.

TAYLOR, A.-C. 2007 – Sick of History. Contrasting Regimes of Historicity in the Upper Amazon. *In: Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives* (C. Fausto & M. J. Heckenberger, eds.): 133-168; Gainsville, FL: University Presses of Florida.

TURNER, T., 1991 – Representing, resisting, rethinking. Historical transformations of Kayapo culture and anthropological counsciousness. *In: Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* (G. W. Stocking, ed.): 285-313; Madison: University of Wisconsin Press.

VILAÇA, A. 1999 – Devenir Autre: Chamanisme et Contact Interethnique en Amazonie Brésilienne. *Journal de la Société des Américanistes*, **85**: 239-260.

VILAÇA, A., 2009 – Conversion, predation and perspective. *In: Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas* (A. Vilaça & R. Wright, eds.): 147-166; Burlington: Ashgate.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B., 1977 – *Indivíduo e sociedade no Alto Xingú: os Yawalapíti*, 235 pp.; Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B., 1992 – O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, **35**: 21-74.

WEIL, E., 1971 – *Essais et conférences*. Volume II, 425 pp.; París: Plon.

PARTE II

RELACIÓN ANDES Y AMAZONÍA: ETNOGRAFÍA Y ETNOHISTORIA

¿Un sustrato arawak en los Andes centrales?
La historia oral y el espacio histórico cultural yánesha

Richard Chase Smith

Introducción

La primera vez que los yánesha, un pueblo indígena cuyo idioma pertenece a la familia Arawak, me llevaron al santuario de Nuestro Padre *Yompere'* y su esposa, Nuestra Madre *Maamas*, a unos siete kilómetros de Oxapampa, encontramos las dos *huancas*[1] grandes, más una media docena de *huancas* medianas y chicas, echadas por la tierra, resultado de las acciones de un colono buscador de tesoros. Luego de tres años, en compañía de unos 80 yánesha de todas las edades, y con algunos ancianos, practicando libaciones, plegarias y bailes que no se habían ejecutados en décadas, se logró levantar las piedras y devolverlas a su sitio. Esa noche, durante la celebración tradicional por la recuperación de estas figuras ancestrales, la música y el baile se detuvieron mientras todos, maravillados, observaron destellos de luz que emanaban del santuario. «¡No ves!» me afirmó la abuela Rosario, «¡Es el regocijo de Nuestro Padre y Nuestra Madre!».

[1] *Huanca*, palabra quechua que se refiere a una figura ancestral convertido en piedra.

Para los yánesha, y especialmente los de Oxapampa, estos ancestros, convertidos en piedra por el Sol cuando aún andaba por la tierra, son poderosos protectores que les ayudan a soportar el sufrimiento cotidiano de la vida humana y a multiplicarse y, así, asegurar la sobrevivencia de su pueblo. El mundo Yánesha está poblado de figuras ancestrales, como Nuestro Padre *Yompere'*, que dieron origen a una descendencia y que dan aún protección, fertilidad y sanación a sus descendientes (Smith, 2006). La gran mayoría está ordenada según su rango dentro de un sistema jerárquico de clasificación. Algunos fueron convertidos en *huancas* y otros desaparecieron dentro de algún elemento geográfico como peña, cueva o cerro, cuando Nuestro Padre El Poderoso, subió al cielo a alumbrar el mundo.

Cuando leí la historia oral de Huarochirí en quechua mientras era estudiante de posgrado en la Universidad de Cornell, noté mucha similitud entre estos textos, recopilados a principios del siglo XVII entre los pueblos yunca y yauyos en la serranía de Lima, con las historias contadas en el siglo XX por el pueblo yánesha, ubicado en la montaña al este de Lima. Cuando mencionaba estas similitudes a mis profesores, como John V. Murra, la respuesta siempre fue algo como «Olvídate de esa línea de investigación. Los yánesha son amazónicos mientras los otros son andinos!».

La clasificación de los yánesha como pueblo amazónico fue consagrada por Julian Steward en su introducción a la sección «Tribus de la Montaña» en el *Handbook of South American Indians* publicado por el Smithsonian Institution en 1948. Steward caracterizó a estas sociedades como «los residuos culturales[2]» de «una serie de olas migratorias que se debilitaron al chocarse contra los Andes y luego desaparecieron en un aislamiento relativo[3]» (Steward, 1948: 507).

Esta visión de los flancos orientales andinos y sus sociedades está construida sobre una historiografía producida en el siglo XVII por los Franciscanos para convencer a la corona española de mantener las subvenciones para sus misiones y luego reproducida por ellos hasta el XX (Cordoba y Salinas, 1957 [1651]; Izaguirre Ispizua, 1922-1929). En ella nos afirman que existe una barrera física y cultural tan imponente entre los Andes civilizados y la Amazonía salvaje que cruzarla era tarea solo de titanes (como los Franciscanos).

[2] Original: *cultural backwash.*

[3] Original: *A series of migratory waves that had spent their force against the barrier of the Andes, and then subsided into relative isolation.*

Pero la evidencia de un fuerte contenido andino en la cosmología, idioma, música y otros aspectos de la vida de los yánesha iba acumulándose al punto que me atreví a escribir un artículo en 1982 sugiriendo que la cultura y sociedad Yánesha tenía un fuerte sustrato andino (Smith, 1983; 2004). Hoy, con mucha evidencia nueva, sobre todo una comprensión mucho más completa de la historia oral yánesha, combinado con un mapeo de la ubicación precisa de miles de lugares relacionados con personajes ancestrales yánesha, me atrevo a sugerir como hipótesis la existencia de un sustrato arawak en los origines de la civilización en los Andes centrales del Perú (Smith, 2006). Ese sustrato incluiría a los antepasados de los yánesha, yunca, asháninka y otros pueblos quienes ocupaban una franja transversal desde la costa de Lima y Pachacamac hasta la selva del Pachitea, Perené y Alto Ucayali. En este artículo, voy a presentar algunos de los indicios que permiten lanzar esta hipótesis.

1. Lo que sabemos sobre los yánesha

1. 1. Una mirada desde la etnología

La vida social, política y cosmológica de los yánesha está ordenada por una ideología de jerarquía que afirma que algunos integrantes son superiores y otros inferiores (Smith, 1983). Esta ideología se expresa mediante la interacción de dos sistemas de clasificación, de tal manera que todos los elementos del mundo y su jerarquización están fusionados en un solo proceso. El primer sistema utiliza el contraste entre lo de «adentro» y lo de «afuera», lo que constituye la base para la lógica concéntrica utilizada para clasificar todos los objetos culturales y naturales. Encontramos esta lógica en la división de los parientes entre los consanguíneos como los de adentro y los afines como los de afuera, o en la clasificación de la música/baile sagrada o en la organización del espacio horizontal del templo y de la unidad doméstica. Desde la perspectiva de esta lógica clasificatoria, el integrante asignado como «adentro» es considerado superior al de «afuera».

El segundo sistema clasificatorio se basa en el contraste entre tres niveles de jerarquía. A menudo se utiliza una metáfora tomada de las relaciones de parentesco para expresarla en términos de tres generaciones: abuelo como superior, hermano del papa (padre clasificatorio) en posición medio y nieto clasificatorio en posición inferior (ver fig. 1). Todos los personajes ancestrales que descienden de nuestro abuelo Yos (el que anima y protege a todos los yánesha y otros pueblos conocidos) están organizados bajo este sistema:

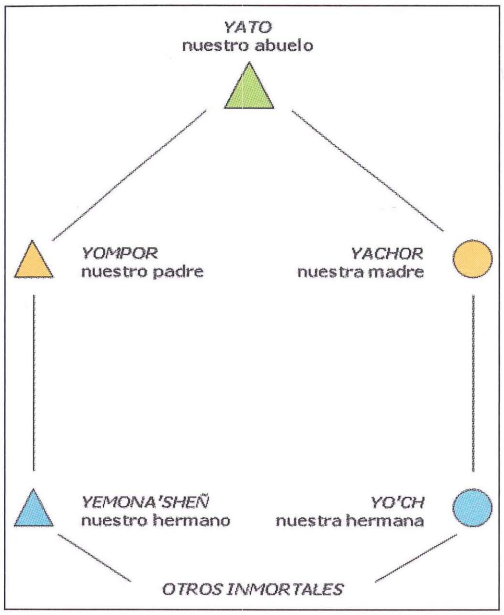


Figura 1 – Modelo de jerarquía para el mundo de los ancestros yánesha

los ancestros más poderosos, los que merecen mayor respeto reciben el título de «nuestro abuelo»; los del segundo nivel de poder llevan el nombre de «nuestro padre» y «nuestra madre»; y los menos poderosos son «nuestro hermano clasificatorio» y «nuestra hermana clasificatoria» (Smith, 1983: 25).

En este subsistema, la relación entre dos rangos contiguos es expresada como la relación entre el padre clasificatorio (hermano del padre) y el hijo clasificatorio (hijo del hermano). Este es el modelo utilizado para ordenar las relaciones jerárquicas entre, por ejemplo, el sacerdote (*cornehsha'* quien recibe el trato de «nuestro padre» de parte de sus servidores) y sus servidores o discípulos (*pueyochrehsha'* quienes son tratados como «hijo de mi hermano» por el sacerdote) (Smith, 1983: 39). La relación entre el sacerdote y sus discípulos, según el diccionario Yánesha-Español, compilado por el misionero franciscano Salas a principio del siglo XX, es como la relación entre un señor y sus vasallos en tanto que el rango de ambos está definido formalmente en términos de una concepción jerárquica del orden social y cosmológico. En ambos casos se utilizan títulos formales para marcar la diferencia y la distancia social entre superior e inferior.

Este modelo de jerarquía en tres rangos también es reflejado en la organización vertical del espacio dentro del templo donde el sacerdote, con la ayuda de sus discípulos, lleva a cabo los ritos hacia los ancestros. El templo, de una construcción circular con techo cónico, tiene tres pisos; cada uno en orden ascendente es más exclusivo y concentra mayor poder. Sólo el sacerdote puede acceder al tercer piso.

En contraste con las relaciones asimétricas que caracterizan las esferas sociales, políticas y cosmológicos, la simetría de las relaciones económicas es muy pronunciada. Todos los yánesha tienen más o menos el mismo acceso a la tierra, al bosque y a los recursos acuáticos, como también a la tecnología

para su explotación. Los excedentes en la producción, y hasta los recursos tradicionalmente más escasos como la sal, fueron redistribuidos de manera equitativa entre parientes, según las reglas de la economía del don.

La jerarquía y la igualdad se complementan en un sistema yánesha mayor. En este sistema, es reconocido que las necesidades físicas y de acceso a los recursos que sostienen la vida deben ser iguales para todos. Por el otro lado, se reconoce un orden jerárquico con una necesaria falta de igualdad en el acceso al poder espiritual de los ancestros y grados de exclusividad en las relaciones sociales y cosmológicas.

1. 2. Una mirada desde la etnohistoria

En 1586 Fray Diego de Porres, sacerdote de la orden de La Merced, escribió una carta al rey de España en la que detalló sus años de servicio en el Nuevo Mundo (Barriga, 1949; Porres, 1919).

Por su carta sabemos que, por un espacio de cuatro años durante la sexta década del siglo 16, Porres era doctrinero en la encomienda de Chinchaycocha. Esta encomienda, conferida originalmente en 1534 al licenciado Alonso Riquelme, tesorero de la Corona, y luego transferida a su yerno, Juan de Sotomayor y su descendencia, fue una de las más grandes y ricas en el virreynato del Perú (Smith, 1999). Comprendía prácticamente todo el lago Chinchaycocha y los territorios al este del lago hasta la montana entre Chanchamayo y Huancabamba que, en aquel tiempo, fue un espacio ocupado por los yánesha y algunos otros pueblos de habla Arawak.

Hacia el final de su carta Porres contó cómo, mientras estuvo en Chinchaycocha, entró a «dos prouincias de guerra que se dicen oxamarcas y pilcozones» al este de su doctrina donde sometió a la Corona y a la Iglesia

> «seis caziques señores de duo o tiana con mucha gente los quales poble en el valle de guancabamba veinte leguas de chinchacocha» (Porres, 1919: 397).

Es la entrada documentada más temprana que he hallado hasta el momento para la Selva Central del Perú[4].

[4] Chinchaycocha fue la segunda doctrina a cargo de Porres. Él dice que estuvo cuatro años en la primera y en la segunda. Haciendo un cálculo de fechas, estimo que debe haber estado en Chinchaycocha entre 1555 y 1560.

Es probable que por o*xamarca* se refiera al valle hoy conocido como Oxapampa en pleno territorio yánesha; no he hallado ninguna otra referencia a Oxamarca/ Oxapampa en la literatura colonial. Son algo más comunes las referencias a *pilcozones*, por ejemplo en la documentación sobre los intentos de los jesuitas alrededor de 1595 (entre ellos de Font y Mastrilla) de establecerse en la región de la Selva Central (Varese, 1968: 109-126). Según la historia oral Yánesha, este término se refiere a una parcialidad de su pueblo llamada *pelcohsoonehsha*[5] que ocupaba las tierras de la quebrada *Pelcohs,* afluente de la margen izquierda del río Tarma. Desde allí, cuidaban la entrada al valle de Chanchamayo.

El valle de *guancabamba* (hoy Huancabamba), ubicado a unos 20 km al norte de Oxapampa, como veremos más abajo, fue conectado a Pumpu, centro administrativo Inca sobre la margen noroeste del lago Chinchaycocha, vía un importante camino transversal, parte de la gran red vial establecida por el estado Inca (Smith, 2004). Porres escribe que los señores que él asentó en Huancabamba eran «de duo o tiana». El término 'duo', o más apropiadamente 'duho', fue introducido al mundo andino desde Centroamérica por los españoles. Significa un asiento de un personaje de alto rango (M. Rostworowski, comunicación personal). 'Tiana', palabra quechua, también significa un asiento o banca de autoridad y alto rango (Guaman Poma de Ayala, 1980 [1600-1616]: ff. 756-770).

Es imposible saber con la documentación que tenemos si estos eran señores yánesha o chinchaycocha; una tercera posibilidad es que fueron administradores del aparato estatal inca huidos a la montaña (Smith, 2004; Smith, 1999).

Entre 1635 y 1742 la orden franciscana encabezó un esfuerzo importante por convertir a los yánesha al cristianismo y en súbditos de la corona española. Se atribuye a Fray Jerónimo Jiménez ser el primero de la orden en cruzar el área central de los yánesha, entrando por Chinchaycocha hacia Huancabamba en el norte y saliendo por Chanchamayo y Tarma en el sur, en 1635. En el camino, él estableció misiones entre los yánesha y los asháninka en Cerro de la Sal y Quimiri (Cordoba y Salinas, 1957 [1651]).

Durante el siglo siguiente las misiones franciscanas pasaron por periodos de florecimiento y de decadencia. En la parte sur de este territorio se establecieron cinco misiones entre los yánesha: en Quimiri, Nijandaris, Cerro de la Sal,

[5] *Pelc-* «tipo de piedra granítico»; *-os-* «quebrada de...»; *-onehsha* «colectividad humana, parcialidad».

Eneno y Metraro. Al norte, la doctrina de Huancabamba, donde fueron registrados 20 familias yánesha en 1689, estaba en continua disputa entre los Fransciscanos y la Iglesia metropolitana de Lima. Durante la primera parte del siglo XVIII, el celebrado Fray Francisco de San José fundó dos nuevas misiones en la cuenca baja del río Huancabamba, una en Pozuzo y otra en Tilingo, también entre los yánesha.

Para cuando el líder mesiánico Juan Santos Atahualpa apareció en 1742, tanto el valle de Chanchamayo como el de Huancabamba estaban bajo control español. A partir de los informes franciscanos, las ocho misiones entre los yánesha parecen haber sido estables y florecientes en esa época, con poblaciones de más de 500 personas tanto en Cerro de la Sal como en Eneno. Tanto la misión de Quimiri como la de Huancabamba reportaron un número relativamente grande de indígenas andinos dentro de su jurisdicción.

Esta historia de las misiones franciscanas ubica a la población yánesha a fines del XVII y principios del XVIII dentro de una estrecha cadena de valles interconectados entre el mundo alto andino y el mundo de la selva baja. Este territorio se extiende desde la parte baja del río Tarma y el valle de Chanchamayo al sur, hasta el valle del actual pueblo de Pozuzo al norte, en la confluencia de los ríos Huancabamba y Pozuzo. Estas fuentes no mencionan ninguna población yánesha más allá de este corredor, ni siquiera en la cuenca del Pachitea donde la mayoría de la población vive hoy.

1. 3. Una mirada desde la arqueología

El único estudio arqueológico en el ámbito yánesha fue llevado a cabo en 1967 por William Allen, un alumno de Donald Lathrap, en varios sitios el valle del río Pichis, cabecera del río Pachitea. Allen pudo identificar tres secuencias de cerámica: lo que él llama Cobichanique con fechas de carbono 14 que varían entre 1700 y 1450 a. C.; Pangotsi con fechas alrededor de 1300 a. C.; y Nazaratequi con fechas entre 600 a. C. y 400 d. C. (Allen, 1968). Tanto la secuencia Pangotsi como la Nazaratequi tienen similitudes con el anterior lo que lleva el autor a sugerir que se trata de la ocupación de una sola tradición cultural durante casi 2500 años; Allen bautiza esta tradición Nazaratequi.

Por los escasos restos encontrados de la secuencia Cobichanique, es muy difícil saber cómo vivía la población, salvo que hace 4000 años atrás, ya había una población con una tradición de cerámica bastante desarrollada viviendo en el Alto Pachitea. En cambio los sitios de excavación para la secuencia

Nazaratequi mostraron abundante material, lo que sugiere la existencia de asentamientos de por lo menos 200 habitantes, y de larga duración. También la secuencia Nazaratequi demuestra la existencia tanto de la yuca amarga (sartenes para cocinar casabe hecho exclusivamente con yuca amarga) como también de la yuca dulce (grandes vasijas para la fermentación del masato, hecho exclusivamente con yuca dulce).

Esta larga tradición de cerámica es reemplazada alrededor de 500 d. C. por otra secuencia de cerámica de estilo Pano, lo que sugiere la invasión de una población panohablante que desplazó a la población de la tradición Nazaratequi. Pueden haber sido integrantes del pueblo Cacataibo o Shipibo-Conibo quienes subieron desde el Ucayali por el río Pachitea. Es probable que, frente al avance Pano, los de la tradición Nazaratequi huyeron río arriba hacia los valles más altos de Oxapampa y Chanchamayo.

El lingüista Noble, en base a la aplicación de las técnicas de glotocronología a los idiomas de la gran familia Arawak, concluyó que hubo dos grandes olas de migraciones de arawakhablantes en el pasado desde un punto de origen en el medio Amazonas: una hace 4000 años que incluía a los hablantes de proto-yánesha, y otra hace 2000 años que incluía a los de la rama Maipuran (proto-ashaninka, proto-matsiguenga, proto-nomatsiguenga, etc.) (Noble, 1965). En base a estas conclusiones y a las similitudes encontradas entre la cerámica de la tradición Nazaratequi y las distintas tradiciones de cerámica conocidas en la literatura como saladoide del Orinoco y Caribe, Lathrap propuso que hayan nacido de una sola tradición de cerámica proto-arawak hace aproximadamente 4500 años en un lugar cerca a la confluencia de los ríos Negro y Madeira con el Amazonas (Lathrap, 1970). Tanto Allen como Lathrap proponen que la tradición Nazaratequi fue llevada al Alto Pachitea por los hablantes de proto-yánesha como parte de la primera ola migratoria arawak hacia los Andes.

Es una lástima que ni Allen ni ningún otro arqueólogo ha continuado investigando el tema de la ocupación temprana del espacio yánesha en la Selva Central del Perú. Aparte de Lathrap, ningún otro arqueólogo comparó los restos tan tempranos de cerámica encontrados en el Alto Pachitea por Allen con otras secuencias y tradiciones de cerámica en otras partes de la Amazonía o área andina. Tanto la investigación arqueológica sistemática de la Selva Central como la comparación de sus resultados con otras áreas adyacentes sería fundamental para constatar o desechar la hipótesis que presento aquí en este artículo. Algunos, como Lathrap, Hastings y yo, hemos realizado reconocimientos superficiales de

ciertas partes de la Selva Central, lo que ha ofrecido importante información sobre todo de las épocas Intermedio Tardío, Inca y Colonial.

1. 4. Una mirada desde la red vial prehispánica

Cuando leí por primera vez la carta que mandó Porres al rey de España, me llamó la atención el hecho de que, apenas 20 años después que Pizarro pernoctó en el centro administrativo Inca de Pumpu durante su marcha hacia el sur para conquistar Cuzco, un doctrinero mercedario asignado a la encomienda de Chinchaycocha pudiera caminar los veinte leguas entre la Pampa de Chinchaycocha y la montaña de Huancabamba y, desde allí, continuar hasta Oxapampa y Chanchamayo. Me preguntaba qué fue de la gran barrera que, según los cronistas franciscanos (y Steward), hacía casi imposible la comunicación entre la zona alto andina y la montaña? Está claro que Porres tiene que haber andado por caminos principales que conectaban las alturas de Chinchaycocha con la montaña de Huancabamba, Oxapampa y Chanchamayo desde antes de la llegada de Pizarro (ver fig. 2).

Por otro documento, sabemos que entre 1594 y 1599 los indígenas de las reducciones de Ninacaca, Carhuamayo y Los Reyes (hoy Junín), pertenecientes a la encomienda/provincia de Chinchaycocha, mantenían una causa ante un escribano de la Audiencia Real acusando al Gobernador provincial/*Coraca* principal de Chinchaycocha de abuso de autoridad al obligar a sus súbditos a prestarle servicios personales (Arellano Hauffmann, 1594-1599). En testimonio, estos indígenas contaron cómo el *Coraca*, entre otros abusos, les había enviado a la montaña para sembrar, cultivar, cosechar y transportar maíz con sus animales, detallando las distancias, las rutas, el tiempo empleado en estas tareas y desde hace cuánto tiempo venían prestando este tipo de servicio sin recibir ninguna recompensa. Los sitios mencionados con mayor frecuencia son *guancabamba, vito(c), gualca y picoy*[6].

En 1603, Fr. Toribio de Mogrovejo, segundo arzobispo de Lima, escribió un informe al rey de España sobre su visita a las doctrinas de Chinchaycocha, Tarama, Jauja y Yauyos el año anterior. Dijo que había demorado en visitar a Yauyos:

[6] *Guancabamba* es el mismo Huancabamba donde llegó Porres; *vito(c)* se ubica en la parte baja del río Tulumayo, lo que significa que para llegar allí desde Chinchaycocha, se tuvo que cruzar el valle de Chanchamayo por la zona de la ciudad moderna de San Ramón; *gualca* está ubicado en el valle del río Paucartambo y *picoy* en el valle del río Ulcumayo.

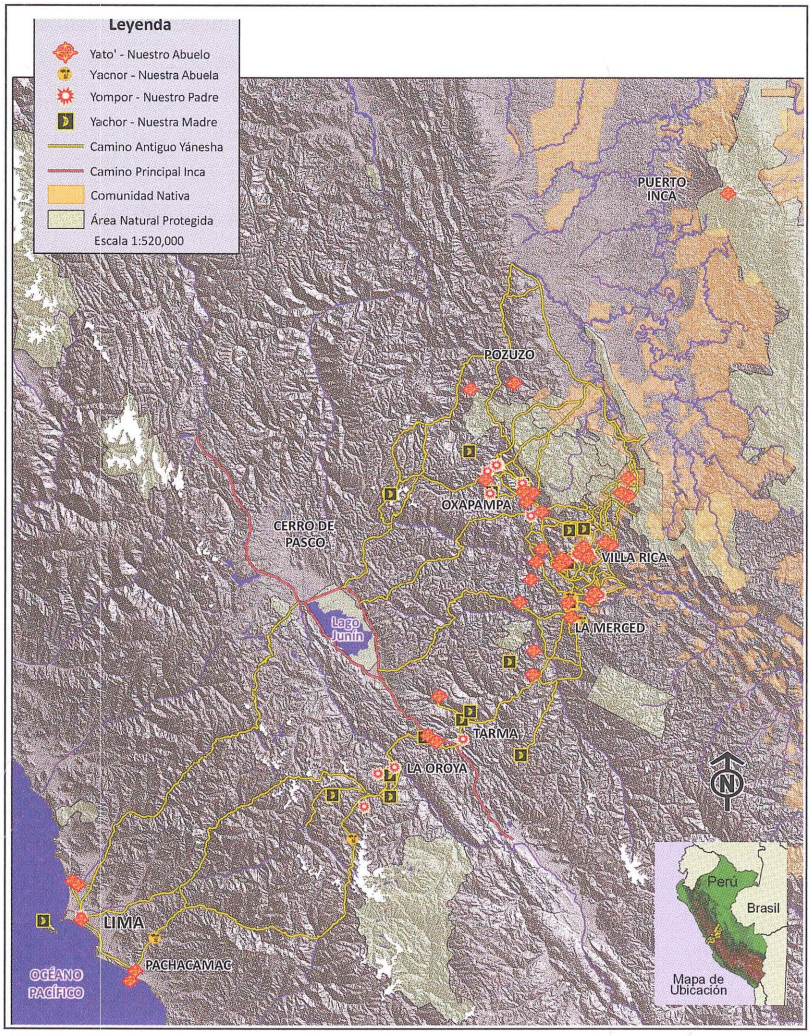


Figura 2 – El espacio histórico cultural del pueblo yánesha
Definido por la ubicación de importantes personajes ancestrales y de redes de camino antiguos, de acuerdo a la historia oral yánesha y al reconocimiento en el terreno

«en razon de tener otras partes remotas a que acudir y en especial al Valle asiento de guancabamba que abrá un año fui a él donde ningun prelado ni visitador ni corregidor jamás auia entrado por los asperos caminos y Rios que hay—y auiendome determinado de entrar dentro por no auerlo podido hacer antes...» (Mogrovejo 1946 [1603]: 488).

Se presume que entró por el mismo camino que utilizó Porres cincuenta años antes.

Varios de los que acompañaron al Arzobispo en este viaje testificaron años después en las Audiencias de Beatificación que él efectivamente hizo la entrada a la *tierra de guerra* más allá de Huancabamba. León Pinelo, quien escribió la biografía oficial de Santo Toribio cuarenta años después de su muerte, utilizó estas fuentes para agregar mayores detalles sobre su visita a Huancabamba. Escribió:

> «Bernardo de Alcocer, que fue por Notario de una visita (entiendo que de la segunda) dize que... Entro [el arzobispo] en los montes de Abancay, Provincia de los Guamalies i en los montes, i Andes de Chinchacocha, i en el ingenio de Guancabamba, a pie, i descalzo, i visito mas adentro los pueblos de Carapina, Aroquilca, Chilcas, y Guane; a donde todos los Indios andavan con arcos, i flechas, aunque (Inf. F. 193) era baptizados, i veneraron al Santo Prelado por la humildad, i caricia con que los trataba» (León Pinelo, 1906: 247-248)

Durante una década, a partir de 1997, me puse a explorar y documentar esta red vial antigua. Pude constatar la existencia de 3 caminos troncales que partían hacia la montaña desde el ramal del camino principal Inca (Cuzco-Cajamarca) que pasaba por la margen oriental del lago Chinchaycocha. Desde el sur, el primer camino troncal partía de la reducción colonial Los Reyes (hoy Junín) y después de subdividirse en la puna, un ramal continuaba por la margen derecha del río Ulcumayo/Ocsabamba a Chanchamayo y la otra hacia la Qda. Huasahuasi; luego, bajando por la margen izquierda del río Tarma, llegaba hasta Chanchamayo. La segunda troncal partía de la reducción colonial de Carhuamayo; también se subdividía en la puna: un ramal pasaba por el pueblo y obraje de Paucartambo y continuaba hasta el valle de Oxapampa y el otro ramal bajaba por la margen izquierda del río Ulcumayo hacia el valle de Chanchamayo. La tercera troncal entraba por Ninacaca, y al llegar al río Huachon al pie de la Cordillera Huagurunchu, se subdividía con un ramal rodeando el flanco norte de la Cordillera y continuaba hacia Pozuzo; el otro ramal pasaba por el flanco sureño y continuaba hacia Huancabamba. En otra publicación, he sugerido que este camino, con obras incas, fue la ruta principal hacia el antisuyo desde Pumpu (Smith, 2004).

Tanto la documentación colonial como el trabajo de campo demuestran que la provincia de Chinchaycocha, por donde cruzaban los caminos principales Inca hacia Cajamarca, Cuzco y la costa de Lima, estaba muy bien comunicada con la montaña entre Chanchamayo y Huancabamba por una red de caminos que permitían un tráfico permanente de animales, productos y gente desde mucho antes de la llegada de los españoles.

1. 5. Una mirada a los vecinos andinos de los yánesha

La realidad étnica en la región alrededor del lago Chinchaycocha fue compleja y aparentemente sin fronteras claramente establecidas (Bird, 1967 [1562]; Hastings, 1986; Matos Mendieta, 1994; de la Puente Brunke, 1992). Al sureste de la provincia de Chinchaycochca, en la cuenca del río Tarma, existía lo que Arellano llama el Señorío de Tarma, con 9 ayllus de originarios y 2 ayllus de orejones introducidos por el Inca (Arrellano Hoffman, 1989). Sin embargo, no está claro cuál sería el origen étnico de este señorío; solo sabemos que durante la época colonial la mayoría de la población parece haber sido hablantes de la variedad yaro de quechua 1. En la zona al norte del lago, en el entorno de Vicco y Villa de Pasco, vivía un grupo llamado yanamates, y al norte de ellos, alrededor del cerro sagrado de Raco en la meseta de Bombón, vivían los yaros o yarush (Duviols, 1974-1976).

Gran parte de la documentación colonial y moderna habla de «los chinchaycochas» como si fueran un solo grupo étnico que ocupaban las zonas aledañas, al oriente del lago del mismo nombre. He demostrado en otro artículo que los límites de la encomienda de Chinchaycocha en el siglo XVI coincidían con los asentamientos, luego reducciones/doctrinas, de la población llamada «chinchaycochas» (Smith, 1999). De la misma manera, he sugerido que la encomienda de Chinchaycochca coincidía con la provincia inca de Antisuyo, visto desde Pumpu; también con la provincia colonial de Chinchaycocha, luego combinada con la de Tarma.

Históricamente esta denominación étnica incluía dos poblaciones muy diferentes. En el altiplano alrededor del lago, conocido hoy como la Pampa de Junín, vivían pastores con grandes rebaños de llamas y alpacas, y desde la época colonial, de ganado vacuno y ovino. En contraste con ellos, los valles al este de la Pampa estaban habitados por cultivadores de papa y maíz. Hasta hace poco, muchos ganaderos eran, a la vez, arrieros y comerciantes, trasladándose por ambas vertientes de los Andes con grandes recuas de llamas e intercambiando tejidos de lana, charqui, chuño y cerámica por maíz, papas, coca y otros productos.

Matos, por ejemplo, en su estudio sobre el centro administrativo inca de Pumpu, habla de los «chinchaycocha» como un solo grupo étnico, pero describe sólo los pastores del altiplano (Matos Mendieta, 1994). Hastings, mediante un análisis de la tradición de cerámica llamada San Blas que comparten ambos, concluye que los pastores de la puna y los agricultores de los valles en la región de Tarma constituían un solo grupo étnico durante el

período Intermedio Tardío (Hastings, 1986). De hecho, Hastings va más allá al sugerir que, dado que compartieron la misma tradición de cerámica y fueron parte de la misma gran provincia colonial, los «tarama» y los «chinchaycocha» pueden haber constituido un solo grupo étnico. Me pregunto hasta qué punto se puede afirmar la afiliación étnica en base a la tradición San Blas, en parte por lo sencillo del estilo y la decoración y porque tanto la materia prima como la cerámica cocida parecen haber sido parte importante del comercio entre el altiplano y los valles conducido por los arrieros chinchaycochas.

Sin embargo, la pregunta de fondo es muy importante: ¿los ganaderos de la zona altiplánica y los agricultores de los valles más cálidos tienen un mismo origen étnico?

Duviols buscó una respuesta a esa pregunta en la documentación eclesiástica de los siglos XVI y XVII sobre la campaña de extirpación de las idolatrías en esta misma región (Duviols, 1973; Duviols, 1974-1976). Demostró que existía una distinción fundamental entre dos «tipos» de poblaciones, con diferencias sociales muy marcadas. Los del primer grupo, llamados los *huari*, eran agricultores asociados al cultivo de la papa y el maíz, a los valles interandinos y a la figura del Sol como protector ancestral principal. Los del segundo grupo, los *llacuaz*, eran pastores de camélidos, asociados al cultivo de la *maca*, a zonas de la puna altiplánica y a *liviac*, el relámpago, como ancestro de origen. La información analizada por Duviols da a entender que, por lo menos en los pueblos y reducciones donde se recolectaba la información, los *huari* se consideraban originarios o indígenas de la zona, mientras los *llacuaz* eran los venideros y/o invasores.

Duviols sugiere que las poblaciones *huari* pueden haber sido remanentes de la ola expansiva de la civilización Wari que, desde Huamanga, introdujo a todo su área de influencia, nueva tecnología agrícola, especialmente la construcción de andenes[7]. También sugiere que los *llacuaz* pueden haber sido descendientes del misterioso reino de los yarovilca, también asociado a actividades pastoriles y de comercio. Yo sugiero que se trata de dos poblaciones de origen étnico diferente. El primero, los *huari*, que pueden haber sido un conjunto de pueblos diferentes pero emparentados lingüísticamente, invadidos por la segunda población, los pastores, de otra tradición lingüística, quienes

[7] Sin embargo, según Hastings, no se ha encontrado hasta el momento en la zona de Tarma-Chinchaycocha ninguna evidencia física de ocupación Wari (comunicación personal).

dominaban desde las alturas. Esta visión es totalmente consistente con la gran historia oral presentada en el manuscrito de Huarochirí, de la dominación de los yunca por los pastores, hijos de Pariacaca. Es también consistente con la hipótesis que presento en este artículo. Los testimonios recolectados por los doctrineros dan a entender que en algunos casos, los *llacuaz* borraron los asentamientos *huari,* y en otros, establecieron una relación de coexistencia y complementariedad étnica.

1. 6. Una mirada desde la lingüística histórica

Desde la clasificación genética que hizo Mason de las lenguas de la América del Sur, se han expresado pocas dudas con respecto a la afinidad de la lengua yánesha con la familia arawak (Mason, 1950). Según Wise y Adelaar, existen paralelos claros entre la gramática del idioma yánesha y la de otros idiomas arawak, algunos de los cuales se hablan a una gran distancia (Adelaar, 2006; Wise, 1976). La herencia arawak en el yánesha está bastante intacta. El problema es aclarar las relaciones genéticas dentro de aquella familia. Payne (1991) clasificó el idioma yánesha dentro de la división occidental de la rama pre-andina de la familia. Por otro lado, Aikhenvald considera el idioma yánesha como una de las 10 principales subfamilias que ella ubica en el conjunto sudoccidental del macrogrupo arawak (Aikhenvald, 1999).

En algunos aspectos, la lengua yánesha parece típicamente arawak, pero las diferencias también son llamativas. En parte estas diferencias tienen que ver con la influencia quechua, que ha sido reconocida desde hace décadas (Smith, 1977; Wise, 1976). La cantidad de préstamos léxicos quechuas incorporados al yánesha es extraordinaria. Una revisión sistemática de esta situación demuestra que fue un proceso en dos etapas. La primera fue mucho más extensiva y más temprana, y consistía en préstamos del grupo de dialectos de quechua I llamado yaru, que fue hablado desde los flancos costeños hasta los flancos amazónicos de los Andes en las regiones de Lima, Pasco y Junín. Desde por lo menos el siglo XVII, los hablantes del yaru se limitaban con la zona yánesha en las regiones Pasco y Junín. La otra etapa en la cual el yánesha recibía léxicos del quechua fue más reciente y de menos peso; en esta etapa fueron préstamos del quechua II, claramente asociados con la dominación del Estado Inca sufrida por el pueblo yánesha entre 1470 y 1532. Según Adelaar (Adelaar, 2006) el yánesha:

> «es especial por lo que los préstamos Quechua que contiene fueron tomados del dialectos vecino del Quechua, por lo que sepamos, nunca ha sido utilizado como lingua franca ni tampoco como lengua de los evangelizadores».

Pero Adelaar nos señala otra característica de esta situación lingüística que es aún más sorprendente y, a la vez, muy rara en el mundo de los idiomas. Las raíces de los verbos en quechua nunca aparecen aisladas, es decir sin un tratamiento morfológico con varias clases de sufijos. Sin embargo, no fueron incorporadas a la lengua yánesha como palabras completas con sus sufijos, sino fueron tomadas las raíces solas para luego ser tratadas con sufijos yánesha. Resulta entonces que tanto los prestamos de verbos como de nombres han sido tratados como si fueran raíces yánesha (Adelaar, 2006: 10; 2008: 8). Según Adelaar (2008: 4), es como si hubieran sido metidos en una licuadora morfológica yánesha que debe haber estado funcionando desde hace mucho tiempo. Él compara esta situación de convergencia lingüística con la del quechua con el aymara y afirma que aparte del aymara, él no conoce otro lengua que haya sido tan influenciada por el quechua como el yánesha (Adelaar, 2008: 8). Esta situación sugiere que, durante muchos siglos, el quechua yaru y el yánesha deben haber estado en un duelo por el dominio que fue resuelto finalmente a favor del quechua.

2. El espacio histórico cultural yánesha

Para el pueblo yánesha, el paisaje natural y el territorio geográfico son aspectos esenciales de su historia e identidad. El paisaje natural les provee el diario sostén; el territorio geográfico es el lugar de sus ancestros, y el escenario de su historia. Los dos juntos, paisaje natural y territorio geográfico, constituyen su espacio histórico cultural. Las generaciones mayores que he conocido desde los años 1960 resguardan un cuerpo de textos orales sobre el pasado sumamente extenso que relatan muchos detalles sobre sus ancestros y la relación de ellos con este espacio histórico cultural. Estos textos incluyen historia oral, canciones y el mismo paisaje lleno de códigos enraizados en los accidentes geográficos. Desafortunadamente la continuidad de la transmisión oral de estos textos a la actual generación joven está en peligro.

Existe aún en la memoria colectiva una decena de narrativas épicas que, a pesar de su fragmentación, aún pueden ser reconstruidas desde los capítulos y episodios sueltos contados por los abuelos. Cada narrativa está enfocada en

una o en un par de figuras ancestrales poderosas, como por ejemplo Nuestros Abuelos Yos y Coros, quienes en competencia entre sí, crearon la base para el mundo actual y lo animaron con su aliento. Existen indicios que, en el pasado, el relato de las narrativas épicas más sagradas fue la especialización de los sacerdotes, conocidos como *cornesha'*, que las repetían durante los ritos llevados a cabo en sus templos (*puerahua*).

La ubicación de los acontecimientos en el tiempo y el espacio en estas narrativas no está siempre clara. En parte es porque los acontecimientos narrados se llevaron a cabo tanto en el paisaje cósmico como en el paisaje terrenal; a la vez el tiempo en dichas épicas pasa de lo sagrado a lo cronológico y viceversa. Sin embargo, cuando preguntamos al relator dónde pasó tal cosa, a menudo nos puede decir con bastante precisión el lugar exacto, y con frecuencia, el topónimo también delata su vínculo con la historia. De la misma manera nos puede indicar el tiempo relativo, por ejemplo que tal evento pasó después que el sol subió al cielo, o durante la época cuando Rreth alumbró la tierra.

Por el otro lado, existen más de 120 personajes ancestrales, organizados en la misma jerarquía de tres niveles según un modelo de parentesco simple que presentamos anteriormente. Muchos de estos ancestros, sobre todo los de la misma época, también eran emparentados entre sí, formando de alguna manera una gran familia. Estos aparecen, desaparecen y reaparecen a través de los capítulos de una narrativa o, en algunos casos, en varias de las narrativas.

En los años 1970, con los jóvenes de la Casa Cultural Yánesha, empecé a documentar los elementos geográficos conocidos por los yánesha. La idea era producir y usar mapas para afirmar la historia del pueblo y respaldar sus reclamos territoriales. Durante este mismo periodo, grabé una colección de unas 70 horas de textos orales. Luego, en el año 2000, reiniciamos este trabajo de mapeo gracias a una serie de circunstancias que me permitieron trabajar de nuevo con Espíritu Bautista, con quien yo había trabajado durante los 1970. Desde esa época, Bautista también había juntado una colección de más de 80 horas de grabaciones de textos orales de un amplio número de ancianos, muchos ya fallecidos. Además, en el mismo intervalo, yo había aprendido a manejar la nueva tecnología computarizada de Sistemas de Información Geográfica (SIG), que ha sido muy útil para organizar y manejar el amplio cuerpo de información recolectado.

Decidimos empezar el trabajo en la zona que, según los Franciscanos, habían habitado los yánesha durante la época colonial (ver fig. 3). Hoy son pocos los que aún viven allí, y quisimos recuperar el conocimiento existente sobre estas

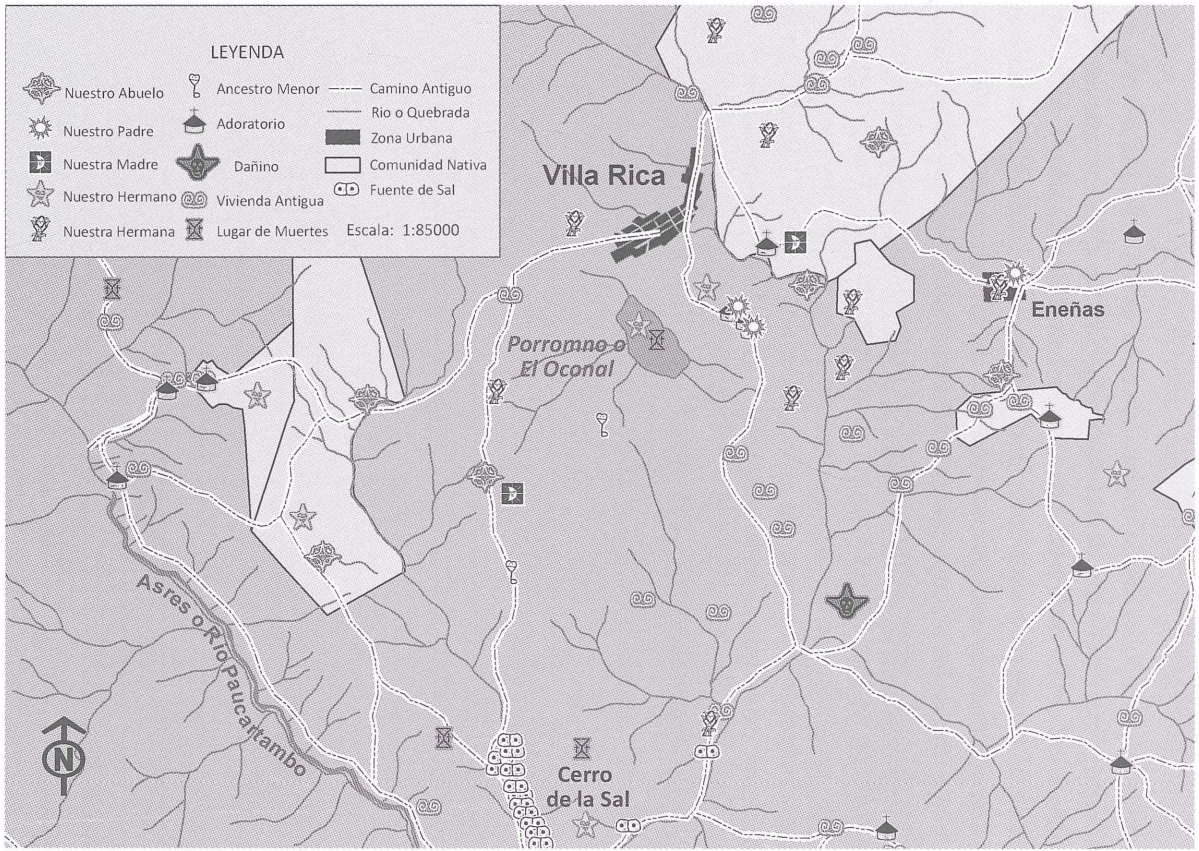


Figura 3 – Cerro de la Sal-El Oconal (Villa Rica, Pasco)

zonas antes de su pérdida definitiva. Para recolectar datos del campo, se hicieron visitas de una a dos semanas por sectores, acompañados por algunos mayores seleccionados por su conocimiento del área. Durante la visita, se entrevistaron a los yánesha locales que tenían memoria sobre topónimos e historia.

Utilizamos hojas topográficas oficiales así como grandes mapas borradores con la hidrografía, caminos y curvas de nivel, sobre los cuales se marcaron la ubicación y los nombres de los lugares y elementos identificados (cuadro 1). Aparte, en un cuaderno se apuntaron las coordenadas geográficas tomadas con GPS, descripciones de los lugares y nombres de los informantes. Luego, en caso de que uno de los acompañantes conociera una historia asociada al sitio, ésta era grabada. Después, la información era ingresada en una base de datos, y la ubicación de los elementos y caminos en un programa SIG. Posteriormente, los puntos geográficos se unieron a la base de datos. Hasta el momento, ya se encuentra mapeado gran parte del espacio histórico cultural Yánesha: en la base de datos, existe información sobre casi 5 000 elementos mapeados.

Cuadro 1 – Categorización de elementos mapeados

	Número de subtipos
A. Elementos geográficos	
A1. Elementos terrestres	6
A2. Elementos acuáticos	8
B. Elementos de recursos naturales	
B1. Lugar donde abundan animales	4
B2. Lugar donde abundan plantas	3
B3. Lugar donde abundan minerales	4
C. Caminos antiguos y lugares históricos	
C1. Lugares asociados a caminos antiguos	3
C2. Lugares históricos	7
D. Elementos culturales/de los ancestros	
D1. Inmortales enviados por Yos	7
D2. Inmortales no enviados por Yos	3
D3. Dañinos enviados por Coros	4
D4. Almas de los muertos	2
D5. Acontecimiento sacro espiritual	3
TOTAL Categorías Mapeadas	54

2. 1. Mapeando hitos yánesha en la sierra y costa

Cuando se terminó de mapear la parte sur del valle de Chanchamayo, los ancianos insistieron en subir a la sierra de Tarma y La Oroya para continuar mapeando. Para nuestra sorpresa, una visita a La Oroya terminó en la cordillera de Ticlio, divisoria de aguas entre el Pacífico y la Amazonía. Allí identificaron una docena de lagos, otra docena de cerros, incluyendo los dos picos de Ticlio, identificados como los antiguos templos de los ancestros poderosos *Carhuathquesh-Entatequesh*. A partir de estas visitas, algunos ancianos empezaron a revelar su conocimiento de lugares en la costa de los valles de Chillón, Rimac y Lurín (ver fig. 4).

Como podemos ver en el cuadro 2, el grueso de los elementos mapeados está ubicado en el espacio que incluye el territorio yánesha colonial y actual. Sin embargo, es sorprendente que hasta el momento hemos ubicado casi 350

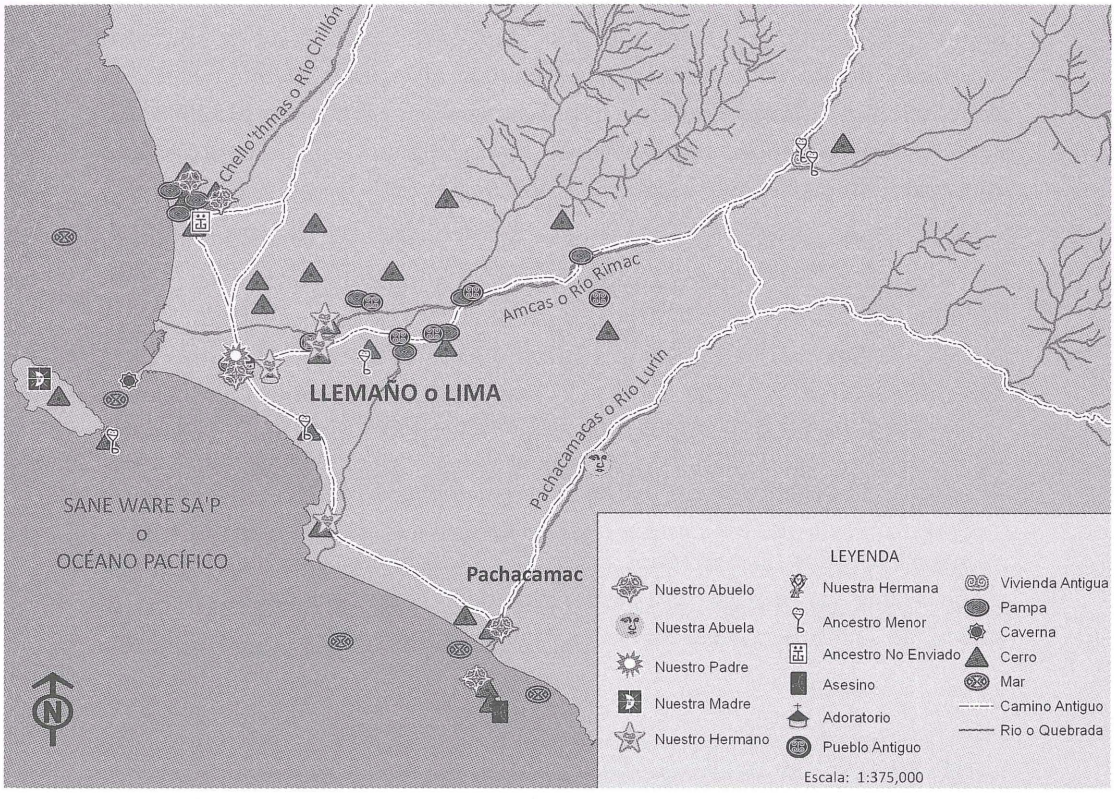


Figura 4 – Costa de Lurín, Rímac y Chillón (Lima)

Cuadro 2 – Zonas de Mapeo

	No. elementos mapeados
- Montaña de Chanchamayo, Oxapampa, Villa Rica, Pozuzo y Perené (Espacio durante la Colonia)	Aprox. 3700
- Selva Baja de Palcazu, Pichis y Pachitea (Espacio Actual)	Aprox. 700
- Montaña de Tarma, Tulumayo, Ulcumayo y Huancabamba; Sierra del Mantaro, La Oroya, Yauli, Ticlio y Pampa de Junín	250
- Costa del Chillón, Rímac, Lurín y Chilca	110
TOTAL	Aprox. 4760

elementos, entre ellos lugares vinculados con 35 personajes ancestrales, con sus descripciones e historias, en la zona alto andina y costa de Lima. Este hallazgo nos da indicios que la historia de los yánesha se llevaba a cabo dentro de un espacio mucho más amplio de lo imaginado: estos datos combinados con datos de las otras miradas sugieren que el espacio histórico cultural Yánesha es una franja transversal que se extiende por ambas vertientes de los Andes, desde la llanura amazónica (Pachitea-Alto Ucayali) hasta el Océano Pacifico (Chillón, Rímac, Lurín y Chilca) (ver fig. 2).

Varias narrativas épicas afirman esta visión. Existen dos versiones sobre la morada de *Yato' Yos* (Nuestro Abuelo Yos), gran animador primario del pueblo yánesha. Ambas versiones lo ubican *tepo*, es decir, por la boca del río: una lo ubica en la Isla San Pedro, frente a Pachacamac y la boca del río Lurín en el Océano Pacífico[8], y la otra en el pico más alto de la Cordillera El Sira por donde el río Pachitea desemboca en el río Ucayali (Smith, 1977). Pensamos en este caso que no es una contradicción, sino una forma simbólica de marcar los confines del mundo yánesha.

La narrativa sobre los hermanos *Entataquesh-Carhuathquesh* cuenta que *Yos,* desde su morada en la Isla San Pedro, les ordenó llevar agua del mar hasta las alturas de Ticlio para almacenarla en lagunas y hielo (Smith *et al.*, 2006d).

[8] El Océano Pacífico, que alberga la morada de nuestro abuelo *Yos*, se llama en Yánesha *sane ware sa'p*. El significado exacto de esta expresión es todavía motivo de investigación, pero es evidente que *ware sa'p* (*ware* laguna o mar) es muy similar a «huira cocha», término andino de difícil interpretación. También se puede señalar una similitud con el término andino «wari», igualmente difícil de interpretar.

Allí establecieron sus adoratorios. Pero luego, viajaron hacia la Selva Central donde eliminaron a los jaguares malos para luego crear lagunas desde Villa Rica (lago *porromno*) hasta cerca a la morada de *Yos* en la Cordillera El Sira (lago *seno*).

Según la gran narrativa sobre el origen y la vida del sol (Nuestro Padre El Poderoso) y la luna (Nuestra Madre *Arrorr*), ellos nacieron en el bajo Río Tarma y subieron juntos al cielo desde el Cerro «adoratorio» en la zona de Oxapampa (Smith *et al.*, 2006c). Luego el Poderoso regresó a la tierra para transformarla para su futuro «reino». Caminó por el Pachitea creando el llano amazónico, luego por el Ucayali y Perené transformando personajes amenazantes en especies de peces y animales, y finalmente por la costa donde visitó a su padre, *Yos*, y después prendió candela al bosque costeño dejándolo como desierto. Él volvió a subir al cielo por otro cerro en el valle de Huancabamba (Oxapampa). En un episodio complementario se narra cómo la luna perdió su fuerte resplandor cuando el «padre del perro», *Arosh o O'sewo,* saltó desde la isla San Lorenzo, frente al Callao, hasta la luna tapándola parcialmente.

Un episodio curioso de esta narrativa es el de *Matar*, un mercante de bienes de lujo, que, según narran, estaba retornando de un viaje de intercambio a la selva baja con una comitiva de hombres cargados de los bienes acumulados (Smith *et al.*, 2006c). Cuando cruzaban el río Paucartambo (Pasco), *Matar* se topó con el Poderoso, quien se disfrazaba de indigente mugriento. Este le pidió varios de sus productos, como una liana usada para masticar la coca, loros vivos, plumas de guacamayo, pero el mercante le negó con aire de desdén. Con gran indignación, el Poderoso convirtió a *Matar* y su comitiva en una peña rocosa. Durante el mapeo aprendimos que *Matar* estaba regresando a su hogar y adoratorio ubicado al lado del río Mantaro, frente al pueblo moderno de Paccha. Narraron que el poder transformativo del Poderoso alcanzó a miembros de la comitiva en todo el largo del camino, incluyendo a algunos que ya habían pasado La Oroya, camino a Lima. El hogar de *Matar* es conocido como *Mataro,* y el río al lado *Matares*, palabras que pueden haber dado origen al nombre del río Mantaro.

2. 2. Los yánesha y los yunca

Existen otra serie de historias orales que revelan que, en el pasado, existía una relación de mucha cercanía entre el pueblo yánesha y otro pueblo de la

costa de Lima que ellos llaman *yoncanesha*[9] (Smith *et al.*, 2006d). Narran que antiguamente miembros de los dos pueblos se visitaban anualmente en el mes de enero, durante la luna de *yoncayonquëm*. Un relato habla de un lugar en Pozuzo donde se daban el encuentro para emprender la caminata hacia la costa, bajo la protección del águila harpía que los vigilaba durante todo el recorrido. Otro relato menciona una zona entre San Ramón y Tarma como otro lugar de encuentros. Una vez en la costa, cuentan cómo los *yoncanesha* invitaban a sus antepasados a comer un tipo de ceviche de pescado con yuca cocida bajo la arena.

Sabemos en términos generales, que durante la Colonia, el término *yunca* fue utilizado en dos sentidos en quechua (Lengua General):

1. Como nombre de la zona templada en la costa y ceja de costa;
2. Como nombre generalizado de los indígenas de esta zona[10].

En el manuscrito de Huarochirí el término es usado extensivamente ya que una parte del documento narra la conquista del territorio de los «yunca», hijos del ancestro tutelar Huallallo Carhuincho, por invasores del altiplano, los hijos de Pariacaca. En este texto, «yunca» es usado para referirse a la población de comunidades y ayllus específicos en los valles y quebradas de los ríos Chillón, Rímac, Lurín y la cuenca alta del Mala. Pero, refiriéndose al enuncio 8 del capítulo 1 que dice «Todas estas comunidades estaban pobladas por yuncas», Taylor nos dice que Avila, a lo menos en referencia a este pasaje, «no se refiere al grupo étnico yunca sino a las condiciones climáticas de la época»[11].

Sin embargo, el uso del término en otras partes del texto a menudo sugiere que su referente es un pueblo étnico cuyos miembros son descendientes de un ancestro común, residen en comunidades específicas y son diferentes a sus invasores. La siguiente cita sirve de ejemplo:

[9] Yonca + -nesha' [colectivo humano], es decir, el pueblo indígena yonca.

[10] En el diccionario de Holguin, encontramos las siguientes entradas: 1. Yunca o yuncaquinray. Los llanos o valles; 2. Yunca. Los Indios naturales de allí (Holguin, 1989 [1608]: 371).

[11] A continuación, Taylor cita una nota de Avila en su *Tratado*: «y que todas estas tres provincias y sitio/era entonces tierra muy caliente, q(ue) los yn(di)os llama(n)/yunca <o andes>». Sugiero que exista la posibilidad que el nombre de un grupo étnico que ocupaba dicha zona fuera incorporado al idioma quechua 1 con el doble sentido de marcador étnico y término de referencia a una zona con condiciones climáticas específicas donde originalmente habitaba dicho grupo étnico. Con el uso luego en la Lengua General, el significado puede haberse transformado a algo más genérico. Este tema merece una investigación más profunda.

> «Todos los yuncas de Colli, de Carhuayllo, de Ruricancho, de Lati(m), de Huanchohuaylla, de Pariacha, de Yañac, de Chichita y de Mama, todos los yuncas de ese río, ... todos los yuncas de dichos ríos venían al (santuario) mismo de pariacaca con ticti, coca y todas las demas ofrendas rituales» (Taylor, 1999: 143).

Este y muchos otros pasajes del Manuscrito de Huarochirí nos hacen suponer que los *yoncansha'* de la tradición oral yánesha son los mismos «yunca» que, según el manuscrito de Huarochirí, poblaban comunidades específicas en los valles de Chillón, Rímac y Lurín.

2. 3. Figuras ancestrales compartidas entre los yunka y los yánesha

El proceso de mapeo ha logrado ubicar una serie de personajes ancestrales que, según los testimonios, fueron compartidos por los yánesha y los *yoncanesha'*. En primer lugar, varias fuentes coinciden en que Nuestro Abuelo *Yos* también animaba a los *yoncanesha'* quienes también reconocían su morada en la isla San Pedro y la honraban desde su adoratorio en Pachacamac. Al decir esto, se entiende que los yánesha incluyen a los *yoncanesha'* dentro de su noción de «nosotros»[12], es decir dentro del grupo de gente cercana y emparentada, y con el mismo origen.

Una comparación entre la narrativa épica yánesha sobre los hermanos *Carhuathquesh Entatequesh* y la historia de Huallallo Carhuincho del manuscrito de Huarochirí nos da muchas razones para suponer que se trata de la misma figura ancestral. En ambos casos, esta figura tiene una identidad dual, o tal vez más exacto, son dos figuras en una, de la misma manera que Pariacaca, su rival, fue cinco figuras en una. En ambas narrativas, este personaje dual está asociado fuertemente a los yunca como ancestro tutelar. Por ejemplo, el manuscrito de Huarochirí dice:

> «La morada de Huallallo se encontraba en el territorio [hoy cubierto por la laguna] de Mullococha. /Se dice que/en esa época, toda [esta] tierra estaba densamente poblada por yuncas [en el territorio donde] residía(n)*, abundaban las grandes serpientes, los caquis y todo género de animales. Nota al pie 9: No está claro si se trata de Huallallo o de los yuncas. Sin embargo, el sitio paradisíaco evocado, situado en

[12] Yánesha': ya- [nosotros] y –nesha' [colectividad humana] – un término bastante elástico (Smith, 1985).

> las alturas del cerro de Pariacaca, ulteriormente cubierto por las aguas de Mullococha, era un importante centro yunga dedicado al culto de Huallallo Carhuincho» (Taylor, 1999: 103).

Sabemos también que ambos exigían el sacrificio de niños para quedarse contentos. En el caso del manuscrito de Huarochirí , nos dice:

> «Después de haberlos vencido, [era Huallallo quien] animaba a los hombres, no consintiendo que engendrasen más de dos hijos. Uno se lo comía» (Taylor, 1999: 5).

En otra parte dice:

> «Entonces llegó un hombre llorando. Llevaba en brazos a uno de sus hijos; traía también ofrendas de mullo de coca y de ticti que iba a sacrificar a Huallallo» (Taylor, 1999: 105).

En el caso de la narrativa yánesha, cuentan que después de esconderse dentro de la laguna Parromno, Entataquesh regresó a exigirles que le entreguen a un niño, a quien él iba a enseñar. El niño nunca regresó (Smith *et al.*, 2006d).

En ambos casos, la figura ancestral también terminó internándose en la montaña al este de la Cordillera de Ticlio. El manuscrito narra:

> «Pariacaca seguía arrojando sus rayos sin darle tregua [a su enemigo]. Entonces, Huallallo Carhuincho huyó en dirección de los anti» (Taylor, 1999: 111).

Y en otro pasaje:

> «Cuando más tarde apareció otro huaca llamado Pariacaca, esos {pájaros] fueron expulsados, junto con todas [las demás] obras [de Huallallo Carhuincho], hacia [la región de] los antis» (Taylor, 1999: 7).

Una lectura del manuscrito, desde esta perspectiva, da a entender que después de ser vencidos por los invasores de la sierra sur, bajo la protección de Pariacaca, los yunca tomaron tres caminos distintos: algunos huyeron hacia la montaña acompañando a la momia o imagen de Huallallo Carhuincho, otros se quedaron en sus comunidades como ayllus separados y bajo el dominio de los invasores y un tercer grupo bajó hacia la costa donde fundaron los pueblos de Collique, Carabayllo, Ate, entre otros.

La narrativa yánesha no habla de una huída, sino de un traslado voluntario de parte de Entataquesh-Carhuathquesh a pedido de un gran chamán, quien había ido a Pachacamac para pedir a Yos el apoyo de los dos hermanos. Es probable que esta versión refleje la necesidad de los vencidos de reescribir

su historia. En todo caso, cuentan que los dos hermanos se quedaron en la Selva Central, sin regresar a Ticlio. Hasta el momento, no hemos encontrado ningún relato sobre la presencia permanente en la selva central de los yunca, quienes acompañaron a su ancestro tutelar. Este hecho nos sugiere, o que en aquel tiempo los yunca y los yánesha eran partes de un mismo pueblo, o que los yunca venideros se habían integrado completamente con los yánesha.

Otra coincidencia es la asociación de ambas figuras con la cordillera de Ticlio. Si bien, el manuscrito de Huarochirí deja en claro que la residencia de Huallallo Carhuincho fue un lugar hoy llamado Mullucocha, cerca al nevado Pariacaca, también narra cómo uno de los cinco hermanos Pariacaca se quedó como guardián en la entrada hacia los Anti para asegurar que no retornara; se ha ligado este lugar con la Abra Anticona al pie de Ticlio. Los yánesha han identificado los dos picos de Ticlio como los antiguos templos y morada de Entataquesh Carhuathquesh.

Asimismo, se ha identificado una pareja de ancestros en común, la Abuela *Corarya* (renacuajo) y el Abuelo *Amcañ* (agorero), ubicándolos en el encuentro de los ríos Santa Eulalia y Rímac, lugar conocido antiguamente como San Pedro de Mamas. Dicen que los dos personajes son *yunca*, pero que entendían igualmente a los yánesha. Para los yánesha, el río Santa Eulalia lleva el nombre de la abuela (*corarya*s), y el río Rímac lleva el del abuelo (*amcas*). Es importante notar que en el mismo lugar estuvo ubicado el adoratorio y residencia de Manañamca; sobre ella el manuscrito de Huarochirí dice:

> «Después de la victoria [de Pariacaca, apareció] Manañamca, la mujer-demonio que había sido compañera de Huallallo Carhuincho. Esta mujer residía por la parte baja de Mama»[13] (Taylor, 1999: 111)

Luego de desterrarla, la esposa de Pariacaca tomó su residencia en el mismo lugar. Es imposible saber en este momento qué relación puede haber habido entre la figura de Corarya y las esposas de Huallallo y de Pariacaca.

En la misma pampa donde hoy está la ciudad de Lima en la margen derecha del río Rímac, los narradores yánesha dicen que estuvo ubicado el adoratorio de nuestro padre Yompuer, descrito como mitad piedra y mitad humano, el principal de una familia de ancestros relacionados con los más importantes cultivos, especialmente el maíz. Hasta hoy, los yánesha siembran una variedad

[13] Ver la nota al pie 49 del capítulo 8 del manuscrito para una descripción interesante del templo ubicado en San Pedro de Mama escrito por Dávila Brizeño (Taylor, 1999: 27).

de maíz llamado *Yompuer* que suele producir mazorcas de dos colores. En un momento del pasado (¿cuando Huallallo fue vencido? ¿con la invasión Wari?), Yompuer tuvo que huir a Tarma donde levantó un nuevo adoratorio en el valle donde hoy está la ciudad moderna. A poca distancia río abajo están ubicados frente a frente su hermana Chequehuanc, madre de varias plantas cultivadas, y su hijastro, Huante', también progenitor de una variedad de maíz. En el idioma yánesha, el río Tarma lleva el nombre de Yompuer (*Yompueres*).

Los narradores también nos hablan de nuestro hermano *Yonc* o *Huayonc*, el progenitor de una variedad importante de maíz fuertemente asociada a los yunca. Algunos dicen que él fue el animador ancestral del pueblo Yunca quien lleva su nombre. Su adoratorio se ubica a poca distancia del de *Yompuer.* No nos dicen si tuvo que huir en el pasado o no.

Junto a *Yompuer*, estuvo también nuestro abuelo *Pap*, gran chamán-jaguar, animador del sistema chamánico de los yánesha y los asháninca, como también aparentemente de los costeños. Es considerado el progenitor del tabaco, elemento central en los ritos y el poder chamánicos. *Pap* también tuvo que huir hacia la selva central donde, junto a sus cuatro lugartenientes, también poderosos chamanes-jaguares, quienes transformaron el paisaje y mantuvieron guardia sobre los cuatro puntos cardinales en la Selva Central (Smith *et al.*, 2006b). Nos parece probable que *Yompuer* y *Pap,* ambos figuras ancestrales muy poderosas, estuvieran asociadas con pirámides dentro de Maranga, el gran centro urbano de la Cultura Lima y luego de los ischma. *Yonc* posiblemente estuvo asociado al centro ceremonial conocido hoy como Mateo Salado.

Del resto de las figuras ancestrales identificados por los yánesha en Lima, vale la pena mencionar a dos, una femenina y el otro masculino, ambos asociados al mar y otros cuerpos de agua. La femenina, *Pocyena*[14], es la que tiene a su cargo el cuidado del mar y otros cuerpos de agua y toda la vida animal que contienen. Está asociada a algunas enfermedades, especialmente las asociadas con algunas especies de sapos y pescados que habitan los ojos de agua. Dicen que *Pocyena* vive en un lugar alto desde donde se puede ver el mar: tentativamente se ha identificado la Huaca Pucllana como posible morada[15].

[14] Esta palabra es la personificación de *pocoy,* un conjunto de enfermedades causadas por espíritus que habitan los cuerpos de agua. Está relacionada al término quechua *puquio,* manantial.

[15] Según los hallazgos del Proyecto arqueológico Huaca Pucllana, dirigido por la Dra. Isabel Flores, la pirámide definitivamente está asociada con aspectos femeninos del cosmos y con enfermedades durante la ocupación Lima (200-700 d. C.), tiempo en el que también prevalecen

El personaje masculino es nuestro hermano *Carashtawall* (Cristobal), el padre del mar y de todas las lagunas. También tiene ciertos poderes sobre la vida animal que contienen. Los yánesha han identificado el Cerro San Cristóbal como la morada de *Carashtawall*; no identifican la ubicación de su adoratorio.

3. Conclusiones a manera de hipótesis

El pueblo Yánesha moderno desciende de un grupo humano que hablaba una versión de proto-arawak que podemos llamar proto-yánesha. Ellos habrían llegado a los Andes centrales desde el bajo amazonas hace unos 4000 años, dejando su huella en la forma de cerámica del estilo Cobichanique en varios lugares del río Pichis, cabecera del río Pachitea. La evidencia arqueológica permite saber que los proto-yánesha tuvieron un largo y estable desarrollo en esa zona que duró casi 2500 años. A través de varias narrativas épicas que son parte de la memoria colectiva, los yánesha de hoy expresan la importancia de la Cordillera El Sira para las primeras épocas de su historia, sobre todo los altos picos cerca a la confluencia entre los ríos Pachitea y Ucayali.

Luego, fueron expulsados del río Pichis alrededor de 500 d. C. por invasores de la familia lingüística pano. Los pano deberían haber entrado subiendo por el río Pachitea, y de esa manera habrían empujado a los proto-yánesha hacia las cabeceras de la cuenca (las zonas de Villa Rica y Oxapampa) y al Alto Perené y Chanchamayo. De hecho, la historia oral yánesha cuenta que tuvieron batallas cruentas con los pano en la misma época cuando *Entataquesh Carhuathquesh* transformó el paisaje en la Selva Central (Smith *et al.*, 2006d). Afirma que en una ocasión los invasores habían llegado hasta una pampa cerca al pueblo moderno de Villa Rica, donde se produjo una gran matanza entre ambos pueblos. Esta batalla es conmemorada en el topónimo asignado al «Oconal» de Villa Rica, el cual se llama en yánesha, *Porromno* (lugar de la gran muerte) (Smith *et al.*, 2006d). También afirman que los tres grandes guerreros de esa batalla eran hijastros de nuestro abuelo *Ray*, animador de todos los guerreros, quien tenía su adoratorio en la costa de Chillón.

las representaciones de seres marinos (peces, tiburones, lobos marinos, anguilas, etc.). Durante la ocupación Ychsma, la pirámide no cumplió funciones ceremoniales como en la época Lima, pero hay una curiosa presencia de ofrendas de sapos colocados en vasijas de cerámica y también sueltos enterrados en los pisos abandonados.

Es difícil imaginar que estos proto-yánesha, después de la difícil migración desde el Bajo Amazonas, se quedaran en el Pichis durante 2500 años sin explorar y ocupar otros territorios. Lo más probable es que, desde muy temprano, esta población también estableció asentamientos en las partes altas de la selva central y en los valles interandinos de Tarma, Paucartambo y Huachón. Pero, dadas las distancias relativamente cortas entre la selva central y la costa, propongo que una parte de esta población habría pasado la zona alta andina y llegado a la costa. Me parece más que suficiente tiempo como para que adaptasen su estilo de vida y su tecnología productiva a los valles templados interandinos de ambos flancos de los Andes. Sugiero que estas poblaciones cultivaban maíz, yuca, maní, ciertos tipos de frejoles y algunos otros tubérculos, más no la papa o granos andinos. Los camélidos tampoco aparecen en la historia oral yánesha.

Entonces, ¿desde qué época habrían estado los proto-yánesha en los flancos occidentales y la costa central? Evidentemente se requiere más investigación arqueológica en la Selva Central y los valles interandinos para confirmar la presencia temprana y el desarrollo de poblaciones humanas con un estilo y secuencia de cerámica similar al que encontró Allen en el Pichis. También se tienen que hacer las comparaciones necesarias entre lo de Allen y las colecciones de cerámica formativa y temprana de los flancos occidentales y la costa. A primera vista, las evidencias existentes y las comparaciones hechas hasta el momento sugieren que la cultura Lima (200-700 d. C.), responsable por la construcción de los sitios ceremoniales tales como Maranga, Pucllana, Pachacamac (fase Lima), Cerro Culebras, etc. puede haber sido un desarrollo de las poblaciones de habla proto-yánesha (arawak) que traspasaron los Andes.

Sin embargo, el autor es consciente desde hace décadas que existen coincidencias iconográficas sugerentes entre algunos iconos centrales para el horizonte temprano con los de la historia oral y cosmos yánesha. Estos incluyen el jaguar (figura central para el poder chamánico entre los yánesha y para algunas transformaciones del paisaje natural muy temprano), el águila harpía (padre y animador de todos los animales silvestres comestibles, y como tal, figura clave para el éxito en la caza) y el lagarto/lagartija. Dejo abierto por ahora el tema de una relación directa entre las poblaciones proto-yánesha con los grandes centros ceremoniales en forma de U, como por ejemplo Garagay, El Paraiso, Cardal, Mina Perdida y Las Salinas, que abundan en la costa de los valles del Chillón, Rímac y Lurín.

Como se pudo apreciar en la sección anterior, la historia oral Yánesha sugiere que ellos y los yunca fueron pueblos emparentados lingüísticamente. Eran

descendientes de los mismos ancestros tutelares que entendían indistintamente la lengua de uno y el otro[16]. De hecho, no se sabe qué idioma hablaban los yunca, pues no se ha descubierto ningún documento colonial que dé testimonio a los idiomas locales prehispánicos en los valles de la costa de Lima y Pachacamac. Según Taylor, debe haber existido:

> «un polilectismo impresionante, lo que se puede inferir también de los escritos de los primeros misioneros jesuitas» (Taylor, 1999: XIX).

Él propone que:

> «podía haber sido el quechua el idioma de los autóctonos yuncas que se distinguían también lingüísticamente de los invasores —"hijos de Tutayquire"— hablantes de dialectos aru» (Taylor, 1999: XIX)

Sabemos que la lengua yánesha y el quechua yaru interactuaron intensivamente durante un largo tiempo en lo que parece haber sido una situación de expansión del quechua frente a una retirada del proto-yánesha. Según Adelaar (2006: 13; traducción del autor):

> «El hecho que la despalatización del [l] en Quechua Yaru no se refleja en los prestamos de Quechua [a yánesha] indica lo antiguo que son estos préstamos, que deben haberse prestado antes del cambio».

En el caso de los antepasados de los yánesha modernos, el quechua no llegó a reemplazar a su dialecto de proto-yánesha, pero sí lo influenció fuertemente. Pero en el caso de hablantes de otros dialectos de proto-yánesha, como los grupos que ocuparon los valles interandinos, es probable que se hayan sometido a la presión lingüística y cambiaron al quechua. Sugiero que esto puede haber sido el caso de los yunca: hablaban en el pasado una variedad de proto-yánesha y frente al mismo proceso de expansión y presión lingüística del quechua yaru, y luego variedades del quechua II, eventualmente cambiaron al idioma dominante. En este caso, es posible que los yunca, aunque nunca perdieron su diferenciación étnica, ya estaban hablando el quechua yaru cuando Avila recopilaba su historia oral.

Entonces, nos quedamos con otra interrogación importante: ¿en qué época se dio la expansión del quechua 1 yaru y su interacción con el proto-yánesha? El tema de la expansión y contracción de «culturas» definidas por secuencias de

[16] Un estudio detallado de los topónimos de los valles del Chillón, Rímac y Lurín podría ayudar a comprobar este supuesto.

cerámica, con nombres como Chavín y Huari, ha sido una parte primordial de la arqueología andina desde su inicio. Pero cruzar este tipo de datos con los de la lingüística histórica, la etnología, la etnohistoria y el análisis de la historia oral de un pueblo es poco común. La larga investigación interdisciplinaria de Anne Marie Hocquenghem y su equipo en Piura y Tumbes demuestra que resulta ser mucho más productivo; ha sido una inspiración para mi trabajo con los yánesha (Hocquenghem, 1998). El lingüista Alfredo Torero combinaba abordajes durante toda su carrera para sugerir un modelo de expansión, contacto y diferenciación de idiomas andinos y sus dialectos, dándonos resultados muy interesantes (Torero, 2002). Su trabajo sobre la lengua puquina han sido pionero, e intuyo que puede ser un caso similar al de yánesha que describo aquí.

Está claro que la historia central del manuscrito de Huarochirí es la de la invasión de parte de indígenas alto andinos, hijos de Pariacaca, y posterior dominación de los espacios en los valles interandinos de los yunca, hijos de Huallallo Carhuincho, y dispersión y huida de éstos a otras tierras. Taylor supone que los invasores hablaban un idioma Aru, pero me parece difícil que sea así, ya que no dejaron huella de su idioma en la región conquistada. Se supone que los habitantes de estos valles hablaban una variante del quechua yaru cuando Avila andaba por allí. Tendría más lógica que hayan sido quechuahablantes los invasores y que impusieron su idioma a través del largo proceso de invasión, ocupación y asimilación de la población originaria, y no vice versa. Esto nos hace recordar la situación descrita por Duviols entre los Huari, originarios, agricultores, protegidos por el Sol y los Llacuaz, invasores, pastores, protegidos por el Relámpago.

Según Torero y Adelaar, el dialecto Wankay o Yaru del Quechua I ocupa hoy la serranía de Lima, la Pampa de Junín y las provincias de Junín, Yauli y Tarma del departamento de Junín. Según Torero:

> «El territorio que cubrió la primera expansión del quechua nos parece haber sido aproximadamente el mismo que ocupa hoy el Q. I [quechua 1], más la franja costeña adyacente» (Torero, 2002: 86)

Torero destaca el probable rol de la altiplanicie de Pasco para la expansión de quechua 1:

> «... fue el escenario privilegiado para la domesticación y crianza de los indispensables camélidos, la llama y la alpaca... configurada como múltiple cabecera de ríos, fue por ello una excelente plataforma para tomar desde allí todos los rumbos. Los rasgos mismos que tipifican al

> quechua Wáywash [quechua I] se difundieron sin duda a través de esta meseta» (Torero, 2002: 87).

Al aplicar el método de glotocronología lexico estadística al proceso de dialectización del quechua, arroja un máximo de 10,8 siglos de divergencia mínima, lo que sugiere que el proceso de diversificación se inició entre 800-900 d. C. Dice Torero:

> «El foco emisor más vigoroso se fue desplazando por la costa de Norte a Sur: ... valle de Lima-Pachacámac entre los años 500 y 1000» (Torero, 2002: 88).

Si es así, la expansión del quechua coincidiría con la invasión y ocupación Wari de los valles del Chillón, Rímac y Lurín a partir de 600-700 d. C. El periodo de presión fuerte sobre los idiomas proto-yánesha hubiera empezado más o menos en el mismo tiempo.

Suponiendo que tenga razón en los supuestos que presento aquí, se puede reconstruir a groso modo el escenario que ofrezco aquí; sin lugar a dudas requiere mucho afinamiento. A través de un movimiento de larga duración, una población, hablantes de varios dialectos de proto-yanesha, que llamaremos los yánesha-yunca, llegaron a ocupar y dominar una franja transversal de los Andes entre la selva central y la costa del Chillón, Rímac, Lurín y Chilca. En este proceso se iban diversificando los dialectos de proto-yánesha que se hablaban. Esta población practicaba la agricultura en base a yuca, maíz y maní, entre otros cultivos adaptados a la selva alta y los valles andinos templados. Nunca llegaron a adaptarse o a ocupar las zonas alto andinas, a pesar que varias de sus figuras ancestrales tomaron residencia en los nevados más imponentes.

Desarrollaron una sociedad (o sociedades) marcada por sus fuertes vínculos a sus ancestros, que creó con el tiempo un complejo sistema religioso en torno a estos ancestros, cuyo pilar central fue el gran creador-animador cuya doble morada en la isla de San Pedro y en la cordillera de El Sira, marcaba los confines del espacio de su historia ancestral. Su culto principal se llevaba a cabo desde la orilla del mar, frente a la isla y cerca a la boca del río Lurín, es decir, desde el gran centro ceremonial que después de la expansión quechua se llamará Pachacamac. Esta sociedad desarrolló fuertes rasgos de jerarquía de tres niveles, sobre todo en lo religioso y eventualmente en la guerra. Esto se reflejaba en estructuras religiosas circulares y rectangulares de tres pisos. El chamanismo basado en el tabaco y las figuras del jaguar y el picaflor tuvo

momentos de gran ascendencia. El águila harpía era otro icono importante relacionado con el mundo animal.

Compartieron esta franja con otras poblaciones, entre ellas pastores de las alturas, hablantes de proto-quechua yaru. Algunos de estos pastores se convirtieron en comerciantes y viajaron largas distancias. Tal vez fue por estos medios que estas poblaciones quechuahablantes iban acumulando fuerza y empezaron a expandirse, presionando a sus vecinos yánesha-yunca de manera que iban debilitando su dominio. Eventualmente impusieron su dominio sobre los valles altos y bajos de la costa y tal vez en los flancos orientales. La unidad Yánesha-Yunca se rompió, y cada subgrupo empezó una larga retirada, los yánesha hacia la montaña y selva baja, algunos yunca hacia la selva y otros hacia la parte baja de la costa. La población yunca de la costa fue diezmada por la invasión española; los pocos sobrevivientes se asimilaron a las otras poblaciones que iban llenando sus espacios, perdiendo en el proceso todo rastro de su idioma de origen arawak. Los yánesha continuaron su retirada durante la Colonia y era republicana, abandonando Tarma, Chanchamayo y Oxapampa a favor de la selva baja del Pachitea.

En caso que tuviera algo de realidad histórica este escenario, y yo creo que sí, tenemos que revisitar las teorías de Tello, Lathrap y otros que vienen insistiendo en el rol fundamental que jugaron poblaciones oriundas de la Amazonía en la construcción de las civilizaciones andino amazónicas de los Andes Centrales.

Referencias citadas

ADELAAR, W. F. H., 2006 – The Quechua impact in Amuesha, an Arawak language of the Peruvian Amazon. *In: Grammars in Contact. A Cross-Linguistic Typology* (A. Y. Aikhenvald & R. M. W. Dixon, eds.): 290-312; Oxford: Oxford University Press.

ADELAAR, W. F. H., 2008 – *Reconstruyendo el contacto pre-colonial entre Andes y Amazonía por medio de datos lingüísticos: El caso de los Amuesha de la montaña centroperuana;* Leiden: University of Leiden.

AIKHENVALD, A. Y., 1999 – Arawak. *In: The Amazonian Languages* (R. M. W. Dixon & A. Y. Aikhenvald, eds.): 65-106; Cambridge: Cambridge University Press.

ALLEN, W. L., 1968 – *A Ceramic Sequience from the Alto Pachitea*, Peru; Urbana, Ill: University of Illinois. Tesis de Doctorado.

ARELLANO HOFFMANN, C. (transcripción), 1594-1599 – *Causa seguida por los indios de los pueblos de la provincia ded Chinchaycocha contra su gobenador don Cristobal Luna Atoc por lo uqe les debe de servicios hechos a su persona y familiares*; Sevilla, España: Seccion Biblioteca Nacional del Peru A-249, Archivo de Indias.

ARELLANO HOFFMANN, C., 1989 – *Apuntes históricos sobre la provincia de Tarma en la sierra central del Perú. El kuraka y los ayllus bajo la dominación colonial española, siglos XVI-XVIII*, 245 pp.; Bonn: Bonner Amerikanistischen Studien/Etudios Americanistas de Bonn, n.º 15.

BARRIGA, V., 1949 – El Padre Fray Diego de Porres; Misionero insigne en el Perú y en Santa Cruz de la Sierra. *In: Mercedarios Ilustres en el Perú Tomo 2* (V. Barriga, ed.); Arequipa: Talleres Gráficos La Colmena.

BIRD, R. McK., 1967 [1562] – Map: La Sierra de Huanuco. Estudio de la Vida Provincial Incaica (Grupos Étnicos). *In: Visita a la provincia de Leon de Huánuco en 1562, by Iñigo Ortiz de Zúñiga*, Tomo I; Huánuco: Universidad Nacional H. Valdizan.

CORDOBA Y SALINAS, D. de, 1957 (1651) – *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*, xciii-1195 pp.; Washington D.C.: Lino G. Canedo, ed., Academy of American Franciscan History.

DUVIOLS, P., 1973 – Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional*, **39**: 153-191.

DUVIOLS, P., 1974-1976 – Une Petite Chronique Retrouvée: Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la prouincia de Chinchaycocha y otras del Piru (1603). *Journal de la Société des Américanistes*, **Vol 63**: 275-297.

GUAMAN POMA DE AYALA, F., 1980 [1600-1616] – *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, 3 tomos; México, D.F.: Eds. Siglo Veintiuno Editores. John V. Murra y Rolena Adorno, eds.

HASTINGS, C., 1986 – Herders in the Jungle: Ethnic Continuity Across Ecological Boundaries in Central Peru. New Orleans: ponencia presentada en el 5tst Annual Meeting of the Society for American Archeology.

HASTINGS, C., 1987 – Implications of Andean verticality in the evolution of political complexity: a view from the margins. *In: The Origins and Development of the Andean State* (J. Haas, T. Pozorski & S. Pozorski, eds.): 145-157; Cambridge: Cambridge University Press.

ALLEN, W. L., 1968 – *A Ceramic Sequience from the Alto Pachitea*, Peru; Urbana, Ill: University of Illinois. Tesis de Doctorado.

ARELLANO HOFFMANN, C. (transcripción), 1594-1599 – *Causa seguida por los indios de los pueblos de la provincia ded Chinchaycocha contra su gobenador don Cristobal Luna Atoc por lo uqe les debe de servicios hechos a su persona y familiares*; Sevilla, España: Seccion Biblioteca Nacional del Peru A-249, Archivo de Indias.

ARELLANO HOFFMANN, C., 1989 – *Apuntes históricos sobre la provincia de Tarma en la sierra central del Perú. El kuraka y los ayllus bajo la dominación colonial española, siglos XVI-XVIII*, 245 pp.; Bonn: Bonner Amerikanistischen Studien/Etudios Americanistas de Bonn, n.º 15.

BARRIGA, V., 1949 – El Padre Fray Diego de Porres; Misionero insigne en el Perú y en Santa Cruz de la Sierra. *In: Mercedarios Ilustres en el Perú Tomo 2* (V. Barriga, ed.); Arequipa: Talleres Gráficos La Colmena.

BIRD, R. McK., 1967 [1562] – Map: La Sierra de Huanuco. Estudio de la Vida Provincial Incaica (Grupos Étnicos). *In: Visita a la provincia de Leon de Huánuco en 1562, by Iñigo Ortiz de Zúñiga*, Tomo I; Huánuco: Universidad Nacional H. Valdizan.

CORDOBA Y SALINAS, D. de, 1957 (1651) – *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*, xciii-1195 pp.; Washington D.C.: Lino G. Canedo, ed., Academy of American Franciscan History.

DUVIOLS, P., 1973 – Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional*, **39**: 153-191.

DUVIOLS, P., 1974-1976 – Une Petite Chronique Retrouvée: Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la prouincia de Chinchaycocha y otras del Piru (1603). *Journal de la Société des Américanistes*, **Vol 63**: 275-297.

GUAMAN POMA DE AYALA, F., 1980 [1600-1616] – *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, 3 tomos; México, D.F.: Eds. Siglo Veintiuno Editores. John V. Murra y Rolena Adorno, eds.

HASTINGS, C., 1986 – Herders in the Jungle: Ethnic Continuity Across Ecological Boundaries in Central Peru. New Orleans: ponencia presentada en el 5tst Annual Meeting of the Society for American Archeology.

HASTINGS, C., 1987 – Implications of Andean verticality in the evolution of political complexity: a view from the margins. *In: The Origins and Development of the Andean State* (J. Haas, T. Pozorski & S. Pozorski, eds.): 145-157; Cambridge: Cambridge University Press.

HOCQUENGHEM, A. M., 1998 – *Para vencer la muerte. Piura y Tumbes. Raíces en el bosque seco y en la selva alta. Horizontes en el Pacífico y en la Amazonía*, 445 pp.; Lima: Centro Nacional de la Investigación Cientifica (CNRS), Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de la Naturaleza y el Conocimiento Ambiental Humano (INCANH).

HOLGUÍN, D. G., 1989 [1608] – *Vocabvlario de la lengva egneral ed todo del perv llamada lengua Qquichua o Del Inca*, 707 pp.; Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. [Edición Facsímilar].

IZAGUIRRE ISPIZUA, B., 1922-1929 – *Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los Progresos de la Geografia en el Oriente del Perú* (14 tomos); Lima: Talleres Tipograficos de la Penitenciaria.

LATHRAP, D. W., 1970 – *The Upper Amazon*, 206 pp.; New York: Praeger Publishers, Inc.

LEÓN PINELO, A. De, 1906 [1653] – *Vida del Ilustrisimo y Reverendisimo D. Toribio Alfonso Mogrovejo, Arzobibo de la ciudad de los Reyes (Madrid, 1653)*; Lima.

MASON, J. A., 1950 - The Languages of South America. *In: Handbook of South American Indian*, 6 (J. H. Steward, ed.): 157-317; Washington, D.C.: Government Printing Office.

MATOS MENDIETA, R., 1994 – *Pumpu: Centro Administrativo Inka de la Puna de Junín*, 327 pp.; Lima: Editorial Horizonte, Banco Central de Reserva del Perú, Taraxacum.

MOGROVEJO, T. A. de, 1946 – Carta a Felipe III; Santa Ines, 18 abril 1603 (AGI Patronato 248, R° 34). *In: La Iglesia de España en el Perú* (E. Lissón Chaves, Ed.): 488. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, IV.

NOBLE, G. K., 1965 – *Proto-Arawakan and its descendants*, 129 pp.; Bloomington: Indiana University Publication in Anthropology and Linguistics, n.° 38.

PAYNE, D. L., 1991 – Maipuran (Arawakan). *In: Handbook of Amazonian Languages,* Vol. 3 (D. C. Derbyshire & G. K. Pullum, eds.): 355-499; Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

PORRES, Fr. Diego de, 1919 – Memorial de Fr. Diego de Porres de la Orden de Nuestra Señora de la Merced a SM en el que expone sus meritos y servicios en los reinos del Peru (1586). *In: Organización de la Iglesia y Ordenes Religiosos en el Virreinato del Perú*, Tomo 1 (R. Levillier, ed.); Madrid: Sucesores de Rivadeneyra S.A.

PUENTE BRUNKE, J. de la, 1992 – *Encomienda y encomenderos en el Perú*, v+536 pp.; Sevilla: Publicaciones de la Exma. Diputación Provincial.

SMITH, R. C., 1977 – Deliverance from Chaos for a Song: A Social and Religious Interpretation of the Ritual Performance of Amuesha Music; Ithaca N.Y.: Cornell University. Tesis de Doctorado.

SMITH, R. C., 1983 – Hierarchy and Equality in the Peruvian Lowlands: Some Aspects of the Social and Religious Organization of the Amuesha, 77 pp; Cambridge, MA: Ms.

SMITH, R. C., 1985 – Política oficial y realidad indígena: Conceptos Amuesha de integración social y territorialidad. *Amazonía Indígena*, **Año 5, n.º 10**: 11-16; Iquitos.

SMITH, R. C., 1999 – Huancabamba on the Eastern Frontier of Chinchaycocha; Regional Connections between the Andes of Chinchccocha and the Selva Central of Sixteenth and Seventeenth Centry Peru; Lima: Ms.

SMITH, R. C., 2004 – Caciques chinchaycochas, funcionarios incas y sacerdotes Amueshas: Los caminos antiguos de chinchaycocha hacia la selva central. *Cultura Andina*, **Año 1, n.º 3**: 59-76; Cerro de Pasco: Universidad Daniel Alcides Carrión.

SMITH, R. C., 2006 – Where Our Ancestors Once Tread: Amuesha Territoriality and Sacred Landscape in the Andean Amazon of Central Peru. *In: Être Indien dans les Amériques* (C. Gros & M.-C. Strigler, eds.): 69-84; París: Éditions de l'Institut des Amériques, Éditions de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique latine.

SMITH, R. C., MARTÍNEZ, W. & BAUTISTA, E., 2006a – RROMAPATSRO: Mapeando el espacio histórico-cultural de los Yanesha. *In: Por Donde Andaban Nuestros Ancestros*. Colección de cuatro videos (Video 1); Lima: DVD: Edición Bilingüe Yánesha/Español.

SMITH, R. C., MARTÍNEZ, W. & BAUTISTA, E., 2006b – YATAÑNESHAÑ: Recordando a nuestros ancestros. *In: Por Donde Andaban Nuestros Ancestros*. Colección de cuatro videos (Video 2); Lima: DVD: Edición Bilingüe Yánesha/Español.

SMITH, R. C., MARTÍNEZ, W. & BAUTISTA, E., 2006c – YOMPOR PARTSESHA: Compasión y transformación en el mundo yánesha. *In: Por Donde Andaban Nuestros Ancestros*. Colección de cuatro videos (Video 3); Lima: DVD: Edición Bilingüe Yánesha/Español.

SMITH, R. C., MARTÍNEZ, W. & BAUTISTA, E., 2006d – PORROMNO: Agua, vida y muerte en el mundo yánesha. *In: Por Donde Andaban Nuestros Ancestros.* Colección de cuatro videos (Video 4); Lima: DVD: Edición Bilingüe Yánesha/Español.

STEWARD, J. H., 1948 – Tribes of the Montaña: An Introduction. *In: Handbook of South American Indians*, Vol. 3 (J. H. Steward, ed.); Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

TAYLOR, G., 1999 – *Ritos y Tracidiones de Huarochirí*, 502 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú, Universidad Ricardo Palma.

TORERO, A., 2002 – *Idiomas de los Andes: Lingüística e Historia*, 565 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Editorial Horizonte.

VARESE, S., 1968 – *La Sal de los Cerros: Notas Etnográficas e Históricas sobre los Campa de la Selva del Perú*, 161 pp.; Lima: Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología.

WISE, M. R., 1976 – Apuntes sobre la influencia inca entre los amuesha. Factor que oscurece la clasificación de su idioma. *Revista del Museo Nacional*, **42**: 355-66.

Una comparación entre algunos iconos mochicas y mitos jíbaros

Jaime Regan

En un artículo anterior (Regan, 1999) hice comparaciones entre imágenes mochicas y cuatro mitos jíbaros. En este trabajo vuelvo al mismo método presentando dos de ellos: «La guerra contra Ugkaju, el cangrejo gigante» y «La selección de las carnes comestibles», a los cuales se han añadido tres mitos más, «El origen de los murciélagos», «El wámpach de Iwia» y «El hombre convertido en tséatik».

Muchos aspectos de la cultura Mochica se han perdido, entre ellos el idioma. Lo que se ha podido conservar es su impresionante iconografía. Anne Marie Hocquenghem (1987) ha efectuado un análisis desde la tradición andina e incaica. También Jürgen Golte (2009) ha realizado interpretaciones desde la cosmovisión y los ritos. Tal vez algunas etnias vecinas actuales nos pueden proporcionar elementos adicionales para interpretar algunas imágenes. Hocquenghem nos hace recordar las palabras de Lévi-Strauss en cuanto a las posibilidades de los mitos todavía vigentes en la región:

> «¿... cómo dudar que la clave de la interpretación de tantos motivos todavía herméticos no se encuentre a nuestra disposición e inmediatamente accesible en mitos y cuentos todavía vivos? Estaríamos errados si descartáramos estos métodos donde el presente permite acceder al pasado. Sólo ellos son susceptibles de guiarnos en un laberinto de monstruos y de

> dioses cuando, a falta de escritura, el documento plástico es incapaz de ir más allá de sí mismo» (Hocquenghem, 1987: 23).

Según Hocquenghem (1989) antiguamente la cultura jíbara se extendía hasta Ayabaca y Caxas, actualmente ubicadas en el departamento de Piura; lo cual significa que habrían sido vecinos de las antiguas culturas de la tradición mochica como Vicús, Lambayeque y Sipán. Los actuales grupos jíbaros se denominan aguaruna, huambisa, shuar, achuar y shiwiar y han conservado una buena parte de su cultura autóctona, sobre todo la tradición oral[1]. Un sector de la etnia jíbara, entonces, habría sido vecino de los mochicas, y éstos podrían haber llegado a la selva amazónica en tiempos remotos. Los aguaruna también llegaban a la costa, y hasta la construcción de la carretera entre Olmos y Corral Quemado alrededor de 1940, viajaban a pie a Piura, Chiclayo y Trujillo.

José María Guallart (1990: 47-51), en su estudio de la historia aguaruna-huambisa, plantea que los seres llamados *Iwa,* que aparecen en los mitos, serían en realidad los mochicas.

> «... la cultura Mochica llevó una vida complicada y rica que quedó plasmada en la decoración de su cerámica en que aparecen luchas con selváticos desnudos tomados como prisioneros de guerra, escenas de caza de venados con red, bolsas o zurrones ceremoniales y escenas de un mundo mágico: la carcancha en posición coital o la danza de los objetos inanimados que tienen resonancia en los mitos y canciones aguarunas» (Gallart, 1990: 48).

Aquí se propone retomar esta hipótesis examinando cinco mitos, comparándolos con algunas figuras mochicas[2]. Julio C. Tello (1923) elaboró una metodología para estudiar el arte antiguo, basándose en los mitos. Para interpretar la iconografía andina, analizó varios mitos de la floresta amazónica, incluyendo uno de la etnia jíbara, para luego pasar a los mitos andinos, indicando las transformaciones. Otros como los arqueólogos Peter Roe (1982: 296-303), Elizabeth Benson (1974: 23) y la antropóloga Patricia Lyon (1981: 105-108) han usado datos de la selva amazónica para descodificar la iconografía mochica. Este artículo también recurre a la mitología amazónica, relacionando las culturas mochica y jíbara[3].

[1] Son unos 100 000 en total, ubicados en el Perú y Ecuador.

[2] Véase Brown (1984: 202-203) sobre el tema de los mitos aguarunas en su conjunto.

[3] Agradezco la ayuda de los informantes aguarunas Abel Uwarai Yagkug, Isáac Paz Suikai, Anfiloquio Paz Agkuash y Fermín Tiwi Paati.

1. La Guerra contra Ugkaju, el cangrejo gigante

Versión aguaruna: Akuts Nugkai, Kuji Javián & Grover (1977: 38-66);

Dos versiones aguarunas: Chumap & García-Rendueles (1979, I: 74-81; 1: 82-103);

Versión aguaruna: Chumap & García-Rendueles (1979-1980, I: 75-115);

Versión aguaruna: Guallart (1958: 86-88);

Versión aguaruna: Jordana (1974: 168-171);

Versión achuar: Descola (1987:133-134).

Por medio de los restos arqueológicos de Sipán, el mundo ha conocido una de las tumbas más ricas de América. El sacerdote guerrero de Sipán es testimonio de la tecnología mochica en la confección de artefactos de oro, cobre y otros elementos preciosos. En 1989 se encontraron restos que superaron el primer hallazgo, la tumba del llamado Viejo Señor de Sipán. Encontraron una máscara funeraria, un collar hecho de cabezas de plata, estólicas y lanzas ritualmente rotas, sonajas. En el centro hay una figura de una deidad que sostiene un tumi en una mano y una cabeza humana en la otra (Alva, 1990: 15). Debajo de la máscara se encontró la figura de un hombre cangrejo de cobre bañado en oro de unos 40 cm, montada en una banderola de tela y cubierta de placas de metal (fig. 1).



Figura 1 – Bandolera del viejo Señor de Sipán (Alva, 1990: 15)
Pintura de H. Tom Hall

En un mito aguaruna un cangrejo gigante, ayudado por varias especies de peces y una especie de hormigas, *katsáip*[4] hacía la guerra contra las aves y otros animales grandes. Cuando atacaban, el cangrejo mandaba a las hormigas, que eran sus perros guardianes para que las mordieran. También llamaba al agua que con sus olas las tumbaban y ahogaban (Chumap & García-Rendueles, 1979, I: 75). En una versión achuar, figura también una anaconda (Descola, 1987: 133).

«Al principio de los tiempos el Ugkáju (cangrejo de río) se enfrentó con los Tsukagká (tucán). El Ugkáju grande era la madre del agua; ahora también lo

[4] Hormiga cuya picadura es muy dolorosa.

es... Los Tsukagká, los Bashu (paujil), los Uwacháu (perdiz), los Kúyu (pava), los Pinínch (tabaquero), a todos esos que ahora llamamos aves de caza y que entonces eran personas, el Ugkáju los exterminaba... Cuando se acercaban donde vivía Ugkáju, "Ataquemos", decían. Diciendo eso, el Ugkáju se daba cuenta de lo que pasaba *y* mandaba a los Katsáip (hormiga). ¡Pujút! Haciendo reventar el agua, ¡súpuu! A los Tsukagká los inundaban hasta la cintura. Quedaban parados... Los Kamít (gamitana), los Kágka (boquichico), los Wampi (sábalo macho), los Putúsh (especie de zúngaro) los Tunkae (zúngaro) los Pani (piraña) mataban a los Tsukagká clavándole su nágki (lanza) en el vientre...

Los Shiík, los Tíji, los Yukúju (pájaros que hacen sus nidos cavando la tierra), los Túwich (especie de armadillo), los Yágkun (especie de armadillo grande), y los Shushuí (armadillo) que ahora son medio flojos, entonces, fíjate (cuando eran personas) también lo eran... A todos estos les invitaron a la guerra, diciéndoles: "Cuñados, ayúdennos. Cuando queremos matar al Ugkáju, nos extermina a todos"...

Los que luego serían animales excavadores, como los Yágkun, los Shushuí, prepararon estacas bien pulidas de pona de pijuayo maduro, que luego se transformarían en sus uñas... llevaron un páyag (bastón ritual) bien recto y ya pelado para hacer subir por él a los Katsáip (hormigas). Luego sería conjurado que los Katsáip subieran a lo alto de los árboles, como hacen actualmente...

Por allá se metieron los Túwich excavando dentro de la tierra; los Yagkún por acá; los Yukúju y los Tíju por ahí se metieron. Los Siík por allá se metieron. Luego excavando, rompiendo, rompiendo con mucho trabajo las gruesas raíces de los árboles, ¡táke! Tocaron la base del búits (tinaja) lo rozaron... Cuando los Túwich salieron de la tierra, dijeron, "Hicimos avanzar la galería hasta sentimos calor y llegamos a la candela. Luego de ampliar la galería, dejamos".

Los múun(viejos) me contaron que, cuando tuvieron todo preparado, al amanecer del día siguiente, atacaron. Cuando atacaron, el Ugkáju mandó a los Katsáip donde los Túwich estaban excavando. Entonces los Túwich... diciendo: "¡tan ti titi, tan ti ti!" sobaron el páyag con su sudor lo apoyaron en un árbol grueso. Los Katsáip, oliendo el sudor, caminando en fila, subieron por el páyag y dejaron...

El Ugkáju decía "¡shúi, shúi, shúi, shúi!". Metiendo bulla ¡súpu! Lanzaba agua pensando hacer como otras veces, dicen... la tierra se

> abrió por donde estaba el fuego... ¡tuját! el agua escapó por las galerías subterráneas. ¡Waaaaat! Toda desapareció... Como había quedado en seco, ¡tas! Se defendía con sus pinzas... El Chuwi (paucar) corriendo, ¡panán! clavándole, lo atravesó. "¡Aeeee!" dijo el Ugkáju volteándose (Chumap & García-Rendueles, 1979-1980: 75-95). Quebrándose la lanza, un poquito aparecía por su pecho. ¿No te has fijado que así lo tiene actualmente? (Chumap & García-Rendueles, 1979-1980: 95)».

Ugkáju sería el hombre-cangrejo vinculado al Viejo Señor de Sipán, y las hormigas representarían la tropa ordenada de este Señor (véanse la figura 1 del hombre-cangrejo). En la figura 2 hay unas pequeñas figuritas que serían las hormigas aliadas del cangrejo. En la parte inferior del dibujo, se encuentra la representación de olas. Serían las que mandó *Ugkáju* para matar a la gente. También en esta figura el guerrero, que tiene agarrado al hombre-cangrejo, lleva el plumaje del paucar macho en la parte superior de su corona, lo cual correspondería al mito jíbaro. Compare el plumaje del paucar (fig. 3) con el de la corona del guerrero mochica. Es cierto que también tiene un jaguar en su corona, pero en la iconografía andina, a veces una imagen contenía símbolos de más de un personaje. En esta escena no aparecen los peces. Sin embargo, en otras figuras, el mismo guerrero pelea contra "demonios-peces" que trata de vencer con su tumi o un largo cordón de pescar (Kutscher 1967: 122).



Figura 2 – Guerrero mochica con plumas de paucar en su corona
(Kutscher, 1967: 122, fig. 7)

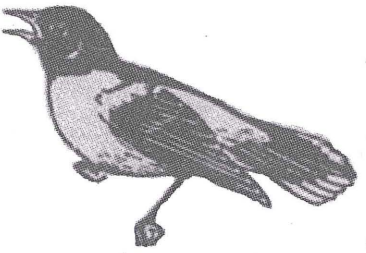


Figura 3 – Paucar macho
(www.wildlifedepartment.com)

Este mito es actualmente una motivación fuerte para la organización. Los animales más débiles lograron vencer porque supieron organizarse bien. También es el modelo para la guerra de las cabezas reducidas y las fiestas que siguen. De hecho, el cangrejo se parece a un animal con la cabeza cortada. Véase la figura 4 donde un personaje tiene en sus manos la cabeza del hombre-cangrejo.



Figura 4 – Etsa decapita a *Ugkáju*
(Chumap & García-Rendueles, 1979, I: 102)

2. El Origen de los Murciélagos

Versión aguaruna: Chumap & García-Rendueles (1979, II: 313-329);

Versión shuar: Pelizzaro (1990: 194-195).

Unos seres llamados Kuwágkus mataban a la gente y cortaban sus cabezas. Después de varios asesinatos, los hombres se organizaron y buscaron la casa donde se encontraban los Kuwágkus. Estaban celebrando la fiesta de las cabezas cortadas. Los hombres, armados de sus lanzas y escudos, rodearon la casa y mataron a los Kúwagkus. La sangre, que había formado charcos dentro de la casa, temblaba (fig. 5). «Semillas del pijuayo» (palmera) pidió la sangre. Los hombres arrojaron las semillas, que se transformaron en cabezas

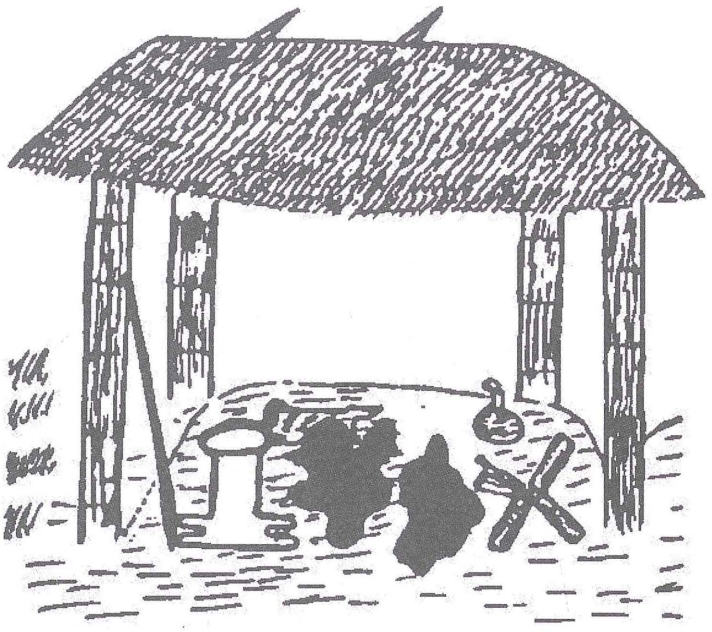


Figura 5 – Manchas de sangre
(Chumap & García-Rendueles, 1979, I: 320)

de murciélago. Luego la sangre pidió semillas de wayampái[5] y los hombres arrojaron las semillas que se convirtieron en ojos de murciélago. La sangre, entonces, dijo «Épemush[6]» y le arrojaron épemush, que se convirtió en alas de murciélago. «Saka» dijo la sangre y le arrojaron palitos de saka (árbol), que se convirtieron en huesos de murciélago. Finalmente, dijo «chigkán» (carrizo) y le arrojaron palitos de chigkán bien afilados, que se transformaron en dientes de murciélago. Entonces, toda la sangre se echó a volar en forma de murciélagos (fig. 6).

3. El *wámpach* de Iwia

Los *Iwia* en shuar o *Iwa* en aguaruna eran unos gigantes antropófagos que atrapaban a los shuar y los metían en su bolsa *wámpach*.

[5] Las semillas se usan para fabricar collares.
[6] Hojas que se usan para tapar las ollas de barro.

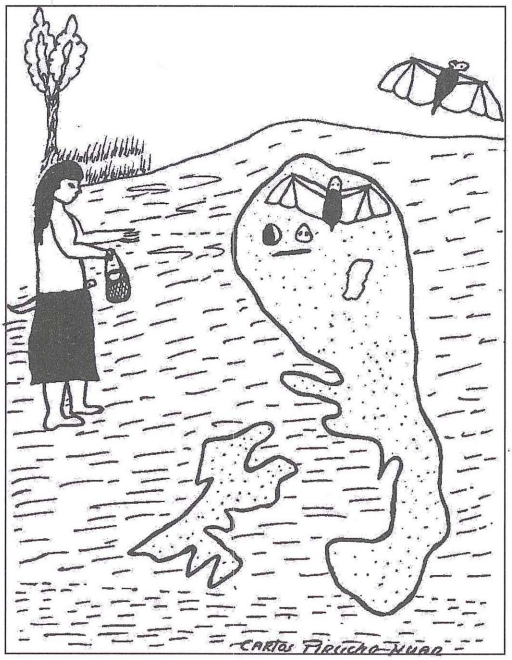


Figura 6 – La sangre se convierte en murciélagos (Chumap & García Rendueles, 1979, I: 322)

3. 1. Iwia y la Hormiga

Versión shuar: Pelizzaro (1990: 55-56);

Versión aguaruna: Jordana (1974: 155-156);

Versión shuar: Jordana (1974: 55-56).

«El goloso Iwia para atrapar a los shuar y comérselos, solía sembrar una hierba muy cortante, llamada *kúrichip*. Los viajeros que se metían en esa hierba, se enredaban de tal manera que les quedaba sumamente difícil salirse. Los que lograban salirse morían desangrados a causa de los numerosos cortes que les dejaba la mala hierba. Al ver Patach' la hormiga al goloso Iwiaque se dirigía hacia los *kúrichip*, en donde muchos shuar malheridos luchaban para escabullirse, escondiéndose en los canutos de la hierba, gritó con voz burlona: ¡Shirir, shirir! tu bolsa vacía no puede ser la bolsa de un cazador. Efectivamente la gran bolsa *shikiar*, llamada también *wámpach'*, que llevaba en bandolera para meter en ella a los hombres que caían en sus trampas, estaba completamente vacía» (Pellizzaro, 1990: 55).



Figura 7 – En la figura mochica hay una mancha que podría ser de sangre, donde estaría emergiendo un cóndor (Hocquenghem, 1987: figura 92)



Figura 8 – En la figura mochica, al extremo derecho, se aprecian a dos personas en la bolsa del guerrero. El tamaño diminuto se debería a que los shuar describían a los Iwia como gigantes
(Hocquenghem, 1987: figura 83)

3. 2. Iwia y el Camaleón

Versión aguaruna: Jordana (1974: 151-152);

Versión shuar: Pelizzaro (1990: 57-58).

> «Como Iwia se quejaba siempre de dolores de vientre por no poderse controlar en la comida, sobre todo por no poder abstenerse de carne humana, *Sumpa* Camaleón inventó una estratagema para matarlo. Cogió una caña *chinkia*, de esas mismas cañas que se utilizan para que los niños soplen pepitas o saetillas, la rajó, la afiló hasta transformarla en un cuchillito muy cortante. Luego se acostó al borde del camino de Iwia, raspándose el vientre con el cuchillo. Tanto raspar producía como una comezón que provocaba rasparse siempre más. El mismo *Sumpa*, casi sin darse cuenta se produjo varios cortes en el vientre, que hasta el día de hoy podemos observar en los camaleones y lagartijas.
>
> Al atardecer, cuando pasó Iwia con su bolsa cruzada y su hacha de piedra *kanamp* al hombro para recoger a los hombres caídos en sus trampas, le llamó la atención el extraño proceder de *Sumpa* Camaleón, y le preguntó qué estaba haciendo. Cuando *Sumpa* le explicó que eso era un nuevo método para calmar del dolor de vientre, Iwia se hizo entregar el cuchillo y tendiéndose al suelo comenzó a frotar. Siguiendo el consejo de Sumpa comenzó a frotarse suavemente, pero como aumentara la comezón, continuó frotándose más rápidamente y con más fuerza, tanto que ya no se daba cuenta que estaba lastimándose.

Al entrarle más comezón y casi angustia, se raspó de una manera tan brutal que se cortó los intestinos y murió» (Pelizzaro, 1990: 57-58).

4. El Hombre convertido en Tséatik

Versión aguaruna: Chumap & García-Rendueles (1979, I: 331-339);

Versión huambisa: García-Rendueles (1994, II: 56-61).

«Cuentan que antiguamente un viejo se fue a cazar con su hermano. Cuando andaban el hermano menor encontró un huevo de *tséartik*[7] sobre una piedra. Al día siguiente cuando se quedó solo en el tambito, hizo una patarashca[8] con el huevo de *tséartik*, lo así y lo comió. El hermano mayor trajo unos washi[9] y los cocinó.

Cuando el hermano mayor había terminado de comer, el menor preguntó ¿con qué puedo acompañar la carne que me sobró? El viejo contestó, "Ahí hay platanitos. Ásalos para acompañar la carne". Al ratito, nuevamente el menor pregunto "Hermano, aún me queda carne ¿con qué puedo acompañarla?" El mayor le respondió "Hermano, qué comes que aún no terminas. ¡No te di tanta carne!".

Diciendo eso, quiso descubrir lo que sucedía. Prendió una tea y vio que su hermano menor tenía los brazos mordidos y su boca ensangrentada. Vio que su hermano había terminado toda la carne de sus brazos. Entonces le preguntó "Por qué actúas así, ¿no habrás comido el huevo de tseartik?" El hermano siguió comiendo hasta el amanecer.

Después regresando a la casa el menor sintió vergüenza porque tenía todos los nervios descubiertos. Pidió al mayor "tráeme mi camisa y los adornos de chaquira, y así se vistió. Entonces el joven organizó para su despedida la Fiesta del *Íjammau* y se pusieron a bailar hasta el día siguiente. Al amanecer el joven, ya convertido en el ave tseartik, se sacó su camisa y gritó "¡Tséa!, ¡tséa!, ¡tséa!" y salió volando por la cumbrera de la casa» (Chumap & García Rendueles, 1979, I: 339). (figs. 9, 10)

[7] Ave carnívora.

[8] Alimento envuelto en hojas.

[9] Mono maquisapa.



Figura 9 – Figura aguaruna donde unas personas bailan mientras un ave se escapa por el techo
(Chumap & García Rendueles, 1979, I: 348)

5. La selección de las carnes comestibles

Versión huambisa: García-Rendueles (1996, I: 63-80)

«Antiguamente los viejos no sabían comer carne de monte. Para probar qué animales eran más sabrosos hirvieron la carne de todos ellos... Primero hirvieron carne de pamau (Tapir)...».

Sigue una relación de 219 carnes que hirvieron. Luego Kujáncham (zarigüeya) comió cada carne. Luego:

«(...) Cuentan que comiendo la carne de los animales que serían comestibles, la carne hervida del pamau nuevamente se transformó y se fue... Cuentan que cuando Pamau huyó, los demás animales también escaparon rompiendo las tinajas. Entonces el viejo (Etsa) escupió conjurando así: "Los animales que no se comieron con gusto, en adelante no serán comestibles", dijo. Cuentan que así conjuró escupiendo, ¡Kusúiiii! Escupió conjurando. El viejo (Etsa) así transformó a los animales que serían comestibles. Eso dirán. Cuentan que así conjuró (Etsa)... Etsa



Figura 10 – Figura mochica donde algunas personas bailan mientras un personaje se escapa por el techo
(Hocquenghem, 1987: figura 94)

> y Kujáncham hirvieron la carne. Etsa dijo a Kujáncham que probara toda clase de carne, A los Shuár les sirvieron la carne que serían comestible... Eso contaban los viejos».

Este mito trata el tema de la selección de los alimentos comestibles en el tiempo primordial (fig. 11). *Etsa* (sol) y *Kujáncham* (zarigüeya) prueban la carne hervida de cada animal y seleccionan la carne sabrosa para que sea comestible (véase García-Rendueles 1996, I: 74). Luego la carne se transforma en el animal vivo y se escapa, tanto los animales comestibles como los no comestibles (véase García-Rendueles 1996, I: 79) (fig. 12). La escena en el dibujo mochica (Alva, 1994: 8-9) evoca la misma idea. Los platos tienen patas, que podrían señalar que el contenido posteriormente se escaparía (fig. 13). Los objetos en el techo parecen ser flores del floripondio, un alucinógeno. Un posible efecto de estas sustancias es que lo inanimado se convierte en animado a la vista de la persona alucinada.

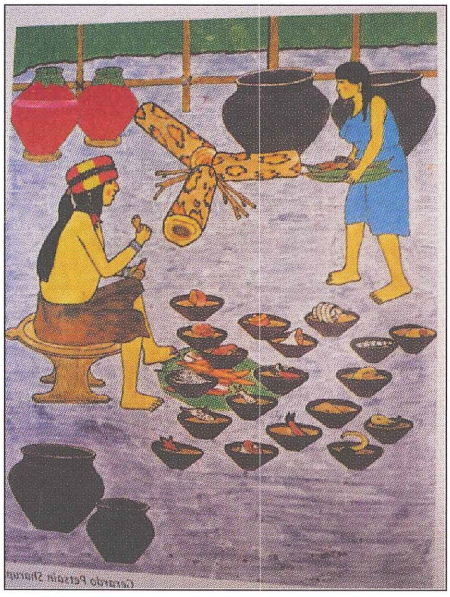


Figura 11 – Selección de las carnes comestibles en imagen aguaruna
(García-Rendueles, 1996, I: 74)



Figura 12 – Los animales resucitan en figura aguaruna
(García-Rendueles, 1996, I: 79)

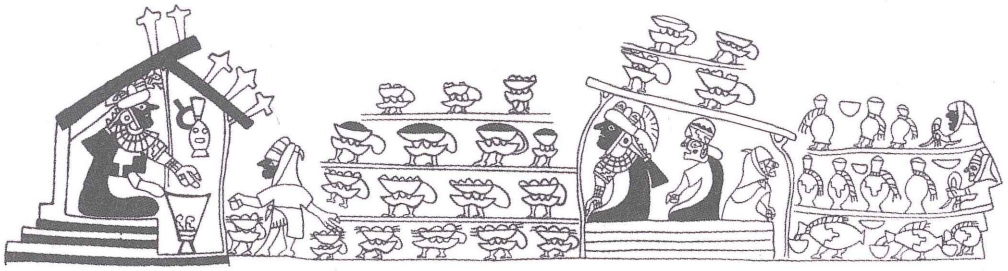


Figura 13 – Platos con patas en figura mochica
(Alva, 1994: 226)

Comentario

Se observan algunos paralelismos en cuanto a personajes y escenas, aunque los edificios, ajuar y atuendo reflejan las respectivas culturas. Los jíbaros fueron vecinos de los mochicas, lambayecanos y vicús. Para brevedad he agrupado bajo el nombre de mochica a estas culturas de distinta épocas.

La extracción del oro en la región jíbara para la orfebrería mochica habría sido una de las ocasiones para este contacto. El arqueólogo Kauffmann (1992: 241) dice:

> «No conocemos los lugares de donde los Lambayeque obtenían su oro. Pero lo más probable es que, en su mayor parte, procedía del Chinchipe, del Marañón y otras playas fluviales conocidas hasta hoy por la riqueza de sus arenas auríferas».

Mucho ha cambiado en la región durante los siglos que separaron estas culturas y no podemos esperar una correspondencia exacta. Sin embargo, se han detectado posibles contactos entre los mochicas y jíbaros de manera que la cultura jíbara podría ayudarnos a entender mejor algunas tradiciones mochicas, y la iconografía mochica podría abrirnos una ventana a la historia de los jíbaros.

Referencias citadas

AKUTS NUGKI, T., KUJI JAVIÁN, A. & GROVER, J., 1977 – *Historia Aguaruna: Primera Etapa,* tomo II, 229 pp.; Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

ALVA, W., 1990 – New Tomb of Royal Splendor. *National Geographic*, **vol. 177, n.º 6**: 2-15; Washington, D.C.: National Geographic Society.

BENSON, E. P., 1974 – *A Man and a Feline in Mochica Art*, 31 pp.; Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 14.

BROWN, M., 1984 – *Una Paz Incierta*, 264 pp.; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

CHUMAP, L., GARCÍA-RENDUELES, A. & GARCÍA-RENDUELES, M., 1979 – *Duik Múun..., Universo Mítico de los Aguaruna,* 2 tomos, 866 pp.; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

CHUMAP, L., GARCÍA-RENDUELES, A. & GARCÍA-RENDUELES, M., 1979-1980 – *Selección de narraciones de DuikMúun.... Universo mítico de los Aguaruna*, 3 tomos, 728 pp.; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

DESCOLA, P., 1987 – *La Selva Culta: Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Achuar*, 468 pp.; Quito-Lima: Ediciones Abya-Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos.

GARCÍA-RENDUELES, M. (ed.), 1994 – *Yaunchuk,* tomo 2; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

GARCÍA-RENDUELES, M. (ed.), 1996 – *Yaunchuk*, tomo I, 503 pp.; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

GOLTE, J., 2009 – *Moche, Cosmología y Sociedad: Una Interpretación Iconográfica*, 473 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

GUALLART, J. M., 1958 – Mitos y Leyendas de los Aguarunas del Alto Marañón. *Perú Indígena*, **VII, n.os 16-17**: 59-98; Lima.

GUALLART, J. M., 1990 – *Entre Pongo y Cordillera: Historia de la Etnia Aguaruna-Huambisa*, 258 pp.; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

HOCQUENGHEM, A. M., 1987 – *Iconografía Mochica*, 280 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

HOCQUENGHEM, A. M., 1989 – *Los Guayacundos de Caxas y la Sierra Piurana, siglos XV y XVI*, 200 pp.; Lima: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, Instituto Francés de Estudios Andinos.

JORDANA LAGUNA, J. L., 1974 – *Mitos e Historia Aguarunas*, 306 pp.; Lima: Retablo de Papel Ediciones.

KAUFMANN DOIG, F., 1992 – Mensaje Iconográfico de la Orfebrería Lambayecana. *In: Oro del antiguo Perú* (W. Alva *et al.*, eds.): 237-264; Lima: Banco de Crédito del Perú.

KUTSCHER, G., 1967 – Iconic Structure as an Aid in the Reconstruction of Early Chimu Civilization. *In: Peruvian Archaeology: Selected Readings* (J. H. Rowe & D. Menzel, eds.): 115-124; Palo Alto: Peek Publications.

LYON, P. J., 1981 – Arqueología *y* mitología: la escena de 'objetos animados' y el tema del alzamiento de los objetos. *Scripta Etnológica*, **n.º VI**: 105-108; Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.

PELLIZZARO, S., 1990 – *Arutam: Mitología Shuar*, 261 pp.; Quito: Ediciones Abya-Yala.

REGAN, J., 1999 – Mito y Rito: Una Comparación entre algunas Imágenes Mochicas y Jíbaras. *Investigaciones Sociales*, **año III, n.º 3**: 27-46; Lima: UNMSM.

ROE, P., 1982 – *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*, 384 pp.; New Brunswick: Rutgers University Press.

TELLO, J. C., 1923 – Wiracocha. *Inca*, **vol. 1, n.º 1**: 93-313; Lima: Museo de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Candire, Condori y Condorillo: presencia incaica en la cordillera chiriguana

Isabelle Combès

> «Es famosa en toda aquesta tierra por la relación de sus incomparables riquezas, tiénese por cierto que la hay, aunque hasta ahora no se sabe en donde esté» (*El arte de los metales*, 1640, sobre la mina oculta de Chaquí. In: Platt *et al.*, 2006)

Estas líneas quieren aportar elementos sobre la presencia inca, si no en el Chaco mismo, al menos en su orilla occidental —la llamada «cordillera chiriguana» en Bolivia—. La investigación arqueológica es todavía incipiente en esta zona, y los datos provienen fundamentalmente de fuentes escritas coloniales. La más célebre de ellas, la «relación cierta» de Diego Felipe de Alcaya, fue también, paradójicamente, la menos creíble a los ojos de los historiadores. Sobre la base de otros documentos coloniales e incluso algunos testimonios indígenas actuales, estas páginas quieren demostrar la veracidad de esta relación en lo que toca particularmente a la mina de Saypurú en el piedemonte andino. La investigación etnohistórica se vio recientemente confirmada por prospecciones arqueológicas, que invitan a «rehabilitar»,

si vale el término, la extraña crónica de Alcaya, y permiten sugerir nuevas interpretaciones sobre los sucesivos poblamientos de la región por parte de pueblos andinos y de las tierras bajas en busca del «Candire».

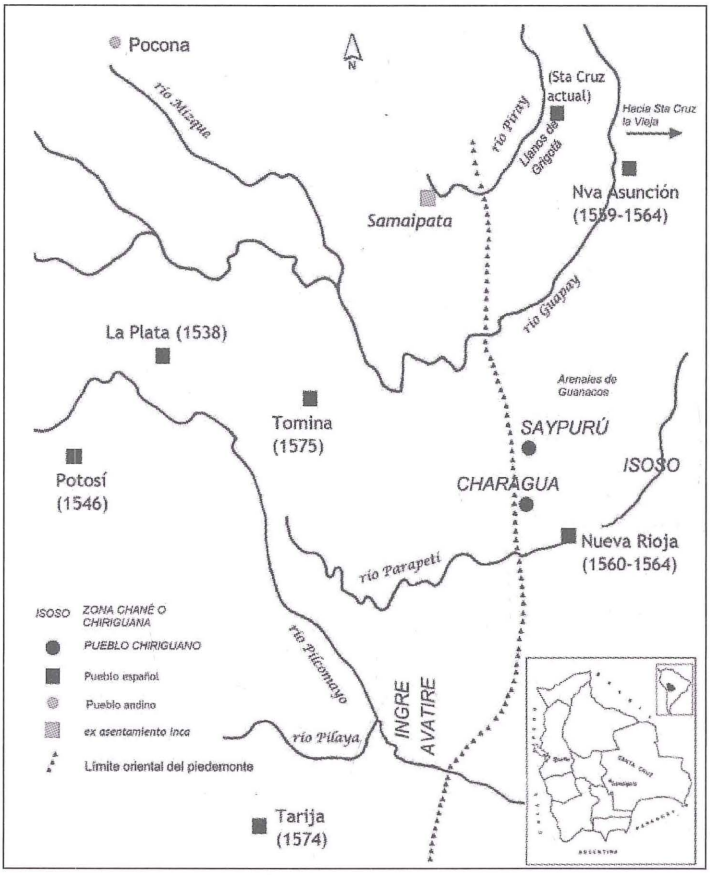


Figura 1 – Ubicación de Saypurú

1. De este a oeste: carcaraes y candires

Cronológicamente hablando, las primeras fuentes nos invitan a empezar esta historia bastante más al sur y al este del piedemonte andino, concretamente desde el litoral atlántico en la actual Argentina. En 1536, Pedro de Mendoza funda la primera ciudad de Buenos Aires, a orillas de un río primero conocido como río de Solís, pero que rápidamente pasa a ser llamado río *de La Plata*. Este nombre no se debe a la presencia de metales o minas en las cercanías de la fundación española, sino a las noticias que recogen los españoles sobre la existencia de «mucha cosa de oro y plata» (*Relación del río de La Plata*, 2008

[1545]: 35) en la «tierra adentro», es decir remontando el río e internándose hacia el noroeste.

El afán de los pobladores se vuelca así hacia las fuentes de estas riquezas. Para ello remontan el río de La Plata, luego el Paraguay, llegando a fundar Asunción el año siguiente. En febrero de 1537, el lugarteniente de Mendoza, Juan de Ayolas, se interna Chaco adentro desde el lugar de La Candelaria sobre el río Paraguay, más arriba de Asunción. Está mandado:

> «a que viese por vista de ojos dónde hubiese cantidad de metal o minas de donde se saca» (Irala, 2008b [1545]: 20).

Más precisamente, Ayolas está en busca de la «generación» de los carcaraes o caracaras, quienes «estaban lejos tierra adentro» y «tendrían mucho oro y plata» (Schmidel, 2008 [1567]: cap. XXIV). Desde Asunción, tal vez incluso desde Buenos Aires, los carcaraes tienen fama de ser:

> «los más ricos y gente más poderosa y que tiene más policía y los pueblos cercados según tenemos noticia» (Irala, 2005 [1555]).

Ayolas no vivió para contar su viaje: fue matado a su regreso por los payaguás del río Paraguay. Según el único sobreviviente de su expedición, un chané traído por el español desde la «tierra adentro», habría efectivamente encontrado a los carcaraes, que le «salieron de guerra» (Schmidel, 2008 [1567]: cap. XXIV; *Relación del río de La Plata* 2008 [1545]: 35). Las averiguaciones posteriores arrojan sin embargo más datos sobre los que también son llamados los «señores del metal», particularmente del metal blanco, es decir la plata (Irala, 2008a [1543]: 6). Los indios entrevistados por Irala, Cabeza de Vaca, Chávez y otros son guaraníhablantes, chané (arawak) y otros grupos del Alto Paraguay. Coinciden en ubicar a los carcaraes a tres o cuatro días de viaje al oeste de los payçunos, çurumanos y çimeonos, los que a su vez viven poco al oeste de los gorgotoquis, en cuyo territorio se fundaría luego la primera ciudad de Santa Cruz de la Sierra (Irala, 2008a [1543]: 10); se dice también que son «comarcanos» y amigos de los tamacocis del Guapay (Calvete de Estrella, 1963 [1571]: 50) —el río Grande en Bolivia, a la altura de la actual ciudad de Santa Cruz (fig. 1)—.

Los carcaraes no son los únicos «señores verdaderos del metal»: también lo son los candires, otro pueblo del occidente así llamado por su jefe («principal»), el Candire. Estos «señores verdaderos del metal», «verdaderos que sacan el metal» (Irala, 2008a [1543]), producen tanta plata (que proviene de las sierras) como oro (recogido de quebradas); tienen «instrumentos [de música]

de metal verdadero», vasijas, adornos y armas de metal (*Relación general...* 2008 [1560]: 58). Al igual que las de los carcaraes, las descripciones de los candires son recogidas entre diversos grupos, de diferentes idiomas, y diseminados entre el Alto Paraguay, el Pantanal, el Chaco y su franja norteña: chaneses, xarayes, tarapecocis, chiriguanaes pitaguari y bambaguasu, etc. Pese a ello, son muy coherentes, parecidas entre sí.

En términos de ubicación, todos están de acuerdo con situar a los candires muy lejos hacia el occidente, pero algunos testimonios dan mayores precisiones. Viven junto con los carcaraes, a cuatro o cinco días de camino al occidente de los payzunos, çurumanos y çimeonos. En otros documentos, la ubicación se precisa: para llegar a Xaguagua, el pueblo cercado de los candires, se debe pasar primero por los tamacocis, luego los tacuanbucus y finalmente por los anetines (*Relación general...* 2008 [1560]: 60-61; *Relación de los casos...* 2008 [1561]: 68; *Resolución de los casos...* 2008 [1561]: 112); es decir, los candires viven al oeste del río Guapay.

Aunque falte aquí espacio para más detalles, estas descripciones dejan poco lugar a dudas: se refieren de manera evidente a los incas, y así lo entendió la mayoría de los investigadores (Nordenskiöld, 1917; Métraux, 1927; 1928; 1929; Julien, 2007). Agregaré por el momento que, por su ubicación no tan lejana al Guapay y el conocimiento de su «pueblo cercado» por parte de la gente de las tierras bajas, los candires tal vez no sean «los incas» en general sino, más específicamente, los que ocupaban el sitio de Samaipata, conocido centro administrativo y religioso inca que subsiste hasta hoy en los valles andinos a unos 150 km al oeste de la actual Santa Cruz. Xaguagua podría ser tanto un nombre dado a este sitio como a la fortaleza inca de Paraboncillo que lo protegía poco más al oeste (Meyers & Ulbert, 1997).

Las fuentes quinientistas y los caminos recorridos por los exploradores españoles, «de indios en indios» y siguiendo caminos indígenas, permiten retrazar aproximadamente las rutas prehispánicas del metal andino desde el piedemonte andino hasta el Pantanal y el Chaco al sureste hasta el río Paraguay. Permiten, también, recalcar el papel crucial desempeñado por los chanés y demás grupos de habla arawak como intermediarios en este comercio (Combès, 2008) —un papel ya señalado por anteriores investigaciones en esta y otras regiones—[1]. Finalmente, nos autorizan a ver en carcaraes y candires a

[1] En particular Renard-Casevitz *et al.*, 1986.

pueblos andinos productores de oro y plata. El caso de los carcaraes o caracaras parece de hecho bastante claro, pues su nombre remite directamente al de los qaraqaras de la región de Charcas en la actual Bolivia, pueblos aymaras grandes productores de metal y en particular, al igual que los «carcaraes» de Irala, de metal blanco: en su territorio se ubican efectivamente las principales minas de plata del imperio, como Porco y otras[2].

Pero volvamos a los afanes de nuestros conquistadores de Asunción, remontando el Paraguay en plena época de lluvia y cruzando el desértico Chaco en busca de oro y plata. Esta última odisea tiene lugar en 1548, a la cabeza de Domingo de Irala y siguiendo las huellas de Ayolas. Termina con una sorpresa bastante desagradable para los expedicionarios: llegados a orillas del río Guapay, los españoles encuentran ahí a los tamacocis y, entre ellos, a indios que les hablan en español.

Los testimonios varían al respecto: según Martín González y Schmidel, los tamacocis «eran indios que habían servido y tratado con cristianos», y ellos «comenzaron a hablar en español» con Irala (González, 1903 [1556]; Schmidel, 2008 [1567]: cap. XLVIII). Según Antonio Rodrigues y el testimonio posterior de Díaz de Guzmán, aquellos que hablaron español eran en realidad «algunos indios del Perú, que dijeron ser yanaconas del capitán Peranzules fundador de la villa de la Plata en los Charcas» (Díaz de Guzmán, 1835 [1612]: 82)[3]. Pero el hecho fundamental no cambia: «supimos estar cerca del Perú», escribe Rodrigues. Irala entiende, en suma, que el territorio tan soñado de las minas de plata no es otro que el de Charcas, ya «ganado y ocupado por los conquistadores del Perú» (Rodrigues, 1956 [1553]: 477; Irala, 2005 [1555).

Solo resumiré aquí los acontecimientos que se suceden hasta los años 1560. Desde el Guapay, Irala manda primero a su lugarteniente, Ñuflo de Chávez, hasta Lima para intentar arreglar este problema de jurisdicción territorial. La tropa vuelve luego a Asunción, donde Irala, tras un nuevo intento fallido por cruzar el Chaco, fallece en 1556. Chávez vuelve a remontar el Paraguay

[2] Potosí, recién «descubierto» en 1545, también está ubicado en territorio qaraqara. Respecto a la identificación carcaraes/karakara, se debe señalar que el nombre *karakara* sirvió hasta hace poco entre los chiriguanos de Bolivia para designar a «los collas», es decir los pueblos andinos en general. *Karakara* es el nombre guaraní del carcancho (*Poliborus sp.*), un ave carroñera. Es más que probable que se trate, en este caso, de una reinterpretación guaraní del término qaraqara, carcaraes.

[3] Rodrigues dice que «aquellos gentiles por no estar sujetos a los cristianos huyeron para aquella tierra» (1956 [1553]: 477).

poco después, llegando hasta los pueblos xarayes del Pantanal donde recoge de nuevo noticias sobre los candires. Se interna luego «tierra adentro» hasta el Guapay, donde funda la ciudad de La Nueva Asunción en 1559 en territorio tamacoci... pero donde se encuentra también con otra sorpresa desagradable, a saber la presencia del conquistador Andrés Manso llegado por su parte desde Charcas. Chávez viaja de nuevo a Lima, de donde vuelve con el título de gobernador de «la provincia de Mojos» —es la primera aparición de este término en el corpus de documentos relativos a los exploradores de Asunción (Cañete, 2008 [1560])[4]—. A partir de entonces, el afán de los cruceños es la búsqueda de la fabulosa tierra de Mojos o Paititi, asimilada a un reino neo-inca perdido en la Alta Amazonía. El nombre de los carcaraes desaparece por completo de la documentación; el de Candire subsiste por muy pocos años, ya no como el de un pueblo o de su jefe, sino como sinónimo de Paititi, y desaparece a su vez a fines del siglo XVI, cayendo en el olvido por más de tres siglos. Los candires no interesan más a nadie hasta el siglo XX, cuando los antropólogos —empezando por Métraux y siguiendo por Hélène Clastres— hacen de Candire una versión local, chiriguana en este caso, de la Tierra sin Mal guaraní, aunque sin perjuicio de su identificación con los incas cuyas noticias habrían moldeado esta representación en particular (Métraux 1927; 1928; 1929; Clastres, 1975)[5]. Más recientemente, Candire también atrajo la atención de los movimientos regionalistas cruceños, aunque en una interpretación muy *sui géneris* que lo equipara con la Tierra sin Mal al mismo tiempo que afirma que este territorio corresponde a la mitad oriental de Bolivia, que resistió para siempre al invasor «colla» —en castellano local: inca o andino en general (Jordán, 2005)—.

2. De oeste a este: Samaipata y Saypurú

A pesar de las afirmaciones regionalistas cruceñas, la anexión inca de la región del Guapay está bien documentada, principalmente por una curiosa y célebre «relación cierta» en las primeras décadas del siglo XVII por Diego Felipe de Alcaya, «sacada de la que el capitán Martín Sánchez de Alcayaga, su padre, dejó hecha»[6]. Buena parte de este relato está dedicada al centro de Samaipata,

[4] El gobernador titular es el mismo hijo de Cañete, quien en realidad, nunca pisó la tierra cruceña.

[5] Sobre los avatares quinientistas del nombre de los candires, remito a Combès, 2006.

[6] AGI Ch. 21. Este documento recoge varios testimonios además del de Alcaya. Fue publicado integralmente en 1906 por Víctor Maúrtua (Lizarazu, 1906 [1636-1638]). En 1961, la

erigido, según Alcaya, por un pariente del Inca llamado Guacane, segundado luego por su hermano Condori. En Samaipata, Guacane se empleó en atraer a las poblaciones locales de los llanos del Guapay y principalmente a su jefe Grigotá. Sabemos, por otras fuentes, que Grigotá era el jefe de los tamacocis[7]. Guacane ofrece regalos (tejidos, objetos de plata y de cobre) a Grigotá y su gente «con el fin de traerlos a su devoción», y lo logra: sin que medie violencia alguna, Grigotá «le dio reconocimiento de vasallo».

Creo posible un paralelo entre Guacane y la zona de Huancané a orillas del lago Titicaca. Según Valencia Chacón (1981), el nombre de Huancané deriva de los huancas de la sierra central de Perú. Según tradiciones orales recogidas por el mismo autor, el curaca huanca fue enviado por el Inca a combatir contra los chiriguanaes del oriente —los mismos que no van a tardar en aparecer en la historia de Alcaya—, y habría recibido en esta ocasión «los mayores honores del imperio», siendo asimilado «como miembro de la familia real» —lo cual podría corresponder con nuestro Guacane «pariente del Inca»—. Existen también en Huancané recuerdos de guerras contra los chiriguanos y grupos de baile y de música llamados «los chiriguanos», que encarnan un papel similar al de los «chunchos» o «tobas» del Carnaval de Oruro, que representan a los «salvajes». El mismo Valencia cita a varios vecinos de Huancané que llevan, en diferentes épocas, el nombre de Condori. Finalmente, se puede relacionar esta información con un testimonio de 1584, donde Baltasar Condori, «natural de Guancane», menciona a:

> «un Inca que estaba puesto por gobernador a guarda de las fortalezas de esta provincia [de Charcas] como señor tan grande y criado del Inca principal» (in: Platt *et al.*, 2006: 934-935).

Pero la crónica de Alcaya no solo habla de Samaipata: también menciona, y largamente, las minas de Saypurú más al sur sobre el piedemonte andino, en la región que pasó a ser llamada luego la «cordillera chiriguana». El personaje que se destaca en Saypurú es Condori, el hermano de Guacane. En este «memorado cerro» y, poco más al este, en los llanos de Guanacopampa, Condori «labró mucho oro y plata»; lo hizo utilizando los servicios de «algunos indios labradores de los llanos», y de «mil indios de este reino» —es decir andinos—. En este punto de la historia intervienen «los belicosos y ni menos

Universidad de Santa Cruz reimprimió tres de estos testimonios, incluido el de Alcaya (Alcaya, 1961 [c. 1605/1636]).

[7] Testimonio de Limpias en Lizarazu, 1906 [1636-1638]: 168.

traidores» guaraníes del Paraguay: enterados de las riquezas de Saypurú, arman expediciones bélicas junto con los xarayes del Pantanal para asaltar las dos plazas de Saypurú y Samaipata. Guacane muere en el ataque y Condori cae prisionero de los guaraníes. Un contraataque de Grigotá y refuerzos andinos permiten capturar a 200 guaraníes, que el Inca castiga exponiéndolos desnudos en lo alto de un cerro nevado —de ahí la célebre etimología de «chiri-guana», es decir «castigados por el frío» en quechua, según Alcaya—. Pero esta victoria no cambia fundamentalmente la situación, y el piedemonte queda en manos chiriguanaes.

Un dato importante es que Alcaya indica que este ataque tuvo lugar once años antes de la expedición de Ayolas de 1537, vale decir en 1526, lo cual significaría que el Inca «pariente» de Guacane no era otro que Huayna Capac. En lo referente a Saypurú, la crónica de Alcaya acaba en un curioso episodio: llegado Irala desde Paraguay (estamos entonces en 1548), habría encontrado a Grigotá primero, luego a Condori todavía prisionero de los chiriguanaes, y preguntado sobre la fabulosa mina de Saypurú a través de un intérprete llamado Cayperu. Amenazado por los chiriguanaes «de que si descubría el secreto cerro a los españoles, harían de su pellejo un tambor», Condori se calla. Irala no insiste, y vuelve al Paraguay, no sin antes dirigirse en estos términos a Condori:

> «'Volveos, Condorillo, a vuestra casa'. Lo cual dijo por disminución de su persona, cuyo nombre se ha quedado hasta ahora en aquellos llanos».

3. ¿Cuento o «relación cierta»?

El pueblo de Saypurú existe hasta hoy en la cordillera chiriguana, como también Guanacopampa (los arenales de Guanacos) poco más al este, ya en territorio chaqueño. También es un hecho que el río Parapetí fue llamado, a lo largo del siglo XVI, río Condorillo; otro hecho comprobado es el encuentro de Irala con los tamacocis, es decir la gente al mando de Grigotá y, según Alcaya, vasalla de Guacane y Condori. Los ataques chiriguanaes a Samaipata también están documentados por otras fuentes y por la arqueología, así como las expediciones conjuntas de guaraníes paraguayos y xarayes del Pantanal hacia el occidente (*Relación general...* 2008 [1560])[8]. Pese a ello, la crónica

[8] Las prospecciones arqueológicas realizadas para la construcción del gasoducto Bolivia-Brasil arrojaron muestras de objetos incaicos metálicos en el Pantanal: http://www.jb.com.br/jb/papel/internacional/2005/05/07/jorint20050507010.html

de Alcaya tuvo una curiosa suerte, particularmente en lo que toca a los datos sobre el cerro y las minas de Saypurú. Algunos autores la citan[9], pero sin preguntarse por qué no volvió a aparecer esta mina o por qué todos los conquistadores que probaron suerte en la cordillera chiriguana se quejaron de la total ausencia de metales preciosos en ella[10]. Más comúnmente, los historiadores callan pura y simplemente este episodio de la crónica, indicando a lo sumo, en una nota al pie de la página, que el mítico cerro de Saypurú sólo debió existir en la exuberante imaginación del cronista[11].

Ya mencioné, sin embargo, indicios y confirmaciones directas o indirectas que pueden atestiguar, al menos en parte, la veracidad de este relato. No son los únicos. Otros documentos, varios de ellos anteriores a la redacción de la crónica de Alcaya, ofrecen datos que van en el mismo sentido. Solo mencionaré aquí los más significativos.

En 1571, la «relación verdadera del asiento de Santa Cruz» indica que, en la región de Condorillo, Ñuflo de Chávez recibió «piedras de metal excelentísimo» de los chiriguanaes (*Relación verdadera...*, 2008 [1571]: 215). A inicios del siglo XVII, varias de las capitulaciones presentadas para la conquista de la cordillera chiriguana mencionan a Saypurú y sus minas, proponiendo redescubrirlas y explotarlas: Pedro López de Zavala menciona por ejemplo, en 1602, «las minas del cerro de Saipuru de cuya riqueza se tiene gran noticia» (López de Zavala, 1914 [1602]: 60)[12]. En la misma época, Ruy Díaz de Guzmán menciona también el «cerro de Saypuró [*sic*], que es una sierra muy alta donde se tiene antigua noticia haber minerales de plata» (Díaz de Guzmán, 1979 [1617-1618]: 85). Más significativo aún es el complejo asunto de la aparición del «Ángel Santiago» en la Cordillera chiriguana —y más particularmente en Saypurú— en los años 1573-1574. Estudié esta nebulosa historia en otra parte (Combès, 2009) e intentaré resumir aquí algunos de los datos más relevantes.

[9] Ver en particular Finot (1978 [1939]: 294-295) y la contribución de Saignes in Renard-Casevitz *et al.*, 1986.

[10] Entre otros: «En esta tierra y provincias no hay oro ni plata ni otra riqueza» (López, 1971 [c. 1570]: 54); «entre los Chiriguanas, ni en toda aquella montaña, ni oro ni plata se ha descubierto» (Lizárraga, 1968 [c. 1600]: 85).

[11] En particular García Recio (1988: 76; 2002: 358) y Sanabria (1961: 32).

[12] Ver también García Recio, 1988: 76.

Santiago es uno de los primeros *tumpa* (profetas) chiriguanos históricamente registrados; varios indicios sugieren que se trataba en realidad de un mestizo paraguayo que vivía entre los chiriguanaes. Entre otros milagros (curaciones, etc.), Santiago distribuyó cruces a los chiriguanaes; también erigió iglesias en varias partes —primero en Saypurú—. Los milagros del *tumpa* llegan a oídos del virrey Toledo, entonces en La Plata (actual Sucre y sede de la Real Audiencia), adonde llegan además tres chiriguanaes portadores de cruces. Toledo invita entonces a varios caciques chiriguanaes para agasajarlos y averiguar algo más. Entre ellos figuran: «los dos caciques principales llamados Amaru Care [un nombre andino: Amaru Qhari] e Ynga Condorillo», y también «Motapira, cacique de Çaypuro» (Toledo, 2008 [1573]. El tal Ynga Condorillo, así llamado «por excelencia» es el «hermano y sucesor» del viejo cacique Condorillo (AGI, Pat. 235 r. 3: 9v; Lizárraga, 1968 [c. 1600]: 142).

Toledo manda a la cordillera chiriguana a un mestizo paraguayo, García Mosquera, para averiguar más datos. Más allá de la coincidencia de nombres entre el antiguo Inca Condori y el chiriguano Condorillo, Mosquera recoge un testimonio fundamental de Catalina, una esclava de los chiriguanaes:

> «[Catalina] vio cómo el Santo [Santiago] les [...] *enseñó un cerro donde los indios sacaron metales de plata y les dijo el Santo este metal es muy rico*, os habéis de aprovechar siendo buenos (García Mosquera, 1914 [1573]: 125)»[13].

Esta evidente referencia al cerro de Saypurú reaparece incluso mucho más tarde, en boca de otro *tumpa* chiriguano (también mestizo): en Masavi a escasos kilómetros de Saypurú, en 1778, este *tumpa* estaba acompañado

> «... de otro individuo igualmente desconocido, de quien persuade a los Bárbaros *ser Hermano del Rey Inga, y que habiéndolo degollado los Españoles viene a recuperar sus caudales, para con ellos enriquecerlos*, con cuya esperanza tiene alborotada la Cordillera, siendo innumerables los Bárbaros que se sujetan a su dominio»[14].

Acabaré este repaso con datos actuales recogidos entre los chanés guaranizados del Isoso sobre el río Parapetí. Los isoseños conocen varios cerros sagrados a

[13] El subrayado es mío.

[14] Carta del padre Manuel Gil, AFT, M 224, énfasis mío. Este mismo texto se encuentra en ANB EC 1782/9. Según otro documento (ANB, Rück 56), era el *tumpa* mismo que declaraba ser «nieto de los Yngas».

sus alrededores. Uno de ellos se llama Tupao y está ubicado en los arenales de Guanacos. Mirando el mapa, son dos los cerros Tupao que aparecen: el de Guanacos y otro ubicado, precisamente, en Saypurú —es decir en los dos lugares donde, según Alcaya, se establecieron los incas de Condori y explotaron oro y plata—. El mismo nombre de estos cerros: Tupao, significa «iglesia» en guaraní (literalmente: «casa de Dios») y no puede no recordarnos a las iglesias erigidas por el Ángel Santiago en esta misma región. Finalmente, tal vez tampoco sea casualidad que los tejidos contemporáneos del Isoso tengan un estilo extrañamente similar al de los valles cruceños de la región de Samaipata (Combès, 1992)... y que los mismos isoseños contaran a Nordenskiöld, a inicios del siglo XX, que este estilo les fue antiguamente enseñado por una mujer quechua[15].

Hasta aquí con estos datos. Cada uno de ellos es frágil, pero el conjunto merece atención. Algunos, como las capitulaciones de los años 1600 o la mención de Díaz de Guzmán, bien podrían ser interpretados como simples ecos de la crónica de Alcaya, bastante popular en su época. Pero esta interpretación no es válida para explicar la existencia de un chiriguano de carne y hueso llamado Ynga Condorillo, o el discurso de un *tumpa* indígena en 1778. Los chiriguanaes coloniales no leían crónicas, y tanto el discurso de Santiago como el de su homólogo de Masavi constituyen evidentemente algo más que el recuerdo de un relato colonial; todo en esta historia, desde el hermano (como Condori) del Inca hasta los «caudales» perdidos, no parece ser sino otra referencia al cerro rico de Saypurú y a Condori.

4. Mestizos y chiriguanaes: rebeliones y minas ocultas

1574 es el año de la célebre declaración oficial de guerra del rey de España a los chiriguanaes, por intermediario del virrey Toledo. En esta ocasión, Toledo junta en realidad dos campañas militares: el castigo de los chiriguanaes de la cordillera, y el de los mestizos rebeldes de Santa Cruz, a la cabeza de Diego de Mendoza.

[15] A Nordenskiöld, las mujeres del Isoso contaron que «hace varias generaciones, algunas mujeres chanés aprendieron de una quichua a tejer diseños que todavía se observan en diversos tejidos chanés. Se trata de animales y seres humanos estilizados» (2002 [1912]: 228). Uno de los estilos del tejido isoseño se llama *kararapepo*, lit. «ala del carcancho (*karakara*)»... o tal vez referencia también al tejido de los antiguos carcaraes.

Del lado de la cordillera chiriguana, adonde fue en persona, Toledo señaló que:

> «la cosa de mayor importancia de necesidad de remedio (...) era el castigo y allanamiento de los indios de guerra chiriguanaes de estas cordilleras y fronteras de estas dichas provincias por haberme encarecido el daño y peligro en que por ellos han estado *y los minerales y riqueza de ellas*» (Toledo, 2003 [1574]: 28)[16].

Pero al enviar al mestizo Mosquera entre los chiriguanaes para recoger más datos sobre el «Ángel Santiago», Toledo le da también otra instrucción: averiguar si existen mestizos paraguayos entre los chiriguanaes (Toledo 1914 [1573]). Y efectivamente los hay: uno vive en el pueblo de «Condorillo el viejo», llamado Robre y «en lengua de indio» Acyba; en otro pueblo —es decir en el río Condorillo o Parapetí— vive Juan Alonso «y en nombre de indio le llaman Chereru»; otro más se llama Chundi o Solís en español, y hace preguntas detalladas a Mosquera sobre las tácticas de guerra del Virrey (García Mosquera, 1914 [1573]). Al lado de estos mestizos, están los caciques chiriguanaes que declaran no querer la guerra, pero ponen como condición que:

> «si hubiesen de poblar [los españoles], que fuese en el valle de Tarija y en todos los llanos [...] *excepto que no se han de poblar en el Río de los Sauces* (García Mosquera, 1914 [1573]: 128)[17]».

La mala suerte de Toledo es que su enviado Mosquera también es mestizo. La actitud de este personaje cambió sustancialmente entre sus dos viajes como espía a la cordillera chiriguana: la primera vez, los chiriguanaes no lo dejaron averiguar muchas cosas, y él mismo mandó un fiel informe a Toledo; la segunda vez, no solo se detuvo demasiado tiempo entre los chiriguanaes (al punto que se lo creía muerto), sino que luego, a pesar de ser un gran conocedor de la cordillera, guió la expedición del Virrey por un camino totalmente opuesto al famoso «río de los Sauces», haciéndolo cruzar varias veces el río Pilcomayo mucho más al sur. A cada paso, los chiriguanaes estaban enterados del camino seguido por los españoles y se preparaban en consecuencia. Definitivamente, a partir de su segundo viaje, Mosquera parece compartir los objetivos tanto de los chiriguanaes como de los mestizos que viven en la cordillera; y estos objetivos protegen, ni más ni menos, la región donde existen «los minerales y riqueza» de la cordillera, la zona de Saypurú.

[16] El subrayado es mío.
[17] El subrayado es mío.

A esto se suma, para Toledo, lo que pasa en la primera ciudad de Santa Cruz. La historia es sencilla: pocos años atrás murió el fundador de la ciudad, Ñuflo de Chávez, mientras buscaba minas entre los itatines de habla guaraní. Toledo mandó así a un nuevo gobernador, Pérez de Zurita, con instrucción de trasladar la ciudad a orillas del río Guapay donde estaría mejor comunicada con Charcas y más protegida de los asaltos indígenas. Todavía «con esperanza de las minas de Itatín», Mendoza y los pobladores mestizos de la ciudad no aceptaron el traslado y se rebelaron contra el gobernador. Lo interesante para nosotros son tres cosas:

- primero, nacido en Asunción y uno de los fundadores de Santa Cruz, Mendoza conocía con seguridad tanto a Mosquera (nacido a Asunción en 1538) como a Martín Sánchez de Alcayaga, padre de Alcaya, verdadero autor de la crónica y también fundador de Santa Cruz;
- segundo, mientras Mendoza y sus mestizos se declaran abiertamente rebeldes, es posible que la región de Santa Cruz haya estado sacudida por las actuaciones de otro *tumpa* parecido a Santiago. Al menos así parece poder interpretarse esta nota de Zurita:

  > «Deshice cierta imposición o error que el demonio puso en los naturales de aquella tierra haciéndoles entender que para tal día habían de resucitar los indios muertos y otras muchas cosas que causó en ellos harto escándalo y alboroto» (Pérez de Zurita, 2003 [1573]).

- Finalmente, no podemos dejar de notar que un cacique chiriguano, llamado Cayperu, estaba apoyando a Mendoza en su rebelión. Cayperu fue convencido por el fraile mercedario Diego de Porres de deponer las armas; para mayor seguridad, Porres le mandó a presentarse ante las tropas del Virrey, y «en calidad de escolta de Cayperu fue Martín Sánchez de Alcayaga, padre del cronista» (Sanabria, 1961: 83)[18]. La información toma todo su sentido si nos acordamos que Cayperu era también el nombre del intérprete de Irala cuando, según la crónica de Alcaya, interrogó al Inca Condori.

Si bien falta espacio para desarrollar con más detalles esta historia, creo que estos datos bastan para concluir una colusión entre los mestizos de Santa Cruz y los de la cordillera, ambos en busca de minas, ambos rechazando

[18] Ver los testimonios publicados por Barriga (1949).

la interferencia del Virrey en sus asuntos, y ambos apoyándose sobre los chiriguanaes. Un último testimonio evidencia finalmente esta colusión, y los contactos que tenían los chiriguanaes de la cordillera no solo con los mestizos de la región de Saypurú, sino también con la gente de Santa Cruz. Mendoza fue apresado por la columna de Gabriel de Paniagua enviada por Toledo; a esta columna se incorporaron luego ex rebeldes cruceños, que acompañaron a Paniagua hasta la cordillera chiriguana en el intento de juntarse con la tropa de Toledo. En camino:

> «Don Gabriel hizo justicia [...] de un soldado que se llamaba Salgado que era capitán de la guarda del dicho Don Diego de Mendoza, porque estando peleando con los dichos indios, el dicho Salgado tenía tratado con los dichos indios que él ataría al dicho Don Gabriel de un arcabuzazo y a otras dos o tres personas principales que con él estaban, para que con estas muertes los dichos indios tuviesen victoria de todos los españoles y los indios quedasen por señores de la tierra» (*Relación de los servicios de Gabriel Paniagua y Loaysa* 2003 [1582]: 42).

Qué duda cabe: no por casualidad el Virrey atacó ambos frentes cruceños y chiriguanaes al mismo tiempo. Si juntó «entrambas cosas», es porque sabía que estaban ligadas.

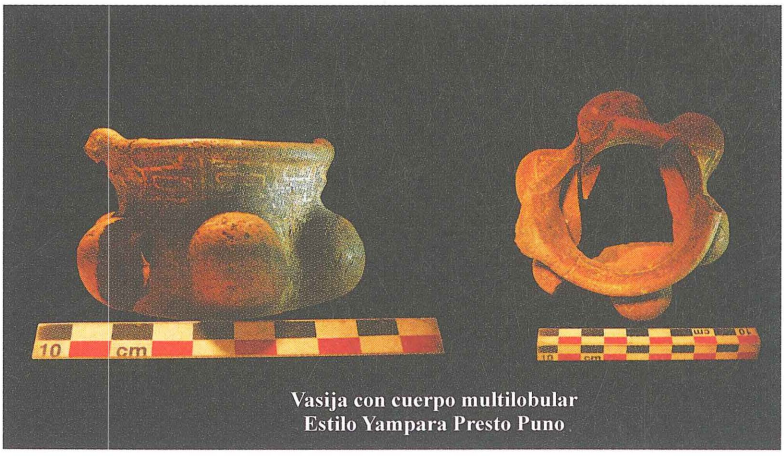


Figura 2 – Cerámica hallada en Saypurú
Fotografía: Pablo Cruz

5. El Candire de Condori

Resumir no es nunca una tarea fácil, y pido disculpas por la avalancha de datos que precede sin que el espacio alcance para desarrollar cada uno con mayores detalles. En todo caso, llegada a este punto de la investigación y en vista de tantos datos convergentes sobre la probable existencia de las minas de Saypurú, lo único que me quedaba era hacer un llamado de auxilio a los arqueólogos. Este llamado fue respondido a principios de este año por parte del arqueólogo argentino Pablo Cruz. A la fecha, si bien el trabajo recién está iniciándose, dos campañas de prospección en Saypurú ya arrojaron resultados significativos: cerámica inca; cerámicas de estilo yampara y qaraqara, es decir de los pueblos de la zona de Charcas; huellas de metalurgia que quedan aún por ser fechadas; una necrópolis que evidencia una población local estratificada, cuyos miembros más destacados usaban adornos de cobre y plata. Y un dato «en negativo», la ausencia de huellas de trauma o violencia en esta zona entre pobladores andinos y población local, lo que coincide con lo que sabemos de la anexión del Guapay y de los tamacocis por los incas de Samaipata. ¿La mina? Pues todavía falta encontrarla. En todo caso, aun incipiente, la investigación arqueológica revela lo que bien podría afirmarse como el sitio más oriental del avance inca hacia los llanos —y confirma en todo caso que la imaginación de Alcaya o de su padre no era tan exuberante como se pensó, sino que su relato se basó en hechos reales—.

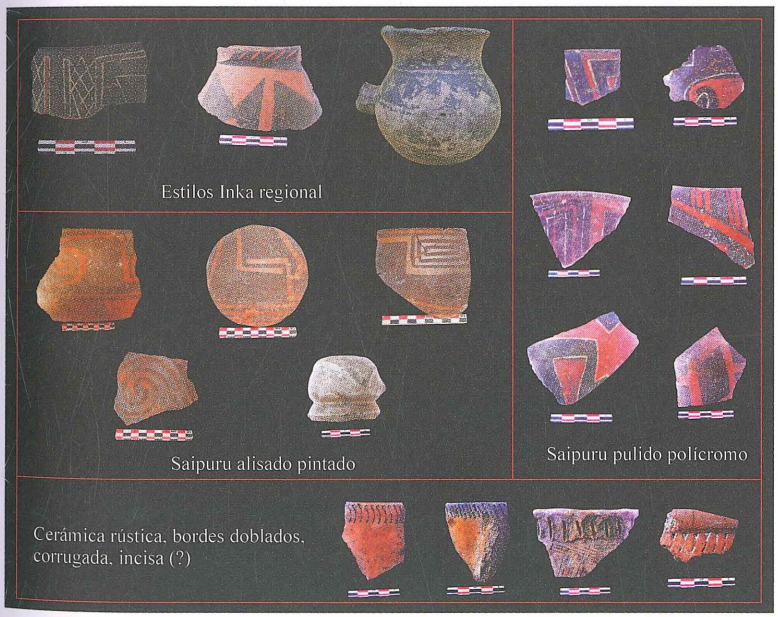


Figura 3 – Cerámica hallada en Saypurú
Fotografía: Pablo Cruz

la interferencia del Virrey en sus asuntos, y ambos apoyándose sobre los chiriguanaes. Un último testimonio evidencia finalmente esta colusión, y los contactos que tenían los chiriguanaes de la cordillera no solo con los mestizos de la región de Saypurú, sino también con la gente de Santa Cruz. Mendoza fue apresado por la columna de Gabriel de Paniagua enviada por Toledo; a esta columna se incorporaron luego ex rebeldes cruceños, que acompañaron a Paniagua hasta la cordillera chiriguana en el intento de juntarse con la tropa de Toledo. En camino:

> «Don Gabriel hizo justicia [...] de un soldado que se llamaba Salgado que era capitán de la guarda del dicho Don Diego de Mendoza, porque estando peleando con los dichos indios, el dicho Salgado tenía tratado con los dichos indios que él ataría al dicho Don Gabriel de un arcabuzazo y a otras dos o tres personas principales que con él estaban, para que con estas muertes los dichos indios tuviesen victoria de todos los españoles y los indios quedasen por señores de la tierra» (*Relación de los servicios de Gabriel Paniagua y Loaysa* 2003 [1582]: 42).

Qué duda cabe: no por casualidad el Virrey atacó ambos frentes cruceños y chiriguanaes al mismo tiempo. Si juntó «entrambas cosas», es porque sabía que estaban ligadas.



Figura 2 – Cerámica hallada en Saypurú
Fotografía: Pablo Cruz

5. El Candire de Condori

Resumir no es nunca una tarea fácil, y pido disculpas por la avalancha de datos que precede sin que el espacio alcance para desarrollar cada uno con mayores detalles. En todo caso, llegada a este punto de la investigación y en vista de tantos datos convergentes sobre la probable existencia de las minas de Saypurú, lo único que me quedaba era hacer un llamado de auxilio a los arqueólogos. Este llamado fue respondido a principios de este año por parte del arqueólogo argentino Pablo Cruz. A la fecha, si bien el trabajo recién está iniciándose, dos campañas de prospección en Saypurú ya arrojaron resultados significativos: cerámica inca; cerámicas de estilo yampara y qaraqara, es decir de los pueblos de la zona de Charcas; huellas de metalurgia que quedan aún por ser fechadas; una necrópolis que evidencia una población local estratificada, cuyos miembros más destacados usaban adornos de cobre y plata. Y un dato «en negativo», la ausencia de huellas de trauma o violencia en esta zona entre pobladores andinos y población local, lo que coincide con lo que sabemos de la anexión del Guapay y de los tamacocis por los incas de Samaipata. ¿La mina? Pues todavía falta encontrarla. En todo caso, aun incipiente, la investigación arqueológica revela lo que bien podría afirmarse como el sitio más oriental del avance inca hacia los llanos —y confirma en todo caso que la imaginación de Alcaya o de su padre no era tan exuberante como se pensó, sino que su relato se basó en hechos reales—.

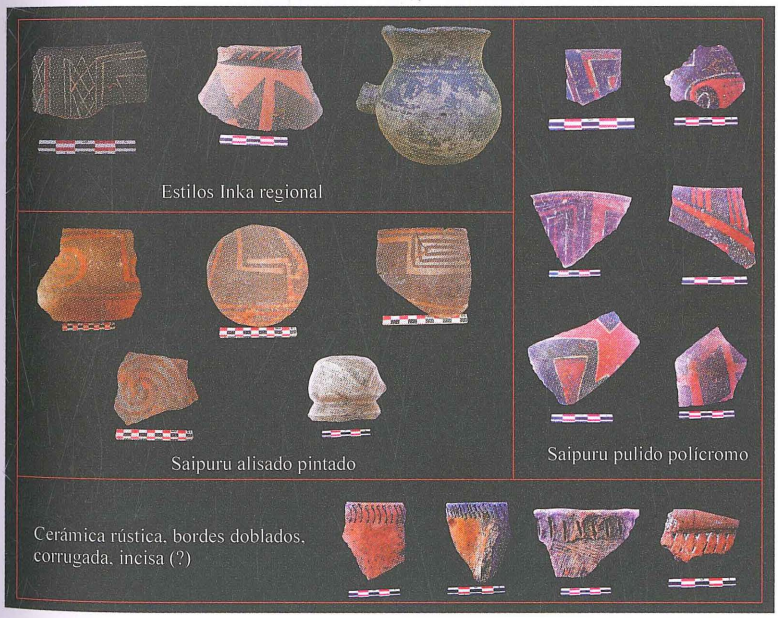


Figura 3 – Cerámica hallada en Saypurú
Fotografía: Pablo Cruz

Al tomar más en serio esta crónica, son muchos los datos que puede arrojar sobre la historia inmediatamente prehispánica de esta región, y otros aspectos más. La presencia inca en el piedemonte de los Andes orientales parece reciente (reino de Huayna Capac), y basada en una relación relativamente armónica con las poblaciones locales, concretamente los chanés. El dato es importante para explicar el destacado papel de intermediarios de estas poblaciones en el comercio prehispánico del metal andino hacia el Paraguay. Más allá, Alcaya también indica una fecha para las migraciones guaraníes hacia el oeste: 1526 o en todo caso, sin tomarla al pie de la letra, el inicio del siglo XVI. El dato coincide con otros indicios que señalan unas migraciones bastante recientes de los guaraníes, por ejemplo el hecho que en el siglo XVI los chanés sujetos a los chiriguanaes seguían hablando su propia lengua —el proceso de su «guaranización» todavía era incipiente[19].

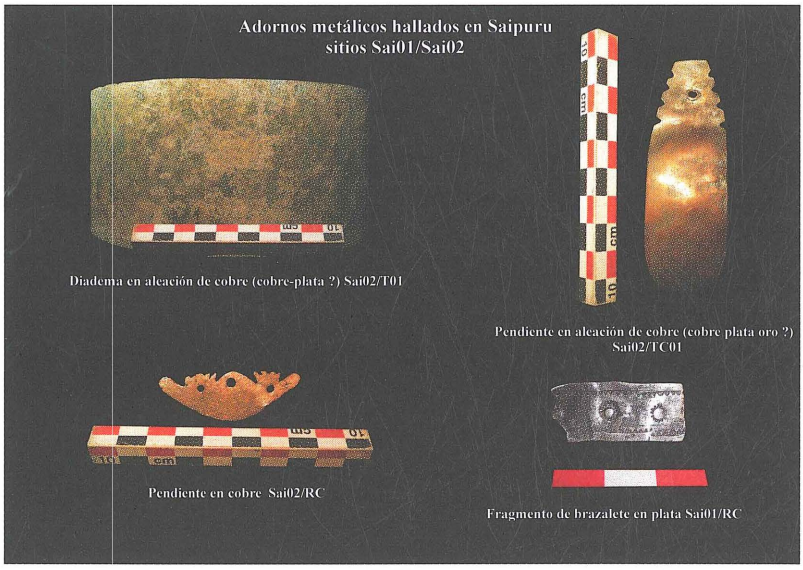


Figura 4 – Adornos metálicos hallados en Saypurú
Fotografía: Pablo Cruz

[19] En 1601 se indica que «hay dos lenguas principales» entre los chiriguanaes de la Cordillera: la chiriguana y la chané (Padre Martínez in: *Crónica anónima* 1944 [c. 1600]: 504); mismo dato para 1589 in: *Missio...* 1929 [1589].

Finalmente, y con estas observaciones concluiré, estas perspectivas ayudan a entender mejor quiénes eran los famosos «carcaraes» y «candires» buscados por las migraciones de los pueblos llaneros hacia el oeste. Trabajadores «de este reino», es decir andinos, trabajaban en las minas de Saypurú. Si bien el nombre de los carcaraes remite con toda evidencia al de los qaraqaras de Charcas, tal vez designe, más concretamente, aquellos qaraqaras que se emplearon en Saypurú, como lo evidencia su cerámica recién encontrada. Existía en el siglo XVI un pueblo entonces «chiriguana» llamado Caracara. Este lugar está directamente relacionado por Ruy Díaz de Guzmán con la antigua presencia inca en la región: menciona en efecto, en la zona de Saypurú, a un valle llamado Caracarane, «que fue antiguo fuerte de los indios del Perú» (Díaz de Guzmán, 1979 [1617-1618]: 85): corresponde sin duda al actual pequeño pueblo llamado Caracara en esta región, a unos 35 kilómetros al norte de Saypurú.

En cuanto a los candires, me gustaría concluir con una sugerencia. Desde los textos de León Cadogan sobre los cantos sagrados de los mbyá-guaraníes de Paraguay, se interpretó el nombre de Candire a partir de la locución *oñemokandire*, que Cadogan traduce como «los huesos que se mantienen frescos»:

> «Con esta locución describen el tránsito de la inmortalidad sin sufrir la prueba de la muerte, es decir, la ascensión al cielo después de purificar el cuerpo mediante los ejercicios espirituales (...) Es sugestivo que a una nación no guaraní se haya designado en la época de la conquista con este nombre Candire. ¿Se los habrá considerado como inmortales por poseer una cultura superior?» (Cadogan, 1992: [1959]: 101).

De ahí a asociar Candire y Tierra sin Mal, el paso es corto y fue franqueado por la mayoría de los investigadores, empezando por Hélène Clastres. La interpretación no me convence totalmente, comenzando por el hecho que la palabra Candire es totalmente incomprensible para los actuales chiriguanos. Los candires del siglo XVI eran gente de carne y hueso, que podían ser matados, asaltados y robados. Más importante, su conocimiento no era una exclusividad guaraní, y muchas de las informaciones recabadas por los españoles provienen de otros, como los chanés, xarayes, etc.

Recientemente, Catherine Julien rechazó también esta clase de interpretación. Sobre la base de las crónicas quinientistas que mencionan a los candires (o «camires» en varias versiones tempranas) y evidencian que el motivo de las expediciones hacia el oeste era apropiarse del metal andino, sugirió que el término podría derivar del aymara:

Camiri: criador, propio de Dios.
Camiri: rico.
Camiri, Husturi: Demonio o falso Dios a quien adoren
Ricazo: *Tuutu ccapaca, camiri.*
Riqueza: *ccapaca, vel camiri*[20]

Existía en Macha, la capital qaraqara, una *huaca* llamada Camiri (T. Platt, comunicación personal), y una hipótesis podría ser que los guaraníhablantes y xarayes del Alto Paraguay, que realizaron incursiones hacia el oeste, hayan adoptado la palabra. El problema es que nada en los documentos ayuda a corroborar esta hipótesis. De ahí la otra sugerencia que presento ahora, la cual, debo enfatizarlo, fue primero presentada por Branislava Susnik. Pues como lo vimos, los datos parecen mostrar que la asimilación candires/incas fue sobretodo válida para los incas bien concretos que eran dueños de Samaipata, es decir Guacane y Condori.

En términos de Susnik:

> «la aplicación del apelativo 'Candir/Candire' a los Incas limitábase a la zona tras del río Guapay; es posible una identificación de 'Candire' con 'Condori'» (Susnik, 1961: 163).

Susnik escribió estas líneas en Paraguay, en el mismo momento en que surgían los textos de Cadogan y luego los de Hélène Clastres sobre la Tierra sin Mal. Tal vez por eso no volvió a retomar el punto en sus textos posteriores. Me permito hacerlo ahora, a sabiendas que tarde o temprano, las intuiciones «susnikianas» se revelan en general ciertas. Pese a los autonomistas cruceños de hoy y pese a una tradición antropológica centrada sobre la mística Tierra sin Mal, todo parece indicar que el Candire es el de Condori; un eslabón más en la cadena oriental de establecimientos incas desde Samaipata hasta Calilegua en el norte argentino; un eslabón que fue al origen, no sólo de una extraña pero muy «cierta» relación colonial, sino de todo el proceso de poblamiento y conquista del piedemonte chané por incas, chiriguanaes y españoles.

[20] Julien, 2007: 261, citando el vocabulario aymara de Bertonio, 1612.

Referencias citadas

AFT Archivo Franciscano de Tarija
M Misiones entre infieles
AGI Archivo General de Indias, Sevilla
Ch. Audiencia de Charcas
Pat. Patronato
ANB Archivo Nacional de Bolivia, Sucre
EC Expedientes Coloniales

ALCAYA, D. de, 1961 [c. 1605/1636] – Relación cierta... a su Excelencia el señor Marqués de Montes Claros. *In: Cronistas cruceños del Alto Perú Virreinal*: 47-68; Santa Cruz: UAGRM.

BARRIGA, V. M. (ed.), 1949 – *Mercedarios ilustres en el Perú II (El padre fray Diego de Porres, misionero insigne en el Perú y Santa Cruz de la Sierra), siglo XVI*, 273 pp.; Arequipa: s/e.

CADOGAN, L., 1992 [1959] – *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, 322 pp.; Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XV.

CALVETE DE ESTRELLA, J., 1963 [1571] – Rebelión de Pizarro en el Perú y Vida de don P. Gasca. *In: Biblioteca de Autores Españoles*, t. 167: 227-409; Madrid: Ediciones Atlas.

CAÑETE (Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de), 2008 [1560] – Provisión real del Marques de Cañete nombrando a Ñuflo de Chavez como teniente general de la provincia de Mojos, Lima, 15-02-1560. *In: Desde el Oriente: documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597)* doc. 12 (C. Julien, ed.): 64-65; Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

CLASTRES, H., 1975 – *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*, 153 pp.; París: Seuil.

COMBÈS, I., 1992 – *Sumbi regua: tejidos y tejedoras del Izozog*; Santa Cruz: CIDAC/Asociación de tejedoras izoceñas. Mimeo.

COMBÈS, I., 2006 – De los candires a Kandire: la invención de un mito chiriguano. *Journal de la Société des Américanistes*, **92 (1-2)**: 137-163; París.

COMBÈS, I., 2008 – Planchas, brazaletes y hachuelas: las rutas prehispánicas del metal andino desde el Guapay hasta el Pantanal. *Revista Andina*, **47**: 53-82; Cuzco.

COMBÈS, I., 2009 – Saypurú: el misterio de la mina perdida, del Inca chiriguano y del dios mestizo. *Revista Andina*, **48**: 185-224.

CRÓNICA ANÓNIMA, 1944 [c. 1600] – Crónica anónima. *In: Historia General de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú* (P. Mateos, ed.): 471-507; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

DÍAZ DE GUZMÁN, R., 1835 [1612] – Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del río de la Plata. *In: Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del río de la Plata*, t. I (P. de Angelis, ed.): 1-156; Buenos Aires: imprenta del Estado.

DÍAZ DE GUZMÁN, R., 1979 [1617-1618] – *Relación de la entrada a los Chiriguanos*, 173 pp.; Santa Cruz: Fundación cultural «Ramón Darío Gutiérrez».

FINOT, E., 1978 [1939] – *Historia de la conquista del oriente boliviano*, 388 pp.; La Paz: librería editorial Juventud.

GARCÍA MOSQUERA, 1914 [1573] – Informe a Francisco de Toledo, octubre de 1573. *In: Bolivia-Paraguay. Anexos II* (R. Mujías, ed.): 109-129; La Paz: ed. El Tiempo.

GARCÍA RECIO, J. M., 1988 – *Análisis de una sociedad de frontera. Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*; Sevilla: publ. de la Excma. Diputación provincial de Sevilla, Vto centenario del descubrimiento de América.

GARCÍA RECIO, J. M., 2002 – Grigotá, reino de. *In: Diccionario histórico de Bolivia*, tomo 1 (J. Barnadas, ed.): 963; Sucre: Grupo de estudios históricos.

GONZÁLEZ, M., 1903 [1556] – Carta de Martín González, clérigo, al emperador Don Carlos. *In: Viaje al Río de la Plata* (U. Schmidel, ed.): 467-485; Buenos Aires: Cabaut y Cia. Editores. Notas bibliográficas y biográficas por Bartolomé Mitre, prólogo, traducción y anotaciones Samuel A. Lafone Quevedo. [http://www.cervantesvirtual.com].

IRALA MARTÍNEZ de, D., 2005 [1555] – Carta al Consejo de Indias [http://www.elhistoriador.com.ar].

IRALA MARTÍNEZ de, D., 2008a [1543] – Relación de la jornada al norte. *In: Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, doc. 1 (C. Julien, ed.): 1-11; Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

IRALA MARTÍNEZ de, D., 2008b [1545] – Carta a Su Magestad. *In: Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, doc. 4 (C. Julien, ed.): 20-26; Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

JORDÁN, Á., 2005 – *Kandire (origen y evolución del llano boliviano)*, 344 pp.; Santa Cruz: UAGRM.

JULIEN, C., 2007 – Kandire in real time and space: Sixteenth-century expeditions from the Pantanal to the Andes. *Ethnohistory*, **54 (2)**: 245-272.

LIZARAZU, J. de, 1906 [1636-1638] – Consultas hechas a S.M. por don Juan de Lizarazu, Presidente de Charcas, sobre su entrada a los Moxos o Toros. *In: Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*, t. 9 (V. Maurtúa, ed.): 121-216; Madrid: imp. de los hijos de G. Hernández.

LIZÁRRAGA R. de 1968 [c. 1600] – Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile. *In: Biblioteca de Autores Españoles*, 216: 1-213; Madrid: Ediciones Atlas.

LÓPEZ, P., 1971 [c. 1570] – *Relación de Pero López. Visión de un conquistador del siglo XVI*; Bahia Blanca: Universidad del Sur (Gabinete de investigación de historia americana y argentina/departamento de humanidades). Edición de Rosario Güenaga de Silva.

LÓPEZ DE ZAVALA, P., 1914 [1602] – Capitulación en que ofrece poblar en los chiriguanaes... *In: Bolivia-Paraguay, Anexos III* (R. Mujía, ed.): 57-64; La Paz: ed. El Tiempo.

MÉTRAUX, A., 1927 – Les migrations historiques des Tupi-Guarani. *Journal de la Société des Américanistes*, **19**: 1-45.

MÉTRAUX, A., 1928 – *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*, 260 pp.; París: E. Leroux.

MÉTRAUX, A., 1929 – Un ancien document peu connu sur les Guarayu de la Bolivie orientale. *Anthropos*, **24**: 913-941.

MEYERS, A. & ULBERT, C., 1997 – Inka Archaeology in Eastern Bolivia: Some Aspects of the Samaipata Project. *Tawantinsuyu*, **3**: 79-85.

MISSIO... 1929 [1589] – Missio in provinciam Santae Crucis – Annuae Litterae Societatis Iesu (Traducción y notas de Alfred Métraux). *Anthropos*, **24**: 913-941.

NORDENSKIÖLD, E., 1917 – The Guarani invasion of the Inca empire in the sixteenth century: an historical Indian migration. *The Geographical Review*, **4/2**: 103-121.

NORDENSKIÖLD, E., 2002 [1912] – *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*, 312 pp.; La Paz: APCOB/Plural.

PÉREZ DE ZURITA, J., 2003 [1573] – Carta al virrey, in Catherine Julien: Rebeldía en Santa Cruz de la Sierra en tiempos del virrey Francisco de Toledo. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, **9/1-2**: 6-25; Santa Cruz: Universidad autónoma Gabriel René Moreno.

PLATT, T., BOUYSSE-CASSAGNE, T. & HARRIS, O., 2006 – *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara. Edición documental y ensayos interpretativos*, 1088 pp.; La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos, Plural editores, University of St Andrews, University of London, Inter American Foundation, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

RELACIÓN DE LOS CASOS... 2008 [1561] – Relación de los casos en que el capitán Ñuflo de Chávez ha servido a Su Majestad desde el año de quinientos y cuarenta. *In: Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)* doc. 13 (C. Julien, ed.): 66-69; Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

RELACIÓN DE LOS SERVICIOS DE GABRIEL PANIAGUA Y LOAYSA, 2003 [1582] – Relación de los servicios de Gabriel Paniagua y Loaysa, in Catherine Julien: Rebeldía en Santa Cruz de la Sierra en tiempos del virrey Francisco de Toledo. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, **9/1-2**: 39-42; Santa Cruz, Universidad autónoma Gabriel René Moreno.

RELACIÓN DEL RÍO DE LA PLATA, 2008 [1545] – Relación del río de La Plata. *In: Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1545)*, doc. 6 (C. Julien, ed.): 33-38; Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

RELACIÓN GENERAL ..., 2008 [1560] – La relación general de todo lo susodicho [que] tomó en publica forma... *In: Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, doc. 11 (C. Julien, ed.): 57-63; Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

RELACIÓN VERDADERA, 2008 [1571] – Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra. *In: Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, doc. 20 (C. Julien, ed.): 212-217; Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

RESOLUCIÓN DE LOS CASOS..., 2008 [1561] – Resolución de los casos ofrecidos al capitán Ñuflo de Chávez desde el año de 57. *In: Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa*

Cruz la Vieja (1542-1597), doc. 15-C (C. Julien, ed.): 109-113; Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

RENARD-CASEVITZ, F.-M., SAIGNES, T. & TAYLOR-DESCOLA, A.-C., 1986 – *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages*, 411 pp.; París: Ed. Recherches sur les Civilisations.

RODRIGUES, A., 1956 [1553] – Cópia de una carta do irmão Antônio Rodrigues para os irmãos de Coimbra. *In: Monumenta Brasiliae*, t. 1 (S. Leite, ed.): 468-481; Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

SANABRIA FERNÁNDEZ, H., 1961 – Introducción y notas a la Relación de Diego Felipe de Alcaya. *In: Cronistas cruceños del Alto Perú Virreinal*: 37-46, 69-86; Santa Cruz: UAGRM.

SCHMIDEL, U., 2008 [1567] – *Reise in die La Plata-Gegend (1534-1544)/ Viaje al río de La Plata y Paraguay*; Kiel: Westensee-Verlag (Fontae Americanae 3) [Kritische Ausgabe/edición crítica: Franz Obermeier).

SUSNIK, B., 1961 – *Apuntes de etnografía paraguaya*; Asunción: Manuales del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

TOLEDO, F. de, 1914 [1573] – Instrucciones a García Mosquera. *In: Bolivia-Paraguay, Anexos II* (R. Mujía, ed.): 102-108; La Paz: imprenta El Tiempo.

TOLEDO, F. de, 2003 [1574] – Relación del virrey Toledo acerca de su decisión de hacer una guerra contra los chiriguanaes, in Catherine Julien: Rebeldía en Santa Cruz de la Sierra en tiempos del virrey Francisco de Toledo. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, **9/1-2**: 28-33; Santa Cruz, Universidad autónoma Gabriel René Moreno.

TOLEDO, F. de, 2008 [1573] – Gastos con los chiriguanaes que salieron de paz. *In: Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, doc. 23 (C. Julien, ed.): 235-239; Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

VALENCIA CHACÓN, A., 1981 – Los chiriguanos de Huancané. *Boletín de Lima*, **n.º 12**: 35-43; **n.º 13**: 46-56; **n.º 14**: 23-29.

Khipu: ¿conexiones andino amazónicas?

Jean-Pierre Chaumeil

Nos proponemos explorar en este ensayo las posibles conexiones entre el sistema de los khipu andinos y el manejo de cuerdas anudadas utilizadas en contextos rituales en distintas regiones de las tierras bajas amazónicas. Las dos preguntas que nos planteamos son las siguientes: ¿En qué medida el estudio de las cuerdas anudadas amazónicas nos ayuda a entender mejor ciertas modalidades o técnicas de la memoria presentes en las culturas amazónicas?, y ¿hasta dónde este estudio puede proporcionar o agregar algo nuevo al estudio de los khipu en general? Esperamos de esta manera contribuir a precisar la especificidad y la productividad de este tipo de artefacto cognitivo que siempre ha sido pensado como exclusivamente andino. Sin embargo estudios recientes abogan por una revisión de dicho esquema, proponiendo más bien una cierta continuidad entre los universos andinos y amazónicos.

A diferencia de lo que sucedió en los Andes con la destrucción de los khipu por parte de los autoridades coloniales —que pensaban así erradicar las tentativas de sublevación indígena (Chirinos Rivera, 2010: 94)—, nada semejante tuvo lugar en las tierras bajas amazónicas. La razón radica en que la presencia de tales objetos en dichas tierras pasó totalmente inadvertida a los ojos de los observadores por ser imaginada exclusivamente en términos andinos. La tradición académica, sobre la cual vino agregarse una serie de prejuicios de corte evolucionista, no hizo más que reforzar la separación entre ambas zonas,

recurriendo a menudo a una visión pasadista y fosilizada de las sociedades amazónicas —a la par de una visión idealizada del mundo andino—; visión que perdura en gran parte hasta hoy en día. De tal modo que la presencia o la ausencia de los khipu ha sido invariablemente adelantada como uno de los principales operadores para contrastar culturas andinas y amazónicas.

Sin embargo, varios elementos han modificado esta apreciación errónea de las cosas. Primero, algunos investigadores empezaron a partir de los años 1970 a cuestionar esta supuesta dicotomía entre cultura andina y cultura amazónica, realzando por ejemplo la dimensión animista presente en la religión inca. Los trabajos de Lévi-Strauss jugaron a su vez un papel clave en este cuestionamiento con el desarrollo de un nuevo tipo de estudio comparativo, insistiendo sobre las similitudes culturales (en cuanto a sistemas de transformaciones) entre ambas regiones —referente en particular a la estructura social y las reglas matrimoniales—, como bien lo confirmaron después los trabajos de Tom Zuidema y Donald Lathrap sobre la probabilidad de un fondo cultural común entre las altas y bajas tierras sudamericanas (Poole, 1987: 510-511).

En segundo lugar, una serie de nuevos trabajos sobre los khipu ha cambiado nuestro entendimiento de estos objetos, especialmente como «documentos etnohistóricos», o sea como un sistema de almacenamiento de informaciones con referencia a eventos del pasado y del presente, en términos cercanos a una «escritura», para así decirlo de algún modo.

Tercero, el uso de cuerdas anudadas está lejos de ser desconocido en las tierras bajas amazónicas. Las encontramos en las Guayanas y la Orinoquía, en el Brasil Central y en el noroeste amazónico, entre otros, pero también en Norte y Meso-América[1]. Sabemos, además, que este sistema de cuerdas existía en otras partes del mundo: en Nueva Guinea, Melanesia y Polinesia, por ejemplo. A propósito de las islas Marquesas, Karl Von den Steinen (2005: 63-66) recogió a finales del siglo XIX antiguas cuerdas anudadas (unas con más de 300 nudos) utilizadas por los sacerdotes, sea como registros genealógicos (para memorisar los nombres de las ancestros que pueden superar en ciertos casos a los 200), sea para registrar los versos de los cantos y ciertas historias. En este último caso, el objeto se componía de una bolsa trenzada llamada *moena tekao* («trenzado para las historias»), cuya asa estaba prolongada por

[1] Para una distribución por área de las cuerdas anudadas en América, véase Chaumeil, en prensa: lámina 1. Adaptación a partir del mapa de Birket-Smith, 1966-1967: 17. Véase también Chaumeil, 2006.

una larga cuerda anudada, cada nudo correspondiendo a un verso, mientras que la bolsa «contenía» los cantos así como los registros genealógicos.

Varios otros artefactos (bastones, tejidos, pinturas, etc.) fueron también empleados como sistema mnemotécnico en las tierras bajas amazónicas. Recordaremos brevemente los famosos «mapas» de corteza pintada representando, según cuentan los huitoto del Putumayo, el cosmos o más bien una suerte de calendario agrícola (Pineda, 2003: 480-481). Whiffen (1915: 92) describe uno de estos «mapas» de corteza, al parecer muy antiguo y muy cuidado por los indígenas, cuyo centro estaba divido en una docena de cuadrados, cada uno con dibujos de figuras humanas dedicándose a la guerra, la caza, la pesca o la agricultura, y figurando las «naciones» del mundo. Un estudio detallado de este tipo de pictografía amerindiana queda todavía por hacer.

1. Los nudos generativos

Lo que se propone entonces en este ensayo no es únicamente acercarse al tema de las cuerdas anudadas en cuanto sistema de almacenamiento y ordenamiento de datos (cantos, relatos, eventos, etc.), sino de proyectar este sistema dentro de una perspectiva sudamericana, y no estrictamente andina como ha sido el caso hasta el momento.

Se ha llamado, por otro lado, la atención sobre la posibilidad de que las primeras cuerdas anudadas fuesen desarrolladas independientemente las unas de las otras, antes de ser atadas juntas o en grupos a una cuerda principal. También se ha señalado la presencia de objetos o figurinas a veces atados en las cuerdas, como ha sido el caso de algunos khipu andinos[2]. Este sistema de objetos atados en una cuerda se encuentra todavía en ciertos especímenes de cuerdas amazónicas, como las procedentes de las Guayanas. Este hecho de atar pequeños objetos en las cuerdas queda todavía por estudiar (Pärssinen & Kiviharju, 2004).

Se puede repartir tentativamente las cuerdas anudadas amazónicas en tres tipos : 1) las cuerdas usadas para medir el tiempo (un nudo = un día, etc.); 2) las cuerdas empleadas para registrar un recorrido o una operación cualquiera (nudo = elemento del paisaje, un encuentro, un malpaso, etc.): se insertan

[2] Véase la lámina presentada por Wiener (1880: 776) de un tal khipu supuestamente encontrado en Paramonga.

por ejemplo unos objetos para memorizar recorridos o algún acontecimiento durante las expediciones sobre largas distancias, marcas que servirán luego de referencia para expediciones futuras; 3) las cuerdas utilizadas para inaugurar, memorizar u ordenar distintas fases o secuencias rituales, o para recordar eventos (el nudo indica entonces un canto, una secuencia ritual o un evento, y la totalidad de los nudos representa el repertorio completo de cantos, de los episodios rituales o de los eventos).

Nos concentraremos sobre este último tipo de cuerdas, tomando dos ejemplos. El primero concierne a las cuerdas con figuritas atadas de los teko-emerillón (de lengua tupí) de la Guayana Francesa, recogidas en 1931 por la expedición Monteux-Richard, y depositadas en el Museo del Hombre de París y luego en el Musée du quai Branly (Perret, 1933; Fernandes, 1944; Déléage, 2010). Como segundo ejemplo presentaremos —en base a nuestro propio material etnográfico— las cuerdas-canto de los yagua de la Amazonía peruana[3] que se encontraban en uso, como pudimos comprobarlo, hasta hace muy pocos años.

1. 1. Cuerdas teko/emerillón para los ciclos rituales *tule*

Las primeras referencias sobre este tipo de cuerda remontan a finales del siglo XVII a los indígenas galibi de la Guayana Francesa quienes utilizaban dicho artefacto en los ciclos rituales *tulé*. Las descripciones corresponden a lo que sabemos del uso contemporáneo de las cuerdas teko/emerillón (Perret, 1933). Tendríamos así testimonio de la permanencia de un mismo objeto con una función similar a lo largo de un periodo de tres siglos.

Estas cuerdas anudadas sirven para regular las ceremonias que exigen la inserción, en el momento adecuado, de los ritos apropiados según el orden preciso de los elementos figurados, los cuales evocan de una manera u otra las fases rituales correspondientes. Así, un mechón de pelos de pecarí atado en la cuerda indica el baile del pecarí; una figurita de madera representando un loro, el baile del loro; un simple nudo puede indicar una pausa, etc.

La «lectura» de la cuerda teko/emerillón (n.° 71.1932.9.132, Musée du quai Branly, Paris) se haría de la siguente manera:

[3] Los yagua conforman una sociedad de 4 500 personas aproximadamente, hablan una lengua aislada (familia peba-yagua) y viven sobre un territorio comprendido entre la región nororiental del Perú y la zona fronteriza del llamado Trapecio amazónico en territorio colombiano.

1 - nudo, *beru*
En la descripción de Eurico Fernandes (1953),
el dueño de fiesta cierra el nudo para declarar la fiesta abierta
2 - llegada de los invitados (indicado por un palito de madera)
3 - nudo
4 - desfile de los danzantes (hojas secas amaradas)
5 - los danzantes se adornan y toman cachiri (figurita de madera representando la olla de cachiri, bebida fermentada de yuca o mandioca)
6 - baile y entrada de la carne ahumada (pedazo de madera)
7 - baile de la serpiente *tukulue* (pedazo de cuerda enrollada)
8 - baile del cangrejo (garra del cangrejo)
9 - baile *ulua* (palito)
10 - baile del mono rojo (figurita representando el mono)
11 - las mujeres se adornan con hojas (hojas secas)
12 - significado no conocido
13 - baile del pajaro *paiuiu* (pico del ave)
14 - significado no conocido
15 - los danzantes se pegan algodón en la cara (pedazo de algodón)
16 - las mujeres invitan a beber a los danzantes sentados (pequeño banco)
17 - fabricación de collares de concha (concha)
18 - nudo
19 - baile del ara (pedazo de pluma del ara)
20 - cachiri (figurita representando un pilón. Se toma cachiri (cerveza de mandioca)
21 - baile del ave *kudiui* (pito recordando el canto —silbido— del ave)
22 - ¿baile de las hormigas? (manojo de virutas similar a las virutas que dejan las hormigas)
23 - baile del pajaro silbador (figurita en forma de silbato)
24 - nudo seguido por una lazada (figuración de la anaconda), indica: baño colectivo
---
28 - baile de la mujer anciana (figurita representando una anciana)
---
37 - nudo y lazada (baño colectivo)
---
46 - baile de la raya (dardo venenoso de la raya)
47 - nudo, baile del pajaro *pitaua*
48 - nudo, baile de la mosca de carne
49 - nudo, baile del pajaro *kalimadu*
50 - nudo, baile final del pajaro *uagaga*

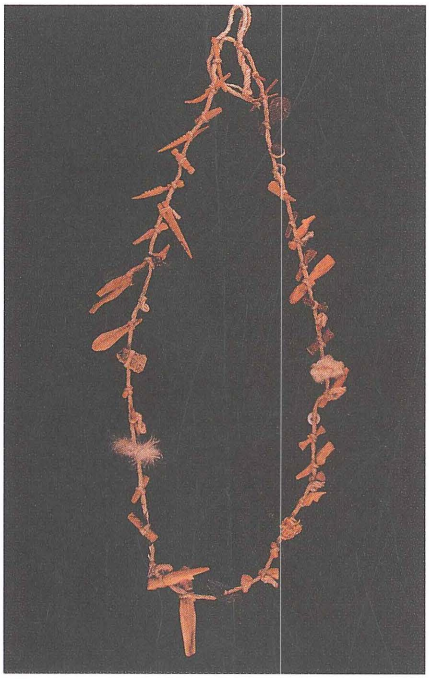


Figura 1 – Cuerda teko/emerillón con objetos atados
Misión Monteux-Richard (1931), Musée du quai Branly, pieza n.° 71.1932.9.134

El orden de los bailes y motivos pueden variar de una cuerda a la otra pero la estructura de conjunto queda la misma. Disponemos en el caso de los emerillón del Brasil de un descriptivo de las mismas ceremonias que muestra el encadenamiento —conforme al orden de los nudos sobre la cuerda— de los bailes, músicas, intermedios, libaciones y otros episodios, cada nudo designando la fase ritual correspondiente (Fernandes, 1953). Entre los wayãpi vecinos (de la misma familia lingüística tupí que los teko-emerillón), es la estricta sucesión de las estrofas de los grandes cantos que debía ser notada y visualizada por las cuerdas llamadas «imágenes del canto» —igualmente adornadas de motivos (perlas, plumas, bolas de algodón), y que introducían cada uno, una nueva estrofa (Beaudet, 1997)—.

La particularidad de estas cuerdas anudadas, en comparación con las otras conocidas en la Amazonía, consiste en la presencia de pequeños objetos o figurinas dispuestos sobre la cuerda, indicando diferentes episodios del ritual: canto, baile, pieza musical. Lo interesante aquí, con relación a los khipu en general, es que una serie de imágenes o íconos específicos vienen a reforzar el trabajo de memoria de manera menos abstracta que el simple orden constante o el tipo y color de los nudos. Podríamos quizás adelantar que la función de los colores y los tipos de nudos que se señaló para los khipu se substituye aquí por la iconografía o pictografía. Pärssinen & Kiviharju (2004: 33) piensan, sin embargo, que esta clase de cuerdas con objetos atados sería más bien una innovación relativamente reciente.

En la cuerda teko/emerillón, los nudos simples marcan el inicio y el final de la fiesta. En medio de la cuerda los nudos pueden indicar pausas, ya sea para descansar o para limpiar la pista de baile. Se distingue, además, entre nudos y lazadas que representan, cuando aparecen juntos, el baile de la anaconda que se termina con unos baños colectivos. Un canto mal inserto en la serie ordenada puede incluso «malograr» la fiesta.

Se puede, por otro lado, registrar sobre la cuerda —y esto es digno de ser notado— nuevos acontecimientos o eventos inesperados en el momento en que se producen[4]. Según la descripción de Fernandes (1953: 273-278), se presentó el caso de la visita imprevista de un lider wayãpi (de lengua tupí) que provocó la interrupción de un ritual *tulé* celebrado por una comunidad emerillón del Brasil. El jefe de ceremonia marcó el evento con un nudo sobre la cuerda y dio al episodio un nombre (*zaeiri*) que sirvió para componer un nuevo canto que, de esta manera, se memorizó, incorporándolo en el *tulé*. Esto indicaría que las cuerdas forman un sistema abierto (y no cerrado). Se desconoce, sin embargo, qué elemento u objeto se escogió —además del nombre *zaeiri*— para referirse a este evento.

Vale notar sin embargo que los nudos y motivos atados sobre la cuerda funcionan como indicadores de tema, de posición y de orden, y no tanto como si fueran «signos» propiamente dichos. Indican la secuencia ritual correspondiente, pero no dicen mucho sobre su contenido: de ahí la necesaria complementariedad entre cuerda y texto oral.

Por otro lado, las nociones de orden y de sucesión implicadas en la lectura de las cuerdas tienen su estricto paralelo en el desarrollo y presentación de las secuencias rituales, los cantos y bailes de muchos pueblos amazónicos. Todo ocurre como si la sucesión ordenada de motivos tenía igual —o quizás más— importancia o significado que sus propios contenidos[5].

1. 2. Cuerdas yagua para la gran fiesta de iniciación masculina *ñá*[6]

El ejemplo de las cuerdas rituales de los yagua desarrolla esta idea de sistema abierto y de combinación entre imagen y palabra. Nos da además

[4] Para casos similares entre los kuikuro del Alto Xingú en Brasil, véase Fausto *et al.*, 2007: 25.

[5] Al respecto, ver, entre otros muchos ejemplos, la descripción del baile de *tusi* de los andoque de la Amazonía colombiana hecha por De La Hoz (2005).

[6] Es interesante señalar que en su trabajo sobre la gran fiesta de los yagua, E. y P. Powlison (1976) no se refieren en ningun momento al manejo de cuerdas anudadas para regular u ordenar las fases del ritual. En cambio, apuntan la correspondencia entre ciertos cantos y ciertas actividades de la fiesta, haciendo entender que los propios cantos podían cumplir una función de señal u ordenamiento de secuencias rituales. Por ejemplo, uno de los cantos de guerra anuncia la distribución de carne ahumada, mientras que otros cantos de guerra indican que el dueño de la fiesta y su familia sirven el masato; el canto del armadillo señala el comienzo de las actividades finales de la fiesta. En este

informaciones sobre el proceso de almacenamiento (de puesta en memoria) de ciertos lugares y eventos del pasado (o percibidos como tales).

Esto es un dato importante sabiendo que los yagua —a semejanza de otros pueblos amazónicos— comparten una mitología o, mejor dicho, una geografía mítica que se podría calificar de «tubular»; es decir, sin referencia alguna a lugares o topónimos precisos (no nombran «sitios sagrados», por ejemplo). Piensan la «tierra» bajo la forma de un árbol gigante acostado que comparan a una cerbatana —es decir, como si fuera un tubo hueco—, y en el cual, el tronco forma el río Amazonas y las ramas sus afluentes. El elemento central y organizador de su topografía es entonces un eje (el río), un corredor de circulación orientado en dirección este-oeste, sobre el cual los yagua dicen ocupar el «centro», y sobre el cual se desplazan (o «deslizan», si se quiere utilizar la metáfora del tubo).

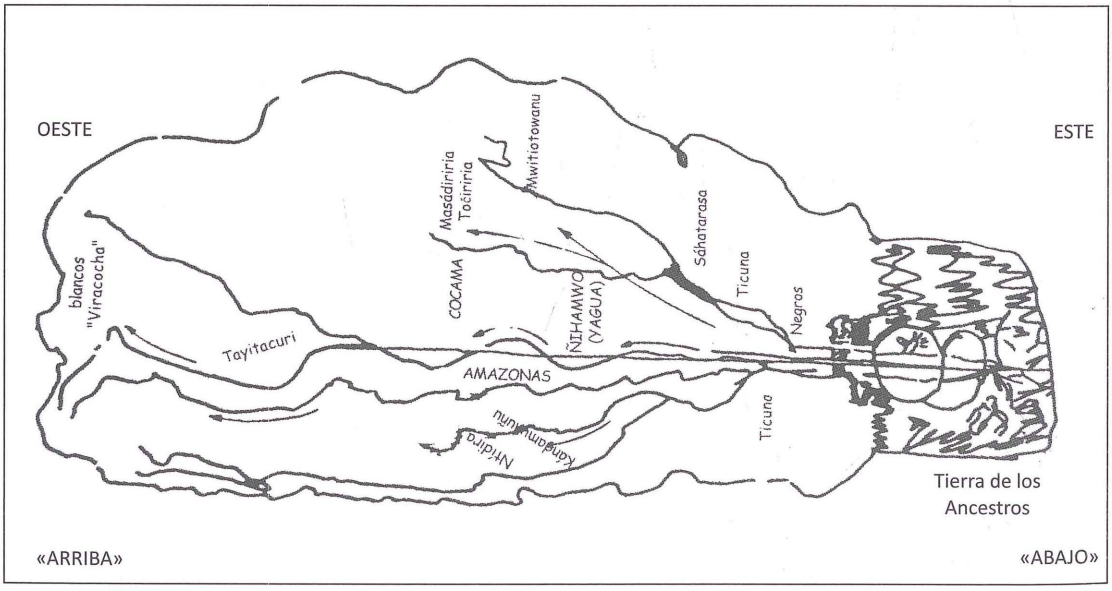


Figura 2 – Geografía mítica «tubular»: el arbol derribado
Dibujo de Alberto Proaño, 1976

canto se refiere a un armadillo saliendo de su escondite, y conforme van cantando van saliendo los participantes fuera de la maloca de fiesta. Se sabe que cuando se caza un armadillo, este animal sale muy rapidamente de su escondite: metáfora utilizada aquí para indicar las actividades finales y la clausura de la fiesta.

Sería entonces difícil encontrar en la mitología yagua la presencia de espacios topografizados o marcas de eventos precisos vinculados al paisaje. En cambio, las cuerdas anudadas de los yagua pueden cumplir esta función y relacionarse a sitios y eventos, como si se tratara de una operación de exteriorización (o de externalización) de la memoria, materializada por una serie de nudos ordenados sobre la cuerda. Es decir que, en vez de leer los acontecimientos directamente sobre el paisaje —utilizando topónimos o hidrónimos como lo hacen muchos otros pueblos—, los yagua lo realizan empleando un artefacto con tres dimensiones que se encuentra de esta manera separado físicamente del espacio geográfico.

1. 3. Cuerda-canto

Se trata de una cuerda trenzada, *nëyúpasara* (literalmente «cuerda con nudos») de varios metros, realizada con soga de chambira (*Astrocaryum chambira*) por un cantor profesional o *maranu,* sobre la cual se disponen varias series o grupos de nudos con ocasión de los grandes rituales de iniciación masculina que pueden extenderse por varias semanas o más[7].

A continuación indicamos las principales correspondencias entre las fases del ritual (compuesto de un prólogo, la fiesta propiamente dicha, y un epílogo), los episodios míticos y los cantos (también repartidos en tres grupos: cantos clánicos, cantos de guerra y cantos de alegría).

[7] Para más detalles sobre los rituales yagua, ver Chaumeil (2000) y Powlison & Powlison (1976).

Correspondencia entre las fases del ritual, los cantos y la mitología

Ritual	Mitología	cantos
Preparativo/prólogo		
[a cargo de la familia del dueño de la fiesta]	Mito de los Mellizos	
cortar leña (para cocinar)	matanza (los enemigos matan	
sacar resina de copal (para la candela)	a los padres de los mellizos)	
organización de los grupos de cantantes		cantos clánicos
participación de los espíritus de la caza		***runu***
levantar la gran vela	los mellizos fabrican/transforman	
preparación del gran masato	la gente nueva por orden clánico	
iniciación de los jóvenes (pinturas clánicas)		
salida para la caza grande	**salida para la guerra (venganza)**	
		cantos de transición
Cuerpo de la fiesta		
regreso de la caza grande	**Guerra** (los mellizos venga a sus	cantos de guerra
preparación de la carne ahumada	padres muertos soplando en las	***niki***
luchas de cintura	flautas secretas)	
bailes, juegos, gran masato		
bautismo de los niños para darles nombres clánicos		fin de los cantos de guerra
		cantos para romper con los cantos de guerra
Epílogo		
masateada		
música con flautas y tambores	los mellizos festejan la victoria	cantos de alegría
baile de despedida *rónohá*, «afrecha de masato»	sobre los enemigos	***niradoda***
ritual de picaduras de hormigas		

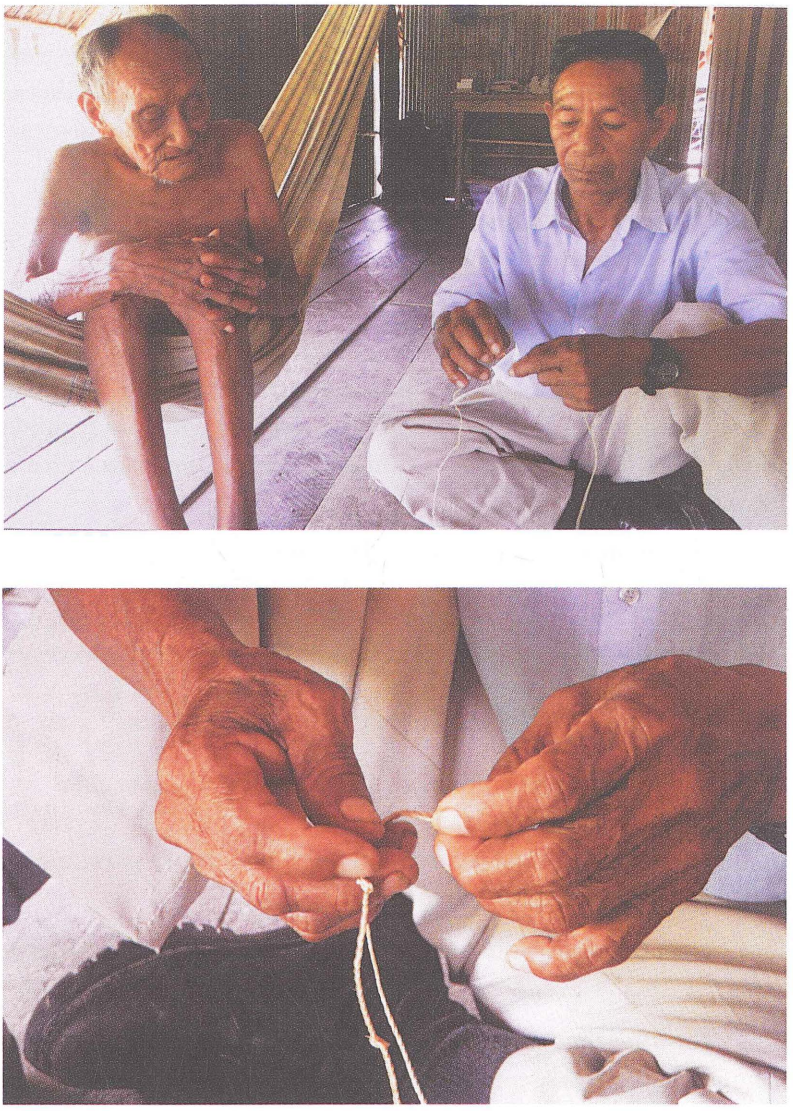


Figura 3 – Sabino Gómez (el cantor) y Alberto Proaño (manejando la cuerda)
Fotos Jean-Pierre Chaumeil, 2006

A cada nudo corresponde un canto específico y a cada grupo una serie de cantos; la cuerda en su totalidad forma el «gran canto», *jamo maranu* o *ñá maranu* (el canto de la fiesta *ñá*). La cuerda-canto coordina —como si fuese una partitura musical— el conjunto de las secuencias rituales.

Parece que en el pasado cada clan *riria* tenía un nudo particular ubicado al inicio de la cuerda. La función del cantor consiste en dirigir día y noche los cantos, sin interrupción, hasta el final de la fiesta, lo que implica de su parte un buen entrenamiento para recordar todo el reportorio sin equivocarse; de ahí la importancia de la cuerda anudada.

Los cantos deben encadenarse (presentarse) en un orden estricto —con alternancia entre los cantos de día (*naria maranu*) y los cantos de noche (*nopora maranu*)—, según una tonalidad de voz, un ritmo y un paso precisos.

Se empieza por la primera serie de cantos, que son los cantos clánicos *runu* (marcados sobre la cuerda con una primera serie de nudos); luego viene la segunda serie de los cantos de guerra *niki* (correspondiendo a la segunda serie de nudos); y por fin, la serie de los cantos de alegría *niradoda* (tercera serie de nudos).

Cada serie de cantos-nudos está separada por cantos de transición (espacio sin nudo en la cuerda) que «rompen» con las series:

--------Xxxxxxxxx ----------xxxxxxxxxxxxxxxx ---------- xxxxxxxxxxxxx ---

cantos clánicos transición cantos de guerra transición cantos de alegria

La letra de los cantos es inaccesible a la mayoría de las personas, y evoca situaciones que necesitan numerosas referencias míticas, de suerte que el conocimiento de la mitología se vuelve indispensable para apreciar las circunstancias sobreentendidas en los cantos.

La cuerda se guarda enrollada alrededor de un palo y se desenrolla solo al momento del ritual, «leyéndose» en un solo sentido.

Daremos a continuación un ejemplo de lectura de la estructura básica de una cuerda anudada yagua, así como una muestra de cantos clánicos organizados en alternancia entre cantos diurnos y cantos nocturnos, que conforman parte del repertorio de los clanes tucán y ardilla.

¤ **1° nudo: Canto primero** *ntenonu*

Cantos para abrir la fiesta:

- canto de la boa mantona *hiwanunsa* (*Constrictor constrictor*): representa la «cuerda-canto» / indicador de espacio, la boa se desplaza ondulando su cuerpo/

- canto de la palmera *púrewara* (*Bactris gasipaes*), / indicador de tiempo, febrero —periodo de la fiesta— es también el periodo de maduración de los racimos del *Bactris* que inicia el ciclo anual yagua/

2° nudo

Cantos para llamar a los participantes que van entrando en la casa de fiesta (según orden clánico);

3° nudo

Cantos para llamar a los hombres y repartir los papeles de cada uno;

4° nudo

Cantos para llamar a las mujeres y repartir los papeles de cada una;

5° nudo

Cantos clánicos (por ejemplo, en el caso del clan ardilla: «cantos de los palos de baile *mëndawó*», típico de este clan: canto de la ardilla (que remite al mito de la ardilla y del tucán), bailes, pantomimas;

6° nudo

Cantos para llamar a los jóvenes y organizar los juegos (diferentes según los clanes);

... último nudo de la serie *runu*

Canto-baile del picaflor *muchi*, que anuncia las luchas rituales *toti*.

Cantos de transición: primer «gran masato» (juegos, tomadera) *runu vatada*

¤ **1° nudo de la segunda serie** *niki*

Cantos de guerra de los antiguos (diurnos *junaria niki*; nocturnos *nopora niki*)

2° nudo

Cantos de guerra de los yuri (se hace referencia a los **collares de dientes humanos**);

... último nudo

Cantos de guerra de los corotú (conflicto que remontaría más o menos hacia 1930-1940).

Cantos de transición *niki vutada*: tomadera, etc.

¤ **1° nudo de la tercera serie** *niradoda*

Cantos de alegría;

... último nudo

Canto final *ronohán* y juego de las picaduras de hormiga.

Ejemplo de cantos clánicos pertenecientes a los clanes Tucán y Ardilla

Cantor *maranu* Sabino Gómez
del clan tucán *nowaria*
Cuerda Alberto Proaño
del clan ardilla *mëkaturia*
Edén 25 de octubre de 2006

Cantos del tucán (cantos diurnos)

¤ **canto 1:** ***chewatake***
¤ **canto 2:** ***turuse*** (pajarito amarillo), cantar al pajarito significa «tomar masato»
¤ **canto 3:** ***musanda*** (canto del apellido del trompetero)
¤ **canto 4:** ***sochi*** (canto para pintar la tinaja) para preguntar si todos están en la maloca
¤ **canto 5:** ***muchiyá*** (canto del picaflor *muchi*) para preparar a los luchadores
¤ **canto 6:** ***pasatuse*** (canto de la perdiz)
¤ ...

Cantos de la ardilla (cantos diurnos)

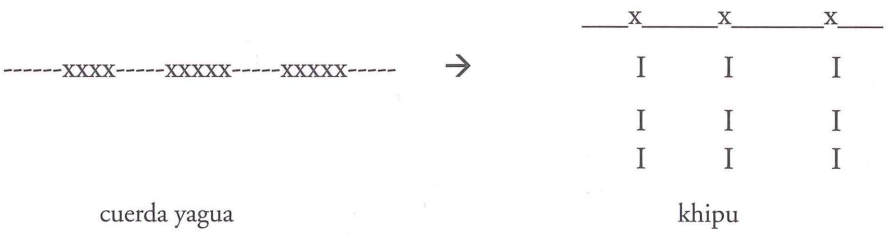
¤ **canto 1:** ***hësumaria*** (canto de la rama del palo grueso)
¤ **canto 2:** ***kisaki*** (canto del hombre flaco y alto)
¤ **canto 3:** ***witusi*** (canto del huayo de renaquillo) juego
¤ **canto 4:** ***iriame uniapare*** (canto para amarrar la corona) juego con algodón y achiote
¤ **canto 5:** ***tusi*** (canto de la rana *tusi*)
¤ **canto 6:** ***nërëtisa hara tiyénsa*** (canto del juego de la rueda)
¤ ...

Cantos nocturnos ***/nopora maranu/***

- **canto 1:** ***kukukué*** (canto de llamada para la noche)
- **canto 2:** ***ramë*** (canto de la barriga de la chosna)
- **canto 3:** ***karere*** (canto de las tablitas *titichi*)
- **canto 4:** ***asucha mandachira*** (canto de la yuca rallada) para que venga el espiritu *wawitijó* a tomar masato
- **canto 5:** ***tukatukaya*** (canto de los que tienen el mismo nombre)
- **canto 6:** ***sanëmaheya*** (canto del camaleón *sanëma*) para engrandecer la maloca
- **canto 7:** ***siyónse*** (canto de la pinsha que brinca)
- **canto 8:** ***arëparíri*** (canto de la carachupa-mama) para terminar el ciclo de cantos nocturnos

El proceso de registro y memorización de las fases rituales (las cuales se extienden sobre un mínimo de dos días y dos noches) está aquí facilitado por: 1) la presencia de especialistas cuya función es memorizar los cantos de todos los clanes; 2) el propio sistema clánico, que reduce las posibilidades de confusión o de equivocación (el sistema de segmentación clánico podría funcionar en este caso como un sistema mnemotécnico); y 3) el corte en tres series ordenadas de cantos, separadas por cantos de transición.

En el lenguaje (formato) de los khipu, se podría representar tal esquema por una cuerda central con tres cuerdas secundarias amarradas, respetando espacios entre ellas (los cuales corresponderían a los cantos de transición):



Es preciso anotar que los yagua no tomaron la opción de atar varias cuerdas a una cuerda principal —como hubieran podido fácilmente hacerlo técnicamente, tomando en cuenta la estructura y el principio de lectura de las cuerdas—, sino que prefirieron disponer los elementos de manera linear sobre una sola cuerda, sin cuerdas secundarias o pendientes.

Analizamos ahora algunas características de los cantos de guerra que conforman la segunda serie de nudos en la cuerda.

1. 4. Cantos de guerra

Los cantos de guerra presentan de hecho un interés adicional, en el sentido que: 1) permiten reconstruir algo de la historia de la sucesión de eventos en la serie, y 2) proporcionan información sobre la manera de registrar eventos del pasado.

Para ilustrar eso, me centraré en los cantos de guerra de los corotú y yuri (que corresponden al último nudo de la serie *niki*), porque tenemos algunos datos sobre esta batalla que tuvo lugar, calculamos, hacia 1930-1940 al norte del actual pueblo de Pebas (fig. 4).

Este fue, posiblemente, el último gran combate que libraron los yagua. Los corotú (o coretú) y los yuri, grupos indígenas prácticamente desaparecidos hoy en día, vivían antiguamente al norte del Putumayo y hacían parte de los enemigos tradicionales de los yagua si se juzga por los numerosos cantos de guerra que hacen referencia a ambos grupos. Sabemos, sin embargo, que estos dos pueblos fueron desplazados hacia el río Amazonas, cerca de

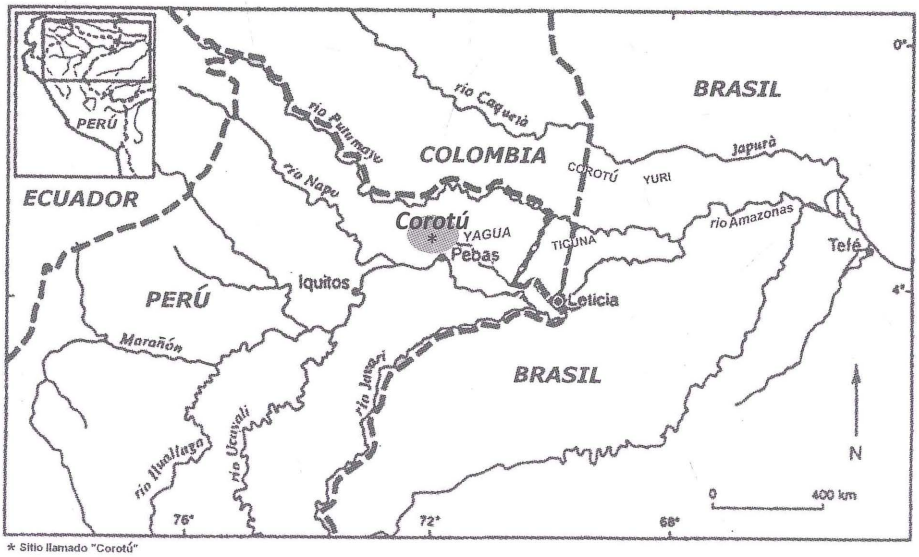


Figura 4 – Mapa de localización del sitio de Corotú, región fronteriza del Trapecio Amazónico
Composición: Jean-Pierre Chaumeil

la antigua misión de Pebas —en pleno territorio yagua— a finales del siglo XVIII. Resulta entonces muy probable que descendientes de estos grupos desplazados mantuvieron contactos directos con los yagua, lo que podría explicar su presencia en la antigua tradición guerrera de este pueblo.

El texto codificado de estos cantos incluye detalles sobre el lugar del combate, la estrategia de la batalla y de los enemigos, así como referencias a episodios míticos. Por ejemplo, la figura del cóndor, muy presente en dichos cantos, aparece también en la mitología y en la escatología yagua, cuando las almas de los muertos abandonados en el campo de batalla —es decir, sin recibir sepultura— se transforman en cóndor y pasan el resto de su existencia persiguiendo a los vivos y comiendo carne podrida (Chaumeil, 1992).

En otra parte del canto, la descripción del lugar de combate (dos malocas quemadas sobre una loma con zanjas de defensa) aparece como una representación estandardizada de un sitio de guerra. Esta descripción se relaciona probablemente con el modo funerario tradicional de los yagua que consistía en la inhumación del muerto en una fosa cavada al centro de la maloca, secuencia seguida por el incendio de la vivienda y el abandono del lugar (Chaumeil, 1992).

Sea lo que fuera, los yagua bautizaron este lugar como «Corotú», en memoria de esta batalla, nombre que significa para ellos «donde los ancianos murieron en guerra». Esto indicaría cómo los eventos históricos deben ser previamente insertados en una estructura narrativa (canto) para ser memorizados, o para decirlo de otra manera, que el proceso de memorización de tales eventos implica un trabajo de puesta en narración. Pero quizás lo más interesante y novedoso es que el nombre de Corotú —proporcionado verosímilmente por los yagua, ya que nadie aparte de ellos recuerda dicha batalla— ha sido después conservado para figurar en los mapas regionales y oficiales del Instituto Geográfico Nacional, designando un pequeño río al norte de Pebas, posiblemente cerca del lugar de la batalla de los yagua. Es así como un nombre de lugar, asociado a un evento y notado en la cuerda por un nudo, se habría, quizás por primera vez, desconectado o desprendido de la cuerda para figurar en un mapa como topónimo. Tendríamos aquí un ejemplo de toponimización de un evento histórico a partir de su inscripción previa en la cuerda anudada bajo la forma de un canto. Este mecanismo nos ayudaría a entender el proceso inverso de la transformación de eventos localizados en el tiempo y el espacio en una serie de nudos ordenados sobre una cuerda, sabiendo que el proceso de mediación de tal transformación es la puesta en canto.

Vemos entonces cómo se combinan aquí varios elementos: 1) la mitología, que explicita el contexto de los cantos; 2) los cantos, que inscriben de manera estereotipada los eventos en el espacio; 3) los nudos sobre la cuerda, que inscriben una sucesión de eventos en el tiempo. La combinación del canto y de la cuerda, asociando palabra e imagen, permite así construir una memoria del pasado inscribiéndola en una «cronología» visualizada por la sucesión de los nudos sobre la cuerda.

El esquema formal de la cuerda anudada yagua, declinando series y subseries, sería como sigue:

Cuerda anudada yagua

Apertura	**/nudo/**	**-cantos**	
Serie I			
	- subseries:	**- cantos-baile**	**dia/noche**
		- juegos	
		- luchas	
		- etc	
		corte	
Serie II			
	- subseries :	**- cantos-baile**	**dia/noche**
		- juegos	
		- luchas	
		- etc.	
		corte	
Serie III			
	- subseries:	**- pantomimas**	**dia/noche**
		- bailes de alegría	
		- etc.	
Cierre	**/nudo/**	**- Juego de las picaduras de hormigas**	

En clave khipu, este esquema se podria leer así :

Serie I	I	Serie II	I	Serie III	I
	I		I		I
	I		I		I

Vemos cómo las cuerdas anudadas yagua —la observación valdría también para las cuerdas teko/emerillón— tienen mucho que ver con la memorización y ordenamiento de secuencias y cantos rituales, pero también de eventos históricos. No tenemos en cambio datos sobre un eventual papel político que hubieran tenido las cantores de cuerdas como lo sugiere, por ejemplo, Frank Salomon para Tupicocha (Salomon, 2004). Debemos sin embargo señalar que la función del *maranu* es el único oficio entre los yagua que se transmite de padre a hijo. Por otro lado, el cantor suele estar acompañado por un coro conformado por una treintena de personas cuyo papel es dar la réplica al cantor. Quizás en el pasado el cantor profesional haya tenido ayudantes en el manejo de las cuerdas. Eso hace pensar en lo que señala Cieza de León en la *Crónica del Perú* (1985 [1553]) sobre la separación de la función del *khipucamayo* de la función del cantor en el caso de los khipu históricos andinos, o sea la complementariedad de los nudos (con un especialista) con la memoria cantada (con otro especialista).

2. Comparaciones

Sería por otro lado interesante contrastar a manera de comparación este modelo bastante abstracto de memoria histórico-espacial —se podría también incluir aquí los viajes chamánicos que siguen a menudo la misma lógica—, con otros modelos estrechamente vinculados a la geografía y al paisaje topografizado, con topónimos u otras formas de inscripción espacial a semejanza de los yánesha (de afiliación arawak) que no emplean —hasta donde sabemos— ninguna clase de cuerdas como de las que nos ocupamos en este trabajo.

Richard Smith llamó la atención sobre la importancia del paisaje como lienzo sobre el cual los pueblos de la Amazonía andina organizan y expresan su historia colectiva (Smith, 2006: 22). Mostró, a propósito de los yánesha, cómo ciertos hitos geográficos (montañas, rocas, lagos, etc.) forman un tipo de iconografía antigua incrustada en el paisaje, y sus nombres a menudo se remiten a eventos históricos y míticos —como si fueran «textos escritos en el

paisaje» en palabras de Fernando Santos-Granero (1998)—. Este último autor mostró, por su parte, cómo los nombres topográficos actuales utilizados por los yánesha para reconocer los ríos y cerros recuerdan el camino del héroe mítico Yompor Ror y los sucesos que ocurrieron en estos lugares (Santos-Granero, 1998). Quizás se podría hablar de «geokhipu» con referencia a este tipo de procedimiento de inscripción de la historia en el paisaje. Si relacionamos, en efecto, todos estos «topogramas» orientados según los cursos de los ríos y las crestas de los cerros, podemos dibujar en un mapa virtual una suerte de khipu geográfico. Lo interesante del aporte de Smith es que gran parte de estas referencias geográficas se encuentran localizadas en los Andes centrales y aun más allá hacia el litoral pacífico, dejando pensar que alguna vez la historia de los yánesha tuvo algo que ver con estos lugares muy distantes de su territorio actual (la selva central peruana). Los nasa de los Andes colombianos estudiados por Joanne Rappaport (2004) son otro ejemplo de sociedad que, al igual que los yánesha, otorgan una gran importancia a la geografía para conservar y transmitir su memoria histórica.

De cierta manera, se puede decir que los yagua hacen lo mismo, pero no a partir de una iconografía inscrustada en el paisaje —como en su modelo de geografía mítica «tubular»—, sino precisamente a partir de una iconografía desconectada o separada del paisaje para ser inscrita o transcrita en un artefacto (una cuerda anudada). De un lado (yánesha, nasa, etc.) tendríamos un dispositivo de memorización y de transmisión que se estructura alrededor de lugares y eventos marcados en la geografía, y del otro (yagua), el mismo dispositivo implicaría un proceso de abstracción o de desconexión con el paisaje (geografía tubular) que permite inscribir y visualizar estos mismos lugares y eventos en una cuerda (y no en la geografía) por medio de nudos y cantos.

3. ¿Khipu humanos?

Si nos referimos ahora a la estructura básica de la cuerda anudada yagua presentada anteriormente, notaremos como tema central de los cantos de guerra de los yuri la referencia a la obtención como trofeos de collares de dientes humanos. Este es un tema de suma importancia para los yagua como veremos a continuación, tema que está posiblemente vinculado con las cuerdas anudadas.

Como muchas sociedades amazónicas, los yagua tienen una larga tradición guerrera que se mantuvo activa, como lo vimos, hasta las primeras décadas de

este siglo. Acostumbraban conseguir de sus enemigos muertos en el campo de batalla tres tipos de trofeos: el húmero, los huesos de los dedos y los dientes (Chaumeil, 2002). Con el húmero hacían flautas, con los huesos de los dedos confeccionaban pulseras, y con los dientes fabricaban collares y cinturones, llevados respectivamente estos dos últimos, por los guerreros y sus esposas.

A modo de ejemplo reproducimos a continuación unos collares de dientes humanos de los andoke, vecinos de los yagua, y con los cuales compartían esta misma costumbre guerrera, así como un cinturón de dientes (probablemente humanos) llevado por las esposas de los guerreros yagua. Hasta donde sabemos, los yagua no han conservado tales trofeos humanos; siguen utilizando en cambio collares de dientes de jaguar y de monos como posibles sustitutos de los antiguos trofeos guerreros.

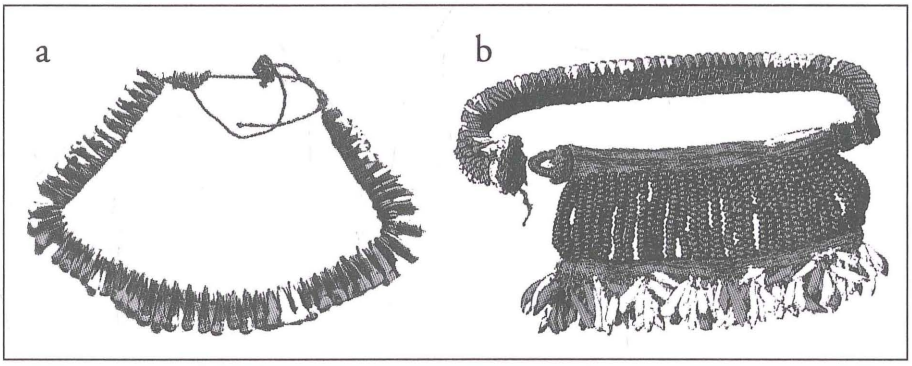


Figura 5 – a) Collares de dientes humanos de los andoke (según Whiffen, 1915); b) Cinturón de dientes llevado por las mujeres yagua (según Tessmann, 1930)

Los collares de dientes humanos, que eran de máximo prestigio entre los yagua, se llevaban en pectoral (con las incisivos) y en dorsal (con las muelas), de suerte que el guerrero se encontraba durante su existencia como «atrapado», metonímicamente, entre las mandíbulas de sus enemigos. Se piensa que los dientes (en menor medida los huesos) concentran la mayor cantidad de fuerza vital, llamada *wuí,* contenida en el cuerpo. La costumbre que consistía en adquirir dientes de los enemigos puede entonces interpretarse como un mecanismo de apropiación de una fuerza vital exterior.

Las funciones de memoria que hubieran tenido los trofeos de dientes humanos han sido apuntadas por varios autores. A mitad del siglo XVIII, el padre João Daniel hizo alusión a collares de dientes humanos utilizados en la Amazonía

para recordar y contabilizar los enemigos muertos o matados (Daniel, 1976 [1757-1776]). Estos rosarios de dientes representarían la memoria viva de los enemigos muertos. La transmisión y acumulación de los dientes a lo largo de las generaciones como memoria tiene mucha resonancia en otras partes de la Amazonía, en particular donde los yagua que conservaban y transmitían estos trofeos de generación en generación como si fueran sus bienes más preciosos y valorados, lo que posiblemente eran.

Queda claro, entonces, que la referencia a los collares de dientes humanos en los cantos de guerra yuri tiene como propósito recordar esta fase de la historia yagua que les oponía a los yuri. En el canto se agrega un elemento onomatopéyico buscando reproducir el choque de los dientes cuando los collares se mueven, como si se tratará de reavivar de nuevo, con sonidos, la memoria de las guerras antiguas. Quizás la dentición, con las fases de crecimiento y pérdida de los dientes a lo largo de la vida, se presta mejor que cualquier otro elemento corporal para expresar esta idea de sucesión y de cuenta.

La hipótesis de la existencia de un paralelo entre las cuerdas anudadas amazónicas, los khipu andinos y los collares de dientes humanos se revela como sugestiva, más aún cuando se sabe que los propios soldados del ejército inca llevaban semejantes collares de dientes humanos tomados de los cuerpos de los enemigos (Rowe, 1946: 236). Queda mucho por estudiar de manera comparada sobre estos temas, pero resultaría interesante al respecto considerar los collares de dientes humanos amazónicos como une especie de «khipu humanos» en cuanto forman, como lo vimos, un tipo de memoria vital, suerte de prolongación o extensión de las cuerdas anudadas. Un diente equivaldría aquí a un nudo con referencia a un evento dado (en este caso el acto de homicidio). La totalidad de los dientes atados en el collar representaría la historia y memoria personal de su dueño (el guerrero), mientras que la cuerda anudada tendría que ver con la historia y la memoria colectiva del grupo.

Referencias citadas

BEAUDET, J.-M., 1997 – *Souffles d'Amazonie. Les orchestres tulé des Wayãpi*, 213 pp. + CD; Nanterre: Société d'Ethnologie.

BIRKET-SMITH, K., 1966-1967 – The Circumpacific Distribution of Knot Records. *Folk,* **8-9**: 15-24.

CHAUMEIL, J.-P., 1992 – La vida larga. *In: La muerte y el más allá en las culturas indigenas Latinoamericanas* (M. S. Cipolletti & J. Langdon, eds.): 113-124; Quito: Abya-Yala, Mlal.

CHAUMEIL, J.-P., 2000 – *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*, 348 pp.; Genève: Georg Editeur, collection Ethnos.

CHAUMEIL, J.-P., 2002 – Armados hasta los dientes. Los trofeos de dientes humanos en la Amazonía. *In: Artefacts and Society in Amazonia* (T. Myers & M. S. Cipolletti, eds.): 115-126; Bonn: Bonner Amerikanistische Studien 36.

CHAUMEIL, J.-P., 2006 – De fil en aiguille dans les basses terres d'Amérique du Sud ; les cordelettes à nœuds. *In: De l'Ethnographie à l'histoire. Les mondes de Carmen Bernand* (J.-P. Castelain, S. Gruzinski & C. Salazar-Soler, eds.): 113-128; París: l'Harmattan.

CHAUMEIL, J.-P., en prensa – El cantar de los nudos: sobre el uso ritual de cuerdas anudadas amazónicas. *In: Andes, Amazonas y sus transformaciones. Comparaciones, conexiones, fronteras entre las tierras altas y bajas de Sud América* (T. Platt, M. Harris, I. Daillant & G. Rivière, eds); Buenos-Aires.

CHIRINOS RIVERA, A., 2010 – *Quipus del Tahuantinsuyo. Curacas, Incas y su saber matemático en el siglo XVI*, 390 pp.; Lima: Editorial Commentarios, Agencia Espanola de Cooperacion Internacional, Agencia Técnica de Cooperación en el Perú-AECID.

CIEZA DE LEÓN, P. de, 1985 [1553] – *Crónica del Perú. Segunda parte*, 238 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Academia Nacional de la Historia. Edición de F. Cantù.

DANIEL, J., 1976 [1757-1776] – *Tesouro descoberto no rio Amazonas*, 2 tomos; Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

DE LA HOZ, N., 2005 – *Baile de tusi, de la boa al arco iris: Rito, relaciones sociales e identidad de la etnia Andoke, medio río Caquetá, Amazonia colombiana*, 130 pp.; Bogotá: Universidad de los Andes.

DÉLÉAGE, P., 2010 – Une pictographie amazonienne. À propos des chapelets émérillons du musée du quai Branly. *Gradhiva*, **12**: 177-197.

FAUSTO, C., FRANCHETTO, B. & MONTAGNANI, T., 2007 – Les Formes de la Mémoire : Arts Verbaux et Musique chez les Kuikuro du Haut-Xingu, 35 pp.; París: Capes-Cofecub. Ms.

FERNANDES, E., 1953 – Os Emerenhom (Indios da Regiâo do Rio Oyapóque). *In: Indios do Brasil,* Vol. 2 (Rondon, C. da Silva, ed.): 269-278; Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteçâo aos Indios.

PÄRSSINEN, M. & KIVIHARJU, J., 2004 – *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales,* tomo 1, 435 pp.; Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia, Universidad Complutense de Madrid.

PERRET, J., 1933 –Observations et documents sur les Indiens Emerillons de la Guyane française. *Journal de la Société des Américanistes,* **XXV (1)**: 65-97.

PINEDA CAMACHO, R., 2003 – La metamorfosis de la historia en la Amazonia. *Boletin de Historia y Antigüedades,* **XC (822)**: 459-485.

POOLE, D., 1987 – South American Religions: History of Study. *In: The Enciclopedia of Religions,* vol. 13 (M. Eliade, ed.): 506-512; Nueva York: Macmillan.

POWLISON, E. & POWLISON, P., 1976 – *La fiesta yagua, Jiña: una rica herencia cultural,* 102 pp.; Yarinacocha: Ministerio de educación-Instituto Lingüístico de Verano, Comunidades y Culturas peruanas n.° 8.

RAPPAPORT, J., 2004 – La geografía y la concepción de la historia de los Nasa. *In: Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (A. Surrallés & P. Garcia Hierro, eds.): 173-185; Copenhague: IWGIA, documento n.° 39.

ROWE, J., 1946 – Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. *In: Handbook of South American Indians,* vol. 2 (J. Steward, ed.): 183-330; Washington D. C.: Smithsonian Institution.

SALOMON, F., 2004 – *The Cord Keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village,* xxi + 331 pp.; Durham & London: Duke University Press.

SANTOS GRANERO, F., 1998 – Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist,* **25**: 128-148.

SMITH, R., 2006 – Por donde caminaban nuestros ancestros mapeando el paisaje sagrado del pueblo Yanesha. *In: Atlas de Comunidades Nativas de la Selva Central*: 23-25; Lima: IBC.

STEINEN, K. Von den, 2005 – *Les Marquisiens et leur art.* Volume II «Plastique», vii + 292 pp.; Papeete: Musée de Tahiti et des îles, ed. Le Motu.

TESSMANN, G., 1930 – *Die Indianer Nordost-Perus,* xi + 856 pp.; Hamburg: Friederichsen, De Gruyter & Co.

WIENER, C., 1880 – *Pérou et Bolivie. Récit de Voyage suivi d'études archéologiques et ethnographiques et de notes sur l'écriture et les langues des populations indiennes*, 796 pp.; París: Librairie Hachette & Cie.

WHIFFEN, T., 1915 – *The North-West Amazons. Notes of Some Months Spent among Cannibal Tribes*, 319 pp.; London: Constable & Company Ltd.

Anexo: Canto-cuerda del tucán

Damos a continuación la lista ordenada de los cantos correspondientes a los nudos de una cuerda yagua tal como la cantó Sabino Gómez en febrero de 2010. Encontramos en la organización de los cantos varios elementos en adecuación con la estructura básica de las cuerdas presentada anteriormente.

Edén de la Frontera
17/02/2010
cantor: Sabino Gómez
del clan tucán

1° nudo:	canto *oy'o*	[canto de apertura]
2° nudo:	canto primero *púrewara*	(canto del *Bactris*)
3° nudo:	canto segundo *púre maraya rake rake*	
4° nudo:	*ayo wanúsa*	(canto de la mantona)
5° nudo:	*kiraki kiraki*	(canto del ave trompetero)
6° nudo:	*turusaya*	(canto del pajaro carpintero)
7° nudo:	*ratusiwá*	(canto de orinar, canto de la raya *ratu*)
8° nudo:	*muchirana*	(canto para la lucha de cintura)
9° nudo:	*kari kari kari*	(canto del loro, cuando es pequeño, llora así)
10°nudo:	*unarusa*	(canto del guacamayo. Se canta al guacamayo para invitar a la gente. El

		guacamayo avisa cuando ve a la gente)
11°nudo:	*anowiwiyá*	(canto del silbato para anunciar la fiesta)
12°nudo:	*ramwi hihaya*	(canto de la chosna)
13°nudo:	*ripa ripa ripa*	(canto de la macana *muí*)
14°nudo:	*turusi hayá*	(entrada del cantor)
15°nudo:	*kusu hayá*	(canto/juego de la hormiga *tangarana*)
16°nudo:	*siwa nuwa*	(canto de un brinco del tucán grande)
17°nudo:	*tiwi mbachanu munuñuwí*	(canto de antes cuando se mataban a los indios) Referencia al mito de los mellizos. Canto de guerra
18° nudo:	*sisamui sichamui*	(canto/juego del pajaro azulito)
19° nudo:	*nëkalitó*	(canto para convidar masato con los tazones de barro)
20° nudo:	*tusi sirmiyá*	(canto para la lucha, del clan guacamayo)
21° nudo:	*hishoma sumaria*	(canto del palo de baile *marawó*) típico del clan ardilla
22° nudo:	*sáhiyá wituse murayá*	(canto de la rana *watuse/ wituse*)
23° nudo:	*kisa kisa sumëriria*	(canto del brinco del enfermo)
24° nudo:	*hiyaya nëmbuyanu*	(canto del achiote *nëmbuchi*, para echar achiote en la maloca chiquita. Se hace la corona de huicungo y se pinta con achiote (juego), se pegan también plumitas de gavilán en la cara de los sobrinos del dueño de fiesta que juegan con sus cuñados

25°nudo:	*hiriambëse sampari*	(canto del algodón)
26°nudo:	*tuhusayá*	(canto/juego de las mujeres barriendo con ramas, como escarbando. Los hombres las virotean (flechan) con algodón)
27°nudo:	*muchiyanëmu*	(canto del picaflor, para la lucha de cintura)
28°nudo:	*kuyekuikué mënanumbachara kancha*	(canto del puerco cuchi. Los indios mataban a la gente, menos a los muchachos)
29°nudo:	*tusiyará sinëmaraya*	(canto/juego del paso debajo de la gran candela)
30°nudo:	*kisasirari pupáre kirari*	(canto para bajar en el agua)
31°nudo:	*muchi niambari niarinda*	(la lucha sigue, no se termina, se repite)
32°nudo:	*ruchawi*	(canto del loro de la altura)
33°nudo:	*sahacha cháwa*	(canto del pajaro *towoñojo*)
34°nudo:	*turusiwa*	(canto de otro pajaro)
35°nudo:	*ripa ripa ripa*	(canto de la macana, de los que mataban con la macana)
36°nudo:	*kiyóse kiyóse*	(canto del cantor *maranu*: el cantor agarra un bastón que suena cha! cha!, tiene a su lado dos mujeres, sus suegras)
37°nudo:	*sanëma húweyá*	(canto de la garza, va bajando la garza)
38°nudo:	*nuyó soklayán*	(canto de un pájaro blanco)
39°nudo:	*runaya runaya yaya unacha*	(canto del mono pichico *auní*)
40°nudo:	*sarkiyan sarki sarkya za za*	(canto de la taricaya *tanëkiya*)
41°nudo:	*sitiáse asachanëmu sinatiyú pwikátu*	(canto del animal *punchala*, parece como gallina)
42°nudo:	*arëparírí asachanëmu súwati arëparírí*	(canto de la rueda o de la carachupa-mama). **Marca el fin de la fiesta.** Toda la gente conforma una rueda, se convida a la gente

	y se empieza con el tambor y el pífano (flauta). La carachupa-mama defeca por la mañanita: es la señal del fin de la guerra (y de la fiesta). Es como una alegría anunciando el fin de la fiesta
rónohá	(baile de despedida «afrecho de masato»)
numanasa räpatia tabiwa	(canto/juego de las picaduras de la hormiga tangarana negra)

Parte III

ANTROPOLOGÍA, SOCIEDADES Y MOVIMIENTOS INDÍGENAS

Autonomía de la diferencia entre indígenas de la Amazonía y los Andes de Colombia*

François Correa

La lectura colonial que pretendió oponer imperios y civilizaciones andinas a las behetrías de pueblos «salvajes» y «bárbaros» de los valles interandinos y las tierras bajas sudamericanas, se proyectó hasta el siglo XX. A finales del siglo XIX las clasificaciones del estado diferenciaban las «comunidades indígenas» reducidas a la vida civil que estaban sujetas a las leyes de la República, de las que se hallaban en proceso de reducción, y de los «salvajes» que deberían ser reducidos por las misiones católicas (Ley 89 de 1890). A mediados del siguiente siglo el Estado precisó que las «comunidades» de los Andes, siendo sedentarias y habitantes de resguardos que protegían sus tierras, sin embargo perdían su cultura precolombina por su relación con la no indígena; mientras que las tribus y subtribus semi-nómadas que se hallaban en las selvas, las llanuras y otras regiones periféricas del país, por lo mismo, mantenían su cultura primitiva[1]. En la década de los años 1970 se distinguieron las «tribus

* Agradezco a Jean-Pierre Chaumeil, Oscar Espinosa y Manuel Cornejo, la invitación a contribuir en esta reflexión sobre la relación entre los pueblos indígenas de los Andes y la Amazonía Sudamericana.

[1] Según la clasificación del Director de la Oficina de Asuntos Indígenas (Hernández de Alba, 1965: 118).

que pertenecen a las altas culturas precolombinas, notablemente asimiladas a la cultura nacional», de las «tribus nómades o semi-nómades que viven dentro de una economía rudimentaria de caza y pesca y mantienen escasos contactos con la sociedad nacional» (Decreto 2117 de 1969). Todavía a fines de siglo XX, el lenguaje administrativo mantenía las diferencias entre indígenas campesinos, tribus de economía campesina y tribus e, incluso, en el lenguaje administrativo era de uso común distinguir las «comunidades» y «parcialidades», de «los indígenas de selva y llanura»(Departamento Nacional de Planeación, 1989). Tales clasificaciones no sólo tenían su fuente en aquella lectura evolucionista que leía la historia desde el primitivismo a la civilización, sino que descansaba en una prolongada política del Estado que, desde tiempos coloniales, promovió la integración de los pueblos indios a la sociedad estatal como única alternativa de futuro.

En las últimas décadas hemos venido asistiendo a una acelerada transformación de los grupos étnicos resultado de su progresiva participación en las sociedades nacionales (Poutignat & Streiff-Fernart, 1995; Bengoa, 2000; Bartolomé, 2006; Pajuelo, 2007; De la Cadena, 2008; Gutiérrez & Baslev, 2008; Brysk 2009). En su evaluación sobre la situación de la etnicidad, Hutchinson & Smith (1996) consideran que las tendencias a la homogeneización, resultado del avance de la globalización, económica y cultural, reducen la etnicidad a márgenes folklóricos de la sociedad, convirtiéndola en una categoría residual. Sin embargo, proponen la siguiente definición de etnia:

> «una población humana nominada, con mitos de ancestralidad común, que comparte memorias históricas, uno o más elementos de una cultura común, un lazo con la tierra natal (homeland), y un sentido de solidaridad al menos entre algunos de sus miembros» (Hutchinson & Smith, 1996: 6).

En Colombia se han empleado diferentes categorías para referirse a los pueblos indígenas como las de nación, tribu, comunidad, grupo indígena, etnia, grupo étnico, minoría nacional y, recientemente «pueblos indígenas», siguiendo el Convenio 169 de la OIT. Como categoría jurídico política, el Estado emplea el genérico de «comunidades» o «parcialidades indígenas» según sus miembros formen parte de un conjunto social, de ascendencia amerindia que tiene conciencia de identidad; que comparte una cultura; que se rige por una misma autoridad, forma de gobierno o control social; que comparten las mismas tierras sobre las cuales ejercen propiedad o posesión; y que las características anteriores los distingan de otros nacionales (Artículo 2º del Decreto 2.164 de 1995).

Entre esta definición y la que he citado más arriba no hay excesivas diferencias, lo que no sorprende si se acepta que frecuentemente las categorías jurídico políticas son producto de elaboraciones académicas. Lo que en cambio resalta es que ambas definiciones dejan por fuera la prolongada historia de la relación de los grupos étnicos con sus sociedades nacionales aunque, en gran medida, son referente de la construcción de las etnicidades y de las políticas de las nacionalidades. Recordaré que desde principios de los años 1970, Frederick Barth, en la introducción a su libro *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras* (1976), propuso una alternativa al predicamento que desde hacía décadas enfrentaba la etnología con la tarea de hacer coincidir los resultados etnográficos con los rasgos culturales que clásicamente se demandaban para definir un grupo étnico. Planteó que el compartir una cultura, más que una característica primaria y distintiva de los grupos étnicos era un resultado, y que:

> «los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias 'objetivas', sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas».

Desviando el foco de atención de la constitución interna y de la historia de los grupos étnicos, propuso reemplazar las diferencias culturales por el de las fronteras étnicas, centrando el análisis en los límites y su persistencia, de manera que pudiesen ser explicados como categorías de adscripción e identificación para organizar la interacción entre los individuos.

Tales orientaciones no deben limitarse a las relaciones interétnicas sino inscribirse en las sociedades nacionales en las que participan. El análisis de las fronteras o, mejor, de la relación entre los grupos indígenas y las sociedades estatales en las que siempre se desenvuelven, nos permitirá destacar la importancia de la articulación entre cultura y política como fundamento de proyectos supraétnicos que comunican a los indígenas andinos y amazónicos colombianos. Para introducirlo de manera sintética, ilustraré sus diferencias sociopolíticas internas, haré una gruesa historiografía del movimiento indígena del siglo XX, y resumiré algunos rasgos del impacto del conflicto armado sobre sus poblaciones. Con eso, se trata de acentuar esa historia compartida que dificulta su tratamiento independiente con respecto a otras áreas indígenas del país. Dicha historia es la que contemporáneamente ha reunido a los pueblos indígenas de los Andes y la Amazonía en torno a un proyecto común que, sobrepasando la fragmentación sociocultural promovida desde tiempos de la Colonia, ha conducido a un proyecto político común que es el objeto de atención de este artículo.

1. Diversidad sociopolítica

Al momento de la Conquista los pueblos indígenas de los Andes tendían a organizarse bajo la forma de cacicazgos con diversa centralización política. En la Sierra Nevada de Santa Marta las majestuosas obras civiles y arquitectónicas y la vasta red de comunicaciones de los poblados sugieren una compleja organización que habría demandado un alto grado de centralización política. Entre otros pueblos andinos como los muiscas, los guanes, los tunebos, los pastos o los payaneses, los cronistas hispanos relataron que se hallaban organizados en unidades cacicales regionales, frecuentemente subdivididas por comunidades comandadas por jefes locales con cierta autonomía. Entre pueblos indígenas de la Amazonía, ha sido el registro mitológico y la permanencia de ciertas funciones especializadas bajo el control de ciertas unidades sociales las que sugieren complejas estructuras políticas similares a los cacicazgos, como han sido argumentadas entre hablantes de lenguas tukano orientales[2].

Hoy sabemos que en tiempos prehispánicos los pueblos de los Andes y la Amazonía mantuvieron importantes relaciones de intercambio sociocultural. El sistema de uso de diferentes pisos térmicos que aún perdura[3] se habría extendido sobre las estribaciones orientales de la cordillera, alcanzando tanto el uso de las cálidas tierras como el intercambio de productos con poblaciones asentadas en las tierras orientales. Los cacicazgos tunebo de la Sierra del Cocuy, cuyos descendientes todavía utilizan tierras del piedemonte andino, obtenían productos «dulces» como la miel, carne y larvas que, producidas por gentes de las tierras bajas intercambiaban por productos «amargos» como la coca, los psicotrópicos y otras plantas medicinales (Salazar & Sarmiento, 1985; Langebaek, 1987b). Los muisca de los valles interandinos comerciaban mantas, orfebrería y otros productos por plumería para los tocados, coca y otras plantas medicinales con pueblos de los llanos orientales (Langebaek, 1987a). Al sur del país, las gentes del valle de Sibundoy obtenían productos de la selva amazónica e, incluso, distribuían parte de su población como intermediarios en la ceja de

[2] En base a la mitología Kaj Århem (1990) ha sugerido la organización de estructuras cacicales en la región del Vaupés. Anteriormente Ann Roosvelt (1980) había argumentado que la agricultura de la mandioca y el maíz podrían haber sustentado estructuras cacicales entre pueblos prehispánicos del Alto Orinoco-Río Negro. En la Amazonía colombiana la presencia de restos arqueológicos en terras pretas permitió asociarlas con sociedades complejas (Cavelier *et al.*, 1990).

[3] Como sucede entre los nasa (Pachón, 1987), guambiano (Dagua *et al.*, 1998), yanaconas (Zambrano, 1993), coconuco (Cerón, 1996), pastos (Mamian, 1996) y los pueblos de la Sierra Nevada del Cocuy (Osborn, 1995).

selva para facilitar los intercambios con los de la llanura amazónica. Avanzadas del imperio incaico sobre el sur de Colombia, evidenciadas por la presencia de mindalaes entre los quillacinga o la pervivencia de los yanacona del Macizo colombiano, comunicaron poblaciones de los Andes y el piedemonte amazónico (Renard-Casevitz *et al.*, 1988; Ramírez de Jara, 1996; Caillavet & Pachón, 1966). También se han sugerido influencias amazónicas en la estatuaria andina agustiniana (Yépez, 1982), e indicios de sistemas de parentesco amazónicos entre indígenas del Cauca (Rappaport, 1986). Sabemos, sin embargo, que dichas relaciones no eran armónicas porque los andinos denominaban «aucas» a los amazónicos. Aunque indígenas del valle de Sibundoy aún mantienen relaciones de intercambio con pueblos del piedemonte amazónico (Pinzón, 1997; Taussig, 1987), dicha comunicación socio cultural fue violentamente interrumpida desde la Conquista y los cacicazgos fueron reducidos a formas de organización social que la etnología había denominando «tribus».

Tal es el caso de los indígenas de los Andes colombianos cuya población se concentra en la Sierra Nevada de Santa Marta y la Sierra Nevada del Cocuy, afiliados a la familia chibcha, y en los departamentos del Cauca y Nariño hablantes de lenguas independientes o de filiación quechua. Se trata de cerca de 18 grupos étnicos que representan casi la mitad de la población indígena del país[4]. Entre los grupos de la Sierra Nevada de Santa Marta es factor de identificación de los individuos su pertenencia a una aldea o a un sector de la Sierra, en la que hay, por lo menos, un templo. La institución del sacerdote es destacada según el control del cargo por familias en territorios específicos, la sucesión del cargo en los hijos, el preciso aprendizaje de los novicios, sus profundos conocimientos religiosos, sobre la cura y prevención de las enfermedades, del comportamiento del medio, del calendario anual, del movimiento del sol y de los seres estelares, de los animales y seres de la naturaleza, de la historia y comportamiento social y la administración de los castigos a los infractores. Además de los ritos colectivos y los constantes «pagamentos» en sitios sagrados de la Sierra, siguiendo estrictos ayunos, vigilia y abstenciones sexuales, y ayudados por el éxtasis colectivo acompañado del consumo de coca, los hombres se reúnen permanentemente en los templos para seguir las prolongadas explicaciones religiosas, los conjuros y cantos del

[4] En la Sierra de Santa Marta los grupos étnicos aruaco, kogi, wiwa, kankuamo; en las sabanas meridionales, los chimila; en la sierra de Mérida los bari; hacia el altiplano central, los muisca y guane; en la Sierra del Cocuy, los u'wa; en el Cauca y Nariño, los nasa, guambiano, coconuco, guanaca, totoro, inga, kamentza, quizgó y ambaló, pubenense y pasto o quillacinga.

mama con el fin de alcanzar el conocimiento de las leyes de la Madre. Ayudado por la «confesión» y los «consejos», el sacerdote interviene en casi todo aspecto de la vida social y espiritual de la comunidad, lo que le confiere una autoridad «casi ilimitada» (Preuss, 1993 [1926]; Reichel-Dolmatoff, 1985).

Hasta hace poco el sacerdote nombraba dos «cabos» que se desempeñaban como ayudantes de confianza y, entre los «mayores» que poseen una leve jurisdicción familiar, podía nombrar al «comisario» o «cacique», quien se encargaba del orden civil, y dos asistentes, cuando el pueblo es rico porque de lo contrario el poder se concentraba del todo en el sacerdote. Sin embargo, la centralización religiosa y política en manos de los sacerdotes hoy tiende a concentrarse en los asuntos religiosos, mientras que las labores civiles y políticas progresivamente se traspasan a los cabildos locales y étnicos. En 1978 los arhuaco crearon la Confederación Indígena Tairona y en 1987 se formalizó la organización Gonawindúa Tairona que incluye indígenas kogi, arhuaco y wiwa que, dirigidos por un cabildo gobernador, congrega los cabildos locales en prolongadas asambleas que dirimen las decisiones que afectan a los grupos de la Sierra con la participación de reconocidos sacerdotes regionales y locales, personas «mayores» de prestigio, los cabildos gobernadores, secretarios, comisarios, cabos y otros representantes de los distintos grupos étnicos, cuyas prolongadas asambleas colectivas dirimen las decisiones que afectan a los cuatro grupos de la Sierra, sus relaciones con otras organizaciones similares y, sobre todo, con la sociedad y el Estado (Uribe, 1993).

Como se sabe, en el área andina, los cabildos se convirtieron en la forma organizativa de los pueblos indígenas. Introducidos desde España como organismos de control administrativo desde la Colonia, los «cabildos indígenas» o «cabildos menores», compuestos por gobernadores, alcaldes y mayordomos, se encargaron de organizar la mano de obra para el trabajo en las encomiendas y la administración civil, la recolección de los tributos, la promoción de la doctrina, la extirpación de las «idolatrías» y, en general, «la vida en policía». Progresivamente disueltos durante la República, la lucha de Manuel Quintín Lame en el primer tercio del siglo XX reivindicó la necesidad de garantizar la autoridad indígena en los cabildos, que hoy se incluyen en asociaciones de cabildos, consejos, movimientos y organizaciones regionales[5].

[5] Como el Consejo Regional Indígena del Cauca, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, el Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente, el Consejo Regional Indígena del Tolima, el Consejo Regional Indígena del Risaralda, la Organización Indígena de Antioquia o los Cabildos Indígenas del Pueblo de los Pastos.

Los cabildos atienden tareas civiles y políticas, como mantener y distribuir las tierras, concertar los trabajos de infraestructura, dirimir los problemas internos ocasionalmente por linderos, y la imposición de multas y castigos a los infractores de las normas comunitarias. A eso se agregan las acciones orientadas a resolver las reivindicaciones internas y de relación con la sociedad y el Estado. El cabildo guambiano fue constituido por un gobernador, alguaciles que representaban a las veredas, y secretarios con conocimientos de las leyes y procedimientos administrativos, cargos en manos de hombres casados que los desempeñan sin remuneración. Entre los nasa, después de la elección anual se «refrescan las varas», símbolo de la autoridad que se traspasa al nuevo gobernador junto con los comisarios, alcaldes, alguaciles, el fiscal y el secretario o síndico. Cada vereda tiene por lo menos un alguacil, aunque dependiendo del tamaño podría alcanzar hasta cinco representantes, y en el resguardo hasta 60 alguaciles. Hasta hace poco, el cargo de capitán o «cacique» se heredaba de padres a hijos; además los antiguos gobernadores conformaban un «grupo de ancianos» que asesoraba al cabildo (Pachón, 1987). Entre los pasto, donde los individuos se adscriben a linajes territorializados que conforman comunidades veredales lideradas por un taita, el grupo étnico incluye subdivisiones en secciones: dos en Muellamués, tres en Guachucal y seis en Cumbal. La dirección de los cargos del cabildo se rotan anualmente: en Cumbal las seis veredas se turnan el gobernador y las tres varas de justicia, mientras que en Muellamués, subdividida en las mitades de arriba y de abajo, a unos corresponden los cargos de gobernador, alcalde primero, un regidor, un alguacil y un obrero; y a la otra, el principal, el alcalde segundo, los regidores, un alguacil y un obrero que rotan cada año. Adicionalmente, cada subdivisión tiene derecho a nombrar tanto al gobernador como a los otros cargos de importancia (Mamián, 1996). Los yanaconas compuestos por ocho comunidades con sus respectivos cabildos reúnen a sus miembros en el Cabildo Mayor del Pueblo Yanacona (Zambrano, 1993).

Ahora bien, los pueblos de la Amazonía colombiana solo alcanzan un 10 % de la población indígena nacional, pero incluyen cerca del 60 % del total de los pueblos indígenas del país, afiliados a familias lingüísticas tukano, uitoto (witoto), bora, makú y otras independientes. Con excepción de los puinave y los nukak, los grupos amazónicos habitaban en grandes casas colectivas conocidas localmente como «malocas». Además de ser la unidad de residencia de grandes clanes patrilineales y patrilocales, era la unidad ceremonial, el cementerio de sus antepasados y representación del cosmos. La gran casa colectiva constituía una unidad económica autosuficiente

y era la unidad política básica, pues el mayorazgo, el «dueño de la casa», se desempeñaba como líder comunitario. Entre los tukano orientales los clanes se distinguían por el rango, en orden de mayor a menor, asociados con funciones de capitanes, cantores, bailadores, chamanes, guerreros y «sirvientes»; este último generalizado para los miembros de bandas makú. El sistema se extendía a los curripaco-baniwa y muy posiblemente a los puinave según la serie de atribuciones mencionadas para sus clanes. Entre los uitoto (witoto) el ejercicio de funciones especializadas recae en los miembros del linaje, quienes desempeñan las tareas de cantor, chamán, preparador de coca o aprendiz de la tradición. Aunque las funciones varían, el sistema de rangos parece reproducirse entre los linajes yukuna, tanimuka y andoque. Entre estos últimos, como entre los bora-miraña, las últimas funciones principales recaen en los «huérfanos» o «gente ordinaria», miembros de otros linajes o de otros grupos que, con la desestabilización introducida por la intervención de los blancos, debieron alojarse en malocas distintas a las de su clan originario[6].

La centralización política se inició con la fragmentación de las malocas y la concentración de la población en aldeas multilinajeras con representantes de distintos grupos étnicos que, dirigidas por un «capitán», dieron paso a asociaciones como las juntas de acción comunal dependientes del Estado o asociaciones de catequistas indígenas, como el CAPI vaupesino, encargadas de la administración de los asuntos civiles y religiosos. Sin embargo, desde los años 1970 se crearon organizaciones locales y zonales congregadas en los Consejos Regionales que han tomado a su cargo la defensa de los derechos colectivos y participan en las entidades administrativas del Estado. De acuerdo con la distribución socio espacial de los pueblos amazónicos, estas organizaciones han congregado a miembros de comunidades de un mismo grupo étnico en un trecho o río, a los miembros de un mismo grupo étnico distribuidos en diferentes afluentes o a miembros de diferentes grupos étnicos. Eso incluye sus organizaciones locales y étnicas en grandes asociaciones interétnicas que toman el nombre de unidades administrativas nacionales[7].

[6] Ver, entre otros autores, sobre los barasana a C. Hugh-Jones (1979); los makuna a Århem (1981) los taiwano a Correa (1996); los curripaco-baniwa a Journet (1995); los puinave a Triana (1985); los yukuna a Schackt (1994); los bora-miraña a Karadimas (2005).

[7] Como el Consejo Regional Indígena del Vaupés, el Consejo Regional Indígena del Guanía, el Consejo Regional Indígena del Vichada, el Consejo Regional Indígena del Amazonas o la Organización Zonal Indígena del Putumayo, asociadas bajo la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana creada en 1995 que incluye 14 organizaciones regionales de 52 pueblos indígenas.

2. Movimiento indígena y Estado

Estas organizaciones locales, regionales y nacionales son el producto de una prolongada lucha del movimiento indígena del siglo XX. En las primeras décadas se inició en el Cauca bajo el liderazgo de Manuel Quintín Lame, un hijo de terrazgueros quien, luego de dedicar su vida a la «causa indígena», murió en 1967 en Ortega, Tolima. Lame defendió la propiedad colectiva de las tierras en respuesta a la liquidación de los resguardos, la recuperación de las que habían sido arrebatadas por terratenientes o habían sido disueltas por el Estado, la resistencia al pago de tributos personales, el reconocimiento de las autoridades organizadas en cabildos, la defensa de los derechos indígenas y la lucha contra la discriminación. Sus actividades, junto con colaboradores como José Gonzalo Sánchez y Eutiquio Timoté y —este último se convirtiría en candidato a la presidencia por el Partido Comunista en 1936—, le condujeron a repetidos encarcelamientos entre 1917 y 1920, año en el que se desplazó al Tolima para promover la constitución de cabildos y organizaciones regionales, como el Supremo Consejo de Indias, y la defensa de los derechos indígenas a través de las vías legales, la resistencia directa e, incluso, la participación en los partidos políticos nacionales (Castrillón, 1973). Desde los años 1930, a través de las Ligas Campesinas e Indígenas, los indígenas iniciaron su acercamiento al movimiento campesino liderados por José Gonzalo Sánchez y, también recibieron apoyo e influencia de partidos y activistas de izquierda.

Las orientaciones de la lucha de Manuel Quintín Lame entre las comunidades indígenas del Cauca, Tolima y Huila, más tarde serían recogidas como principios que orientarían al movimiento indígena, no tanto por su formulación programática como por la memoria de la experiencia enfrentada a la dura realidad a la que se hallaban sometidos los indígenas del país. Hacia el cruce del siglo, la Ley 89 de 1890 se propuso un plazo de cincuenta años para la definitiva «reducción» de los «salvajes» a la vida civil, apoyándose en la administración de las misiones de la Iglesia Católica, según el Concordato de 1887 con la Santa Sede a través de los Convenios sobre misiones de 1902, 1928 y 1953. Aunque esa Ley respaldó transitoriamente la constitución de resguardos y cabildos, instrumentó la privatización de aquellos que desde los tiempos de la Colonia amparaban la propiedad colectiva de sus tierras. Durante la primera mitad del siglo XX, el Estado urgió la parcelación y venta de las tierras comunales, el arrendamiento a terceros, el remate de lotes en favor de particulares y la conversión de resguardos abandonados en tierras del Estado (Ley 55 de 1905; Ley 11 de 1931; Ley 918 de 1944). Para el

efecto, se nombraron Comisiones Repartidoras del gobierno y se auspició la explotación y colonización de sus tierras que, por falta de títulos, fueron consideradas baldías en territorios periféricos a la zona andina (Ley 104 de 1919; Ley 19 de 1927; Ley 200 de 1936). La eliminación de la comunidad por vía de la supresión de la propiedad territorial colectiva, reiteraron diferentes gobiernos, les permitiría disponer de sus personas y bienes como hombres libres que podrían participar de la civilización y el progreso de la nación.

La parcelación y venta de los resguardos engrosaron las haciendas ganaderas, y el pago de servicios personales a los latifundistas redujo la mano de obra indígena a condiciones de servidumbre a cambio del uso de pequeñas parcelas en las tierras que habían sido suyas. La destrucción socio cultural de las comunidades indias, su reducción a paupérrimas condiciones de vida y la marginación social fueron agravadas por el pago de servicios personales a la Iglesia, a las administraciones locales y a los mismos cabildos (Correa, 2007). En las áreas periféricas, la intervención de economías de enclave auspiciadas por el Estado, como la quina, el caucho, el oro y otros recursos naturales, sometieron la mano de obra indígena a esclavización que conllevó el peligroso decrecimiento demográfico que costó la vida de varios pueblos indígenas, el desplazamiento transfonterizo a países vecinos, la constricción territorial y, en general, los procesos de desvertebración socio cultural de los supervivientes.

Al finalizar la década del cincuenta, apenas pasada la crisis del denominado período de «La Violencia» que enfrentó a los partidos tradicionales por el control del poder, se estableció el acuerdo del Frente Nacional que condujo a la alternación de conservadores y liberales en el gobierno. Durante los gobiernos liberales se buscó promover una reforma social, económica y política que debería modernizar al país, en particular, una reforma agraria que desconcentraría la gran propiedad territorial, eliminaría el minifundio e introduciría la agricultura comercial para alimentar el desarrollo industrial que sacaría al país del subdesarrollo. En 1958 se creó la primera oficina especializada en asuntos indígenas en el Ministerio de Agricultura y Ganadería que pasó, en 1960, al ministerio de Gobierno[8]. Siguiendo los acuerdos del Primer Congreso Indigenista de Pátzcuaro auspiciado por la OEA, dicha

[8] La Ley 81 de 1958 y su reglamentación según el Decreto 2343 del 13 de noviembre de 1958 creó la Sección de Negocios Indígenas en el ministerio de Agricultura y Ganadería. Dos años más tarde se trasladó al ministerio de Gobierno con el nombre de División de Asuntos Indígenas (Decreto 1634 de 1960) y, hoy en día, Dirección General de Asuntos Indígenas, minorías y rom del Ministerio del Interior.

oficina se propuso transformar a los indígenas en campesinos a través de un plan de «aculturación pacífica» que resolvería su atávico vínculo a la propiedad colectiva de la tierra, sus formas precapitalistas de producción, y enfrentaría las difíciles condiciones de educación y salud con el fin de integrar los indígenas al desarrollo y el progreso de la nación (Ley 1ª de 1968).

Para hacer partícipes de la política agraria a las organizaciones campesinas, a fines de los años 1960, el gobierno creó la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), en la que participaron indígenas del Cauca, del Tolima, de la Sierra Nevada y otros sectores del país[9]. En su interior se creó una Secretaría Indígena Nacional, y más tarde el Consejo Nacional de Política Indígena (1971). En este año se fundó el Concejo Regional Indígena del Cauca–CRIC[10] que, aunque permaneció en la ANUC hasta el año 1977, muy temprano acentuó sus diferencias con respecto de la conceptualización de la lucha por la tierra[11], que consideraron fundamento de las características económicas, políticas y culturales en las que se originaban distintas tradiciones, costumbres y una diferente concepción del mundo; y porque no se consideraban adecuadamente representados por la Secretaría Indígena de la ANUC. Cuando ésta se reorganizó en 1976, los indígenas, encabezados por el Consejo Regional Indígena del Cauca, decidieron su separación, aunque continuaron considerándose campesinos y solidarios de las reivindicaciones de otros sectores populares. Asimismo, acentuaron la construcción de un

[9] Durante esta época el movimiento contó con el apoyo de algunas entidades estatales, como el Incora, para la compra de haciendas transferidas colectivamente a indígenas. También contribuyó el DANE que apoyó el primer censo indígena nacional de 1972 que, realizado por el CRIC, facilitó la comunicación entre los indígenas del Cauca. También contribuyeron sectores de la izquierda liberal del MRL, de la Iglesia a través de Unidad Popular, del Cinep y de intelectuales vinculados al grupo «La Rosca». Hacia 1970 Gustavo Mejía fundó el Frente Social Agrario —que se disolvería para apoyar a la ANUC—. Se contó igualmente con la asesoría jurídica de entidades como Propúblicos y Funcol.

[10] Además de hacer respetar derechos amparados por la Ley 89 de 1890, los siete puntos del programa del CRIC se proponían: 1. Recuperar las tierras de los resguardos; 2. Ampliar los resguardos, 3. Fortalecer los cabildos indígenas; 4. No pagar terraje; 5. Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación; 6. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas y, 7. Formar profesores indígenas para educar, de acuerdo a la situación de los indígenas y a su respectiva lengua.

[11] Como se sabe, el movimiento campesino latinoamericano hizo suya la consigna libertaria europea de «la tierra para quien la trabaja», que los indígenas colombianos contravinieron afirmando que no solo se trataba de «la tierra», sino de «su tierra», y que su lucha no se remitía, meramente, a la tierra como «medio de producción» sino que suponía una específica relación que involucraba su conceptualización simbólica de la relación de la sociedad con la tierra como territorio.

programa específico en torno de la propiedad colectiva de sus territorios, el reclamo de autonomía y respeto a las autoridades indias representadas en los cabildos, y el reconocimiento de los derechos colectivos amparados en las normas nacionales e internacionales.

En su mayoría fueron los desposeídos terrajeros quienes lideraron las primeras «recuperaciones» de tierras en torno de las cuales se congregaría el movimiento indígena (Muelas Hurtado, 2005)[12]. Luego del éxito alcanzado en la recuperación de cerca de 30 000 ha de tierras convertidas en resguardos, como los de Paniquitá, Tacueyó o Coconuco, el movimiento enfrentó una cruda arremetida por parte de los latifundistas organizados en el Consejo Agrícola Regional del Cauca que, con apoyo paramilitar —los denominados «pájaros»—, coordinó la represión de los comuneros y sus familias. Aunque suele recordarse al año 1979 como el de la más dura embestida de la represión del Estado, amparada en el Estatuto de Seguridad —que derivaría en la propuesta de un Estatuto Indígena que pretendía controlar toda actividad de esta población— desde inicios del movimiento muchos indígenas fueron encarcelados, sus familias hostigadas y sus líderes asesinados. Cuando el pago del terraje se suspendió en 1974 el movimiento se concentró en la reclamación del reconocimiento de los derechos civiles, políticos y culturales. En ese año el CRIC fundó el periódico *Unidad Indígena* con el fin de fortificar la conciencia sobre los objetivos del movimiento entre la población indígena del país, acompañado de cartillas que difundían las leyes que amparaban sus derechos, y la promoción de los cabildos y la participación en asambleas y movilizaciones que condujeron a la nacionalización del movimiento.

No obstante ciertas tensiones con cabildos controlados por latifundistas y políticos locales, el movimiento indígena del Cauca buscó su apoyo, y el de organizaciones regionales como el Consejo Regional Indígena del Tolima, el Consejo Regional Indígena del Vaupés, el Consejo y Organización Indígena Arhuaca, Unuma o la Unión de Indígenas del Guaviare, que fueron creadas durante la década de los años 1970. El Movimiento se expandió progresivamente: desde el norte del Cauca a todo el departamento y, durante el Tercer Congreso del CRIC en 1973, ya participaban delegados de Nariño, la Sierra Nevada de Santa Marta, Putumayo y la Guajira. El CRIC y el CRIT, junto con otras

[12] En sus inicios, el movimiento debió afrontar cabildos en manos de indígenas enriquecidos con tierras parceladas de los resguardos durante el periodo de la Violencia, que se hallaban sometidos a la aristocracia terrateniente y a la Iglesia.

organizaciones regionales, impulsaron la realización de un primer encuentro de carácter nacional en 1980 en Lomas de Ilarco, que recibió 200 delegaciones del país y representantes indígenas del Perú, Ecuador, Bolivia, Brasil, México, Panamá y Costa Rica. Allí se creó la Coordinadora Indígena Nacional y, dos años después, en el Primer Congreso Indígena Nacional, se fundó la Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC que, inmediatamente, destacó diferentes comisiones para difundir los objetivos del movimiento y la conformación de organizaciones indígenas que encabezaran la defensa de los derechos reclamados al Estado. Mientras en los Andes el movimiento indígena se concentró en la recuperación territorial, el reconocimiento de sus autoridades y la recuperación de la cultura, entre pueblos de las regiones periféricas debieron encarar los procesos de colonización que usurpaban sus territorios, la explotación de la mano de obra indígena por las empresas de economía de enclave y los procesos de pérdida cultural. Esta se debía al control de la educación en manos de las misiones católicas, y luego protestantes, que bajo contrato con el Estado se habían convertido en las entidades de control administrativo en estos «territorios de misión».

El fortalecimiento del movimiento indígena nacional, el respaldo internacional a los derechos de las minorías y pueblos indígenas, y el fracaso de instrumentos coercitivos empleados por el gobierno, como el Estatuto Indígena, condujeron a la transformación de la política del Estado. Con el apoyo de intelectuales indigenistas vinculados a las oficinas de gobierno, en 1972 el Departamento Nacional de Planeación y la División de Asuntos Indígenas crearon el Consejo Nacional de Política Indigenista, más tarde Comité Nacional Indígena-CONI que, incluyendo representantes indígenas como interlocutores del Estado, concibió el Programa de Desarrollo Indígena Prodein que se propuso:

> «el fortalecimiento étnico, la consolidación de los nexos territoriales comunitarios y la adopción libre de modernas alternativas que permitan mejorar la calidad de sus condiciones de vida, manteniendo su identidad cultural y sus formas tradicionales de organización» (Prodein, 1980).

El gobierno admitió que, además de la propiedad colectiva de los territorios y el reconocimiento de sus autoridades, su intervención debería apoyarse en las formas de desarrollo económico y social a partir de los propios recursos socio culturales de los indígenas, que convirtió en programas específicos de las diferentes agencias del Estado. En 1978 se aprobó la primera norma sobre

etno educación; en 1981 se reglamentó la participación de las medicinas tradicionales en la prestación de servicios a indígenas; y a fines de esa década se redefinieron las figuras jurídicas que amparaban los territorios indígenas reconociéndoles como territorios administrados por sus autoridades.

La experiencia y organización del movimiento indígena traducido internacionalmente en documentos resolutorios como el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT de 1989 (Ley del 21 de marzo de 1991), apoyó la transformación de la política indígena cuyos básicos derechos colectivos fueron consagrados en la Constitución de 1991, en cuya Asamblea Constituyente participaron tres representantes indígenas. La Constitución reconoció la multietnicidad y pluriculturalidad de la nación y amplió el espectro jurídico de derechos colectivos de los grupos étnicos, como la propiedad colectiva de los resguardos y su carácter inalienable, imprescriptible e inembargable; su conversión en unidades administrativas territoriales con participación de las rentas nacionales; reconoció funciones jurisdiccionales a las autoridades indígenas y su participación en las decisiones del poder público que inciden sobre su fortalecimiento y desarrollo en entidades administrativas locales y nacionales; sancionó la participación de representantes indígenas en los instrumentos de planificación del Estado y el derecho preferencial de los indígenas a participar en el Congreso de la República. Además, estableció la no discriminación, la libertad de cultos, las lenguas indígenas como oficiales en los territorios indígenas, el ejercicio de la enseñanza bilingüe, la doble nacionalidad para aquellos que habitan en zonas fronterizas y el derecho de los indígenas a decidir sus propios planes de desarrollo con autonomía en la gestión de sus intereses, entre otros derechos colectivos consagrados a los grupos étnicos.

En desarrollo de la descentralización administrativa del Estado, iniciada en la década anterior, la Constitución abrió la participación de representantes indígenas en diferentes instancias nacionales, regionales y locales, con el fin de garantizar la legislación e implementación de programas en defensa de sus derechos. La expectativa de la conversión de los resguardos indígenas en Entidades Territoriales Especiales convocó la preparación de Planes de Vida, comunidad por comunidad, financiados con recursos de la nación transferidos a sus autoridades, con dudosos resultados administrativos e impactos imprevisibles en las organizaciones locales. Además de los cargos de circunscripción nacional reservados para indígenas en las cámaras, las organizaciones empezaron a participar activamente en la contienda electoral regional y municipal, alcanzando un provisorio éxito con el respaldo de otros partidos políticos y de

diferentes sectores del país (Laurent, 2005). Sin embargo, la inexperiencia trajo dificultades que llevaron a la especialización y el progresivo alejamiento de los representantes con respecto de las bases indígenas cuyas críticas condujeron a la definitiva fragmentación del movimiento en organizaciones que se consideran nacionales como: ONIC, Opiac, CIT, AICO[13].

El temor sobre la presunta cooptación de la autonomía del movimiento indígena por parte del gobierno, ha sido respondida con la postura asumida por sus representantes al interior del Estado y por las diferentes manifestaciones políticas entre las cuales cabe destacar la marcha del 2004, la «Gran Minga por la Vida y Dignidad de los Pueblos Indígenas» que, desde diferentes puntos del Cauca hicieron confluir a miembros de diversas etnias en la ciudad de Cali, en defensa del derecho a la vida y la garantía de los derechos humanos; el rechazo a la guerra y la lucha contra el Estatuto Antiterrorista del gobierno; a las políticas del neoliberalismo en favor de poderes multinacionales como el ALCA y el TLC; y el rechazo a las concesiones petroleras que afectan los territorios indígenas. En 2008 se convocó la enorme manifestación de «La Gran Minga Indígena por la Vida» en la que participaron cerca de 60 000 indígenas que, desde el Cauca caminaron hasta la ciudad de Bogotá, exigiendo la defensa del derecho a la vida y los derechos humanos, el rechazo a la agresión y ocupación territorial por parte de terceros y de los grupos armados, el respeto a los acuerdos del gobierno para reconocer la ampliación de territorios indígenas y la adopción de la declaración de la Organización de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

El movimiento continúa gravitando en torno a los derechos que garantizan la reproducción como pueblos indígenas pero, al mismo tiempo y desde hace más de dos décadas, ha venido incorporando reivindicaciones compartidas con otros sectores de la sociedad nacional, como el derecho a un medio ambiente sano, al desarrollo humano y sostenible, a la seguridad alimentaria, el derecho a la vida y la búsqueda de la paz, el rechazo al conflicto armado y a las políticas neoliberales y acuerdos internacionales que menoscaban la integridad de los colombianos y, en general, el respeto al ejercicio de los derechos humanos y colectivos, como indican las proclamas de estas manifestaciones, las orientaciones programáticas de sus organizaciones y las deliberaciones y conclusiones de los recientes congresos nacionales.

[13] En 1996, las tres primeras fueron reconocidas por el gobierno como representaciones nacionales. Junto con representantes de otras organizaciones participan de la «mesa permanente de concertación con los pueblos y organizaciones indígenas» reglamentado según el Decreto 1937 de 1996.

3. Impacto del conflicto armado

No obstante el reconocimiento por parte del Estado de derechos colectivos a la población indígena y la instrumentación de programas especializados en diferentes entidades administrativas, durante el pasado gobierno los pueblos indígenas se enfrentaron al congelamiento del avance de la política indigenista, la generación de medidas que minan los derechos de los pueblos indígenas[14], la resistencia a adoptar instrumentos internacionales como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y, en general, el retraimiento de la administración y los recursos que apoyaban la política indigenista, que ilustraré con las dificultades del reconocimiento territorial y la desatención del gobierno al grave impacto del conflicto armado sobre la población indígena.

Los territorios indígenas son reconocidos por el Estado como resguardos, propiedades o posesiones individuales y baldíos sin títulos. La política territorial había alcanzado titular, hasta el año 2005, más de 710 territorios como propiedad colectiva, con una extensión de más de 36 millones de hectáreas y solo el 13 % del total de la población indígena habitaba en territorios sin titular como resguardo[15]. Con información del 2001, Planeación Nacional informaba que de las áreas tituladas, el 98,59 % correspondería a 583 resguardos nuevos que cubrían el 65,1 % de la población indígena del país, y el 1,29 % a 55 resguardos coloniales para el 21,80 % de la población indígena restante. Bajo la administración de Incoder, entre 1966 y el 2001, el programa de saneamiento de resguardos ocupados por terceros, y la adquisición de tierras para la constitución de nuevos, había adquirido 189,716 ha, para la reestructuración y ampliación de resguardos coloniales pero, a partir de entonces, las cifras de inversión han venido disminuyendo (Arango & Sánchez, 2004).

La población indígena asentada en el área de los Andes sobrepasa, con mucho, a los habitantes indígenas del oriente colombiano. Además de otros pueblos como los del Pacífico y la Guajira, un estimativo permite proponer que, mientras en los Andes alcanza cerca del 45 % del total nacional, la de los

[14] Las organizaciones indígenas han denunciado el Estatuto de Desarrollo Rural, la extinta Ley Forestal, y el Plan Nacional de Desarrollo, además de leyes que se han formulado sin la participación adecuada de los indígenas como la Ley 100 de 1993, y los Decretos 1122 y 1164 (ONIC, 2008a: 4).

[15] Distribuidos sobre un total de 27 departamentos y 458 municipios del país (Arango & Sánchez, 2004).

Llanos Orientales y la Amazonía apenas representa un 14 % de los indígenas del país. Sin embargo, el número de grupos étnicos del Oriente representa la mayor diversidad étnica, pues de los 92 reconocidos por el Estado, en la Amazonía hay poco más de 50 y en los Llanos Orientales 11 de ellos, vale decir, que los Andes representan cerca del 20 % y el Oriente cerca del 70 % de los pueblos indígenas del país. Sin embargo, del total de hectáreas que conforman los resguardos indígenas, el 73 % son selvas; el 3 % son desiertos y una considerable porción de los Parques Nacionales del país se traslapan con los resguardos. El porcentaje restante incluye tierras de páramo, nevados y reservas ecológicas que disminuyen la cantidad de tierras fértiles (Arango & Sánchez, 2004). A ello se agrega el impacto de los procesos de colonización de ganadería extensiva; la ampliación de la frontera agrícola; la extracción de sus recursos naturales (quina, caucho, pieles, peces, maderas, etc.); los grandes megaproyectos (minerales, hidroeléctricas, hidrocarburos, etc.); la expansión de la agroindustria de plantación (banano, palma africana, flores, etc.); la expansión de los cultivos ilícitos que emplean sustancias como el glifosato que afectan los cultivos y la salud; la presión sobre la capacidad de carga de los suelos con procesos de deforestación y erosión por el uso de procedimientos no orgánicos y, a la postre, la sobreexplotación de sus propios territorios bajo formas insostenibles; la introducción de nuevas relaciones técnicas de producción y la vinculación de sus miembros al mercado.

Todas ellas son causas de la constricción territorial a la que se suma la carencia de títulos. Con información de Incoder, en el año 2007, Cecoin develó la existencia de 598 solicitudes de ampliación y constitución de resguardos con un total de 1 627 758 ha (Cecoin, 2007: 217). Al año siguiente la ONIC mencionó un total de 445 084 indígenas, el 27 % del total de la población del país, a quienes el Estado no había reconocido sus territorios (ONIC, 2008b: 5)[16]. Entre los indígenas que aún no tienen resguardo constituido o no tienen posesión real de sus tierras, están pueblos como los jupdú, tama, quillacinga, andaki, mokana o muisca (ONU, 2004; Cecoin, 2007).

Más grave aún es que los territorios indígenas se convirtieron en espacio del conflicto armado interno expandiendo la violencia que ocasiona su participación forzosa. Entre las causas del uso de los territorios indígenas en la confrontación armada, el involucramiento de los indígenas en el conflicto interno y el desplazamiento forzado, Acnur señala la ventaja para la expansión

[16] En la «Carta Abierta al Presidente» de noviembre de 2007, el CRIC menciona que del compromiso a entregar 14 mil ha a los indígenas, solo se han entregado 3 mil (CRIC, 2007: 1).

de la economía del narcotráfico, los intereses económico políticos asociados con megaproyectos productivos, la creciente militarización de las fronteras coincidente con territorios indígenas, el repliegue de grupos armados ilegales hacia territorios indígenas, y la reciente expansión del conflicto armado en el oriente del país (Acnur, 2006).

El uso de las tierras para los cultivos ilícitos que apoyan la violencia ocupó territorios indígenas. Aprovechando sus limitadas huertas de coca para uso ceremonial, los narcotraficantes apoyados en grupos armados expandieron siembras especializadas para el procesamiento de cocaína a las que, en la zona andina, se agregaron cultivos de marihuana y amapola. La mano de obra indígena fue contratada en las tareas más duras como la preparación de los terrenos, la siembra y la cosecha. En 2006 se calcularon cerca de 5 000 ha sembradas en tierras indígenas, afectando 79 resguardos y 51 pueblos entre los cuales se hallan los awa, sikuani, inga, embera, uitoto (witoto). En 2007 se calcula que 5 resguardos y 3 pueblos indígenas fueron utilizados para cultivos de amapola. En 2008 la lucha antidroga utilizando fumigaciones, iniciada en 1999 con el Plan Colombia, había afectado 105 territorios de 33 pueblos indígenas y por medio de la erradicación manual a 9 pueblos indígenas y 11 resguardos, incluyendo a los inga, awa, nasa, embera, tukano, sikuani, siona o guayabero. Por cuanto el narcotráfico es el «motor económico» del conflicto armado, descansa en redes de crimen organizado convertidas en autoridades de facto con estructuras ilegales que utilizan la violencia, la coacción armada y la corrupción, la descomposición social y cultural, la violación de los derechos humanos y colectivos involucrando forzosamente a los pueblos indígenas en el conflicto interno colombiano (Mingorance, 2008).

Numerosas comunidades han denunciado los asesinatos selectivos de sus voceros, líderes y autoridades tradicionales y los homicidios de sus pobladores. Según la ONIC (2008c: 13), entre 1998 y 2008 la cifra de homicidios indígenas fue de 1 935. La tasa de violencia es 100 % mayor a la media nacional en los municipios indígenas, siendo los pueblos más afectados[17].

[17] Lo que se traduce en un mayor impacto de la violencia sobre la parte occidental del país. La situación de estos pueblos ha llevado a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y a la Corte Interamericana de Derechos Humanos a solicitar al Estado colombiano, la adopción de Medidas Cautelares y Medidas Provisionales para los pueblos nasa, wiwa, kankuamo, wayúu, senú, embera katío, embera chamí y pijao. Pidió también la adopción de diferentes disposiciones que tutelan los derechos de los pueblos indígenas por parte de la Corte Constitucional como el reciente Auto n.º 004 de 2009, para la «protección de los derechos fundamentales de las personas y los pueblos indígenas desplazados por el conflicto armado o en riesgo de desplazamiento forzado».

Las acciones bélicas condujeron al desplazamiento, con el consecuente desarraigo territorial, hacia diversos cascos urbanos. Aunque la mayoría de la población indígena se halla en aéreas rurales, se ha venido incrementado en las grandes ciudades y cabeceras municipales resultado de la atracción de los centros poblados, la escasez y agotamiento de las tierras y el desplazamiento forzado, especialmente en las regiones de la Sierra Nevada de Santa Marta, del Urabá chocoano, y los departamentos del Cauca, Córdoba, Guaviare, Nariño y Putumayo. No obstante el frecuente subregistro, según Acnur, en el período 1995-2005 se estima que entre el 2 % y el 3 % del total de la población internamente desplazada del país pertenece a pueblos indígenas (Acnur, 2006). La ONIC informa que el desplazamiento de indígenas se incrementó de 41 000 personas en el 2005, hasta 69 068 en el período 1997-2007 pertenecientes a 36 pueblos indígenas. El 70 % de esta última cifra corresponde al periodo 2004-2007, con un promedio de 40 personas diarias[18]. La misma organización notificó que el 50 % de la población indígena fue desplazada desde 1996 (ONIC, 2007: 1-2), y que hay 18 pueblos en peligro de desaparecer[19]. En Bogotá, según el Censo de 1993, había 1 300 personas pertenecientes a 47 etnias diferentes (ONIC, 2008a: 44-50), cifra que ascendió a 15 032 en el 2005 (DANE, 2006: 37).

Entre las violaciones a los derechos humanos e indígenas se ha denunciado la ocupación de sus territorios por parte de grupos armados legales e ilegales; el confinamiento de población en sus comunidades; el desplazamiento y la pérdida de sus tierras; el hacinamiento en las ciudades en condiciones de pobreza extrema; la conversión de sus líderes y comunidades en objetivos militares, el homicidio de sus miembros y líderes, la amenaza, las masacres, el secuestro; el genocidio y etnocidio con asesinatos algunos vinculados a falsos positivos; el bloqueo de llegada de alimentos a las regiones; la fumigación con glifosato sobre sus territorios que, además de afectar los cultivos, el medio ambiente y la salud, atenta contra el patrimonio cultural e importantes sitios sagrados; y, en general, la devertebración de sus sociedades y culturas (ONIC, 2007: 13-14; ONU, 2004). La conclusión del informe del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas en 2004 concluía:

[18] Sindho: Sistema de Información Nacional sobre Derechos Humanos de la ONIC (ONIC, 2007a: 10).

[19] Yamalero, masiwuare, pisamira, tsiripo, eduria, piaroa, wipiji, muinane, yaruro, dujos, jupda, yauna, bara, ocaina, yohop, amorúa, chiricoa y nonuya (Informe de la ONIC ante la Mesa Técnica; ONIC, 2008a: 1)

> «La situación de los derechos humanos de los indígenas en Colombia es grave, crítica y profundamente preocupante».

Ello fue reiterado por la reciente visita en 2009 del Relator José Anaya:

> «A pesar de algunas iniciativas importantes del Gobierno de Colombia durante los últimos años... ha habido un incremento dramático de estos crímenes contra los pueblos indígenas desde la visita del profesor Stavenhagen» (Naciones Unidas, 2009).

Cuadro 1 – Tipos de vulneración a los derechos humanos

Violación	Casos
Amenaza	1 922
Desplazamiento forzado	5 431
Señalamiento	3 243
Muerte por omisión institucional	215
Detención arbitraria	48
Heridos	41
Homicidios	36
Desaparición forzada	32
Tortura	12
Allanamiento	7
Violencia Sexual	3
Secuestro	1
TOTAL	16 982

Fuente: ONIC, 2007

Cuadro 2 – Víctimas por grupo étnico (1998-2008)

Grupo Étnico	Víctimas
Nasa	50 428
Embera Chami	47 929
Embera	11 144
Embera katío	3 258
Sikuani	2 344
U'wa	2 075
Wiwa	1 574
Awa	1 366
Wounan	872
Kogi	525
Wayuú	130
Kankuamo	4
Zenú	2
Inga	1
Nukak Maku	1
Pijao	1
TOTAL	121 894

Fuente: ONIC-Sindho, 2088c[20]

4. Consideraciones

El intercambio económico y las relaciones socio culturales que vinculaban a los indígenas de los Andes y la Amazonía en tiempos prehispánicos fue interrumpido por la Conquista que fragmentó sus gentes, reuniéndolas en aldeas bajo formas de administración hispanas que redujeron la mano de obra

[20] Desde el año 2003 la ONIC implementó el Sistema de Información sobre Desplazamiento y Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas de Colombia-Sindho, desarrollando las labores iniciadas por Acnur y Codhes con el fin de prevenir el conflicto, garantizar la integridad étnica y territorial, fortalecer la autonomía indígena, proteger comunidades en riesgo, fortalecer la convivencia y brindar atención integral a las víctimas del conflicto armado (ONIC, 2008b).

indígena a formas de explotación colonial para su catequización y civilización. A partir de la independencia del imperio español y hasta mediados del siglo XX, la construcción de los Estados americanos promovió su integración a las sociedades nacionales. Hoy en día hay indígenas que mantienen el control de su propio sistema económico pero acceden a mercancías a través de otros grupos, como los yuri de la Amazonía o, en el otro extremo, indígenas que dependen de la sociedad estatal porque desprovistos de los medios de producción forman parte de las masas de trabajadores del capital rural o urbano, como los muisca de los Andes. Aunque la expansión del conflicto armado del país agrava la desvertebración de sus sociedades y culturas, y la respuesta del gobierno restringe el reconocimiento de sus derechos colectivos, en lugar de la definitiva desintegración de las etnicidades hemos asistido a una vigorosa proyección política nacional e internacional.

Desde las últimas décadas del siglo pasado a las diferencias culturales internas de los indígenas de los Andes y la Amazonía, que he ilustrado según diversas estrategias sociopolíticas, se ha venido sobreponiendo la construcción de un campo de comunicación que se manifiesta a través de recientes organizaciones nacionales. La historia de ese movimiento indígena no puede explicarse, meramente, por la nueva situación global del capitalismo, ni como resultado de las demandas sobre derechos individuales y colectivos que, con posterioridad a la segunda postguerra mundial, se expresan a través de nuevos movimientos sociales. Por lo menos en Colombia, la organización del movimiento indígena ya alcanza más de un siglo, aunque comparte con algunos de los nuevos movimientos sociales su orientación hacia la transformación de las asimétricas relaciones que caracterizan el capitalismo, sin la toma del poder del Estado. De hecho, desde inicios del movimiento indígena del siglo XX ha persistido en demandar el ejercicio y reconocimiento de sus derechos al interior del Estado, y nunca ha propuesto la secesión político administrativa de sus territorios como unidades independientes. Es cierto, sin embargo, que el reconocimiento de los derechos de las minorías étnicas y migrantes en euroamérica, producto de la globalización que se expande a partir de la conquista de América, ha entrado en una nueva fase que agudiza los flujos de comunicación y la internacionalización de la lucha de las etnicidades y la apertura mundial al reconocimiento de sus derechos colectivos.

La lucha liderada por Manuel Quintín Lame, desde inicios del siglo XX, señaló las estrategias básicas del movimiento indígena: el reconocimiento de su identidad como pueblos nativos americanos, el derecho a mantener sus territorios bajo propiedad colectiva, el derecho a ejercer sus propias formas

de gobierno por medio de sus autoridades, y el reconocimiento por parte de la sociedad y el Estado nacional de los derechos diferenciales como indígenas. El compartir con otros sectores de la sociedad la historia de explotación, segregación y discriminación, ha acercado el movimiento indígena a sectores de campesinos, trabajadores, afrodescendientes, gitanos y otros segmentos de la población con quienes han compartido comunes reivindicaciones. Al tiempo, obligó a precisar sus específicas demandas que han sido sintetizadas por la Organización Nacional Indígena de Colombia bajo cuatro principios: la unidad como mecanismo de fortalecimiento organizativo, la tierra como fundamento de la vida de los pueblos, la cultura como comunicación de la identidad, y el ejercicio de la autonomía representada por sus autoridades.

Ello ha venido consolidando una estrategia política a partir de propios referentes socio culturales que se consideran críticos para garantizar su producción y reproducción como pueblos distintivos. Tal es el caso del acceso a los medios materiales para reproducirse (el territorio), el vehículo para la comunicación y transmisión del conocimiento (la lengua), las bases organizacionales de las relaciones entre sus miembros (la organización social y política), o el corpus de conocimientos sobre la producción y reproducción social (la cultura) que dan sentido a su proyecto de vida. Así es como los grupos indígenas se han venido organizando como proyectos étnico políticos (guambiano, kogi, embera, taiwano, wayu, zenú, etc.), que se asocian con otros en organizaciones supraétnicas que reúnen diferentes pueblos de los Andes, la Amazonía y otras regiones del país (ONIC, AICO, Opiac, etc.), que participan a nivel nacional e internacional bajo un proyecto político cada vez más compartido. Los fundamentos socio culturales que garantizan su pervivencia como pueblos son, al mismo tiempo, el fundamento de un proyecto político que se apoya en la articulación de dos dimensiones: la demanda de reconocimiento de sus derechos colectivos como pueblos resultado de una historia común que al interior del capitalismo les redujo a la condición de «indígenas», vale decir, a condiciones subalternas de colonialidad, y la demanda de autonomía con el fin de garantizar su producción y reproducción étnica que fundamenta su diferencia, vale decir, su identidad como pueblos distintivos.

La vinculación de sus miembros al movimiento no es aleatoria. No obstante la fluidez de la construcción de la etnicidad, su solidaridad se apoya en la identidad étnica de sus miembros, y la motivación de la movilización resulta de su subalternización en las sociedades estatalizadas. La sociabilidad del movimiento indígena, o mejor, esa construcción del movimiento político a partir de la diferencia socio-cultural parte, en principio, de la pertenencia de sus

miembros a grupos étnicos. Su autonomía no sólo depende de la construcción de un proyecto político con independencia del aparato institucional estatal, sino que su organización interna, en gran medida, retoma formas propias de la organización socio-política de los grupos étnicos, vale decir, ausencia de centralización, representación directa, liderazgo, pero decisiones por consenso luego de prolongada reflexión y análisis colectivo. Dicha vinculación es, sin embargo, un resultado histórico: por lo menos en el siglo XX partió de las reivindicaciones indígenas del lamismo, condujeron a su solidaridad con el campesinado, delinearon la especificidad de las reivindicaciones sobre las características que garantizan su reproducción como indígenas y, últimamente, acentúan la comunicación de sus demandas políticas con otros sectores sociales subalternizados por la sociedad estatal.

Es necesario insistir que el movimiento indígena descansa en una constante movilización. Como todo movimiento no es estático, uniforme ni homogéneo. Por el contrario, su propia dinámica como su contextual relación con la sociedad y el estado, obliga eventuales transformaciones de sus plataformas políticas, sus alianzas y disidencias, y sus estrategias organizativas y de movilización. A su interior ha estado sujeto a una permanente reflexión, discusión, reorientación y, por supuesto, disensión. El surgimiento del movimiento organizado a nivel nacional, a partir de la creación de la ONIC en la década de los 80´s, estuvo precedido por la creación de organizaciones regionales que, desde entonces, se expresaron desde diversos referentes socio-culturales, propuestas y alcance de sus demandas. A partir de la década de los 90´s, algunas organizaciones regionales se transformaron o crearon nuevas formas orgánicas con el fin de participar en las elecciones municipales, regionales y nacionales que, incluso, establecieron alianzas con partidos políticos. Este breve recuento, interesado en destacar ciertos elementos en los que se apoya la comunicación del movimiento político indígena, no da cuenta de las disensiones que, incluso, llevaron a la eventual fragmentación de la univocidad del movimiento, y que no pueden explicarse, meramente, por el respaldo de las organizaciones regionales a las plataformas políticas construidas al calor de la participación en los comicios. Tales disensiones, a las que habrá que dedicar un análisis expedito, hunde sus raíces en diferentes contextos socio-culturales regionales y su relación con la sociedad nacional y el Estado, siempre promoviendo la diversidad y la discusión sobre las orientaciones, los procedimientos y las estrategias que, en principio, le fortalecen, porque forman parte de la dinámica que ya se extiende por más de un siglo.

Debe, pues, resaltarse que el movimiento indígena articula la cultura y la política porque ello determina el ejercicio de su diferencia: la autonomía para desarrollar su propio proyecto de vida y mantener el control de decisión, tanto de sus formas de participación en la vida nacional como la conveniencia y condiciones en las que esta interviene en sus sociedades. Ello no solo constituye el fundamento del movimiento político y su razón de ser, sino que se convierte en la garantía de la reproducción de su solidaridad como movimiento social. Dicho proyecto de ninguna manera puede reducirse a la racional planificación de intereses étnicos o al mero recurso instrumental para maximizar su estatus al interior de la sociedad sino que, como siempre ocurre con todo proyecto político, debe inscribirse en las transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales de las cuales forma parte al interior de la sociedad estatal. Y, en este campo, las proposiciones del movimiento indígena no se restringen a un proyecto indigenista sino que sobrepasan el campo de la etnicidad proyectándose en la construcción social y cultural del país.

El movimiento indígena propone un campo excepcional y diferente al de otros movimientos sociales porque a través del reclamo del derecho a la autonomía del ejercicio de la diversidad y la diferencia, propone la construcción de una sociedad en la que no solo participan distintas identidades, sino el derecho de sus miembros a elegir sus propios procesos de construcción de Estado que, respetando sus mutuas diferencias, al mismo tiempo, reconoce sus necesarias e indispensables interrelaciones para garantizar su propia reproducción. El movimiento indígena no se propone la construcción de una ciudadanía comunitaria basada en el reconocimiento de derechos políticos generalizados, homogéneos y comunes, sino el reconocimiento de una participación política diferencial al interior del Estado. Dicho argumento, que ha venido siendo esgrimido desde diferentes instancias (expresado en principios de sus propias organizaciones, en expresiones políticas hacia la sociedad estatal, como en criterios de alianza política con otros sectores y, también, desde su participación en el gobierno), es el fundamento del derecho a participar en la definición de los conceptos, las reglas y procedimientos del ejercicio de la política, de la construcción de la sociedad, la democracia y el Estado.

Referencias citadas

ACNUR, 2006 – *Colombia, Desplazamiento Indígena y Política Pública: Paradoja del Reconocimiento*; San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Consulta Regional Especializada sobre Poblaciones Indígenas.

ARANGO, R. & SÁNCHEZ, E., 2004 – *Los Pueblos Indígenas de Colombia en el Umbral del Nuevo Milenio*, 526 pp.; Bogotá: Departamento Nacional de Planeación-Acnur.

ÅRHEM, K., 1981 – *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance, and the Formation of Corporate Groups in the North-West Amazón*, 379 pp.; Stockholm: Uppsala Studies in Cultural Anthropology.

ÅRHEM, K., 1990 – Los Makuna en la historia cultural del Amazonas. *Informes Antropológicos*, **n.º 4**: 5-60; Bogotá: ICAN.

BARTH, F., 1976 – Introducción. *In: Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (F. Barth, ed.): 9-49; México: FCE.

BARTOLOMÉ, M. A., 2006 – *Procesos Inter-Culturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, 366 pp.; México: Siglo XXI.

BENGOA, J., 2000 – *La Emergencia Indígena en América Latina*, 344 pp.; México: FCE.

BRYSK, A., 2009 – *De la Tribu a la Aldea Global. Derechos de los pueblos indígenas, redes transnacionales y relaciones internacionales en América Latina*, 400 pp.; Barcelona: Balleterra eds.

CAILLAVET, C. & PACHÓN, X., 1966 – *Frontera y Poblamiento: Estudios de Historia y Antropología de Colombia y Ecuador*, 314 pp.; Bogotá: IFEA, IAIC, Universidad de los Andes.

CASTRILLÓN A, D., 1973 – *El Indio Quintín Lame*, 264 pp.; Bogotá: Tercer Mundo Editores.

CAVELIER, I., MORA, S. & HERRERA, L., 1990 – Estabilidad y Dinámica Agrícola: las Transformaciones de una Sociedad Amazónica. *In: Ingenierías Prehispánicas* (S. Mora, ed.): 73-96; Bogotá: ICAN.

CECOIN, 2007 – *Indígenas sin Derechos. Situación de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas*, 353 pp.; Bogotá: Observatorio Indígena de Políticas Públicas de Desarrollo y Derechos Étnicos.

CERÓN, C. P., 1996 – Los Coconuco. *In: Geografía Humana de Colombia. Región Andina Central*, Tomo 4, Vol. 1 (F. Correa, ed.): 181-220; Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

CORREA, F., 1996 – *Por el Camino de la Anaconda Remedio: dinámica de la organización social entre los taiwano del Vaupés*, 406 pp.; Bogotá: Universidad Nacional-Colciencias.

CORREA, F., 2007 – La Modernidad del Pensamiento Indigenista y el Instituto Indigenista de Colombia. *Maguaré,* **n.º 21**: 19-63; Bogotá: Revista del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.

CRIC, 1974 – Posición de los Indígenas en el Movimiento Campesino. *In: Controversia*: 165-170; Bogotá: Consejo Regional Indígena del Cauca-Cric. Diez Años de lucha. Historia y Documentos. Cinep.

CRIC, 1975 – Posición del CRIC frente al Movimiento Indígena y al Comité Ejecutivo de la ANUC. *In: Controversia*: 155-163; Bogotá: Consejo Regional Indígena del Cauca-Cric. Diez Años de lucha. Historia y Documentos. Cinep.

CRIC, 2007 – Carta Abierta al Presidente; Bogotá. Ms.

DAGUA, H. A., ARANDA, M. & VASCO, L. G., 1998 – *Guambianos. Hijos del Arcoiris y del Agua*, 278 pp.; Bogotá: Cerec, Los Cuatro Elementos, Fundación Alejandro Angel Escobar, Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.

DE LA CADENA, M. (ed.), 2008 – *Formaciones de Indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, 390 pp.; Popayán: Envión.

DANE, 2006 – *Colombia: Una Nación Multicultural. Su Diversidad Étnica*; Bogotá. http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf

DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN, 1989 – *Los Pueblos Indígenas de Colombia*; Bogotá.

GUTIÉRREZ, M. D. & BESLEV CLAUSEN, H., 2008 – *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno de la diversidad*, 430 pp.; México: Siglo XXI.

HERNÁNDEZ DE ALBA, G., 1965 – Teoría y Práctica del Indigenismo en Colombia. *In: Anuario Indigenista*, Vol. XXV, Dic.; México Instituto Indigenista Interamericano.

HUGH-JONES, C., 1979 – *From the Milk River. Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, 302 pp.; Cambridge: University Press.

HUTCHINSON, J. & SMITH, A. D. (eds.), 1996 – *Ethnicity*, 472 pp.; New York: Oxford University Press.

JOURNET, N., 1995 – *La Paix des Jardins. Structures sociales des indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*, 384 pp.; París: Institut d'etnologie.

KARADIMAS. D., 2005 – *La Raison du Corps. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*, 451 pp.; París: Edition Peeters.

LANGEBAEK, K., 1987a – *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muiscas, siglo XVI*, 168 pp.; Bogotá: Banco de la República. Colección Bibliográfica.

LANGEBAEK, K., 1987b – Tres formas de acceso a recursos en la confederación del Cocuy, siglo XVI. *Boletín del Museo del Oro*, **n.º 18**: 29-45; Bogotá.

LAURENT, V., 2005 – *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia: 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*, 568 pp.; Bogotá: IFEA, ICANH.

MAMIAN, D. G., 1996 – Los Pastos. *In: Geografía Humana de Colombia. Región Andina Central*, Vol. 1 (F. Correa, ed.): 9-118; Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.

MINGORANCE, F., 2008 – *Cultivos Ilícitos. Megaproyecto. Tierra Profanada: Impacto de los Megaproyectos en Territorios indígenas de Colombia*, 33 pp.; Bogotá: HREV- ONIC.

MONTOYA ROJAS, R., 2008 – *Voces de la Tierra. Reflexiones sobre movimientos políticos indígenas en Bolivia, Ecuador, México y Perú*, 390 pp.; Lima: Universidad Nacional de San Marcos.

MUELAS HURTADO, L. (Colaboración de M. L. Urdaneta), 2005 – *La fuerza de la Gente. Juntando Recuerdos sobre la Terrajería en Guambía-Colombia*, 534 pp.; Bogotá: ICANH.

NACIONES UNIDAS, 2004 – *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen.* Comisión de Derechos Humanos. E/CN/2005/88/Add.2.

NACIONES UNIDAS, 2009 – *Promoción y Protección de todos los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, incluido el derecho al desarrollo.* Consejo de Derechos Humanos. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, José Anaya. A/HRC/12/34/Add.9

ONIC, 2007 – *Aspectos Generales de la Incorporación del Enfoque Diferencial Étnico en el Sistema Nacional Integral a la Población Desplazada.* Septiembre de 2007; Bogotá.

ONIC, 2008a – *La Autoridad Nacional de Gobierno Indígena- ONIC, Presenta a la Comunidad Nacional e Internacional las Violaciones a los Derechos de los Pueblos Indígenas de Colombia, comprendido entre enero y mayo de 2008*; Bogotá: Documento de la ONIC.

ONIC, 2008b – *Plan de Vida para la Pervivencia de los Pueblos Indígenas y Prevención del Desplazamiento*; Bogotá: Autoridad Nacional de Gobierno Indígena-ONIC. Consejería de Derechos de los Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Paz.

OSBORN, A., 1995 – *Las Cuatro Estaciones. Mitología y estructura Social entre los U¨wa*, 269 pp.; Bogotá: Banco de la República.

PACHÓN, X., 1987 – Los Wampi o la gente de Guambía. *In: Geografía Humana de Colombia. Región Andina Central,* Vol. 2 (F. Correa, ed.): 11-85; Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

PAJUELO TEVES, R., 2007 – *Reinventando comunidades imaginadas*, 173 pp.; Lima: IFEA, IEP.

PINZÓN, C., 1997 – Inga y Kamsa del Valle de Sibundoy. *In: Geografía Humana de Colombia. Región Andina Central,* Vol. 3 (F. Correa, ed.): 113-330; Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

POUTIGNAT, P. & STREIFF-FERNART, J., 1995 – *Théories de l'ethnicité*, 270 pp.; París: PUF.

PREUSS, T. K., 1993 [1926] – *Visita a los indígenas kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta. Observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos*, 2 vols., 316 pp.; Bogotá: ICAN-Colcultura.

RAMÍREZ DE JARA, M-C., 1996 – *Frontera fluida entre Andes, Piedemonte y Selva: el caso del Valle de Sibundoy, Siglos XVI- XVIII*, 221 pp.; Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

RAPPAPORT, J., 1986 – *El país Paez. Los pasos en la formación del territorio*; Bogotá: Banco de la República. Informe a la Fundación de Investigaciones Arqueológica Nacionales.

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1985 [1950-1951] – *Los Kogi*, 2 vols.; Bogotá: Procultura. Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura.

RENARD-CASEVITZ, F.-M., SAIGNES, T. & TAYLOR, A. C., 1988 – *Al Este de los Andes: relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*, 2 tomos, 588 pp.; Quito: IFEA, Abya-Yala.

ROOSEVELT, A., 1980 – *Parmana. Prehistoric maize and manioc subsistence along the Amazon and Orinoco*, 320 pp.; Nueva York: Academic Press.

SALAZAR, F. & SARMIENTO, M., 1985 – Etnohistoria y etnografía u´wa: el control ecológico vertical, nexo entre su pasado y su presente; Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología. Tesis de Grado.

SCHACKT, J., 1994 – Nacimiento Yukuna. Reconstructive Ethnography in Amazonia; Oslo: University of Oslo. Tesis de Doctorado.

TAUSSIG, M., 1987 – *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing*, 538 pp.; Chicago: The University of Chicago Press.

TRIANA, G., 1985 – *Los Puinaves del Inírida*, 122 pp.; Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

URIBE, C.,1993 – La Etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las Tierras Bajas Adyacentes. *In: Geografía Humana de Colombia. Nordeste Indígena*, Tomo II: 8-203; Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

YÉPEZ, B., 1982 – *La Estatuaria Murui-Muinane. Simbolismo de la gente «Huitoto» de la Amazonía Colombiana*, 78 pp.; Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológica Nacionales-Banco de la República.

ZAMBRANO, V. (ed.), 1993 – *Hombres de Páramo y Montaña. Los Yanaconas del Macizo Colombiano*, 88 pp.; Bogotá: ICAN-Colcultura.

Antropólogos y movimientos indígenas en la Amazonía oriental colombiana: una visión panorámica (1960-2000)

Roberto Pineda C.

Presentación

De acuerdo con lo que se me ha sugerido, me concentraré en efectuar una reflexión sobre la significación de la Antropología para la Amazonía, en particular para la situación de la población indígena y los movimientos indígenas de la región oriental de la Amazonía colombiana (departamentos del Vaupés, Guainía, Amazonas).

El estudio de la relación entre la Antropología y los movimientos indígenas en la Amazonía nos exige una doble tarea: por un lado, la descripción y análisis de la trayectoria de la antropología amazónica en Colombia, particularmente en las últimas décadas; y, de otra parte, la comprensión de la dinámica del movimiento indígena en nuestro país, y su expresión en las tierras bajas del oriente de Colombia.

Permítanme presentar algunas consideraciones sobre nuestro primer elemento; posteriormente, nos enfocaremos sobre el segundo tema para, finalmente, analizar su relación, su entramado, objeto de esta presentación.

Como veremos, en el caso de la Amazonía colombiana, el análisis de la relación entre antropólogos y movimientos indígenas exige la inclusión de un tercer actor, los misioneros (católicos o evangélicos) quienes han sido agentes fundamentales en los procesos sociales pasados y presentes de la región, sin menoscabo de otros agentes y actores. Sin duda, el estudio de la misiones es un tema complejo, aquí apenas esbozado; nuestra antropología casi no ha desarrollado su análisis, sino en contadas excepciones, en particular trabajos de carácter histórico.

Sin embargo, antes de entrar en el tema propiamente dicho, puede ser conveniente esbozar algunos datos generales sobre la Colombia amerindia, y particularmente sobre la Amazonía colombiana. Colombia es un país de múltiples regiones, atravesado de norte a sur por las montañas andinas. Al occidente encontramos la región selvática del Pacífico colombiano; al oriente las llanuras del Orinoco y la zona tropical amazónica. Al norte se hallan una gran planicie caribeña, una gran montaña al borde del mar (la Sierra Nevada de Santa Marta) y una península semidesértica (la Guajira). En este contexto, la Amazonía colombiana ocupa aproximadamente el 33 % del territorio nacional y se estructura alrededor de diversas cuencas hidrográficas (Alto Orinoco, Alto río Negro, ríos Caquetá-Putumayo, y un trayecto de 117 km sobre el río Amazonas, conocido como el «trapecio amazónico»). Desde una perspectiva continental, sus territorios amazónicos se localizan en el noroeste amazónico, y parte de sus bosques tropicales y cuencas corresponden a la Alta Amazonía y zona del piedemonte de la gran cuenca del río de las Amazonas. Desde las ciudades de Mocoa o Florencia, capitales de los departamentos del Putumayo y Caquetá, respectivamente, en el piedemonte, se observan las montañas de los Andes, e incluso parte de su topografía está marcada por pequeñas lomas que se suceden constantemente hasta diluirse en la planicie amazónica.

Este país, por otra parte, tiene una gran diversidad étnica y lingüística. Se estima el número de pueblos indígenas en 84 agrupaciones étnicas, y en 64 el número de lenguas aborígenes pertenecientes a diversos troncos lingüísticos. La población indígena se calcula en 1 300 000 habitantes, de los cuales, según el último censo de 2005, alrededor de 300 000 viven en asentamientos urbanos. En la región amazónica existen por lo menos 35 pueblos indígenas o grupos étnicos, la mayoría de los cuales hablan sus propias lenguas, además del castellano. En contraste con algunos pueblos de los Andes o del norte de Colombia, cuya magnitud demográfica es considerable, la mayoría de las sociedades indígenas del Amazonas son relativamente pequeñas, de unos

pocos centenares o incluso decenas de individuos, con excepción de los ticuna de la triple frontera de Brasil, Colombia y Perú, sobre el río Amazonas.

Desde otra perspectiva, como veremos, la zona del piedemonte amazónico se caracteriza por un activo proceso de colonización, mientras que las regiones más orientales —los actuales departamentos de Guainía, Vaupés y Amazonas— se encuentran en un contexto más aislado del mismo. Pero en una u otra región, los diversos ciclos extractivos tuvieron gran importancia, y en particular en algunas regiones se generó un verdadero genocidio por parte de las casas caucheras, como aconteció en la región del Caquetá-Putumayo, en el área uitoto (witoto), sometida al arbitrio de la Casa Arana. En las últimas décadas, la expansión de los cultivos ilícitos de coca y de actores armados ilegales ha afectado la dinámica de la región y la vida de sus habitantes indígenas y no indígenas.

Finalmente, vale la pena recordar que durante gran parte del siglo XX, Colombia se rigió por la Constitución de 1886 que, pese a sus reformas, mantuvo sus columnas fundamentales hasta la expedición de la nueva Constitución en 1991. La Constitución de 1886 consideró la religión católica como oficial de la Nación, y a través de diversos Convenios de Misiones —bajo el régimen de Concordato de 1887con la Iglesia Católica— delegó a los misioneros la educación e incorporación de los «territorios salvajes». Bajo su amparo, se retornó en cierta medida a una política indigenista de inspiración colonial hispana, basada en la Ley 89 de 1890. Por medio de dicha ley se reconoció la existencia de parcialidades indígenas en forma de resguardo, y a sus autoridades en forma de cabildos de indios. Pese a que consideraba a los indios como menores de edad, la ley 89 de 1890 fue una especie de intersticio legal que permitió ciertas luchas, aunque no impidió la disolución de muchos resguardos de origen colonial.

Esta situación ha cambiado ostensiblemente a partir del año 1991, cuando se expidió la nueva Constitución que reconoce la naturaleza pluricultural de la Nación colombiana y concede un importante cuerpo de derechos a los pueblos indígenas, entre ellos, el uso de sus lenguas como oficiales en sus propios territorios, el carácter inembargable e imprescriptible de sus territorios colectivos, la necesidad de la consulta previa a la ejecución de grandes proyectos en sus propios territorios, o su propia jurisdiccionalidad.

Previamente, en 1973, se reformó el Concordato con la Iglesia Católica; ello dio pie a la redefinición de la relación entre el Estado y las misiones, suprimiéndose el Convenio de Misiones y la idea de la existencia, dentro del

ordenamiento jurídico nacional, del concepto de «territorio de misiones». En este contexto, la relación con la Iglesia en los antiguos territorios de misiones se daría con base en la educación contratada; y daría paso, igualmente, a la configuración de una educación pública no misionera en las regiones indígenas de Colombia.

1. La antropología amazónica en Colombia: de investigadores a activistas

Como en otros países latinoamericanos, los primeros trabajos etnográficos sobre la región amazónica colombiana datan de principios del siglo XX, cuando algunos grandes etnólogos alemanes —como Theodor Koch-Grünberg y Theodor Konrad Preuss— hicieron sus pioneros trabajos de campo entre los indígenas del noroeste amazónico, particularmente entre los grupos de habla tucano y arawak del Vaupés durante los años 1903-1905 o entre los uitoto del río Orteguaza, en la Alta Amazonía colombiana, en el año 1914. El gran libro de Koch-Grünberg, *Dos años entre los Indios: viaje al noroeste Brasileño* (1995 [1909]), contiene además relevantes observaciones sobre las condiciones de la explotación cauchera en el Vaupés, denunciando el maltrato de los indígenas de la región sobre todo según el libro, a manos de los caucheros colombianos. El trabajo fundamental del etnólogo alemán Konrad Preuss, *Religión y Mitología de los uitoto* (1994 [1921-1923]), describe con detalles y de forma bilingüe alemán-uitoto, los mitos de algunos grupos de dicho pueblo, y transcribe numerosos cantos. No obstante, no hace prácticamente mención a la condición histórica de su sujeto de estudio que había huido del río Caráparaná —un afluente del río Putumayo— debido a la presencia de los caucheros de la Casa Arana.

En 1908, el capitán del ejército inglés Thomas Whiffen realizó un trabajo relativamente prolongado de nueve meses en el interfluvio de los ríos Caquetá-Putumayo, dándonos posteriormente, en su libro *El Noroeste Amazónico: algunos meses entre tribus caníbales* (Londres, 1915), la primera visión de conjunto sobre la región. Un año más tarde, el Foreign Office lo convocó a declarar sobre las denuncias publicadas en el periódico londinense *Truth* sobre la situación de los indígenas de la región sometidos al arbitrio de la *Peruvian Amazon Company* o Casa Arana, testimonio que fue relevante para abrir una investigación formal —a manos de Roger Casement— sobre el llamado «Paraíso del Diablo». Este es quizá el primer caso, al menos en lo que respecta a Colombia, en el cual el

testimonio de un etnógrafo sirve de base para iniciar una investigación judicial sobre la situación indígena en este país (Pineda, 2004).

Con excepción de estas etnografías, y del estudio realizado en 1939 por el antropólogo norteamericano Irving Goldman (1979) —discípulo de Franz Boas y miembro durante sus años de juventud del Partido Comunista de los Estados Unidos— entre los cubeo del Vaupés (publicado por primera vez en inglés en 1963) tendremos que esperar prácticamente hasta finales de la década de los años 1960 para la reanudación de trabajos de campo con cierta intensidad en la región; pese a los esfuerzos de los misioneros capuchinos agrupados alrededor del Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonía Colombiana (Cileac) fundado alrededor de los años 1930 en el valle de Sibundoy en el Alto Putumayo colombiano, y de los trabajos de campo de algunos antropólogos en el Vaupés —como el peruano Marcos Fulop— en el ámbito del Instituto Colombiano de Antropología durante la década de los años 1950.

Desde 1959, Gerardo Reichel Dolmatoff (1959; 1967) llamó la atención sobre la necesidad de realizar investigaciones etnológicas de urgencia en Colombia[1]. Era un verdadero S.O.S. de la etnología dirigido a salvar, al menos para la ciencia, los conocimientos sobre múltiples sociedades nativas —entre ellas, las de la Amazonía— ante su inminente desaparición o transformación. En 1966, Reichel inició sus conversaciones con el indígena desano Antonio Guzmán. Durante casi dos años, entrevistó a Guzmán, publicando en 1968 *Desana. Simbolismo de los indios tucano del Vaupés*, un excepcional libro sobre el mundo simbólico de los indios del Vaupés, que llevaría a Claude Lévi-Strauss a proclamar que después de su publicación la etnología suramericana nunca sería la misma.

En síntesis, hasta finales de la década de 1960, los estudios amazónicos se hicieron en el contexto de una etnología preocupada, ante todo, por la descripción de las culturas tradicionales; aunque en el caso colombiano, el mismo Reichel y su esposa doña Alicia Dussán habían realizado estudios sobre procesos de cambio en la Sierra Nevada de Santa Marta. Hacia 1967, Reichel contrata al profesor Egon Schaden, eminente etnólogo brasileño —profesor de la Universidad de São Paulo y autor de diversos ensayos sobre procesos

[1] En el marco del simposio de investigaciones vigentes organizado por Robert Heine en el IV^to^ Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas de Viena.

de aculturación de las sociedades indígenas del Brasil— como docente del departamento de antropología de la Universidad de los Andes. La idea era iniciar un gran proyecto sobre el cambio cultural en la Amazonía, proyecto aún vigente cincuenta años más tarde, y en gran parte por realizarse.

A finales de la década de 1960, los antropólogos de las nuevas generaciones tuvieron una actitud política más activa ante las condiciones del indígena en Colombia. Eso se dio gracias a la publicación del libro *Siervos de Dios y Amos de los Indios* (1969) de Víctor Daniel Bonilla que gestó una fuerte crítica a la misión capuchina de la Alta Amazonía, y con la formación de la Sociedad Antropológica de Colombia (1969) —motivada en gran parte por la matanza de indios cuiva, cazadores recolectores de los llanos del Orinoco colombo venezolano en el hato de la Rubiera en el Auraca—.

La preocupación de los etnólogos colombianos por la situación social y política de los pueblos indígenas de Colombia data, sin embargo, de tiempo atrás. En 1941 se fundó el Instituto Indigenista Colombiano, creado a instancias del Primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en el año 1940 en la ciudad de Pátzcuaro, México. Entonces, la mayoría de los noveles etnólogos de Colombia, formados bajo la batuta de Paul Rivet en el Instituto Etnológico Nacional (1941), participaron de diversas formas en la reivindicación social de los indios defendiendo su derecho a vivir en sus tierras colectivas (resguardos) o el uso de la coca tradicional. Algunos de aquellos etnólogos tuvieron cierta conexión con el gran líder indígena Manuel Lame, quien promovió los primeros movimientos indígenas colombianos en el Cauca y en la región del Tolima, en el interior de Colombia, durante las primeras décadas del siglo XX.

La influencia creciente del marxismo, la denuncia de Robert Jaulin sobre el genocidio de los bari del Catatumbo —narrado en *La Paz Blanca* (1973)—, la influencia de los antropólogos mexicanos y de los etnólogos brasileros, entre otros factores, desencadenaron una toma de conciencia política de la nueva generación de antropólogos. Eran en su mayoría egresados de los noveles departamentos de Antropología que se habían formado en la Universidad de los Andes (1964) y en la Universidad Nacional de Colombia (1966). Como otros antropólogos latinoamericanos, fueron particularmente críticos frente a la situación indígena, así como frente al indigenismo heredado de Páztcuaro y de su perspectiva integracionista de los pueblos indios, en el sentido de promover su asimilación a la sociedad nacional. En general, los profesionales formados en las diversas ciencias sociales en las universidades colombianas,

y particularmente los antropólogos, pensaron la Antropología no solo como una disciplina social, sino como una herramienta del cambio revolucionario y percibieron su propio desarrollo profesional como una forma de compromiso social en el cual la acción primaba sobre la investigación (Paz, 1978). Así, en el caso colombiano, se instauró un tipo de antropología denominada de acción, en la que la investigación *per se* fue vista como sospechosa, como ilegítima. Las grabadoras y las cámaras fotográficas fueron percibidas, en algunos casos extremos, como herramientas coloniales. Incluso algunos antropólogos quemaron sus textos de antropología clásicos ya que los consideraban como evidencias de una antropología colonial o imperialista.

2. Movimientos indígenas y misioneros: la constitución del Criva

En 1971, en el departamento del Cauca, se fundó el Consejo Regional Indígena de Cauca (CRIC) en torno al cual se agrupó un destacado movimiento social indígena, cuyos objetivos estuvieron enfocados en la recuperación de la tierra (en forma de resguardo), la negativa al pago del terraje, la recuperación de la cultura, la lengua y la promoción de una educación propia. Este movimiento estuvo acompañado por diversos intelectuales y colaboradores —entre ellos diversos antropólogos— que influyeron en diversas formas en sus orientaciones y dinámicas (Caviedes, 2002).

En la región de la Sierra Nevada de Santa Marta, al norte de Colombia, los indígenas ijka reactivaron una vieja confrontación con los misioneros capuchinos, que habían llegado a la región en 1916. En el año 1982, los ijka expulsaron a los misioneros capuchinos e iniciaron un proceso de recuperación de su educación propia, con el apoyo de algunas organizaciones misioneras (Usemi–Unión de Seglares Misioneros) y de algunos antropólogos del Instituto Colombiano de Antropología.

Pero los indios del Amazonas no estuvieron completamente ajenos a este proceso, aunque la génesis y orientaciones de sus movimientos serían diferentes. En 1973, se conformaría el Consejo Regional Indígena del Vaupés (Criva) auspiciado por la misión católica del Vaupés, influida por la nuevas tendencias de la Iglesia derivadas del Concilio Vaticano II y de los movimientos renovadores latinoamericanos en el seno de la misma Iglesia)[2]. Inicialmente

[2] Con anterioridad, a finales de la década de 1960, monseñor Valencia Cano, considerado por algunos sectores de la opinión pública como un «obispo rojo», pediría a los antropólogos Gerardo

el Criva tuvo la intención de conformar un gran territorio colectivo en la región, luchar contra el sistema de endeude y participar de forma más activa en los niveles de administración regional y local (Santa Cruz, 1984).

La fundación del Criva se hizo en un contexto regional, marcado por la crisis desencadenada por el colapso —a principios de los años 1970— de la economía extractiva del caucho que articulaba la economía regional, provocado por el cierre de los créditos a los patronos caucheros por parte del Banco Caja Agraria —lo que de facto desplomó como un castillo de naipes el negocio, fundado en una cadena de créditos y el sistema de endeude—. Ello posiblemente reforzó la posición de la misión católica, cuyos internados y centro de misión tenían un rol significativo en la demanda y provisión de mercancías en ciertas regiones. Algo similar ocurrió con la influencia del Instituto Lingüístico entre algunas localidades indígenas, el cual desde su llegada a Colombia (en 1962) competía a nivel nacional por la evangelización de los indígenas con los misioneros católicos, particularmente en el Vaupés (Jackson, 1984)[3].

Para entonces, como advierte Goldman (2004: 303), la situación sociocultural de la región había parcialmente cambiado. No obstante que Mitú, la capital de la entonces Comisaría del Vaupés, apenas tendría unos 7 000 habitantes, se había incrementado la formación de aldeas en las zonas indígenas. Algunas malocas ahora tenían sobretodo una función ceremonial, y estaban rodeadas por casas de pilotes que albergaban con frecuencia familias nucleares nativas.

Reichel y José de Recasens, en el marco del Celam (Conferencia Episcopal Latinoamericana) la elaboración de sendos estudios sobre las consecuencias de la Misión en la vida de los indígenas. Reichel, en particular, elaboró un corto pero ilustrativo ensayo, «El misionero ante las culturas indígenas» (1969), en el cual muestra las consecuencias negativas de la presencia misionera, como agente de cambio en el marco de las comunidades indígenas del Vaupés. Lamentablemente, la muerte prematura de monseñor Valencia Cano en un accidente de aviación, truncó aquel primer gran diálogo entre misioneros y antropólogos. Se creó en los años sucesivos un gran desencuentro entre los dos, que en cierta medida perdura hasta hoy.

[3] No solamente parejas norteamericanas del Instituto Lingüístico de Verano pululaban entre diferentes grupos y localidades indígenas del Vaupés y otras regiones de Colombia, sino que en el norte de la Comisaría del Vaupés —en la zona del Guainía— se habían expandido las Nuevas Tribus, bajo la dirección de Sofía Muller. En dicha región, las aldeas misioneras contaban con pastores evangélicos, y parte de la vida tradicional había sido abandonada —como fiestas y ritos— por considerársela manifestaciones demoníacas. Sofía Muller había promovido el uso de las lenguas indígenas y la lectura de la biblia en la propia lengua vernácula (Cabrera, 2007). Sin duda, todo ello era un gran reto para la misión católica que no veía con buenos ojos la pujanza de sus competidores entre la población nativa.

La economía monetaria había penetrado en algunas localidades, si bien todavía en esa época regiones como la del río Pirá Paraná mantenían un relativo aislamiento debido a los raudales y las distancias.

Durante la década de 1970 se incrementó la formación de organizaciones indígenas en diferentes regiones de Colombia, particularmente en el Cauca, Tolima, Córdoba, Sierra Nevada de Santa Marta. En 1982, se constituyó la ONIC, Organización Indígena de Colombia, conformada en gran medida por las organizaciones de los departamentos mencionados, ya que para entonces el movimiento indígena en la Amazonía y otras regiones de las tierras bajas de Colombia era muy incipiente o casi inexistente. A esta reunión fueron invitados, por primera vez, representantes de pueblos aborígenes de la Amazonía y de otras regiones de Colombia. Allí asistieron también delegados del Criva y ya se dieron las primeras tensiones entre las organizaciones andinas y los voceros de los pueblos de la Amazonía.

En 1995 se celebró en Mitú el primer congreso de los pueblos indígenas de la Amazonía, creándose la Opiac (Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonía) que hoy cuenta por lo menos con 17 organizaciones afiliadas que cubren las diferentes zonas del Amazonas. Estas son interlocutoras relevantes de la política pública con relación a la Amazonía y de las diversas entidades públicas y privadas que allí laboran.

En síntesis, mientras que el Cauca indígena y los ijka de la Sierra Nevada luchaban contra el poder terrateniente o los misioneros capuchinos, en el Vaupés eran los padres javerianos de Yarumal los encargados de promover su nuevas formas de asociación. A diferencia del Ecuador, por ejemplo, en Colombia el movimiento indígena contemporáneo tuvo su génesis en la región andina o en las zonas centrales del país; y luego se irradiaría, bajo su influencia como modelo organizativo, a otras regiones de las tierras bajas de Colombia, en particular la Amazonía —si exceptuamos al Criva del Vaupés, cuyo camino, como vimos, recorrió otros senderos, en función de lo específico de su demanda y la influencia misionera en la formación de sus líderes y su programa—[4].

[4] Jean Jackson ha dedicado, de forma pionera, diversos escritos con relación a las estrategias de representación del Criva, en torno a la construcción de la identidad cultural de los pueblos tucano del Vaupés. Ha llamado la atención, además, sobre la invisibilidad en las publicaciones de esta organización de la estructura social de los pueblos tucano y arawak, en partícular de la exogamia lingüística, un aspecto central en la vida social y cultural de los pueblos de la región. Atribuye

3. La revolución llega a la selva

A partir de la década de 1970, la nueva legislación agraria (consagrada en la Ley 135 de 1961 o Ley de Reforma Agraria) permitió la constitución de reservas indígenas en los territorios orientales, hasta entonces definidos como baldíos de la Nación. En este ámbito, los funcionarios del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (conformados por abogados, sociólogos y antropólogos) hicieron diversos trabajos de campo en algunas zonas de la Amazonía, con el fin de realizar estudios socioeconómicos previos a la constitución de las reservas indígenas.

Un grupo de antropólogos, vinculados en su mayoría al Instituto Colombiano de Antropología (bajo la dirección de Álvaro Soto) apoyaría a algunas comunidades indígenas —uitoto, yucuna, tanimuka, etc.— a través de las Estaciones del Instituto Colombiano de Antropología, frente a lo que consideraban una influencia negativa de las misiones capuchinas, que para entonces controlaban la educación regional por medio de los internados; y también mediante el abastecimiento con mercancías de las mismas comunidades (Oostra, 1991)[5].

En realidad, a través de la intervención del Incora (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria) o de las estaciones del Instituto Colombiano de Antropología, se darían los primeros pasos de lucha de algunas comunidades de la Amazonía, y la legalización inicial —aunque fuese en la figura de reserva— de su tierra.

esta situación a la influencia de los indígenas provenientes de las organizaciones andinas y quizás también a la predominancia de dirigentes cubeo en la organización Criva, en la medida que, de alguna manera, sus formas de organización social tienen ciertas variantes al modelo de otros ríos y subregiones (Jackson, 2001).

[5] Esta confrontación debe entenderse en el marco del Convenio de Misiones del año 1953 que otorgaba a las misiones católicas un poder temporal en casi dos terceras partes de la Nación, les adjudicaba el monopolio de la educación (mediante delegación del Estado) y cierta jurisdicción de sanción a funcionarios cuya conducta pudiese ser catalogada como inmoral o ilegítima, en función de los cánones del misionero. Como se expuso, solamente hasta 1973 se reformó el Concordato, se suprimió el Convenio de Misiones, y se establecieron las bases de una nueva relación con la Iglesia misionera. En 1974, bajo el gobierno del presidente López Michelsen, se ratificó el Nuevo Concordato. El presidente López formuló su programa de gobierno sobre la base de la existencia de «Dos Colombias» y la necesidad de cerrar la brecha ente los dos «países» —lo que daría un espacio político relevante a la fundación de las estaciones antropológicas en las regiones de frontera y cierto apoyo oficial a la lucha contra los misioneros— (ver Soto, 1975).

En la región amazónica el apoyo de los antropólogos a los indígenas se expresó no solo en la crítica al sistema misional o a la presencia del Instituto Lingüístico de Verano, sino también al sistema de endeude, percibido, quizás de manera simplista, como una modalidad casi que «esclavista».

La estación de Puerto Leguízamo, a cargo del antropólogo Horacio Calle, promovió una antropología de acción, sobretodo en el campo de la etnoeducación y también en el campo de la investigación entre los indígenas uitoto. A finales de los años 1960, Calle se trasladó a la Samaritana, cerca a la localidad de Puerto Leguízamo (en el departamento del Putumayo). Posteriormente, se desplazó a San José, en el río Cará Paraná, un afluente del río Putumayo, donde vivió durante varios años, aprendiendo la lengua bue y la tradición uitoto en el mambeadero de la maloca del abuelo Belisario, hasta transformarse en un sabio (numairama). Vivía con su esposa en una maloquita, cerca a la maloca principal de la comunidad. Tenía su chagra, cultivaba su coca, cazaba, «vivía como un murui». Allí conformó un «centro de salud» e intentó fundar, asimismo, una cooperativa. Pero las críticas que Calle hacía a la misión y a la religión católica comenzaron a generar resistencias de parte del padre Javier de Barcelona (misionero capuchino que residía en San Rafael del Encanto, una hora abajo por el río de San José, donde se localizaban dos escuelitas) y otros miembros de la comunidad. A la postre, ello llevó a que abandonase San José y retornara a La Samaritana, donde funcionaba la Estación mencionada; allí fundó otra escuela con el apoyo de la antropóloga María Clemencia Ramírez y otras estudiantes e investigadoras. Tampoco aquí funcionaron del todo bien las cosas, de manera que Calle optó —después de grandes esfuerzos— por salir de la zona.

La estación de la Pedrera, por otra parte, situada en el río Caquetá, cerca de la frontera colombo brasilera, bajo la dirección de Martin von Hildebrand, desarrolló una labor destacada en el campo investigativo y también práctico (Hildebrand, 1975). Promovió cierta autonomía de los indígenas del río Miritî Paraná con relación a los misioneros capuchinos y a los comerciantes de la región. En el río Miritî Paraná se había fundado en los años 1950 un internado capuchino, alrededor del cual se reunían más de 50 alumnos. Se convirtió en una especie de centro de «integración regional», y su presencia disminuyó la influencia de los patrones caucheros. También a principios de los años 1960, se instaló una pareja de miembros del ILV, cuyo impacto en la vida indígena sería menor (Oostra, 1991: 70-71). La situación y relevancia del internado fue examinada en 1970 por el antropólogo Pierre Jacopin,

quien realizaba por entonces su trabajo de campo para su tesis doctoral entre los indígenas yucuna del Miritî Paraná. Aunque consciente de la negativa influencia de la presencia misionera en algunos aspectos, sin embargo, anotó:

> «Pero el problema no es sencillo y en la situación actual, la desaparición del internado sería catastrófico. Esto, porque juega un papel fundamental en el mantenimiento de la organización social, por una parte porque provee a los indígenas de artículos necesarios de que han llegado a depender (...) por otra parte, y sobre todo, porque es un importante lugar de encuentro. La mayoría de los indígenas se acercan los domingos al internado, no sólo para oír misa (cuyo sentido les es indiferente) sino para encontrarse entre sí, discutir conflictos, etc. Si el internado desapareciera los jóvenes probablemente emigrarían rápidamente a los núcleos blancos, con todos los problemas del caso» (citado en Oostra, 1991: 72).

En este contexto, los proyectos aplicados de la Estación de la Pedrera, implementados a partir de 1977, crearon un serio conflicto con la misión capuchina y también con los comerciantes y caucheros, aunque los poderosos patronos caucheros habían fallecido.

El Instituto Colombiano de Antropología se propuso ofrecer servicios de educación, salud y comercialización alternativos a los suministrados por la misión y los comerciantes locales. Como anota Oostra:

> «los indígenas se encontraron con blancos, que por primera vez (y hasta cierto punto) no estaban discriminando su cultura, no mostraban superioridad occidental como algo indiscutible» (Oostra, 1991: 75).

Por ejemplo, las escuelitas del ICAN debían ser biculturales y bilingües. La conformación de tiendas comunitarias no solo les permitían comprar bienes a precios más favorables sino vender sus productos. Al mismo tiempo, se discutían entre los indígenas y los «blancos» problemas centrales de su condición y futuro.

Como se dijo la situación creó, entonces, una seria disputa con la misión capuchina que reaccionó sobretodo en el campo educativo, conformando también pequeñas escuelas en comunidades no cubiertas por el ICAN. Los misioneros estimularon la celebración de una primera Congreso Indígena en la Pedrera y se dio un proceso de descrédito de los antropólogos. También circularon rumores acerca de «malversación de fondos del estado», etc. A pesar del Congreso, la confianza frente a la acción de la Estación de la Pedrera

se mantuvo, y sería una medida desde Bogotá —motivada por el cambio de director— la que terminaría con las estaciones y con esta verdadera revolución institucional en la selva (Ootsra, 1991: 80).

4. La constitución del Predio Putumayo y el indígena como guardián de la naturaleza

A finales de la década de 1980, desde el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria se inició un proceso de titulación de las tierras indígenas en la región amazónica colombiana, en forma de resguardo. Esta figura legal, de origen andino y colonial, como ya se ha mencionado, se utilizó como mecanismo para proceder al reconocimiento de los derechos indígenas de forma colectiva, basado en la ley 89 de 1890. La constitución del resguardo implicaba la conformación de un nuevo tipo de autoridad, el cabildo, de origen también colonial, en el cual se centralizaban ciertas decisiones y se delegaba la representación de la comunidad ante la arena exterior. Sin embargo, en la mayoría de los grupos, los abuelos o mayores han continuado teniendo injerencia, aunque los más jóvenes y letrados asumen las funciones propias del cabildo[6].

En 1988, el gobierno del presidente Virgilio Barco conformó el Predio Putumayo, una zona de aproximadamente 6 000 000 de hectáreas, en la antigua área de jurisdicción de la Casa Arana. Asimismo, por esa misma época, constituyó el gran resguardo Yaigoé Apaporis, ampliado en el año 1998.

En la constitución de estos grandes resguardos influyó de manera ostensible la acción de los funcionarios del Incora (por ejemplo, Roque Roldán) y de la División de Asuntos Indígenas (encabezada por el antropólogo Martín von Hildebrand) que lograron convencer al presidente Barco que el Incora comprara a la Casa Agraria los derechos sobre el Predio Putumayo y lo entregara a los 7 000 u 8 000 indígenas de la región, quienes vieron en ese gesto una compensación histórica al antiguo genocidio que sufrieran

[6] En este momento, vale la pena recordar de nuevo que la Amazonía colombiana podía dividirse en dos grandes subregiones: aquella sometida a los procesos de colonización, particularmente en el área del piedemonte y en la zona del río Guaviare, y en una región más oriental, en las entonces Comisarias del Vaupés, Guainía y del Amazonas, habitada por numerosos y pequeños grupos indígenas cuyos territorios no estaban sujetos a la colonización, aunque posteriormente allí se instalarían grupos de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) y algunos grupos que estimularían el cultivo ilícito de coca, o instalarían laboratorios de coca en el territorio.

por parte de los caucheros de la Casa Arana. También las demandas de las comunidades indígenas de la Chorrera, apoyadas por un sacerdote misionero, tuvieron cierto rol en este proceso.

Desde entonces se impuso una política de creación de grandes resguardos en la selva amazónica más oriental, como una forma de protección del bosque y de los indígenas. Ello también fue acompañado por la constitución de 12 parques naturales en toda la Amazonía colombiana, algunos con cierta sobre posición con los territorios colectivos indios.

La conformación del Predio Putumayo y otros grandes resguardos fue un hito en la política de protección del bosque en Colombia y en toda la región amazónica. En este proceso medió también —a mi parecer— la imagen del indígena como ecólogo, como nativo ecológico, como protector del bosque, que en cierta medida se había asentado entre los especialistas y en la opinión pública. En este contexto, el trabajo seminal y pionero de Gerardo Reichel fue fundamental. El citado profesor, como se dijo, publicó, en 1968, su libro *Desana: Simbolismo de los indios tucano del Vaupés*, donde llamó ya la atención sobre el rol del payé o chamán, en su intermediación con los animales, particularmente con el dueño de los animales. En 1974 elaboró otro influyente ensayo a nivel internacional *Cosmología como Análisis Ecológico*, en el cual, como se sabe, destacó que para los desana el mundo está constituido, fundamentalmente, por un circuito de energías finitas que se reciclan de manera constante. El chamán negocia con el dueño de los animales la cacería obtenida, compensando la cacería de animales con coca, tabaco, e incluso con la entrega de gente. Diferentes prácticas sociales y religiosas —dietas alimenticias y restricciones sexuales— contribuyen al mantenimiento del equilibrio de la naturaleza de la selva tropical.

Diversos trabajos realizados entre los indígenas de la Amazonía siguieron la referencia interpretativa de Reichel: enfatizaron esta condición de nativo ecológico. Dicha construcción —que sin duda tiene una escala más global a nivel internacional— permitió la creación de un discurso o de una política ambiental sin precedentes en Colombia. Recientemente, la antropóloga Astrid Ulloa ha publicado un interesante libro donde analiza la construcción del nativo ecológico, sobre todo en el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta, y la transformación a nivel global de los indios como «Guardianes de la naturaleza». Liga con razón este proceso a la crisis ambiental más general y la emergencia de los conceptos de desarrollo sostenible; y la asunción por parte de los mismos pueblos indígenas del discurso ambientalista como parte

de sus estrategias de negociación con el estado y otros sectores de la sociedad (Ulloa, 2004). Es una especie de «refuerzo mutuo», en el cual la antropología colombiana ha tenido un rol relevante[7].

En 1988, un grupo de indígenas nómades —hoy conocidos como nukak— entraron en relación con colonos en el área de San José de Guaviare. Su presencia generó una gran expectativa nacional, y en los años siguientes algunos antropólogos (Danny Mahecha, Carlos Franky, Gabriel Cabrera y Gustavo Politis) elaboraron concienzudos trabajos sobre su sociedad y cultura. Estos trabajos concitaron la atención internacional y, a través del cine, divulgaron su condición entre un público nacional e internacional más amplio. A su esfuerzo se suma también la labor de diversos antropólogos, funcionarios y científicos sociales que laboran en San José de Guaviare, aunque pese a sus laudables esfuerzos no se ha podido evitar un colapso de la sociedad nukak.

5. La emergencia de entidades de desarrollo y ONG

A partir de finales de la década de 1970, la Amazonía fue escenario de la actividad de entidades de diferente naturaleza, que tuvieron como función —o tienen, en algunos casos— promover su desarrollo y proteger el medio ambiente, en el marco de nuevas estrategias de promoción de la población local, ya sea indígena o colona, con el apoyo, en particular, del gobierno holandés o fondos internacionales.

En este marco se destacó la Corporación Araracuara, entidad entonces adscrita al Departamento Administrativo de Territorios Nacionales, que realizaría diferentes actividades en el medio Caquetá y en la región del Guaviare, frontera de la colonización al norte de la Amazonía colombiana. En el medio Caquetá, en la zona de influencia de la antigua colonia Penal del Araracuara, la Corporación Araracuara desarrolló diversos programas sociales —como tiendas comunales o mecanismos de comercialización del pescado en el río medio Caquetá colombiano— en los cuales se involucraron diversos antropólogos en funciones aplicadas.

[7] En el caso colombiano, el modelo de manejo de los indígenas kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta —cuya construcción y difusión se debe también a Gerardo Reichel— también fue relevante para la promoción de la imagen del indígena como cuidador o guardián del mundo y de la naturaleza.

En los años subsiguientes emergerían otras organizaciones no gubernamentales —como la fundación GAIA o la Fundación Etnollano, entre otras— que tendrían un papel relevante en la consolidación de los grandes resguardos indígenas. En 1990 se creó el programa de consolidación de los grandes resguardos amazónicos (Coama), un programa que asociaría las dos destacadas fundaciones mencionadas, y que desarrollaría significativas acciones en los campos de la salud, la educación, la producción, el ordenamiento territorial, etc. con una clara orientación antropológica y respetuosa de la diversidad cultural.

Entre los muchos proyectos de la fundación GAIA cabe destacar, por ejemplo, los programas en la región del Miritíí Paraná, ex zona de influencia, como vimos, de la antigua estación de la Pedrera. Allí GAIA apoyó el fortalecimiento de la organización territorial indígena, sobre la base de la metáfora de la maloca como modelo del territorio y el mambeadero (espacio ceremonial masculino donde se mambea la coca) como sinónimo de «gobierno propio», a través del cual se articula las relaciones con el mundo exterior. El territorio comprende no solamente la tierra, «sino que también es la madre tierra y todos los que estamos en ella» y sus sitios sagrados, lugares de pensamiento (Letuama, 2000: 49). También allí GAIA, como en otras zonas, ha apoyado la conformación de escuelas comunitarias, proyectos productivos, la elaboración de calendarios ecológicos, etc. que han cambiado radicalmente la situación anterior.

En gran parte, los enfoques en torno a los modelos de ordenamiento territorial del GAIA se fundamentan en el resguardo como punto de partida, y en las ideas ya mencionadas del profesor Reichel sobre el cosmos indígena y la intermediación de los chamanes en el proceso de mantener el equilibrio con la naturaleza, así como en la colaboración con los sabedores y las autoridades locales indígenas. En esta perspectiva, GAIA considera que es necesario criticar el concepto de orden occidental del territorio e introducir la perspectiva indígena (Fundación Gaia, 2000: 235y ss.)[8]. En realidad, la mayoría de las

[8] La labor de Coama y la fundación GAIA constituyen un gran esfuerzo en pro de la Amazonía Colombiana y la protección de sus habitantes tradicionales. Esto no exime, como es natural, de discrepancias y dificultades expresadas en desacuerdos por parte de algunas organizaciones indígenas o incluso de evaluaciones sobre sus proyectos. Margarita Serje, por ejemplo, considera que pese a la retórica tradicional en las reuniones en el mambeadero que observó en el Miritíí Paraná, se seguía en gran medida con la lógica disciplinaria, propia del aula de clase. También critica el uso de la «cartografía social», en cuanto según su punto de vista refleja una episteme propia del orden social de la modernidad, y la idea subyacente de la comunidad indígena como una utopía social (Serje,

ONG que operan en la región lo hacen sobre la base, entre otros principios, del «nativo ecológico», lo que no es solamente una construcción de los antropólogos, sino que refleja principios fundamentales de la «ecosofía» y práctica india.

También ha sido significativa, en el campo de la investigación participativa, la Fundación Trobenbos, que ha desarrollado diversos proyectos de investigación sobre todo en el medio Caquetá, entre otras actividades, con la orientación y participación de antropólogos y biólogos, y la colaboración de investigadores indígenas[9].

Asimismo, un grupo de antropólogos adscritos a diferentes entidades nacionales o regionales, junto con otros profesionales, ha tenido un rol significativo en la formulación de los planes de vida de muchas comunidades.

En los últimos lustros, este proceso se vio entrecruzado por la presencia cada vez mayor en toda la Amazonía de nuevos actores y situaciones marcadas por los cultivos ilícitos y la existencia de actores ilegales (guerrillas y en ciertas zonas grupos paramilitares). Ello generó una gran dificultad en la investigación de campo y en la labor institucional. La minería del oro también ha afectado de forma notable la vida regional. El desplazamiento del conflicto armado hacia las regiones más orientales de Colombia, como el Vaupés, o el medio Caquetá, afectó de forma dramática también a muchos pueblos indígenas, que incluso vieron reclutados algunos de sus miembros entre los actores en conflicto. Quizás, en lo que respecta al Amazonas, el caso más trágico sea el de

2003). Sin duda, aquí estamos frente a grandes desafíos de la formulación de las políticas sociales entre las comunidades indígenas en el sentido de la implementación de formas de participación y de planificación. No obstante, creo que, como en el caso de los proyectos de los paeces en el departamento del Cauca, la idea de una comunidad moral —expresada en la metáfora de maloca y mambeadero— es fundamental para comprender el tipo de sociedad que se pretende promover y proyectar, en oposición a una «sociedad de individuos», propia de la cultura moderna occidental.

[9] Estas menciones no agotan el inventario de diversas entidades —Instituto Sinchi, Conservación Internacional, CorpoAmazonía, etc.— que han desarrollo actividades en la región. La fundación en 1988 de una sede de la Universidad Nacional de Colombia en la ciudad de Leticia ha tenido un impacto muy significativo en la zona del Trapecio Amazónico y otras regiones. La conformación de una especialización y maestría en Estudios Amazónicos ha permitido la calificación de diversos profesionales —incluyendo algunos indígenas— cuyo impacto en las políticas regionales son, de diversa forma, pertinentes. La apertura de programas similares de la Universidad Nacional en la ciudad de Florencia, en coordinación con la Universidad de la Amazonia, y en la ciudad de Mocoa, con el apoyo de CorpoAmazonia, también ha producido efectos relevantes en la formación de investigadores y en la cualificación de los recursos humanos regionales y nacionales, además del cuerpo de investigaciones del Imani de la sede en Leticia.

los citados grupos nukak maku que han visto disminuir su población en pocos años, no solamente por la acción de las epidemias, sino que, recientemente, tuvieron que desplazarse a la ciudad de San José de Guaviare, en razón de la expulsión de sus territorios tradicionales por grupos guerrilleros[10].

El nuevo contexto no ha impedido del todo una presencia de actores del Estado y ONG pero ha desplazado su acción a nuevos campos. Ha conformado también nuevas situaciones: desplazamiento forzado, crecimiento de centros urbanos, mayor presencia de los indígenas en las ciudades, conformación de localidades multiétnicas, etc., que plantean nuevos retos y desafíos a los antropólogos, a las organizaciones y a los movimientos indígenas.

6. Los antropólogos: ¿«villanos»?

Como lo ha advertido Jean Jackson, el surgimiento de las organizaciones indígenas ha generado la conformación de nuevos discursos sobre su propia identidad cultural y también diversas y fuertes tensiones con los antropólogos, cuyos trabajos o representaciones del mundo indígena en algunos casos no solo son cuestionados, sino vistos, con frecuencia, con sospecha o incluso como una forma de expoliación intelectual. Esta situación se proyecta, incluso en algunos casos, hacia los propios indígenas interesados en escribir sus tradiciones o difundirlas en los contextos letrados por fuera de su comunidad. La idea de que con ello los antropólogos comercializan y se «enriquecen» con estos trabajos tiene, con frecuencia, asidero en muchas comunidades, o en sus asesores. No obstante, cada vez más líderes indígenas son conscientes de la relevancia de sus trabajos y de sus materiales de campo; demandan, a veces perentoriamente, la devolución de los productos de los trabajos o de las fuentes sonoras y visuales para incorporarlos en sus procesos de reafirmación cultural.

De acuerdo con Jean Jackson, en el Vaupés mismo se llegó a quemar, en la década de 1970, el libro sobre los cubeo de Irving Goldman o quizás *Desana* de Gerardo Reichel Dolmatoff, acusándolos de falsificar la realidad (Jackson, 1999). Esto no deja de ser paradójico dado, como vimos, la gran trascendencia de la obra del profesor Reichel en la valoración de las culturas

[10] Marcos Tobón (2008a; 2008b) ha descrito de forma muy pertinente la situación del Medio Caquetá con respecto a la actividad guerrillera y la formas de percepción y manejo por parte de las «gentes del centro» de la presencia de las FARC en sus territorios.

del Vaupés y su gran influencia intelectual en las doxas de los nuevos discursos que sustentan gran parte de la política neo indigenista del Estado frente a las mismas comunidades, y también el trabajo fundamental de Goldman para comprender la estructura social y dinámicas de las sociedades de la región.

Sin duda, se dirá, la resistencia indígena frente a los antropólogos puede estar justificada, porque en muchos casos los estudios no retornan a las comunidades o porque en algunos casos la extracción de objetos de cultura material ha conllevado a interpretar futuras desgracias de sus antiguos dueños o poseedores como consecuencia de haber entregado su poder y pensamiento, quedando de esta forma inermes ante sus enemigos.

Las nuevas relaciones entre investigadores y comunidades han dado paso a un tipo de etnografía colaborativa, presente también en otras regiones de Colombia y América, en la cual en gran medida las autoridades indígenas definen los temas de investigación y la pertinencia del uso de los datos. Sin duda, un paso muy relevante se comienza a efectuar en la medida que cada vez más —pero a una escala aún lenta— los mismos indígenas —hombres y mujeres– acceden a la educación superior, y no pocos de ellos se transforman ahora en antropólogos(as) de sus propias organizaciones y comunidades, o en etnógrafos de otras regiones y pueblos. Se está abriendo un nuevo capítulo para los mismos indígenas y para la antropología en general.

Referencias citadas

BONILLA, V. D., 1969 – *Siervos de Dios y Amos de los Indios. El Estado y la Misión capuchina en el Putumayo*, 336 pp.; Bogotá: Stella.

CABRERA, G., 2007 – *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonia colombiana. Historia de una presencia protestante*, 224 pp.; Bogotá: Lito Camargo Ltda.

CAVIEDES, M., 2002 – Solidarios frente a colaboradores. *Revista Colombiana de Antropología*, **vol. 38**, enero-diciembre: 236-260; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

CORREA, F., 2006 – Interpretaciones Antropológicas sobre los «Indígena» en Colombia. *Revista Universitas Humanística*, **n.º 62**, julio-diciembre: 15-41; Bogotá: Universidad Javeriana.

FUNDACIÓN GAIA, 2000 – Ordenamiento territorial indígena: clave para el futuro de la Amazonia. *In: Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia* (J. J. Vieco *et al.*, editores): 235-249; Bogotá: Universidad Nacional, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani. Programa COAMA.

GOLDMAN, I., 1979 – *Los cubeo. Indians of the North West Amazon*, 320 pp.; USA: University of Illinois Press.

GOLDMAN, I., 2004 – *Cubeo Hehenewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*, xlv + 438 pp.; Nueva York: Colombia University Press.

HILDEBRAND, M., 1975 – Introducción a la estación Antropológica de la Pedrera. *Revista Colombiana de Antropología*, **vol. XVIII**: 14-19; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología

JAULIN, R., 1973 – *La Paz Blanca. Introducción al etnocidio*, 384 pp.; Buenos Aires: Editorial Tiempo contemporáneo.

JACKSON, J., 1984 – Traducciones competitivas del evangelio, en el Vaupés (Colombia). *América Indígena*, **t. XLIV**: 49-94; México: Instituto Indigenista Interamericano.

JACKSON, J., 1999 – The politics of ethnographic practice in the Colombian Vaupés. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, **6 (2-3)**: 281-317.

JACKSON, J., 2001 – Treinta años estudiando el Vaupés: lecciones y reflexiones. *In: Imani Mundo: estudios en la Amazonia colombiana* (C. Francky & C. Zárate, eds.): 373-395; Leticia: Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia.

KOCH GRÜNBERG, T., 1995 [1909] – *Dos años entre los Indios: viaje al noroeste del Brasil*, 2 tomos, 364 pp. + 405 pp.; Bogotá: Universidad Nacional.

LETUAMA, P., 2000 – Experiencia de ordenamiento territorial del río Miriti-Paraná. *In: Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonia* (Vieco *et al.*, eds.): 43- 54; Bogotá: Universidad Nacional, Instituto Amazónico de Investigaciones-Programa COAMA.

OOSTRA, M., 1991 – Misioneros y antropólogos en el Miriti-Paraná, Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, **vol. XXVIII**: 67-86; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

PAZ, F., 1978 – Nuevas perspectivas de la antropología en Colombia. *Ciencia y Tecnología en Colombia*, **n.º 37**; Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana.

PREUSS, T. K., 1994 [1921-1923] – *Religión y Mitología de los Uitoto*, 2 vols.; Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, Corporación Colombiana para la Amazonía Araracuara, Editorial Universidad Nacional.

REICHEL DOLMATOFF, G., 1959 – Urgent task of research of Colombia. *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, **n.º 2**: 50-61; Viena.

REICHEL DOLMATOFF, G., 1967 – A Brief report in Urgent Ethnological Research in the Vaupés Area, Colombia. *International Committee on Urgent Anthropological Research*, **n.º 9**: 53-62

REICHEL DOLMATOFF, G., 1968 – *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*, xiii + 270 pp.; Bogotá: Universidad de los Andes.

REICHEL DOLMATOFF, G., 1969 – El Misionero ante las Culturas Indígenas, *In: Antropología y Evangelización: un problema de Iglesia en América Latina*: 191-212; Bogotá: Departamento de Misiones del CELAM. Colección CELAM, n.º 1.

REICHEL DOLMATOFF, G., 1994 [1974] – Cosmología como análisis ecológico. *In: Chamanes de la Selva pluvial. Ensayos sobre los indios tukano del Vaupés*: 7-20; Londres: Themis Book.

SANTA CRUZ, J. M., 1984 – *Principios fundamental del Consejo Regional Indígena del Vaupés, Comisaría Especial del Vaupés*; Bogotá: Tipografía y Litografía Rafael Sabogal.

SERJE, M., 2003 – Malocas y barracones: cas tradition, biodiversité et participation en Amazonie colombienne. *Revue internationale des sciences sociales*, **4 n.º 178**: 623-633.

TOBÓN, M. A., 2008a – La mejor arma es la palabra. La Gente del Centro-kigipe urúki y el vivir y el narrar el conflicto político armado. Medio Río Caquetá-Araracuara- 1998-2004; Leticia: Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia. Tesis de maestría.

TOBÓN, M. A., 2008b – Cómo recibir a las personas armadas. La gente de Centro -kigipe urúki- el conflicto armado y las violencias del pasado. *In: Gente, Tierra y Agua en la Amazonia* (A. I. Buitrago & E. Jiménez (eds.): 45-72; Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.

SOTO, Á., 1975 – Planteamiento de una política indigenista para Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, **vol. XVIII**; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

ULLOA, A., 2004 – *La construcción del Nativo ecológico*, 364 pp.; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Colciencias.

WHIFFEN, T., 1915 – *The North-West Amazons: Notes of Some Months Spent Among Cannibal Tribes*, 313 pp.; Londres: Constable and Co.

La antropología amazónica en el Perú y su relación con el movimiento indígena

Óscar Espinosa de Rivero

La historia de la antropología amazónica (o amazonista) en el Perú ha recibido hasta ahora relativamente poca atención, a diferencia de los países vecinos de Brasil y de Colombia donde se han escrito interesantes reflexiones en la última década (Calavia, 2000; Correa, 2005a; 2005b; 2006; Jackson, 2001; Peirano, 1999, 2000; 2004; Pineda Camacho, 2004; 2005a; 2005b; 2007; entre otros). Los pocos balances realizados en el Perú giran principalmente en torno a desarrollos temáticos (Barclay, 1985; 1988; Calderón, 2009; Camino, 1985; Osterling & Martínez, 1983; Regan, 1997), pero hasta ahora no se ha tratado de plantear una caracterización más general que dé cuenta del quéhacer realizado por los profesionales de la Antropología nacidos en el Perú.

Desde la primera generación propiamente dicha de antropólogos peruanos trabajando en esta región, la antropología amazonista peruana se ha caracterizado por un compromiso activo a favor de las sociedades indígenas. Evidentemente, este carácter no se reduce solamente al caso de la Amazonía peruana, sino que es posiblemente una de las principales características del desarrollo de la antropología profesional en América Latina. Como señala Myriam Jimeno:

> «existe una estrecha relación en Latinoamérica entre la producción teórica del antropólogo y el compromiso de las sociedades estudiadas. Por ello, los sectores estudiados no son entendidos como mundos exóticos, aislados, lejanos o fríos, sino como copartícipes en la construcción de nación y democracia» (2005: 46).

Al mismo tiempo, la tensión entre investigación teórica y activismo ha marcado también la historia de la antropología latinoamericana, y por supuesto, de la que se ha desarrollado en la región amazónica. El resultado de esta tensión se ha resuelto históricamente, de parte de la antropología amazonista peruana, a favor del activismo. Sin embargo, a principios del siglo XXI, parece ser que este vínculo forjado a través de generaciones entre los antropológos peruanos y las sociedades amazónicas a través de su colaboración con las luchas del movimiento indígena comienza a diluirse en el contexto de expansión de la globalización y de la presencia abrumadora de las empresas transnacionales de hidrocarburos en la región.

En las siguientes páginas haremos una revisión sucinta de los caminos que ha seguido la antropología amazonista hecha por peruanos, así como su relación con las poblaciones amazónicas y el movimiento indígena.

1. Los inicios de la antropología amazónica peruana

La antropología comenzó a institucionalizarse como disciplina académica en el Perú a principios de la década de 1930. En 1931 se creó el Instituto de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), poco tiempo después de la creación del Museo Nacional. Quince años después, en 1946, se crearon los Institutos de Arqueología y de Etnología en la misma universidad, iniciándose así la formación de las primeras promociones de arqueólogos y antropólogos peruanos. Sin embargo, la mayor parte de los profesionales de la antropología se concentraron en el estudio de la zona andina del país o de las migraciones andinas a Lima y a las grandes ciudades.

Hasta comienzos de la década de 1970 solamente se habían implementado un puñado de proyectos de investigación realizados por antropólogos peruanos en la región amazónica, en su mayoría vinculados al Seminario de Investigaciones Etnológicas del Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), bajo la dirección del antropólogo francés Jehan Vellard. Las demás investigaciones en esta región habían sido

realizadas por profesionales extranjeros, principalmente del centro y norte de Europa, como Rafael Karsten, Günther Tessmann, Paul Fejós, entre otros.

Jehan Vellard había conocido ya la región amazónica y algunos de sus pueblos indígenas antes de llegar al Perú. Una de sus experiencias antropológicas más interesantes fue su participación, en 1936, en una expedición liderada por Lévi-Strauss a territorios bororo y nambikwara en Brasil. Vellard era médico y biólogo, y aunque participaba en esta expedición como médico, también realizó estudios etnográficos[1]. Durante los años que vivió en Lima, Vellard apoyó la investigación en la Amazonía peruana desde diversas instituciones: como director del Museo de Historia Natural (entre 1947 y 1956), desde el Centro Francés de Estudios Andinos[2] (como su primer director, desde 1948), y desde 1953, a partir de su cátedra en el Instituto Riva-Agüero de la Universidad Católica del Perú.

Una de las iniciativas más interesantes promovidas por Vellard desde su seminario de Etnología en el Instituto Riva-Agüero fue el «Proyecto Yagua» que duró de 1957 a 1960, y que fue coordinado por Aída Vadillo. Su formación como médico influyó en la importancia dada a la antropología física en este proyecto, tal como se puede apreciar en su propio trabajo (Vellard, 1959), como en los de Julio Romaní (1961) y Aída Vadillo (1969). Desde su seminario, Vellard también motivó a Stefano Varese a dedicarse a la antropología. En estos mismos años, Varese realizaría su investigación con el pueblo asháninka (entonces conocido como campa) en el Gran Pajonal bajo su asesoría y la de Onorio Ferrero (Varese, 1968; 2006a). Posteriormente, Aída Vadillo, Julio Romaní y Stefano Varese formarían parte de la planta docente de antropología en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, creada en 1964[3].

[1] En el Brasil había estado estudiando el veneno de las arañas. Su interés por la Antropología comenzó a partir de sus diversos viajes. Además de su experiencia en el Brasil y en la Amazonía peruana, Vellard realizó importantes estudios sobre los guayakí del Paraguay y los uros del lago Titicaca.

[2] El Centro Francés de Estudios Andinos cambiaría de nombre a Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA en 1962 (Lomné, 2009), nombre que conserva hasta la actualidad.

[3] A estos trabajos pioneros habría que añadir las investigaciones de Alfonso Trujillo Ferrari (1955; 1959) entre los kakataibo, y el trabajo realizado para la Organización Internacional del Trabajo-OIT de Héctor Martínez con migrantes andinos en la zona de Tambopata, en Madre de Dios (1969).

A principios de la década de 1970 comienza a graduarse un grupo importante de jóvenes en las dos universidades limeñas que, por ese entonces, ofrecían estudios en Antropología: la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Recién este grupo va a ser el que comience a trabajar de manera más sistemática y continua en la región amazónica. Pero además, el inicio de la actividad académica y profesional de estos jóvenes antropólogos coincidió con un contexto de importantes cambios sociales en el país y el mundo, así como con cuestionamientos y reorientaciones al interior de la disciplina antropológica. Precisamente este nuevo contexto social y académico influyó también en la motivación de esta generación de antropólogos peruanos en su decisión de trabajar con sociedades indígenas en la región amazónica.

2. Autocrítica y compromiso político

En las décadas de 1960 y 1970 se produjeron importantes cambios en la manera de entender y ejercer la antropología en distintas partes del mundo. Estos cambios no fueron solo teóricos, sino también implicaron una actitud más reflexiva y autocrítica, especialmente en la relación establecida con la vida de los pueblos y grupos humanos que los antropólogos estudiaban. Esta actitud autocrítica también implicaba prestar mayor atención a los procesos histórico sociales y a las relaciones de poder establecidas entre las sociedades indígenas y los estados-nacionales (Hymes, 1974; Wolf, 1974; Ortner, 1987).

En 1968, durante el Congreso Internacional de Americanistas en Stuttgart, un grupo de antropólogos se pronunció públicamente contra las prácticas genocidas en contra de los indígenas en Brasil y contra las políticas de integración promovidas por los estados latinoamericanos. Incluso llegaron a reconocer su responsabilidad por no contribuir a una mayor autonomía indígena (Jaulin, 1973: 213 y ss.).

Antropólogos como Robert Jaulin y Pierre Clastres comenzaron a utilizar el concepto de «etnocidio» para referirse a la relación de dominación y violencia entre las sociedades nacionales y las sociedades indígenas (Jaulin, 1970; 1974; Clastres, 1981). Según Clastres, el «etnocidio» constituye la destrucción cultural de una sociedad, así como el concepto de «genocidio» se refiere a la eliminación física de un pueblo (Clastres, 1981: 55 y ss.). Este ha sido el caso de las sociedades indígenas en América Latina, las cuales, aunque han sobrevivido la violencia física y las enfermedades traídas por los procesos de

colonización de sus tierras, se han enfrentado también a la violencia de la aculturación forzada.

El concepto de etnocidio se contraponía a los de «aculturación» o «mestizaje» que estaban en boga en la época y que pretendían explicar los cambios culturales y el abandono de prácticas tradicionales a partir de decisiones o prácticas de los individuos. En este sentido, el concepto de etnocidio representaba una alternativa con mayor impacto político en la medida en que hacía referencia a una realidad social estructural, donde las transformaciones culturales correspondían a la imposición violenta de la cultura occidental a las sociedades indígenas por parte del Estado, las misiones religiosas, e incluso por parte de los propios antropólogos (Jaulin, 1973; Jackson, 1975).

En otras partes de América Latina, también comenzaron a desarrollarse nuevos enfoques teóricos al mismo tiempo que se demandaba un mayor compromiso político con las sociedades indígenas. Así, se desarrollaron nuevos conceptos para explicar estas relaciones de dominación, como el de «colonialismo interno» elaborado por Pablo González Casanova (1965) y Roberto Stavenhagen (1969) en México, o el de «fricción interétnica» por Roberto Cardoso de Oliveira (1963) en Brasil.

En estos mismos años, un grupo de antropólogos latinoamericanos que venían trabajando ya varios años con sociedades indígenas se reunieron en Barbados en 1971 con motivo del «Simposio sobre conflictos interétnicos en América del Sur»[4] (Osterling & Martínez, 1983: 355-357; Bonfil, 1981: 17-18). El objetivo de este evento era discutir la situación de los pueblos indígenas en el contexto de la expansión de los Estados y la presencia del capital en sus territorios tradicionales. En el transcurso del evento se discutieron también algunas perspectivas y orientaciones para la acción social y política. El resultado de esta reunión fue la «Declaración de Barbados», que discute la situación «colonial» en la que siguen viviendo los indígenas latinoamericanos. Esta declaración describe y critica el rol jugado por el Estado, las iglesias y la Antropología en esta historia de dominación. Finalmente, la declaración enfatiza la importancia del rol político que les toca jugar a los mismos indígenas y sus organizaciones para revertir esta situación (Grupo de Barbados, 1979).

[4] Este fue un evento promovido por el «Programa para combatir el Racismo» del Consejo Mundial de Iglesias y por el Departamento de Etnología de la Universidad de Berna, Suiza.

Tanto el encuentro como la Declaración de Barbados tuvieron un fuerte impacto entre algunos antrópologos, misioneros católicos[5] y líderes indígenas. En el caso de los misioneros, se organizó en 1971 una reunión en Iquitos en la que participaron varios obispos y misioneros católicos provenientes de los cinco países andinos con territorio amazónico (Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela) junto con antropólogos, sociólogos y médicos para discutir y reflexionar sobre las actividades de la Iglesia Católica en la región. Entre los acuerdos que se tomaron cabe resaltar la necesidad de incorporar una visión antropológica en la actividad misionera que contemple el respeto por la diversidad cultural; la urgencia de presionar a los distintos gobiernos para que implementen políticas a favor de los pueblos indígenas, comenzando por su reconocimiento jurídico; y la importancia de asumir una actitud permanente de autocrítica frente a su trabajo misionero (Coordinación Pastoral Regional de la Selva, 1991; Espinosa, 2008).

Un grupo de antropólogos, junto con otros profesionales de distintas disciplinas que también trabajaban con comunidades indígenas, comenzaron a reunirse en Lima. En 1975 emitieron una declaración pública que firmaron como el «grupo de Lima», en la cual el grupo se reconocía como heredero de los planteamientos del grupo de Barbados y reclamaba el reconocimiento de las comunidades indígenas como «naciones» con derecho a la autodeterminación (Grupo de Lima, 1975).

Finalmente, los líderes indígenas también reaccionaron ante la Declaración de Barbados de 1971. Si bien es cierto que la primera reunión de Barbados había abierto nuevas posibilidades de acción conjunta entre los antropólogos y el movimiento indígena, sin embargo, no hubo representantes indígenas en dicha reunión. Por ello, para la segunda reunión del grupo, en 1977, también participó un grupo de aproximadamente veinte líderes indígenas (Varese, 1977: 198). Según el testimonio de varios de los antropólogos allí presentes, el aporte de los delegados indígenas fue fundamental, sobre todo en la redacción del documento final.

[5] Aunque muchos misioneros católicos se sintieron ofendidos por las denuncias hechas por el grupo de Barbados, un grupo aceptó el desafío de repensar sus prácticas misioneras con los pueblos indígenas. En cuanto a los misioneros evangélicos, especialmente los vinculados al Instituto Lingüístico de Verano, rechazaron casi en su totalidad la Declaración de Barbados (Stoll, 1985: 209).

3. La antropología y las luchas indígenas

Hacia fines de la década de 1960 la región amazónica peruana, al igual que en el resto de la cuenca, había venido sufriendo la creciente presión colonizadora promovida por los Estados nacionales. Precisamente los antropólogos en Stuttgart y en Barbados estaban reaccionando contra este proceso creciente de invasión de los territorios indígenas. En el caso peruano, este proceso condujo a la creación de nuevas formas de organización indígena que permitieran obtener la protección legal de sus territorios.

Al respecto, hay un episodio trágico que ilustra este momento crítico en la historia de la región amazónica. En el mismo año 1964 en que fue creada la primera organización indígena moderna —la Federación Shuar en Ecuador—, se organizó en Requena (ciudad ubicada en el departamento de Loreto, sobre el río Ucayali) una comisión mixta de 42 personas, entre civiles y militares, para inspeccionar la zona por la cual se pensaba construir una carretera que uniera dicha ciudad con el río Yaquerana o Alto Yavarí, en la frontera con Brasil. Sin embargo, dicha ruta pasaba por territorio matsés, y un grupo de indígenas de este pueblo atacó a la comisión, dejando varios heridos. Ante este suceso, el Estado peruano decidió castigar a los indígenas, bombardeando las aldeas y malocas matsés con el apoyo de la Fuerza Áerea de los Estados Unidos acantonada en Panamá[6]. Este trágico acontecimiento demostraba cómo la forma tradicional que tenían los indígenas de defender su territorio —con arcos y flechas— resultaba ya absolutamente ineficiente ante un Estado que podía bombardearlos desde aviones.

En 1968 se produjo en el Perú el golpe militar del general Velasco. El nuevo gobierno comenzó a implementar una serie de reformas sociales, entre ellas una esperada reforma agraria en 1969. Sin embargo, esta reforma no afectaba a la región amazónica, y por supuesto, tampoco resolvía el problema de la protección jurídica de los territorios indígenas. Ante esta situación, los líderes indígenas encontraron en estos jóvenes antropólogos, así como en algunos jóvenes abogados, los aliados que necesitaban para ir traduciendo sus demandas al lenguaje propio del Estado. Así, junto con otros activistas[7], dieron inicio a un doble proceso que va a transformar la situación de

[6] Para más detalles sobre estos hechos, ver Erikson (1994: 94 y ss); Ortiz (1986: 85 y ss), y Varese (2006b: 28 y ss).

[7] Entre estos activistas se encontraban algunos misioneros que aceptaron los desafíos propuestos desde las reuniones de Barbados.

los indígenas amazónicos en el país: por un lado van a establecer formas organizativas que legitiman sus reivindicaciones frente al Estado; y por otro lado, van a demandar una legislación que proteja sus derechos ancestrales sobre sus tierras.

Entre 1969 y 1973, se celebraron un total de diecinueve asambleas o «congresos» indígenas en diferentes regiones de la Amazonía peruana. Estas asambleas contribuyeron de manera decisiva a la posterior creación de las nuevas organizaciones indígenas (Chirif, 1974). La primera de estas fue el Congreso Amuesha, fundado en 1969. Una década después existían más de diez federaciones en distintas regiones de la selva amazónica, y se estaban dando los pasos necesarios para crear la primera organización indígena que las coordinaría a nivel nacional.

Durante estos mismos años, los indígenas organizados y sus aliados —antropólogos, misioneros, activistas y funcionarios— demandaban del Estado una legislación que protegiera el derecho de los indígenas sobre sus tierras. Así, finalmente en 1974, el gobierno promulgó el Decreto Ley n.º 20653 o «Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva», conocida como la «Ley de Comunidades Nativas»[8]. Sin embargo, a pesar de haber sido un instrumento de protección útil para los indígenas en estas últimas décadas, se trata de una ley fuertemente criticada, tanto por antropólogos como por líderes indígenas, en la medida en que no ha logrado establecer una mejor protección de los territorios ancestrales[9].

En ambos procesos —tanto en el de organización de federaciones como en el de titulación de las comunidades indígenas— participaron activamente los jóvenes antrópologos que terminaron sus estudios a principios de la década de 1970 en las universidades Católica y de San Marcos. Algunos de estos antropólogos fueron contratados por el Estado para facilitar dichos procesos, tanto en el ministerio de Agricultura como en Sinamos, mientras que otros

[8] Esta ley fue modificada en 1977, durante el gobierno del General Morales Bermúdez, por el Decreto Ley n.º 22175, también llamada «Ley de Comunidades Nativas» y que es la ley vigente.

[9] En realidad, la protección de los territorios indígenas era tan solo uno de los objetivos de la ley, el otro era promover la incorporación de las comunidades indígenas a la vida ecónomica y política del Estado-nación como se puede apreciar en el propio contenido de la ley. Por ello, la ley fue acusada de promover un «despojo institucionalizado» de los territorios indígenas (Barclay & Santos, 1980; Chirif, 1980).

asumieron directamente la tarea de asesorar a los indígenas en los procesos de titulación y de creación de sus organizaciones.

4. Entre la reflexión teórica y el activismo político

Desde sus inicios como profesionales, e incluso como estudiantes de antropología, esta primera generación se enfrentó al desafío de combinar la investigación y reflexión teórica con el activismo político, pero no siempre con el mismo éxito. En las décadas de 1970 y 1980 hubo algunas experiencias interesantes para lograr este objetivo.

En 1972, un grupo de estudiantes de antropología de San Marcos fundó el Seminario de Estudios Antropológicos de Selva (SEAS)[10]. Estos estudiantes organizaron diversas actividades de investigación y debate académico y publicaron varios número de la revista *Panorama Amazónico* hasta 1983.

Entre 1975 y 1978 funcionó también en la PUCP el «Seminario de Selva» en el cual, bajo la dirección de Jorge (Jürgen) Riester, los alumnos y alumnas de antropología tomaban contacto con la realidad amazónica a través de viajes de campo, así como de lecturas y discusión en Lima (Barclay, 1988).

En mayo de 1979, algunos de estos jóvenes antropólogos —principalmente aquellos formados en la Pontificia Universidad Católica activos en el «Seminario de Selva» y que se graduaron a fines de la década de 1970, junto con algunos antropólogos que terminaron la universidad casi diez años antes, conformaron un grupo que asumió el nombre de «Copal–Solidaridad con las Poblaciones Nativas»[11] (Caaap, 1979: 256). Este grupo, como su mismo nombre lo indica, apoyó explícitamente varias iniciativas de las organizaciones indígenas, sobre todo en la fase de creación y en los primeros años de Aidesep. Además de su labor política, Copal publicó entre 1980 y 1992 la revista *Amazonía Indígena*.

En la década de 1970 también se crearon las primeras organizaciones no gubernamentales (ONG) de solidaridad y colaboración con los pueblos

[10] Este grupo estaba conformado por Luis Calixto Méndez, Mercedes Castro, Carlos Dávila Herrera, Francisco Meza, José Moscoso Conde, Lelis Rivera y Alberto Romero, entre otros.

[11] Copal estaba conformada principalmente por Alberto Chirif, Fernando Santos Granero, Frederica Barclay, Richard Smith, Margarita Benavides y Lucy Trapnell, entre otros. Y si bien dejó de funcionar como colectivo orgánico a principos de los años 1990, los antiguos miembros de Copal han seguido en contacto y trabajando en algunos proyectos comunes.

indígenas, tanto a nivel nacional como internacional. El rol de los antropólogos en la creación o funcionamiento de estas ONG ha sido fundamental. Entre las peruanas, habría que mencionar principalmente el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-Caaap creado en 1974 y el Centro de Investigación y Promoción Amazónica-CIPA creado en 1978. Posteriormente se han creando otras ONG que también tienen como principal finalidad apoyar las luchas de los indígenas amazónicos y defender sus derechos, como Cedia-Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico, el Centro EORI, Racimos de Ungurahui, el Instituto del Bien Común, Shinai (Shinai-Serjali), entre otras. En general, la mayoría de estas ONG también han tratado de combinar el activismo político con la investigación, pero no sin tensiones ni dificultades.

En 1980, varias de las organizaciones mencionadas (Copal, SEAS, Caaap y CIPA), junto con Aidesep y la Comisión Nacional de Derechos Humanos (Conadeh) conformaron la Comisión Pro-Defensa de Tierras Nativas con la finalidad de asegurar el proceso de reconocimiento, por parte del Estado, de los derechos de las comunidades indígenas sobre sus tierras.

Finalmente, en estas décadas, además de las ONG, muchos antropólogos han estado vinculados a las diversas organizaciones indígenas locales, regionales y nacionales. Este aporte ha sido muy valioso, pero no debe tampoco opacar a los líderes indígenas que son los gestores y conductores de sus propias organizaciones, y que con el tiempo no solo les ha permitido acumular una importante experiencia, sino que también les ha permitido obtener un amplio reconocimiento a nivel nacional e internacional[12].

5. La reflexión sobre la política indígena

El activismo político constituye precisamente la característica más propia de la antropología amazónica en el Perú. Mientras que en términos teóricos y de investigación el balance resulta, aunque importante, más modesto[13]. La mayor parte de las investigaciones y publicaciones sobre la Amazonía peruana en medios académicos corresponde en su mayoría al trabajo de

[12] Una muestra de este reconocimiento son los premios internacionales ganados por los dirigentes y las organizaciones indígenas, como el Premio Goldman para el Medio Ambiente otorgado a Evaristo Nugkuag en 1991, y a Julio Cusurichi en 2007; y el Premio Bartolomé de las Casas a la Federación de Comunidades Nativas de Madre de Dios-Fenamad en 1997.

[13] Está en preparación un balance más detallado y actualizado de la producción teórica hecha por antropólogos peruanos trabajando en la región amazónica.

colegas extranjeros. Incluso, la reflexión sobre la política indígena ha sido relativamente tardía, a pesar de la presencia constante de los antropólogos peruanos desde los inicios del movimiento indígena, a diferencia de los colegas que trabajan en el Brasil, que desde la segunda mitad de la década de 1980 vienen reflexionando sobre el tema (Turner, 1987; Ramos, 1988). En el caso de la Amazonía peruana, las primeras muestras de interés las hicieron colegas extranjeros (Chaumeil, 1990; Brown, 1993), quienes sentían la necesidad de reflexionar y discutir sobre las nuevas formas de acción política indígena desde una perspectiva más teórica y sistemática.

Durante la segunda mitad del siglo XX muchos antropólogos trabajando en la región amazónica se han preguntado por las formas propias de organización política y de liderazgo tradicional de las sociedades indígenas. Sin embargo, nos hemos preguntado poco sobre las nuevas formas de hacer política. Muchas veces han sido la sociología y las ciencias políticas, y no la antropología, las que se han interesado por las nuevas formas de acción política indígena.

Para los activistas más extremos, podría resultar superfluo hacerse estas preguntas o reflexionar teóricamente sobre la experiencia política indígena, ya que lo importante es solidarizarse y apoyar las luchas indígenas. Sin embargo, hay preguntas importantes que, como antropólogos, es nuestro deber hacernos y hacer al conjunto del país, y por supuesto, a los propios dirigentes indígenas. Luego de dos décadas de reflexión teórica sobre estos temas, siguen existiendo interrogantes que merecen nuestra atención. Por ejemplo, ¿cómo se relacionan las formas antiguas de hacer política con las modernas?, ¿existen formas propias de cada sociedad indígena de participar políticamente?, ¿cómo entiende cada sociedad indígena la participación o la ciudadanía indígena?, ¿cómo se entiende el autogobierno y la autonomía?, ¿es posible combinar las formas tradicionales de participación política con las nuevas formas adquiridas o impuestas desde las sociedades nacionales?, ¿qué significa convertirse en autoridades o funcionarios de Estados que muchas veces siguen discriminando y violentando a las sociedades indígenas?, ¿tendrían que producirse cambios en la legislación nacional que regula la participación electoral o los gobiernos municipales para incorporar formas propias de las diferentes sociedades indígenas?, etc.

La reflexión y discusión sobre la experiencia política tiene, para toda sociedad y en toda época, una gran relevancia, no solamente en términos académicos, sino sobre todo en términos políticos. No se trata solamente de satisfacer nuestra curiosidad científica, sino que además, la Antropología tiene una

importante tradición crítica que no puede perder. Desde sus orígenes, la Antropología no solamente ha buscado la comprensión de formas de vida distintas, sino que además, el conocimiento de estas costumbres diversas ha permitido criticar a las propias. Lévi-Strauss, en una entrevista concedida a Didier Eribon, le confiesa, refiriéndose a sus años y viajes por Brasil:

> «Si hubiera tenido mayor certeza sobre quién soy yo, quizás no hubiera necesitado ir a encontrarme a mí mismo en estas aventuras exóticas» (Eribon, 1991: 168).

Los antropólogos nos encontramos, pues, frente a este desafío que ha acompañado siempre a nuestra disciplina: la necesidad de conocer y comprender a sociedades y culturas distintas a las nuestras para aprender de ellas a vivir mejor en nuestra propia sociedad o para mejorar, juntos, la misma sociedad que nos toca compartir. El mismo Lévi-Strauss, en un texto dedicado a Rousseau, nos recuerda también cómo este filosófo insistía en que uno debe aprender a mirar su propia sociedad desde la distancia (1983: 35), es decir, con ojos críticos.

Nuestra experiencia como antropólogos trabajando con las sociedades indígenas amazónicas no solamente nos ha llevado a solidarizarnos con sus luchas contra la discriminación, la imposición cultural y la dominación; también nos hace descubrir otras formas de vivir, de pensar, de actuar que nos llevan a relativizar las nuestras propias, de tal manera que podemos criticarlas y modificarlas, y en última instancia, también vivir mejor.

6. El lugar de la Amazonía en el contexto de crecimiento de la antropología en el Perú

En la última década, el número de antropólogos peruanos trabajando en la Amazonía está creciendo. Por un lado, ha aumentado el número de universidades que enseñan Antropología. En la década de 1970, seis universidades ofrecían la carrera: las dos universidades limeñas antes mencionadas (la UNMSM y la PUCP), así como la Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco-Unsaac, la Universidad Nacional del Centro-UNCP (en Huancayo) y la Universidad Nacional de Trujillo-UNT. Hoy en día, el número se ha incrementado hasta llegar a ser once universidades, añadiéndose la Universidad Nacional Federico Villareal-UNFV (en Lima), la Universidad San Cristóbal de Huamanga-UNSCH (en Ayacucho), la Universidad Nacional de San Agustín-UNSA (en Arequipa), la Universidad

Nacional del Altiplano-UNA (en Puno) y desde el año 2009, la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana-UNAP, en Iquitos.

En conjunto, el lugar que ha ocupado la antropología amazónica en todas estas universidades ha sido menor. Un síntoma de este desinterés se puede reconocer precisamente en la demora que ha existido para ofrecer la carrera de antropología en una universidad ubicada en la región amazónica. En cuanto a los planes de estudio, ya hemos visto cómo, recién a fines de la década de 1960, se incluyó un curso sobre esta región en las universidades limeñas de San Marcos y la Católica. En años posteriores, también se fue incluyendo cursos sobre esta región en las universidades de Cusco y Ayacucho; y solo recientemente, también se está ofreciendo en Huancayo, en la Universidad Nacional Federico Villareal, y por supuesto, en la UNAP.

El número de programas universitarios indica también un incremento en el número de profesionales que egresan de estas universidades. Del total de profesionales, el número que se dedica a la vida académica, la investigación o la docencia relacionada a la región amazónica es muy pequeño. En la última década, el número de profesores de estas universidades dedicados a tareas de docencia e investigación es de aproximadamente una docena (uno o dos por universidad), sin contar con eventuales profesores invitados o contratados.

¿A dónde van a trabajar, entonces, los y las profesionales de la Antropología interesados en la Amazonía? Como hemos insistido a lo largo del texto, un sector ha venido trabajando en proyectos vinculados a las ONG o las organizaciones indígenas en defensa de los derechos o intereses de las sociedades indígenas. El grupo mayoritario, sin embargo, ha estado vinculado a las sociedades amazónicas a través de proyectos sociales o de desarrollo promovidos desde el Estado o las ONG nacionalos o internacionales[14]. Finalmente, en los últimos años, un número creciente de colegas están trabajando en la Amazonía para empresas privadas, principalmente para las empresas de hidrocarburos, pero también para las empresas de turismo o para consultoras que prestan servicios a diferentes empresas o al Estado. Y es precisamente sobre este último grupo que quiero hacer los siguientes comentarios.

[14] En esta ocasión no quiero entrar a debatir o hacer un balance sobre el trabajo de «promoción al desarrollo» realizado desde la Antropología.

7. Las nuevas generaciones y las nuevas formas de «colonialismo»

Por primera vez en la historia de la antropología peruana nos encontramos frente a una situación en la cual el compromiso con las sociedades indígenas no es compartido por la mayoría de jóvenes antropólogos trabajando en la selva. Esto no niega que un sector de las nuevas generaciones de antropólogos continúe con la tradición de activismo político de las generaciones anteriores. Tanto estudiantes como profesionales jóvenes siguen apoyando directa o indirectamente distintas iniciativas de las organizaciones indígenas: a través de trabajos remunerados o como voluntarios, participando en proyectos audiovisuales, apoyando campañas, difundiendo pronunciamientos, asistiendo a marchas, etc.; o indirectamente, a través de su trabajo en las ONG indigenistas.

La novedad radica en la existencia de un sector de antropólogos jóvenes que optan por trabajar para las empresas y ya no para o con las organizaciones indígenas. Sin embargo, las razones para esta opción son múltiples, y estas distintas posibilidades nos abren pistas de reflexión y de cuestionamiento diversos.

Un primer grupo cree sinceramente que la Antropología puede prestar un servicio importante a las sociedades indígenas desde el interior de las empresas, mejorando las relaciones que estas tienen con las comunidades locales o tratando de asegurar que sus empleadores mantengan altos estándares de responsabilidad social y ambiental. Sin embargo, no siempre las buenas intenciones de estos jóvenes son respaldadas por las políticas o acciones de las empresas que, además, les imponen contratos muy rígidos en términos de confidencialidad y sumisión, de tal manera que no pueden denunciar las malas prácticas sociales o ambientales en las que frecuentemente incurren. Este tipo de situaciones nos lleva a preguntarnos sobre las condiciones laborales de los antropólogos y las tensiones que existen entre el contrato laboral y la ética profesional.

Otro sector de jóvenes antropólogos cree que lo mejor que puede ocurrir con las sociedades indígenas es modernizarse aceleradamente, y que las empresas van a traer prosperidad económica y progreso. En este caso, nos enfrentamos al renacimiento de viejas formas de colonialismo e imposición cultural propias de los proyectos de modernización y de los ideales de homogeneización cultural promovidos por los Estados-nación latinoamericanos en el siglo XIX. Esta visión se halla respaldada explícitamente por las políticas estatales promovidas por el gobierno del presidente García, y que encuentran en los discursos sobre el «síndrome del perro del hortelano» (García, 2007) o en el

«misterio del capital de los indígenas amazónicos» del economista neoliberal Hernando de Soto (2010) su mejor expresión ideológica.

Al respecto, es fundamental reconocer el derecho de las sociedades indígenas a su propia autonomía y autodeterminación, que implica también elegir por sí mismos sus propios objetivos —lo que algunos pueblos amazónicos han denominado sus «planes de vida»— y a establecer sus propios criterios para entender lo que es el bienestar, el «desarrollo» o el «progreso» —y que algunos han optado por denominar como «buena vida»—, precisamente para distanciarse de la carga semántica que tienen los términos «desarrollo» o «progreso». Evidentemente, el derecho a la autodeterminación significa también el derecho a equivocarse y a resolver de manera autónoma sus propios conflictos internos —no olvidemos que al interior de las sociedades indígenas existen hoy en día relaciones de poder así como diversidad de pareceres, intereses e incluso ideologías—.

Por último, un tercer grupo de jóvenes profesionales opta por trabajar en las empresas por razones puramente laborales y económicas basadas en sus propias expectativas y deseos personales; es decir, porque es ahí donde encuentran trabajo o porque les pagan mejor que en otros empleos. Un grupo muy pequeño, incluso, espera hacer carrera como especialistas en «relaciones comunitarias», escalando posiciones al interior de las empresas, o alternando en el trabajo para las empresas y el trabajo para el Estado.

Otra forma neocolonial del trabajo antropológico en la Amazonía aparece en el contexto de los crecientes casos de conflictos socioambientales, donde con frecuencia el Estado, los medios de comunicación o las empresas piden a los antropólogos que cumplan el rol de «intermediarios» o de «traductores» con relación a las comunidades indígenas o sus organizaciones. Este pedido, sin embargo, muestra la vigencia de ideas racistas, ya que si los antropólogos tienen que ser intermediarios entre la «sociedad nacional» y los indígenas es porque:

(a) los indígenas no saben o no pueden hablar por sí mismos, y por lo tanto otros tienen que hablar por ellos;

(b) no se entiende lo que los indígenas dicen o quieren decir, y por lo tanto es necesario que alguien «traduzca» sus palabras;

(c) los indígenas son sesgados o manipulados, y por lo tanto se requiere una voz «objetiva» y autorizada.

Las tres posibilidades expresan, pues, la forma cómo ciertos sectores del país ven a los indígenas como inferiores o incapaces. En este sentido, creo que es

importante que los antropólogos peruanos insistamos firmemente en que los propios indígenas, sus líderes y autoridades sean los portavoces principales de sus propias demandas. Esto no quita, por supuesto, nuestra responsabilidad social y compromiso ético que hemos venido manteniendo desde los tiempos de las reuniones en Barbados.

Finalmente, hay un rol importante que espera a los antropólogos indígenas. En los últimos años, por primera vez, un grupo pequeño de jóvenes indígenas amazónicos está estudiando antropología en el Perú. Todavía su número es muy pequeño para detectar tendencias, pero ya se van planteando, al igual que sus pares en otras regiones de la Amazonía o del mundo, interrogantes tales como qué significa ser antropólogos e indígenas al mismo tiempo. Creo que el aporte de estos jóvenes indígenas va a ser sin duda muy importante en el futuro y nos va a llevar a plantearnos nuevas preguntas teóricas y nuevos desafíos éticos en torno a las formas en que nos relacionemos desde la antropología con las sociedades y las organizaciones indígenas.

Referencias citadas

BARCLAY, F., 1985 – Temas, tendencias y teorías que caracterizan las investigaciones antropológicas efectuadas en los últimos 25 años en la Amazonía peruana. *In: Balances Amazónicos: Enfoques antropológicos* (J. Gasché & J. M. Arroyo, eds.): 11-29; Iquitos: Ciaap-UNAP.

BARCLAY, F., 1988 – Notas acerca de la Investigación Social en la Amazonía. *In: I Seminario de Investigaciones sociales en la Amazonía*: 21-36; Iquitos: Caaap, CETA, Ciaap/UNAP, CIPA, Concytex, IIAP, INC, UNAP.

BARCLAY, F. & SANTOS GRANERO, F., 1980 – La conformación de las comunidades Amuesha: la legalización de un despojo territorial. *Amazonía Peruana*, **3 (5)**: 43-74.

BONFIL BATALLA, G. (ed.), 1981 – *Utopía y Revolución. El pensamiento político de los indios en América Latina*, 439 pp.; México: Nueva Imagen.

BROWN, M. F., 1993 – Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity. *L'Homme*, **vol. 33 (126-128)**: 307-326.

CAAAP-Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1979 – Noticias. *Amazonía Peruana*, **3 (5)**: 252-262.

CALAVIA SÁEZ, O., 2000 – Los otros quinientos: Historia brasileña y etnología indígena. *Revista de Inidas*, **60 (218)**: 99-110.

CALDERÓN, L., 2009 – Imágenes de otredad y de frontera: Antropología y pueblos amazónicos. *In: No hay país más diverso: Compendio de Antropología Peruana* (C. I. Degregori, ed.): 235-277; Lima: IEP.

CAMINO, A., 1985 – Antropología amazónica: una visión retrospectiva. *In: La Antropología en el Perú. I Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología* (H. Rodríguez Pastor, ed.): 133-142; Lima: Concytec.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R., 1963 – Aculturación y «fricción» interétnica. *América Latina*, **6 (3)**: 33-46.

CHAUMEIL, J.-P., 1990 – «Les Nouveaux Chefs...»: Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne. *Problèmes de Amérique Latine*, **96**: 95-113.

CHIRIF, A., 1974 – Los Congresos de las Comunidades Nativas: El Inicio de la Participación. *Participación*, **3 (5)**: 46-53.

CHIRIF, A., 1980 – Colonización e invasión: el despojo institucionalizado. *Amazonía Indígena*, **1**: 15-24.

CLASTRES, P., 1981 [1974] – Sobre el etnocidio. *In: Investigaciones en antropología política*: 53-64 ; Barcelona: Gedisa.

COORDINACIÓN PASTORAL REGIONAL DE LA SELVA, 1991 – *Éxodo de la Iglesia de la Amazonía. Documentos pastorales de la Iglesia en la Amazonía Peruana. 20 años después*; Iquitos: CETA, 2ª ed.

CORREA, F., 2005a – ¿Recuperando antropologías alter-nativas? *Antípoda*, **1**: 109-119.

CORREA, F., 2005b – Transformaciones Académicas en la Antropología Social de la Universidad Nacional. *Maguaré*, **19**: 11-38.

CORREA, F., 2006 – Interpretaciones antropológicas sobre los indígenas en Colombia. *Universitas Humanística*, **62**: 15-41; Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

DE SOTO, H., 2010 – El Misterio del Capital de los Indígenas Amazónicos, película dirigida por James Becket; concebida y escrita por Hernando de Soto; producida por Bernardo Roca Rey y Hernando de Soto. Disponible en Internet:

http://ild.org.pe/es/nativos/documental-el-misterio-del-capital-los-indigenas-amazonicos.

ERIBON, D., 1991 – *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, 192 pp. ; Chicago and London: The University of Chicago Press.

ERIKSON, P., 1994 – Los Mayoruna. *In: Guía Etnográfica de la Alta Amazonía, Vol. II.* (F. Santos & F. Barclay, eds.): 1-127; Quito: FLACSO- Ecuador, IFEA.

ESPINOSA, Ó., 2008 – La reconfiguración del rol de la Iglesia Católica en la Amazonía peruana: Los cambios producidos en relación al Estado y los indígenas amazónicos a lo largo del siglo XX. *In: Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo* (F. Armas Asín *et al.*, eds.): 55-66; Lima: PUCP-Instituto Riva Agüero.

GARCÍA PÉREZ, A., 2007 – El síndrome del perro del hortelano. *Diario El Comercio*: 28 de octubre del 2007; Lima.

GONZÁLES CASANOVA, P., 1965 – Internal Colonialism and National Development. *Studies in Comparative International Development*, **1 (4)**: 27-37.

GRUPO DE BARBADOS, 1979 – *Indianidad y Descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*; México: Nueva Imagen.

GRUPO DE LIMA, 1975 – Declaración del grupo de Lima. *In: Contribuciones al Etnodesarrollo* (D. Temple, 1976); Sète (Francia): La Stampaire. http://dominique.temple.free.fr/reciprocite php?page=reciprocidad_2&id_article=244.

HYMES, D. (ed.), 1974 – *Reinventing Anthropology*, vi + 470 pp.; New York: Vintage.

JACKSON, J. E., 1975 – Recent Ethnography of Indigenous Northern Lowland South America. *Annual Review of Anthropology*, **4**: 307-340.

JACKSON, J. E., 2001 – Treinta años estudiando el Vaupés: Lecciones y reflexiones. *In: Imani Mundo: Estudios en la Amazonia colombiana* (C.E. Franky & C. G. Zárate, eds.): 373-395; Leticia: Universidad Nacional de Colombia-sede Leticia, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani.

JAULIN, R. (ed.), 1972 – *Le livre blanc de l'ethnocide. L'ethnocide à travers les Amériques*, 431 pp.; París: Fayard.

JAULIN, R., 1973 [1970] – *La paz blanca: Introducción al etnocidio*, 384 pp.; Bs. Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.

JAULIN, R. (ed.), 1974 – *La décivilisation. Politique et pratique de l'ethnocide*, 164 pp.; Bruxelles: Editions Complexe.

JIMENO, M., 2005 – La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda*, **1**: 43-65; Bogotá: Universidad de Los Andes.

LOMNÉ, G., 2009 – El IFEA (1948-2008): 60 años de investigaciones al servicio de las sociedades andinas. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, **38 (1)**: 1-8.

MARTÍNEZ, H., 1969 – *Las migraciones altiplánicas y la colonización de Tambopata*, 276 pp.; Lima: Centro de Estudios de Población y Desarrollo.

ORTIZ, D., OFM. 1986 – *Pucallpa y el Ucayali ayer y hoy, Tomo II (1943-1986)*, 531 pp.; Lima: Editorial Científica.

ORTNER, S., 1987 – Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, **26**: 126-166.

OSTERLING, J. & MARTÍNEZ, H., 1983 – Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940-1980. *Current Anthropology*, **24 (3)**: 343-360.

PEIRANO, M. G. S., 1999 – A Antropologia no Brasil (Alteridade Contextualizada). *In: As Ciências Sociais no Brasil: Tendências e Perspectivas* (S. Miceli, ed.): 225-266; São Paulo, Brasília: Editora Sumaré, ANPOCS; CAPES.

PEIRANO, M. G. S., 2000 – A Antropologia como Ciência Social no Brasil. *Etnográfica*, **4 (2)**: 219-232.

PEIRANO, M. G. S., 2004 – *Otherness in Context: A Guide to Anthropology in Brazil*, 33 pp.; Brasilia: Universidade de Brasilia. Serie Antropologia, n.º 348.

PINEDA CAMACHO, R., 2004 – La escuela de antropología colombiana. Notas sobre la enseñanza de la antropología. *Maguaré*, **18**: 59-85.

PINEDA CAMACHO, R., 2005a – La Historia, los antropólogos y la Amazonía. *Antípoda*, **1**: 121-135.

PINEDA CAMACHO, R., 2005b – La enseñanza y los campos de la antropología en Colombia. *Universitas Humanística*, **59**: 10-21; Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

PINEDA CAMACHO, R., 2007 – La antropología colombiana desde una perspectiva latinoamericana. *Revista Colombiana de Antropología*, **43**: 367-385.

RAMOS, A. R., 1988 – Indian Voices: Contact Experienced and Expressed. *In: Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past* (J. Hill, ed): 214-135; Urbana: University of Illinois Press.

REGAN, J., 1997 – Antropología amazónica. Ponencia presentada al 2º Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología; Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

ROMANÍ TORRES, J., 1961 – Datos para la antropología femenina de los Yaguas de la Amazonía peruana. *Boletín Americanista*, **3 (7-9)**: 15-32; Barcelona: Universidad de Barcelona.

STAVENHAGEN, R., 1969 – *Social Classes in Agrarian Societies*, 266 pp.; Garden City, NY: Doubleday-Anchor, 1975.

STOLL, D., 1985 – *El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina: ¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio?*, 496 pp.; Lima: DESCO.

TRUJILLO FERRARI, A., 1955 – Desorganización tribal de los Pano del Ucayali. *In: Actas del XXXI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. I: 63-72; París.

TRUJILLO FERRARI, A., 1959 – Análisis del comportamiento económico de los Kashibo frente a los efectos aculturativos. *Revisa do Museu Paulista*, **12**: 199-309; São Paulo.

TURNER, T., 1987 – *From cosmology to ideology: Resistance, adaptation and social consciousness among the Kayapo*, 137 pp.; Chicago: University of Chicago.

VADILLO DE ROMANÍ, A., 1969 – Papel e intervención de la mujer en la tecnología de la cultura Yagua. *In: Mesa redonda de ciencias prehistóricas y antropológicas*, Tomo I: 161-66; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero.

VARESE, S., 1968 – *La Sal de los Cerros. Notas Etnográficas e históricas sobre los Campa de la Selva del Perú*, 161 pp.; Lima: Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología.

VARESE, S., 1977 – ¿Estrategia Etnica o Estrategia de Clase? *In: Los Indios y la Antropología en América Latina* (C. Junqueira & E. de A. Carvallo, eds.): 191-205; Buenos Aires: Búsqueda / Yuchan.

VARESE, S., 2006a – *La sal de los cerros. Resistencia y Utopía en la Amazonía peruana*, 350 pp.; Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. 4ta edición.

VARESE, S., 2006b – *Witness to Sovereignity. Essays on the Indian Movement in Latin America*, 302 pp.; Copenhagen: IWGIA.

VELLARD, J., 1959 – Notas antropológicas sobre los Yagua. *In: Actas y trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú: Época prehispánica*, 4-9 de agosto de 1958, vol. 1: 329-338; Lima: Centro de Estudios Históricos y Militares.

WOLF, E. R., 1974 [1964] – *Anthropology*, xiii + 113 pp.; New York: W. W. Norton & Company.

Antropología después de Bagua
Movimiento indígena, políticas públicas y conocimiento antropológico

Alexandre Surrallés

Introducción

Una tarde de agosto, sentado en mi puesto favorito de la biblioteca donde pasaba un verano estudioso, consulté por enésima vez mi correo electrónico. Cuál no fue mi sorpresa cuando descubrí un mensaje enviado por un dirigente indígena de la Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas (Corpi), una organización que agrupa a los pueblos indígenas de las provincias loretanas de Datém del Marañón y Alto Amazonas, en el norte de la Amazonía peruana. La sorpresa no venía del remitente, ya que no era la primera vez que intercambiaba correos con miembros de esta institución, sino del contenido del mensaje. Empezaba al estilo «jivaro», con un «voy a ser directo contigo». El resto del texto era efectivamente franco y escueto: se trataba de una invitación oficial a realizar un trabajo etnográfico casi en la misma región donde había realizado, dos decenios atrás y durante varios años, mi primer trabajo de campo. La propuesta era sorprendente si se tiene en cuenta que aquellos tiempos de antropólogo novicio en la Amazonía peruana, a principios de los años 1990, se habían visto muy perturbados por la negativa tajante de estas mismas organizaciones a que realizara, precisamente, una investigación antropológica en aquél lugar. También es cierto que, gracias a unas negociaciones arduas con

los dirigentes de entonces, conseguí su consentimiento para trabajar con los candoshi —ahora también escrito kandozi—, pero sólo a cambio de dedicar la mitad de mi tiempo a colaborar en actividades de gestión de su organización, que poco tenían que ver con la investigación prevista. Mis argumentos según los cuales la Antropología podía ayudar al movimiento indígena, dando a conocer su problemática no parecían disuadirles de la idea que, aquellos estudiantes, en general europeos o norteamericanos, presentes regularmente en la región para recoger datos para sus tesis doctorales, eran unos expoliadores más, que hacían fortuna vendiendo luego libros en sus ricos países de origen. Varios antropólogos, antes y después de mi primera estadía en la región, fueron expulsados en pleno trabajo de campo dejando tras de sí largas encuestas inacabadas. También corrieron la misma suerte otros profesionales, como el gran cineasta alemán Werner Herzog cuando años antes rodaba Fitzcarraldo con su actor fetiche Klaus Kinski no muy lejos de allí.

Estuve un par de días pensando mi respuesta al mensaje. En concreto se trataba de redactar un llamado «informe antropológico» sobre la territorialidad del pueblo shapra en el más corto plazo de tiempo posible. Puesto que en los años 1990 tuve la oportunidad de conocer a los shapra, y dado que las similitudes con los candoshi son muy grandes, decidí aceptar aquella invitación. Además debía trasladarme al Perú en breve y podría aprovechar la circunstancia y realizar así el periplo necesario para recoger información por el territorio de este pueblo indígena.

Un par de meses más tarde emprendí la misión. Tomé el avión en dirección a Lima, y luego de Lima a Yurimaguas. Allí me esperaba el dirigente que debía acompañarme a la zona indígena. Sin periodo de adaptación, y solo tres días después de abandonar un París otoñal, me encontraba deslizándome con la embarcación de motor fuera de borda por los meandros del río Huallaga hasta llegar al Marañón para surcarlo en dirección a San Lorenzo, nuestra primera escala. Al día siguiente seguimos el viaje con una embarcación de Corpi hasta llegar a las primeras comunidades shapra, donde fui recibido por una asamblea de jefes de familia dispuestos a contarme todo lo que pudieran sobre su cultura y a responder cuánta pregunta se me ocurriera.

Grabamos mitos, cantos, historias de vida y encantaciones chamánicas. Fotografiamos tinajas, adornos de plumas, estructuras de la casa y todo lo que la cultura material proporcionaba. Analizamos mapas, conceptos, sistemas taxonómicos y relaciones de parentesco. Los días pasaban rápido y nuevos shapra llegaban de las comunidades más alejadas para añadirse a esta labor de

información. Se trataba de evitar el sesgo que podía producir que solo unas comunidades y no otras participaran a la confección de la descripción de su «cultura», según me decían. La cantidad de datos era tan abrumadora que el dirigente chapra, viendo mi desasosiego, pidió terminar con esta recogida masiva alegando que no habría suficiente papel para transcribir todo esto. Cierto que al poco tiempo de haber llegado allí tenia más datos de la «cultura» shapra que los que obtenía laboriosamente a los largo de meses de trabajo en mis primeras experiencias etnográficas años atrás. Algo había cambiado muy profundamente en la relación de los pueblos indígenas con la Antropología para que esto tuviera lugar y esto también fue importante a la hora de decidir realizar este informe.

En efecto, además de las razones antes expuestas, hubo otro factor decisivo en el momento de aceptar la invitación para aquella misión: quería experimentar directamente los resultados de esta mutación en el trabajo antropológico y la percepción que los pueblos «etnografiados» tienen de él. No era solo una cuestión personal que debía permitirme sacar la espina clavada por la desconfianza que me manifestaron estos dirigentes veinte años antes. Era también una cuestión relacionada con una problemática del más alto nivel de la Antropología, casi cuatro décadas atormentada por las relaciones de poder que se instauran en el ejercicio antropológico, con las consabidas lecciones de moralidad epistémica de tantos teóricos de nuestra disciplina.

El trabajo de campo y la objetivización de las culturas autóctonas por medio de la acción interpretativa era una imposición heredada del colonialismo; el rechazo de los pueblos subalternos a los antropólogos era el rechazo al imperialismo discursivo del género etnográfico. Sin embargo, este mensaje del dirigente indígena solicitando no un trabajo de campo cualquiera, sino una verdadera monografía clásica sobre la territorialidad, donde objetivara la «cultura» de los shapra —ejercicio que, visto como transcurrió mi estancia allí, parecía muy entendedero para un grupo que jamás había sido objeto de un trabajo de campo previo—, clausuraba de alguna forma un debate que, para ser sincero, siempre me pareció trascendental pero sólo para hacer carrera académica. El dirigente era además un awajún (o aguaruna), es decir, miembro de uno de los grupos indígenas pioneros del movimiento indígena en Amazonía, conocidos por su determinación y compromiso.

¿Qué había sucedido para que en dos decenios la desconfianza sempiterna de los indígenas hacia la Antropología y los antropólogos se convirtiera ahora en una invitación a realizar un trabajo de campo?

Un primer factor me parece muy claro: las organizaciones indígenas incipientes de hace veinte años tenían que eliminar todo tipo de intermediarios en su búsqueda de espacios de poder: misioneros, médicos, enfermeros, comerciantes, regatones, padrinos, patrones, y por supuesto, antropólogos eran un obstáculo que debía ser superado. Se sentían capaces de tomar las riendas de su propio destino y debían desembarazarse de los tutores de antaño. Hoy en día, en muchas regiones de la Amazonía indígena, el poder político de las instituciones y, en menor medida, el poder económico local se ha ido transfiriendo de los colonos a la población indígena, o mejor sería decir, a una élite de indígenas. Muchas de las alcaldías distritales y provinciales, así como otros cargos importantes de la administración de las regiones amazónicas están en manos de políticos y funcionarios indígenas. Comercios, transportes y otros servicios de las capitales provinciales también están regentados muchas veces por un empresariado de origen indígena. Ahora que el poder local se encuentra en sus manos, los antropólogos, una figura en buena medida del paisaje local al fin y al cabo, ya dejan de ser un estorbo. Más bien los pueblos indígenas —dicen sus dirigentes—, actores políticos de primer rango en el ámbito internacional, pueden emplear el discurso antropológico como un elemento que sancione sus particularidades culturales, las cuales dan acceso directo a unos derechos explícitamente formulados por una jurisprudencia cada vez más densa. En definitiva, lo que mostraba esta invitación a llevar a cabo un trabajo de campo era que el problema para los indígenas no era la propia encuesta etnográfica, ni siquiera su resultado en forma de texto. Lo que se cuestionaba veinte años atrás era la relación de poder en sí misma, de manera que una vez invertida, puesto que en esta ocasión ellos me contrataban, el resultado de mi trabajo era, no solo aceptable, sino conveniente. Aunque estas reflexiones abordan el marco general, queda todavía por explicar porqué en ese momento se requería de mi presencia y no antes o después.

1. Un antes y un después: Bagua 2009

Para abordar este tema el lector me permitirá realizar un largo excurso que empieza con la muy poco elegante práctica de la autocitación. En este caso tengo al menos un factor atenuante: el artículo al que quiero hacer referencia salió publicado en un número del *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, en un dossier temático coordinado por Jean-Pierre Chaumeil, donde aparecen publicados también un texto suyo y otro de Oscar Espinosa, organizadores, junto con Manuel Cornejo, del congreso internacional que dio origen al

presente texto, y a quienes deseo agradecer ahora su invitación. En aquel artículo, titulado *Entre derecho y realidad*, y escrito en agosto de 2008, realicé un análisis sucinto de la situación de los territorios indígenas en la Amazonía peruana y la posición del estado peruano al respecto. Entonces predije que, de seguir así, la situación estallaría en un proceso conflictivo muy intenso. Tal y como los sucesos acontecidos en junio del 2009 en las provincias peruanas de Bagua y Utcubamba han puesto de manifiesto, mi predicción, desgraciadamente, se cumplía.

Para los que no estén informados, a pesar de que la noticia saltó por todas las redacciones informativas del planeta, sintetizo una crónica de lo sucedido. El pasado 9 de abril de 2009 las organizaciones indígenas de la Amazonía peruana iniciaron una protesta solicitando la derogatoria de los Decretos legislativos 994, 995, 1060, 1064, 1080, 1081, 1083, 1089 y 1090 así como de la Ley de Recursos Hídricos, que consideraban lesivos para sus derechos, en particular para sus derechos territoriales. Estos proyectos legislativos pretendían facilitar la inversión de capitales en proyectos de extracción de recursos forestales, mineros y petrolíferos principalmente, frente a los supuestos obstáculos que supone la legislación actual que protege en alguna medida los derechos culturales y territoriales de los pueblos indígenas. Oficialmente se argüía también que estas iniciativas eran para adaptar la legislación a los acuerdos establecidos por el tratado de libre comercio entonces firmado con los Estados Unidos. La protesta indígena podía considerarse legítima con solo tener en cuenta que el Perú, según el Convenio 169 de la OIT del que es país signatario, debe realizar una consulta previa y de buena fe a toda resolución que afecte a los pueblos autóctonos, como la propia Defensoría del Pueblo ha reconocido. Esta protesta se sumaba además a una serie de iniciativas similares que se están dando bajo el actual periodo presidencial, con propuestas legislativas inconsultas que afectan a los pueblos indígenas y que son finalmente derogadas frente a las protestas (por ejemplo, derogatoria de los decretos 1015 y 1073 en agosto del año 2008 tras un período de movilizaciones).

En este caso, sin embargo, las autoridades decidieron el empleo de las fuerzas de seguridad para desalojar uno de los focos de la protesta: el bloqueo de la carretera Fernando Belaúnde Terry en las inmediaciones de la ciudad de Bagua, produciendo una oleada de violencia con más de tres decenas de víctimas mortales y centenares de heridos, incluyendo a miembros del cuerpo policial y entre la población civil a varios lideres indígenas.

Como consecuencia de estos graves incidentes, resultantes como mínimo de un operativo policial inadecuado, se desencadenó una serie de detenciones,

así como la persecución de líderes indígenas, que obligó a Segundo Alberto Pizango, presidente de Aidesep (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana) y portavoz de los indígenas en las negociaciones con el gobierno, a pedir asilo político a Nicaragua. Todo ello acompañado de una campaña oficial de intimidación, con acusaciones de terrorismo, de delincuencia, de barbarie y salvajismo contra los pueblos indígenas y sus representantes. Poco tiempo después el Primer Ministro y la ministro del Interior presentan su dimisión. Hay que saber que lo que pasó en Bagua podría haber sucedido en San Lorenzo del Marañón, en Yurimaguas o en cualquier otro lugar de la Amazonía peruana, puesto que una gran tensión reinaba como consecuencia de los paros y ocupaciones que en diferentes lugares se estaban produciendo. Este hecho no hace sino traducir el descontento que sigue predominando entre la población amazónica que, sin tanta resonancia mediática como durante el gran paro amazónico, se expresa con movilizaciones y ocupaciones puntuales allí donde operan las empresas petroleras y mineras, cuya actividad querían favorecer los tristemente famosos decretos legislativos[1].

Mi predicción ¿fue el resultado de una capacidad de análisis coyuntural extraordinaria?, y si no es así ¿se debe a una intuición visionaria para predecir el futuro? Para mi suerte o mi desgracia, no se trata ni de una cosa ni de la otra. Porque para desgracia de todos, la previsión de lo que ha sucedido en la Amazonía peruana estaba al alcance de cualquiera con solo prestarle un mínimo interés a esta parte del país que significa la mitad del territorio de la República. No hace falta una experta inspección para desvelar las causas que explican esta situación, cuando los intereses de los grupos en conflicto son diáfanos, los medios de los que disponen evidentes y el curso de los acontecimientos dirigido por unas líneas del destino nítidas y con varios decenios de fragua a sus espaldas. Recordemos brevemente el ciclo largo de esta situación descrito en mi anterior artículo.

2. Un antes: crónica de una colisión anunciada

En los años setenta, el gobierno del general Velasco promueve la Ley de comunidades nativas y campesinas, gracias a la cual y hasta recientemente se han titulado cientos de comunidades nativas y otras áreas protegidas a nombre

[1] Por ejemplo la tensa situación entre los achuar y la empresa petrolera Talisman del Perú S.A.R.L sucursal del Perú, en el lote 64 de la provincia de Datem del Marañón o entre los aguaruna y huambisa contra la empresa minera Afrodita por sus trabajos en la zona fronteriza del Cenepa, en la provincia de Condorcanqui, por solo citar casos cercanos en el norte de la Amazonía peruana.

de los pueblos indígenas. Las organizaciones indígenas, y Aidesep en particular, han promovido las campañas más importantes de inscripción y legalización de territorios comunales a través de un trabajo de cogestión con el ministerio de Agricultura. El balance en términos estrictamente cuantitativos parece positivo. Así, el Directorio de Comunidades Nativas del Ministerio de Agricultura arroja la cifra de aproximadamente 1500 comunidades nativas, lo que significa una extensión territorial de más de 10 millones de hectáreas tituladas.

Este proceso ha tenido como resultado distintos tipos de situaciones para cada una de las poblaciones indígenas. Para la mayoría de los pueblos indígenas, el resultado ha sido conseguir espacios territoriales que abarcan partes medulares de sus territorios y que, por lo mismo, permiten una cierta gestión territorial, aunque se encuentran con una división de la propiedad en una multiplicidad de pequeños pedazos de áreas, a modo de archipiélago. Eso sí, dando por perdidas zonas relevantes, como las áreas cercanas a zonas urbanas, bocas de río y primeras líneas de carreteras de penetración, debido al avance del frente colonial. En suma, estos territorios titulados aunque representan un número de hectáreas considerable, no cubren los territorios históricamente ocupados por los pueblos indígenas —ni en la forma, ni en la extensión, ni en la calidad—. Y lo que es más importante, la legitimidad sobre unos espacios de tierra, con un título reconocido por la administración estatal, no asegura necesariamente el ejercicio real del derecho de tenencia (Chirif & García, 2007).

El trabajo de titulación al amparo de la Ley de comunidades nativas y campesinas realizado desde la década de los setenta ha conseguido generar un movimiento indígena además de titular comunidades. El proceso se podría resumir de la siguiente manera: las titulaciones eran precedidas por un trabajo de información que los dirigentes indígenas —al principio integrados a la dependencia del Estado creada para la titulación, el Sinamos (Sistema Nacional de Movilización Social), y después como representantes de organizaciones independientes—, realizaban con los diferentes grupos indígenas, a veces con contactos muy esporádicos con la sociedad nacional. Después de la titulación, se elegían los representantes comunales, jefes o apus, y los tenientes gobernadores. Con esta perspectiva integracionista que presidía la ley, se decía sin ironía que estas autoridades elegidas por la asamblea de comuneros eran la representación del Estado en la zona y las comunidades como una unidad administrativa subdistrital.

Después de la titulación, y con una intensidad desigual según las regiones, las comunidades recién formadas se asociaban a una federación en base a criterios

étnicos y espaciales, en general una cuenca. Así florecieron, sobretodo en la década de los ochenta, las federaciones indígenas en toda la Amazonía y así surgió la más significativa federación de federaciones, Aidesep.

El trabajo de titulación fue acompañado además por toda una serie de iniciativas con miras a fomentar la integración de los pobladores indígenas a la ciudadanía, una forma de fomentar el desarrollo en estas tierras abandonadas por la administración pública. Entre todas estas iniciativas, las que tuvieron quizá una mayor repercusión, especialmente en regiones de la selva norte, fueron las campañas para proveer de libretas electorales, que muy pocos indígenas poseían a principios de los años 1990. Tiempo después de estas campañas, los indígenas empezaron a ser elegidos, primero a nivel distrital, y después incluso a nivel provincial, disponiendo actualmente de muchas alcaldías a este nivel de la administración. En todo caso, la voluntad de una integración al Estado, según la visión pragmática propia de las organizaciones indígenas surgidas de este proceso de titulación, fue evidente cuando se convirtieron en aquellos tiempos en un factor de estabilidad, un cuerpo de interposición y de promoción de la paz y la democracia en muchas de las zonas del país entonces asoladas por la violencia.

En su primera versión, la Ley de comunidades nativas y campesinas permitía el derecho inalienable a la propiedad colectiva de los grupos de indígenas. Desde entonces, la legislación internacional se ha ido desarrollando con una gruesa jurisprudencia y un buen número de tratados y declaraciones firmados por el Perú. Sin embargo, como afectada por una esquizofrenia, la legislación nacional peruana ha intentado erosionar en sucesivas ocasiones los pocos derechos territoriales que proclama la Ley de comunidades nativas. Fujimori consiguió eliminar la calidad de intangibilidad de las tierras; Alan García, en concordancia con esta voluntad de eliminar obstáculos para las grandes inversiones internacionales de empresas extractivas, ha intentado continuar en esta dirección con los famosos decretos legislativos.

En efecto, al mismo tiempo que titulaba comunidades, el Estado ha ido promoviendo una política favorable a grandes inversiones, especialmente en relación a la extracción de recursos naturales y en particular al petróleo, actividades extremadamente rentables en términos económicos para las arcas públicas, pero altamente perjudiciales para los pueblos indígenas que las acogen en sus territorios y que deben afrontar solos los costes de los impactos sociales en la población y la contaminación del medio ambiente que generan. Esta política, en relación a la industria petrolífera es tan antigua o más que

la propia Ley de comunidades nativas. Las protestas de los pueblos indígenas contra esta industria también. Pero solo han empezado a ser conocidas por la opinión pública mucho más recientemente y de forma paulatina, al mismo tiempo que la sociedad peruana «descubría» la selva, gracias al despertar de la conciencia ecológica a nivel mundial y al desarrollo del turismo, posible gracias al fin del conflicto armado interno de los años ochenta y facilitado por la mejora de la red vial de carreteras.

Este proceso paulatino de resistencia indígena y despertar de la opinión pública se ha visto acelerado con una expansión en estos últimos años sin precedentes de la industria petrolífera, comparándola con el pasado y con lo sucedido en países vecinos. En efecto, desde 2003, en el Perú se ha promovido la inversión de este sector industrial con una política fiscal favorable y una licitación masiva de zonas de exploración. El precio del barril de petróleo en el mercado, fluctuante pero muy elevado en algunos momentos, ha animado al sector y se ha producido un nuevo «boom» petrolero, incrementado incluso a partir de 2005. En estos momentos hay 48 lotes activos en la Amazonía peruana con contratos con multinacionales, lo que significa en términos comparativos que el 70 % de superficies concedidas para la exploración y/o explotación petrolera en toda la cuenca amazónica se encuentra en territorio peruano. En el Perú, los 64 bloques licitados actualmente cubren el 72 % de la Amazonía peruana (490 000 km^2), cuando en 2005 cubrían solo el 15 % (Campodónico, 2008; Finer *et al.*, 2008).

En este contexto de políticas agresivas de inversiones para la extracción de recursos naturales como el petróleo, los títulos comunales no solo no sirven de mucho —recordemos que de todas maneras la propiedad del subsuelo es en Perú propiedad del Estado—, sino que incluso pueden ser contraproducentes. Por la actuación de los poderes públicos en algunos casos, parece que se quisiera aprovechar el hecho de que las tierras están legalmente tituladas a nombre de comunidades indígenas para deshacerse de ciertas responsabilidades en el seguimiento de las operaciones, en la aplicación de la legalidad vigente en los procedimientos y en la debida protección a la población local afectada. A esto se le puede añadir que las comunidades indígenas, sometidas a presiones intensas y con una escasa capacidad de negociación, se encuentran a menudo frente a la política de los hechos consumados por parte de la compañía petrolera específica, incumpliendo la obligación de consulta previa estipulada por los convenios internacionales ratificados por el Perú. El dilema no es entre las organizaciones indígenas que están a favor o en contra de las

actividades petroleras en sus territorios —como se asegura a veces con dudosa intención—, sino entre las que cederán a cambio de unas contraprestaciones o las que mantendrán una política de resistencia.

3. Un ahora: la vía jurídica

La situación resultante ante este estado de cosas es un conflicto de intereses inevitable y veremos, de seguir así, un proceso conflictivo, largo y políticamente muy intenso, del que los incidentes de Bagua son una primera señal. Es en realidad el resultado de la colisión de dos inercias históricas de más de tres decenios de antigüedad. Por un lado el Estado peruano acepta desdeñosamente legitimar los derechos territoriales pero, profundamente impregnado de la idea, ya lanzada por el presidente Belaúnde en los años sesenta, de la Amazonía como el granero del Perú, y otras propuestas de un colonialismo interno impropio de una democracia, erosiona desde los años noventa el espíritu de la Ley de comunidades con decretos e iniciativas que facilitan las inversiones de la industria extractiva.

Por otro lado, las organizaciones indígenas en el Perú se crean y se desarrollan en el proceso mismo de titular las comunidades. Los indígenas encuentran en las comunidades su inscripción en la sociedad peruana, la satisfacción parcial pero real al reclamo histórico de sus derechos territoriales y una garantía de supervivencia. Para ellos las comunidades no son un bien inmueble, son ahora su condición de existencia, al menos en buena parte de la Amazonía. Debemos recordar que la Ley de comunidades nativas y campesinas es una ley que no busca restituir un derecho, por así decir, preconstitucional al territorio, usurpado por unas políticas colonialistas de Estado, tal y como actualmente se decanta la jurisprudencia multilateral en esta área. En los años y condiciones políticas en que esta Ley se promulgó, desde una visión estatalista de izquierdas, el objetivo era integrar las poblaciones indígenas a la sociedad peruana, junto con los obreros y campesinos, para contribuir al desarrollo de su base popular: se trataba en efecto de una ley integracionista. Los indígenas tomaron la palabra del Estado y se convencieron de que a través de las comunidades podrían acceder al estatuto de ciudadanos.

Recapitulando, los incidentes de Bagua son la consecuencia de una larga historia que lleva muchos años generando una gran frustración en la población local: un polvorín social que la mala gestión gubernamental hace estallar. Las organizaciones indígenas peruanas en general, y Aidesep en

particular, nacieron y se desarrollaron como una plataforma de integración de los pueblos amazónicos a la sociedad nacional peruana y eligieron el Estado peruano como su interlocutor privilegiado para ello. Como ya he señalado, la cantidad de cargos electos promovidos por las distintas organizaciones indígenas en sus zonas de influencia, con un gran número de alcaldes distritales y provinciales, son solamente la parte emergente de este hecho. Reuniones, documentos, directivas, convenios a miles entre los dirigentes de todo nivel con las diferentes grados de la escala ministerial y con otros organismos estatales, en Lima o en provincias, mostrarían a profusión esta idea. Los archivos del ministerio de Agricultura, del ministerio de Salud y del ministerio de Educación, por citar los tres ámbitos donde esta relación ha sido más seguida, arrojarían en efecto una evidencia incontestable en este sentido. Defraudados por un Estado que no responde a las expectativas creadas en el momento que se formaron las organizaciones indígenas, ¿cual es la política a la que los pueblos indígenas están abocados a seguir en los próximos años?

Dos caminos se están dibujando que cambiarán completamente la imagen actual de las organizaciones indígenas y los objetivos de sus reclamos territoriales.

El primero responde a la idea según la cual, si todo este esfuerzo de coordinación con el Estado no ha reportado más que fracasos e incluso recientemente represión abierta contra la población indígena y persecución política a sus dirigentes, no es un problema del Estado en sí mismo, sino del que lo gobierna. Por lo tanto, lo que se debe hacer es transformar la vocación inicial de las organizaciones indígenas de un instrumento de promoción social de unas minorías en un movimiento político cuyo objetivo es el acceso al poder, con las alianzas que se requiera para ello.

El segundo camino, y sobre el que voy a extenderme más, consiste en cambiar el horizonte de sus demandas y el interlocutor de las mismas. Si, como se ha demostrado en estos últimos años de desencuentro, el Estado no es en absoluto el garante de la integración de los pueblos indígenas y de su acceso a la ciudadanía, estos tienen que redirigir sus esfuerzos hacia otras instancias, que no pueden ser sino internacionales. La internacionalización de reclamo de sus derechos además se encuentra amparada hoy en día por diferentes convenios, tratados y declaraciones que, como ya he señalado, el Perú ha ido puntualmente ratificando. La reciente Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, que garantiza nada menos que su libre determinación territorial como un derecho humano, es un paso decisivo en este sentido.

Las demandas para constituir un expediente jurídico y antropológico que pueda justificar ampararse en esta declaración para reclamar la libre determinación territorial van en este sentido. Estos expedientes van acompañados de mapas de autodelimitación territorial que marcan un área dentro de la cual, según los dirigentes, el ejercicio de la autonomía del pueblo indígena será un hecho, lo quiera o no el Estado. Los títulos de comunidades nativas aparecen en estos mapas como el signo de un tiempo pasado superado por una nueva realidad. Varios pueblos indígenas han procedido a iniciar este tipo de trabajos (ver por ejemplo la figura 1 realizada por el pueblo indígena candoshi, y la figura 2 donde su territorio aparece totalmente recubierto por lotes petroleros).

El pueblo shapra, vecino de los candoshi, ha iniciado también un proceso de este tipo, que significa encadenar una serie de acciones a nivel de todo el pueblo indígena; acciones que suponen una voluntad colectiva muy determinada de consolidación del espacio territorial controlado en este momento. Los shapra en particular —quizá por disponer de un espacio que se ha reducido un 50 % hasta apenas 4 000 km^2 durante el pasado siglo— constituyen probablemente el pueblo que ha llegado más lejos en este sentido, por haber determinado los límites, por haberlos consensuado con sus vecinos candoshi, wampís y achuar, y por haber georeferenciado el perímetro (lo que significa que un grupo de hombres han estado siguiendo este perímetro junto con un técnico en GPS-Sistema de posición geográfica, marcándolo con hitos visibles).

Es en el marco de este contexto que realicé el informe antropológico aludido en la introducción. Trabajos similares se han empezado en contextos etnográficos muy distintos, como el kukama-kukamiria (cocama-cocamilla). A diferencia de la población shapra y candoshi, la población kukama-kukamiria ocupa un vasto espacio que comprende territorios en las dos vertientes del Marañón, que concierne varias cuencas secundarias y que incluye centros urbanos medios y poblaciones campesinas no necesariamente identificadas con un substrato indígena.

No sé si se trata de una quimera lejana, pero en todo caso hay que tener en cuenta que se trata de una quimera que hoy en día tiene rango, en el sistema internacional de derecho, de derecho fundamental. Por otro lado, esta política de autodemarcación cuenta con el apoyo de las instancias distritales y provinciales en muchos casos gobernadas por políticos indígenas favorables a este tipo de iniciativas. Porque no hay que olvidar el peso que tienen los lideres indígenas a nivel distrital y provincial (que no llega a nivel departamental, como parece ser el caso para muchos movimientos políticos locales de

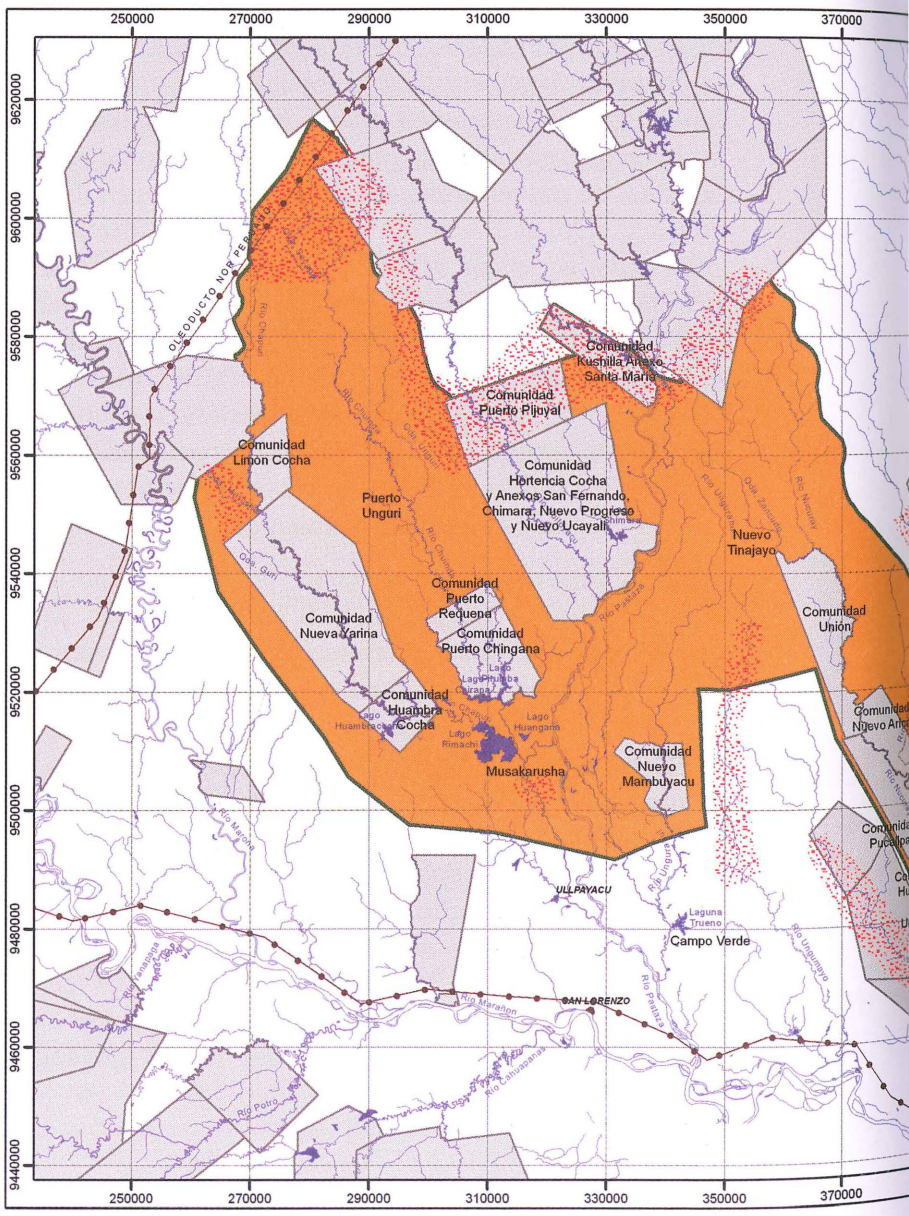
todo el Perú)[2]. La Ordenanza Municipal n.º 012-2008-MPDM-A del 3 de noviembre de 2008, aprobada por el Concejo Provincial de la Municipalidad de Datém del Marañón, y publicada en el diario oficial del Estado *El Peruano* el 15 de abril de 2009, sería un ejemplo de ello. Esta ordenanza se basa en la Ley Orgánica de Municipalidades, en la Constitución Política del Perú, en el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo y en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (textos internacionales ambos suscritos por el Perú), para declarar que los gobiernos locales son competentes en materia de acondicionamiento territorial donde se determine, en aras de la promoción del desarrollo y la economía local, de las zonas de uso territorial; los administrados tienen derecho a su identidad étnica y cultural y que los pueblos indígenas deben decidir sus propias prioridades en lo que se refiere al proceso de desarrollo, porque tienen el derecho a la libre determinación en virtud del cual determinan también su condición política. Esta ordenanza pasa en seguida a reconocer la existencia en la provincia de los pueblos indígenas achuar, awajún (aguaruna), kukama-kukamiria (cocama-cocamilla), shawi (chayahuita), shiwilo, shapra, candoshi, kichwa, wampís (huambisa) y los derechos territoriales históricos que poseen, por lo cual a cada pueblo indígena le corresponde realizar su propio plan de gestión territorial dentro de los límites del espacio posesionado.

En otras palabras, nos encontramos por un lado con una situación donde el Estado central aparece en estas zonas atenazado por una jurisdicción internacional cada vez más favorable a reconocer los derechos de los pueblos indígenas por una lógica jurídica difícil de parar y que se remonta como mínimo a la jurisprudencia desarrollada en los procesos de descolonización durante el siglo pasado; y por otro lado, por una política local muchas veces en manos de autoridades promovidas por las organizaciones indígenas (o que en todo caso deben pactar con ellas para salir elegidas), en un marco de mayor participación y organización del voto indígena en partes del país donde es mayoritario. El gobierno central y las distintas delegaciones ministeriales presentes en estas zonas solo aparecen como los garantes de los compromisos acordados en Lima por las grandes corporaciones de extracción de recursos. Esta situación, de mantenerse la actual política minera y energética de hidrocarburos, solo puede llevar a una mayor inestabilidad en la región

[2] Ver en este sentido el texto de Alejandro Diez Hurtado (2009) donde demuestra que la representación política de estos movimientos locales se restringe a nivel distrital y provincial y nunca departamental en otras regiones del Perú, de manera que el caso amazónico responde por lo tanto a un patrón general en el Perú.

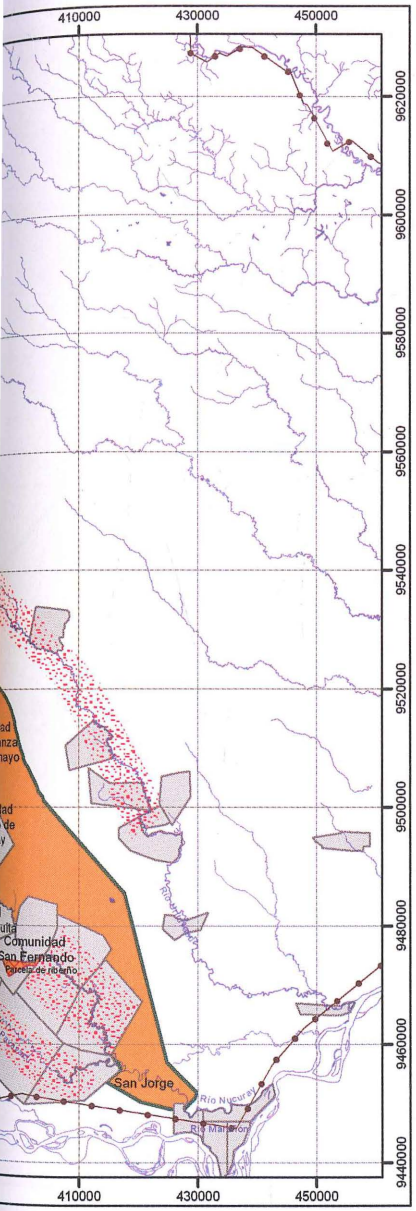
Figura 1 – TERRITORIO KANDOZI: AUTODEFINICIÓN

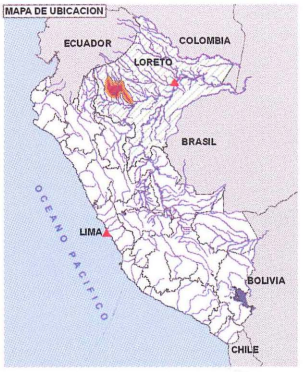
FECONACADIP/OKAN
(ESTUDIO DE LA TERRITORIALIDAD DEL PUE



)VISIONAL

KANDOZI)





LEYENDA

- PROPUESTA DEL TERRITORIO KANDOZI
- COMUNIDADES NATIVAS TITULADAS
- ÁREAS EN CONTROVERSIA
- PARCELA INDIVIDUAL
- ZONA URBANA
- LAGOS
- RÍOS
- OLEODUCTO



Escala 1:900 000

20 10 0 20 Kms

SISTEMA DE INFORMACION SOBRE COMUNIDADES NATIVAS DE LA AMAZONIA PERUANA (SICNA)

INSTITUTO DEL BIEN COMUN

En convenio con:

AIDESEP

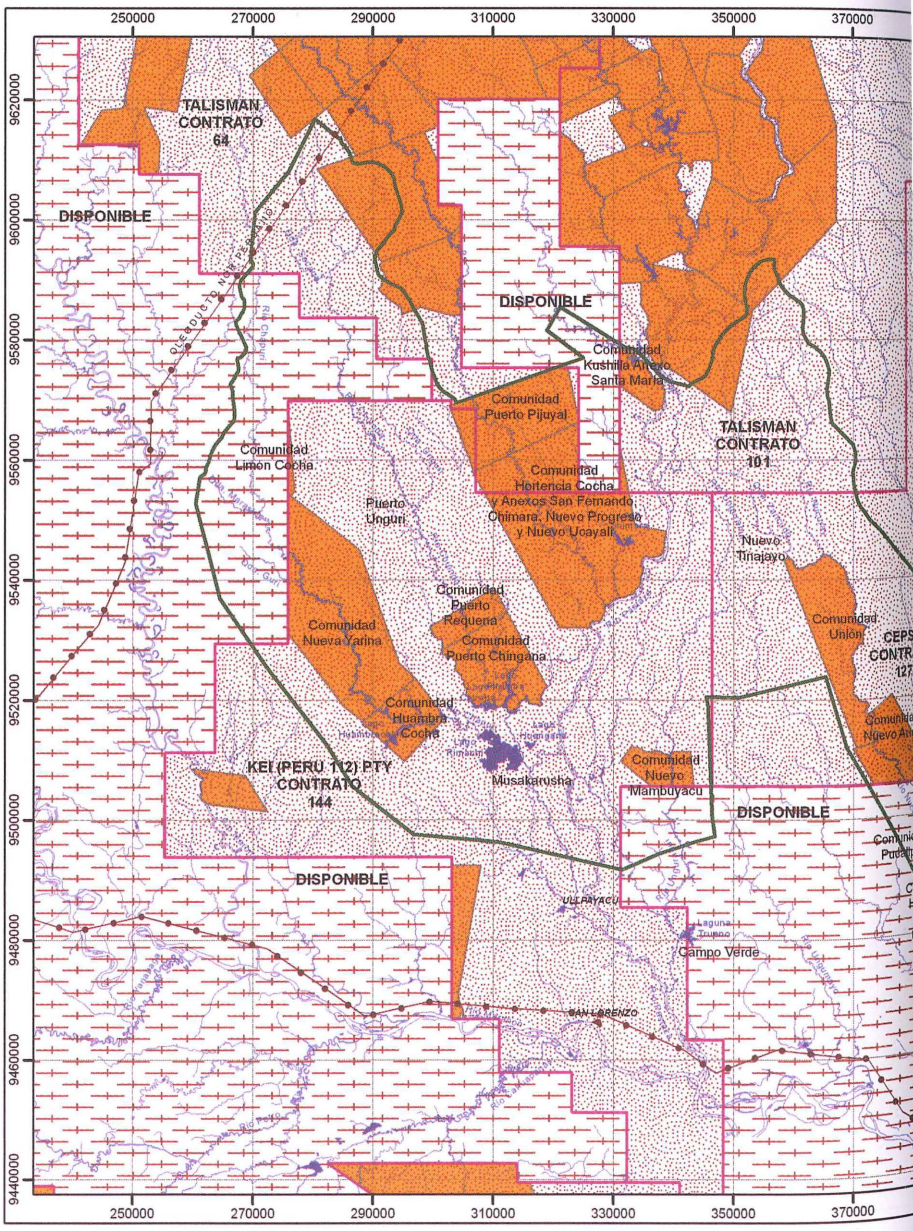
Fuentes:
-Carta nacional, escala 1:100 000 - IGN digitalizada por MINEDU
-Plano de comunidades nativas tituladas, escalas 1:25 000, 1:50 000, 1:100 000 - Ministerio de Agricultura PETT - Loreto
-Datos de ubicación geográfica tomados con GPS Navegador - Garmin.
-Información de comuneros de la cuenca de los Ríos Chapuri, Chuinda, Ungurahui y Nucuray.

FECHA:	ESCALA:	PROYECCION:	PROGRAMA SIG:
Lima, Noviembre del 2007	1:900 000	UTM Zona 18s Datum WGS 84	ArcGis 9.3 (Donación ESRI)

Elaborado por el Programa SICNA del Instituto del Bien Común (IBC) en convenio con AIDESEP
Bajo la responsabilidad técnica de Ermeto Tuesta (IBC) y Luis Payaba (CIPTA).
Av. Petit Thouars 4377, Miraflores, Lima 18, Perú. Teléfonos: 421-7679, 440-0006. Fax: 440-6688
correo electrónico: mbenavides@ibcperu.org / www.ibcperu.org
Dirección de AIDESEP. Av. San Eugenio 981, Lima13, Perú. Teléfono 472-7118, Fax:4724605
Correo electrónico: aidesep@infonegocio.net.pe / www.aidesep.org.pe

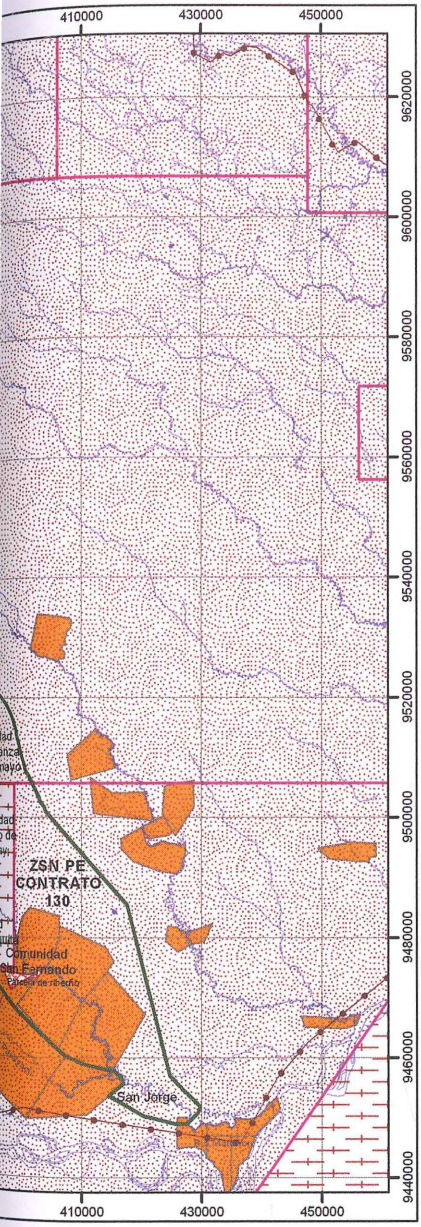
Figura 2 – TERRITORIO DE LAS COMUNIDADES KANDOZI Y

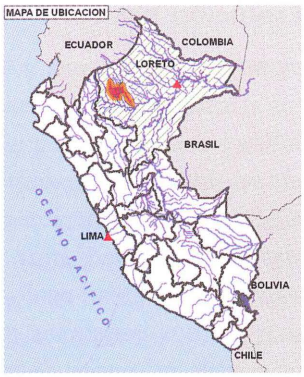
FECONACADIP/OKAN
(ESTUDIO DE LA TERRITORIALIDAD DEL PUE



ES PETROLEROS

ANDOZI)





LEYENDA

- PROPUESTA DEL TERRITORIO KANDOZI
- COMUNIDADES NATIVAS TITULADAS

ESTADO DE LOTES PETROLEROS

- CONTRATO
- DISPONIBLE
- PARCELA INDIVIDUAL
- ZONA URBANA
- LAGOS
- RÍOS
- OLEODUCTO



Escala 1:900 000

20 10 0 20 Kms

SISTEMA DE INFORMACION SOBRE COMUNIDADES NATIVAS DE LA AMAZONIA PERUANA (SICNA)

INSTITUTO DEL BIEN COMUN

En convenio con:

AIDESEP

Fuentes:
-Carta nacional, escala 1:100 000 - IGN digitalizada por MINEDU
-Plano de comunidades nativas tituladas, escalas 1:25 000, 1:50 000, 1:100 000 - Ministerio de Agricultura PETT - Loreto
-Lotes petroleros (página web MINEM, Abril 2009
-Datos de ubicación geográfica tomados con GPS Navegador - Garmin.
-Información de comuneros de la cuenca de los Ríos Chapuri, Chuinda, Ungurahui y Nucuray.

FECHA:	ESCALA:	PROYECCION:	PROGRAMA SIG:
Lima, Noviembre del 2007	1:900 000	UTM Zona 18s Datum WGS 84	ArcGis 9.3 (Donación ESRI)

Elaborado por el Programa SICNA del Instituto del Bien Común (IBC) en convenio con AIDESEP
Bajo la responsabilidad técnica de Ermeto Tuesta (IBC) y Luis Payaba (CIPTA).
Av. Petit Thouars 4377, Miraflores, Lima 18, Perú. Teléfonos: 421-7575, 440-0006. Fax: 440-6688
correo electrónico: mbenavides@ibcperu.org / www.ibcperu.org
Dirección de AIDESEP. Av. San Eugenio 961, Lima13, Perú. Teléfono 472-7116. Fax:4724605
Correo electrónico: aidesep@infonegocio.net.pe / www.aidesep.org.pe

y a aumentar la desafección hacia el Estado de muchos indígenas y otros ciudadanos damnificados por este régimen de cosas, con unas consecuencias difíciles de prever pero nada alentadoras.

4. Un después: una solución posible

No me atrevo en estos momentos todavía a lanzar previsiones de cómo se desarrollarán los futuros acontecimientos. Está claro sin embargo que vamos hacia una internacionalización del conflicto si la sociedad civil peruana no toma la iniciativa en este sentido y decide, después de un debate democrático, el tipo de política energética y de extracción de recursos que le conviene al país. No hay demasiadas posibilidades y muy pocas que puedan conciliar el cuidado de un patrimonio de diversidad ecológica, el respeto de los derechos de los pueblos indígenas y unos beneficios económicos a corto plazo que son también necesarios. Desde mi punto de vista, hay quizá solamente una solución beneficiosa para todas las partes y viene del valor creciente que están tomando hoy en día los bosques tropicales húmedos para la nueva economía ecológica en general y en la lucha contra el cambio climático en particular. Si bien los participantes en la cumbre de Copenhague no se han puesto de acuerdo sobre las medidas a tomar para evitar un empeoramiento de las condiciones climáticas para la vida humana en la tierra, ni siquiera sobre si las causas de este empeoramiento son de origen antrópico o no, existe un mayor consenso en determinar dos factores perjudiciales desde cualquier punto de vista: la combustión de hidrocarburos y la disminución de la superficie boscosa. Estos dos factores son la causa principal de la liberación de hidróxido de carbono en la atmósfera, el gas a efecto invernadero responsable de buena parte del calentamiento global.

Por el simple hecho que casi toda la selva peruana está sujeta a concesiones petroleras, la exploración y explotación del petróleo conlleva una degradación de la masa forestal, los ecosistemas que alberga y los grupos humanos cuya actividad permite su mantenimiento. Es cierto que la industria petrolera no es la única responsable de esta degradación. Compite, en este triste campeonato por la destrucción de la diversidad biológica y cultural de la selva, con la industria maderera, la agroindustria y la minería. Sin embargo la nueva ola de concesiones petroleras promovida por el Estado supondrá que, a los desperfectos sufridos por la selva en estos cuatro decenios pasados y en particular por el primer *boom* de fines de los años 1970, se le añadirán pronto los derivados de este nuevo frente extractivo. Los efectos de más de 100 000

km de líneas sísmicas, de los centenares de parcelas deforestadas para los pozos exploratorios, para los campos de trabajo y los helipuertos necesarios para las actividades de exploración, se le sumarán la deforestación producida por las carreteras de acceso, las plataformas de perforación y extracción, los oleoductos y las estaciones de bombeo en la fase de explotación comercial. A esto se le deben añadir los impactos indirectos sobre la deforestación inducidos por esta situación como la colonización y ocupación ilegal de terrenos colindantes a las áreas de trabajo por trabajadores o comerciantes informales atraídos por estas actividades y las rentas que generan, con la extensión de los pastos para la agricultura y ganadería consiguientes. Más que en cualquier otra región de bosque tropical, o como mínimo, más que en cualquier región amazónica de los distintos países suramericanos, la situación actual de la Amazonía peruana presenta un problema muy grave en relación al cambio climático: la funesta coincidencia que asocia en un solo frente los dos fenómenos responsables del calentamiento, es decir, las actividades de hidrocarburos y la deforestación.

Creo que la opinión pública peruana, así como la opinión publica mundial no necesariamente muy concienciada en ecología política, podrían compartir este análisis y estarían de acuerdo en que hay que limitar la emisión de hidrocarburos dejando el petróleo bajo tierra, sobretodo cuando éste se encuentra cubierto por la superficie boscosa tropical tan importante para el almacenamiento de carbono, y por lo tanto para el régimen de pluviosidad, el flujo de agua dulce en los océanos y el equilibrio climático del planeta entero. Sin embargo, muchas menos personas estarían dispuestas a aceptar una moratoria indefinida de las actividades petroleras y otras actividades degradantes en la Amazonía. El argumento es conocido y no exento de una razón poderosa. El Perú, y otros países que poseen yacimientos petroleros y bosques tropicales, no son necesariamente países cuyas rentas *per capita* hagan pensable prescindir de unas actividades que generan ganancias sustanciosas. La pobreza que afecta a capas muy importantes de la población peruana, y en particular aquella asentada en la periferia de los núcleos urbanos amazónicos, no permitiría la decisión inmoral de sacrificar unas operaciones que ayudan a la renta nacional del país; un país que, si bien está dando muestras de crecimiento sostenido de su economía en los últimos años, continúa arrastrando unos déficits sociales importantes, con un tercio de la población bajo el nivel que determina la pobreza. El llamado canon petrolero, revertido por el Estado a los presupuestos de las alcaldías de la Amazonía afectadas por las actividades petroleras, no compensa ni de lejos

los graves perjuicios ocasionados a la población, pero permite ejecutar las únicas políticas sociales que se realizan en estas zonas. Estas políticas se verían seriamente comprometidas por una moratoria que, hoy por hoy, parece una decisión imposible de asumir por ningún gobierno.

Sin embargo, esta opinión puede quedarse sin argumentos en un futuro próximo. La conciencia mundial de la necesidad acuciante de proteger los bosques, y en particular los bosques tropicales, grandes sumideros de carbono y reserva de biodiversidad, permite pensar que, por fin, conservar el medio ambiente pueda significar una ganancia económica. Un ejemplo es lo que se conoce como REDD, «Reducción de Emisiones derivadas de la Deforestación y la Degradación de la selva», una iniciativa multilateral global que pretende desarrollar mecanismos para incentivar la reducción de las emisiones de gas a efecto invernadero provenientes de la deforestación, considerada responsable de un 20 % de las emisiones; es decir, más incluso que las emisiones de todo el sector mundial de transporte. La REDD, es además la forma más rápida y barata de conseguir una tal reducción, sin contar con todos los beneficios colaterales que proporciona, como la conservación de la biodiversidad por ejemplo. Aunque la puesta en práctica de mecanismos convincentes en este sentido pueda ser un camino largo y tortuoso, como ha demostrado la insuficiencia de los acuerdos adoptados en la cumbre sobre el medio ambiente en Copenhague, es innegable que a mediano plazo estos mecanismos serán una realidad. Y si las acciones en apoyo de la REDD pueden y deben ser asumidas en parte por los gobiernos, las ONG o las organizaciones internacionales como el Banco Mundial o las Naciones Unidas, los actores principales son naturalmente aquellos que viven en los bosques. Los pueblos indígenas, no solo de la Amazonía, se convierten así en los protagonistas primeros de unas acciones que no serán adecuadamente llevadas a cabo sin su rol director y compromiso. Dicho de otro modo, no serán adecuadamente llevadas a cabo si los gobiernos piensan en los pueblos indígenas como simples guardas forestales y no como actores primeros en el marco de la exigencia de consulta previa y de su libre determinación[3], al interior de sus espacios territoriales reconocidos por los estados (ver Herni & Tugendhat, 2010).

No voy a entrar a valorar la filosofía política que inspira la REDD o sus posibles relaciones con la instauración del llamado mercado del carbono, en el que se comercia el derecho a la contaminación. En relación a esto último creo que

[3] Ver en este sentido las conclusiones de la consulta del Banco Mundial (2008). .

las sociedades deberían ser lo suficientemente maduras y responsables como para no dejar el futuro del planeta al azar de la fluctuación de los precios en un mercado de coyuntura. Tampoco estoy seguro, con la información de que dispongo en estos momentos, de todas las consecuencias que supone la aplicación de estos mecanismos para las poblaciones locales. Pero lo único que quiero señalar aquí es que, sea como fuere, los argumentos que oponen el desarrollo económico aportado por la economía extractiva, minera, petrolera, maderera y la agroindustria frente a la preservación de los bosques tropicales y los derechos de los pueblos indígenas al territorio se encuentran sin fundamento, por la necesidad planetaria de proteger el manto vegetal y las compensaciones económicas previstas por la comunidad internacional para ello. Y esto sin contar con otros potenciales en base ecológica de gran interés para la Amazonía como el de la biodiversidad, por ejemplo. Para el Perú, después de los lamentables incidentes de Bagua, estas nuevas perspectivas que la economía ecológica sostenible ofrece pueden ser una solución beneficiosa para todos los interesados.

Por un lado se genera riqueza sin dilapidar el patrimonio natural del Perú, respetando al mismo tiempo unos derechos indígenas al territorio, que la jurisprudencia internacional no permitirá a los Estados obviar. El conflicto que opone el Estado central —en búsqueda de recursos económicos— y las poblaciones locales —decididas a mantener unos derechos adquiridos por arraigo cultural a los territorios donde viven— y cuyo máximo y desgraciado testimonio ha sido Bagua, podría encontrar en la preservación de los bosques una vía de solución a la luz de las nuevas dinámicas mundiales en pos de una economía sostenible. La elección, solo en manos de la opinión pública peruana, es simple y no tiene más que dos opciones. Por un lado, la industria petrolera, que allí donde predomina acarrea corrupción, contaminación, violencia y dependencia y que se encuentra en declive puesto que el mundo busca ahora desesperadamente energías limpias de sustitución. Por otro lado, unas políticas de conservación de la selva que se avanzan a un futuro de economía sostenible y ambientalmente responsable, que respetan los derechos humanos fundamentales de las poblaciones indígenas, y que no dilapidan lo que constituye el verdadero patrimonio del Perú para futuras generaciones.

5. De la responsabilidad de la Antropología a modo de conclusión

A partir de una anécdota personal, en la introducción de este artículo me preguntaba qué había sucedido con los pueblos indígenas que pasaran

de rechazar la presencia de antropólogos a solicitarla. Como el lector ha comprendido, el cambio de perspectiva de los pueblos indígenas hacia el trabajo del antropólogo viene de la prueba que éste aporta sobre la relación entre estos pueblos y los espacios territoriales que ocupan. Esta relación es la base positiva necesaria para acogerse a los derechos territoriales reconocidos por la legislación internacional, especialmente a partir de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, que como ya he señalado proclama la libre determinación de estos pueblos como un derecho humano. No deja de ser una ironía que esta formulación del derecho a la libre determinación, suscrito por la Declaración, suscite en los pueblos indígenas la necesidad de estudios antropológicos. Ironía de la historia, porque este enunciado jurídico emana de las convenciones que a mediados del siglo pasado posibilitaron la descolonización.

El trabajo de campo etnográfico, considerado por una parte de los propios antropólogos como viciado por el colonialismo de los dos siglos precedentes, cuando se forjó la disciplina, es lo que los pueblos indígenas solicitan ahora a la Antropología para acceder a unos derechos inspirados por el proceso de descolonización del siglo pasado. En efecto, la crítica según la cual la exotización del indígena a través de la reflexión antropológica no es más que la proyección de los propios prejuicios de Occidente generados por la dominación colonial, encuentra en esta invitación indígena al trabajo de campo un desmentido flagrante. En todo caso, confirma lo que otros muchos antropólogos sabíamos: la experiencia de vida de un colectivo, como un pueblo indígena, explicada en los términos apropiados, no solo tiene un interés conceptual intrínseco y otorga derechos a unas poblaciones que los merecen, sino que además permite poner en duda aspectos fundamentales de los principios rectores de las sociedades «occidentales» que han dado nacimiento a la disciplina antropológica[4].

En el caso que nos ocupa, por ejemplo, la declaración de la libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano, que la movilización de estos pueblos ha logrado extraer de la asamblea de las Naciones Unidas, da lugar a una revolución copernicana de las bases del derecho. Al admitir un derecho colectivo, como el derecho al territorio, en tanto que parte del derecho fundamental de toda persona para la cual este territorio constituye un entorno insustituible por ser considerado como social, constituye un viraje

[4] Para una reflexión en profundidad de estas ideas remito a la introducción de la obra de Eduardo Viveiros de Castro (2009).

considerable a la tradición individualista de los derechos fundamentales. Esta revolución no hubiera sido posible sin el desafío conceptual que han supuesto las ontologías indígenas para el antropólogo sobre el terreno, obligado a revisar una metafísica corta para comprender el carácter de un mundo donde los lazos entre las entidades que lo componen no admite fácilmente la objetivización propia de una oposición entre naturaleza y cultura.

En esta nueva coyuntura la antropología debería estar a la altura de las circunstancias. La avalancha de reacciones de analistas en los medios de comunicación y del público en general en los medios previstos para las intervenciones espontáneas como los blogs o cartas al director desencadenada por los sucesos de Bagua muestran, con algunas notables excepciones, un conocimiento parcial de la realidad de los pueblos indígenas amazónicos. Y no me refiero solo a las manifestaciones de autoridades de alto rango de la República calificando a los indígenas de «ciudadanos que no son de primera clase» y cuyas acciones orientan el país hacia «la irracionalidad y la regresión primitiva»[5]. Me refiero también por ejemplo al documento audiovisual del conocido economista Hernando de Soto, donde muestra un conocimiento caricatural de la selva y sus pobladores que no ha impedido, sin embargo, que el reportaje haya sido difundido y tomado en serio por muchos[6].

Si me refiero a este documento no es por supuesto ni por su calidad ni por promover la entrada en la selva de la propiedad privada como base para un desarrollo de índole mercantil, es decir de un capitalismo liberal trasnochado propio del siglo diecinueve, ignorando las propuestas de economía sostenible que marcarán el siglo que estamos empezando con mecanismos como los relacionados con el almacenamiento de carbono. Es porque utiliza un argumento muy recurrente: los antropólogos, asesores en la sombra de los ingenuos dirigentes indígenas, han convertido un problema económico o político en un problema étnico. Este argumento, más que falso es racista en relación a los indígenas, puesto que no les concede la capacidad para determinar su propio destino; es también un argumento de mala fe, ya que

[5] En extenso: «Estas personas no son ciudadanos de primera clase que puedan decir 400 mil nativos a 28 millones de peruanos: "tu no tienes el derecho de venir por aquí" de ninguna manera, este es un error gravísimo y quien piensa así quiere llevarnos a la irracionalidad y al retroceso primitivo en el pasado».

[6] Para los documentos de Hernando de Soto y algunas de las respuestas que ha suscitado —en particular los artículos de Rodrigo Montoya, Stefano Varese y Alberto Chirif— ver Servindi, 2009.

todo quien conoce organizaciones indígenas legítimas, sabe que allí mandan los indígenas, elegidos a través de procesos electorales transparentes, donde diferentes candidatos se oponen, hecho que se demuestra por la continua alternancia de personas en los cargos de responsabilidad. Es falso también en relación a la Antropología, ya que en realidad se ha ocupado muy poco de la Amazonía, concentrada como ha estado en el Perú en el estudio de las poblaciones andinas, costeñas y más recientemente por las problemáticas urbanas. Otorgarle alguna responsabilidad o influencia a la Antropología como disciplina en la situación actual de la selva sería sobreestimarla mucho. En realidad, la dinámica cultural, social y política que están experimentando las poblaciones selváticas, no solo no se ha hecho gracias a los antropólogos, sino que se ha hecho a pesar de la Antropología.

Que no se ha hecho gracias a la Antropología lo puede demostrar la indiferencia con la que las grandes editoriales universitarias peruanas han tratado a la Amazonía en general y a sus pueblos indígenas en particular. Esto no ha sido solo por falta de estudios por publicar, ni porque hubieran otros temas más urgentes. Esto ha sido en parte porque la Antropología, tanto peruana como mundial, ha creído verdaderamente que el ejercicio etnográfico en pueblos indígenas era una rémora colonial. Ahora, a la antropología en el Perú le hace «falta mucho trabajo de campo, salir a reconocer nuevamente el país...» como dice Carlos Iván Degregori (2009) en una entrevista enormemente esclarecedora de la realidad del Perú y de sus ciencias sociales. Serán los propios indígenas los que nos mostrarán que, sin querer excusar las atrocidades conceptuales que en muchas ocasiones ha producido la Antropología, ésta permite no solo describir discursos y prácticas de colectivos cuyo análisis comparado nos hace comprender los entresijos de la vida social y cuestionar por lo mismo los principios que pueden parecer inamovibles, sino también, ahora incluso, en la verdad del derecho, propiciar dinámicas de descolonización.

Referencias citadas

AYALA, J., 2009 – The right of indigenous peoples to self-determination in the post-declaration era. *In: Making the Declaration Work. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (C. Charters & R. Stavenhagen, eds): 184-198; Copenhagen: IWGIA.

BANCO MUNDIAL, 2008 – *Consulta a los pueblos indígenas de América Latina sobre el diseño de las modalidades de aplicación del Fondo Cooperativo para el carbono de los bosques (FCPF).*

http://wbcarbonfinance.org/docs/Fondo_Indigena_Latin_America_Workshop_Report_March_17-18_2008.pdf.

CAMPODÓNICO, H., 2008 – Amazonía y explotación petrolera. *La República*, 17/10/2008.

CHIRIF, A. & GARCÍA HIERRO, P., 2007 – *Marcando Territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*, 344 pp.; Copenhague: IWGIA.

DEGREGORI, C. I., 2009 – Entrevista a Carlos Iván Degregori por Pablo Sandoval. *Argumentos,* **año 3, n.º 3**, julio 2009.

http://www.revistargumentos.org.pe/index.php?fp_verpub=true&idpub=271

DIEZ HURTADO, A., 2009 – Continuidades y cambios en la construcción del territorio. Espacios regionales en el proceso de descentralización. Ms.

HERNI, C. & TUGENDHAT, H. eds., 2010 – *¿Que es REDD? Una Guía para las Communidades Indígenas* 93 pp.; Lima: IWGIA, Servindi, AIPP, Forest Peoples Programme y Tebtebba.

FINER, M. & ORTA-MARTÍNEZ, M., 2010 – A second hydrocarbon boom threatens the Peruvian Amazon: trends, projections, and policy implications. *Environmental Research Letters*, **Volume 5, Number 1**: 014012 (Febrero).

FINER, M. *et al.*, 2008 – Oil and Gas Projects in the Western Amazon: Threats to Wilderness, Biodiversity, and Indigenous Peoples. *PLoS ONE*, 3 (8): e2932. doi:10.1371/journal.pone.0002932.

GARCÍA HIERRO, P. & SURRALLÉS, A., 2009 – *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*; Copenhague: IWGIA.

SERVINDI, 2009 – *Boletín temático Respuestas a Hernando de Soto de Servindi* **n.º 66**. http://www.servindi.org/pdf/Serv_66_DeSoto.pdf

VIVEIROS DE CASTRO, E., 2009 – *Métaphysiques cannibales*, 216 pp.; París: Presses Universitaries de France.

PARTE IV

USOS Y PATRIMONIALIZACIÓN DE LAS LENGUAS Y DE LA CULTURA

Patrimonialización de la indianidad y anti-mestizaje indígena

José Antonio Kelly

Introducción

Este texto tiene el doble objetivo de presentar algunos aspectos de la actualidad de la política indigenista venezolana —que ha sufrido cambios importantes a partir del gobierno de Chávez y la constitución de 1999— y sugerir algunas ideas de cómo relacionar estas políticas con las formas en que los pueblos indígenas cambian, formas que quedan particularmente visibles al incrementarse sus relaciones con la sociedad nacional, fenómeno cada vez más relevante en vista de la creciente atención estatal al asunto indígena en Venezuela.

En una primera parte, resumo algunos de los hechos políticos y jurídicos destacables de la política indigenista venezolana de los últimos diez años. Complemento esta descripción mostrando la manera en que, dentro del proyecto político del presidente Chávez (la Revolución Bolivariana), lo indígena se ha convertido en una importante fuente de recursos simbólicos para el discurso de refundación de la Nación (Angosto, 2008). En una segunda parte, lo que haré es establecer tres contrastes entre esta política indigenista con, en primer lugar, el pasado del indigenismo del estado venezolano, luego

con lo que el estado venezolano actual deja de hacer en materia indigenista, y por último, y en esto me extenderé más, con lo que hacen los yanomami ante la renovada oferta de derechos, bienes y servicios a su disposición.

La ideas principales que quiero colocar en debate derivan de estos contrastes y son:

(1) Que existe una continuidad contradictoria entre las políticas multiculturales del estado actual y la ideología del mestizaje que reinó como teoría y valor de la nacionalidad venezolana hasta la nueva constitución; sustento que este «multiculturalismo mestizante» se debe a la falta de vinculación en las políticas públicas para pueblos indígenas entre la cultura indígena y el contexto social de su producción;

(2) basándome en la etnografía yanomami, que la teoría del mestizaje como proceso de fusión de identidades no corresponde con la manera en que los pueblos indígenas conciben sus transformaciones. De hecho propongo que la teoría indígena del cambio en el tiempo es una inversión del mestizaje: un anti-mestizaje.

Parafraseando a Viveiros de Castro, la estrategia de contraponer el actuar estatal con el de los indígenas responde a la necesidad de complementar los análisis de la «cuestión indígena» —la mirada del Estado sobre el indio— con un análisis de «las cuestiones indígenas» —las miradas de los indígenas sobre el Estado—. Si no establecemos esta mediación corremos el riesgo de omitir aquello que hay de particularmente indígena en el actuar de los indios, y aquí los resultados son conocidos: o terminamos sabiendo mucho sobre el Estado y poco sobre los indígenas, o nos contentamos con ver a los indígenas apenas como una minoría más en busca de revertir una posición marginal en el juego de poderes del Estado-nación. Aunque existen excelentes análisis hechos dentro de este marco conceptual —Angosto (2008) siendo un ejemplo reciente sobre el caso venezolano— ambos resultados me parecen insatisfactorios, no tanto por incorrectos, sino más bien por incompletos. Y aquí no hay revelación de agencia indígena que valga: señalar que los indígenas se apropian activamente de una selva de discursos e ideologías en el juego estatal, verlo como estratega étnico de la identidad —tendencia que aflora si nos enfocamos solo en el liderazgo de un movimiento indígena y nos concentramos en eventos o discursos públicos y eminentemente políticos— no compensa la invisibilidad de la creatividad indígena —más visible en las relaciones cotidianas en las comunidades entre indios y agentes del Estado— en la que incurrimos si nos empeñamos en ejercicios analíticos asimétricos del indigenismo estatal.

Aclaro de antemano que este es un esbozo de ideas un tanto experimental, y como tal, funciona más como una instigación abierta al debate, y menos como una declaración cerrada de conclusiones.

1. La identidad e indianidad en la Revolución Bolivariana

El proyecto político del presidente Chávez es uno de refundación de la nación. La radicalidad de la intención del proceso se explicita en los apelativos más comunes promovidos desde el discurso oficial para referirse a este proyecto: «La Revolución Bolivariana»; «La V República». Como lo discute Angosto, si bien la revolución se fundamenta en una doctrina Bolivarianista, destaca en su discurso un importante recurso a lo indígena, fenómeno ideológico que el autor denomina Guaicaipurismo, en referencia al indio Guaicaipuro:

> «El bolivarianismo... abunda en temas como el de la independencia nacional, la soberanía popular, la integración Latinoamericana o el rol del Estado como garante de la justicia social, no es un movimiento definido por un corpus teórico identificable, sino una matriz flexible que permite aglutinar demandas y corrientes políticas diversas dentro de una alternativa al neoliberalismo» (Angosto, 2008: 13).

Y más adelante:

> «El guaicaipurismo, complemento del bolivarianismo, tampoco supone un corpus teórico dogmatizado (y de ahí su flexible efectividad) y sirve como fuente de producción simbólica y discursiva de los agentes políticos ligados al proyecto revolucionario. Por un lado, el guaicaipurismo inspira la praxis de agentes gubernamentales en el trabajo de transformación de la ideología nacional; por otro lado, dentro de una relación dialógica, la agencia de esos actores construye y modifica el discurso guaicaipurista» (Angosto, 2008: 14).

La relevancia que lo indígena ha cobrado dentro de este proceso de reconstrucción nacional es parte de un esfuerzo discursivo más amplio de revalorización y redefinición de la identidad y cultura nacional. El presidente Chávez comenta con frecuencia sobre su ancestralidad indígena; los medios de comunicación del Estado han incrementado notablemente el fomento de la diversidad cultural; instituciones nacionales de difusión artística reconocidas como centros de cultura cosmopolita ahora dividen su repertorio de cultura universal con manifestaciones culturales nacionales; los billetes de

la nueva moneda nacional, el bolívar fuerte, contrastan con los anteriores, precisamente por incluir personajes históricos y elementos de flora y fauna representativos de la diversidad cultural y ecológica del país entre los cuales destacan héroes como el Indio Guaicaipuro, símbolo de resistencia indígena a la colonización española, y Negro Primero, personaje icónico de la gesta independentista. Siguiendo con la discusión de Angosto (2008), dentro de este nuevo énfasis en la multiculturalidad de la nación, lo indígena destaca considerablemente por encima de otros elementos de la diversidad nacional —como lo podría ser, por ejemplo, la afro-venezolanidad—. Así pues, es el indio Guaicaipuro quien fue incluido recientemente (2001) en el panteón nacional —lugar reservado para los héroes de la Independencia— y es la toponimia indígena a la que recurren los órganos estatales y el presidente en cada pequeña refundación de una instancia estatal o icono de identidad regional o nacional.

En el plano jurídico, a partir de la Constitución de 1999, se ha consolidado una legislación que garantiza los derechos de los pueblos indígenas. La Constitución, para comenzar, incluye por primera vez ocho artículos descriptivos de varios derechos indígenas, incluido el derecho a la tierra. Venezuela ratificó por primera vez la Convención 169 de la OIT en el 2001. En el 2003 y 2005 se pasaron leyes a nivel orgánico especificando los procedimientos para la implementación de los derechos consagrados en la Constitución. Así pues, aun cuando muchos de los nuevos derechos permanecen en estado de flagrante violación, los fundamentos jurídicos para reivindicar su cumplimiento son cada vez más sólidos.

La participación indígena en la política nacional también se ha incrementado y diversificado significativamente. Por ley, los pueblos indígenas cuentan con tres representantes en la Asamblea Nacional. El estado Amazonas ha sido gobernado por un indígena durante dos turnos, y en los estados Bolívar, Delta Amacuro y Zulia, varios indígenas han sido electos alcaldes. En enero del 2007 se creó el ministerio para los Pueblos Indígenas. Otros ministerios, como los de Educación y Salud, han creado o mejorado sus oficinas de asuntos indígenas. Además, el número de indígenas en ministerios, así como en los gobiernos regionales y locales es cada vez mayor[1].

[1] Ahora bien, este ascenso de representatividad numérica dentro de los órganos del Estado ha significado una igual disminución de la capacidad política del movimiento indígena en cuanto fuerza de la sociedad civil. Aunque el tema lo amerita, no me extiendo en

El discurso oficial sobre lo indígena contiene tres ideas fundamentales que ligan a los pueblos indígenas con la reconstrucción de la nación y es este el sentido más fuerte en que podemos hablar de patrimonialización: la objetivación valorada de una nueva historia de la nación.

Los indígenas se han convertido en un símbolo de resistencia en una re-lectura de la historia que sugiere otro mito de origen del Estado-nación. Es así que el nombre oficial de la efeméride del 12 de octubre ha substituido el apelativo de «El Dia de la Raza» —que sugería la idea de una nación nacida de la fusión de razas en un proceso optimista de mejora de la materia prima social pre-colombina— a «El Día de la Resistencia Indígena», que sugiere una imagen de una nación nacida de la lucha indígena en contra del imperio español. Los indígenas son también los únicos mencionados en el preámbulo de la nueva Constitución al lado de los padres de la patria (Simón Bolívar y compañía). Ahora bien, esta imagen de resistencia también sintoniza con la lucha por una sociedad más justa en la cual se basa el discurso del proyecto Bolivariano actual, así como lo está con la retórica contra el imperialismo estadounidense, también característica del presidente Chávez. Esta continuidad en el discurso oficial, entre los dos momentos históricamente bolivarianos —el período de independencia y el período Chávez— estos dos nacimientos de la nación en contra del imperialismo y la injusticia, le da a la nueva nación una imagen de poseer una esencia y garra anti-imperialista. Los indígenas constituyen un hilo conductor de esta historia; una operación ideológica que básicamente consiste en hacer coincidir la historia indígena con la nacional.

Más reciente ha sido la presentación de los pueblos indígenas como socialistas originarios. Retomando el pensamiento de José Carlos Mariátegui, el gobierno describe su ideología política —conocida como «el socialismo del siglo 21»— como teniendo orígenes indígenas, en contraposición a otras formas de socialismo consideradas no-autóctonas. Tomemos, por ejemplo, el siguiente discurso del presidente, ofrecido poco después de su re-elección en diciembre del 2006, época en la cual se comenzó a hablar más contundentemente de socialismo en el marco de una nueva etapa de profundización de la revolución:

este punto sino para decir que, si por un lado, ahora los indígenas acceden a mayores cuotas de poder dentro de la administración político-territorial del Estado, por el otro, han perdido capacidad de defensa de sus derechos —particularmente los territoriales (ver abajo)— cuando estos entran en conflicto con los intereses del gobierno (Mansutti, 2006; Angosto; 2008; Kelly, 2007).

> «Vamos a relanzar el socialismo indo-venezolano, un socialismo inspirado en nuestras propias raíces... Debemos incorporar repotenciándolo, actualizándolo, el socialismo indígena o indo-venezolano. Tenemos que respetar y ayudar a fortalecer esas raíces de nuestro socialismo. Esas prácticas son como una semilla que deben expandirse, multiplicarse. Fíjense, es al revés de lo que mucha gente ha planteado. Mucha gente ha dicho: "vamos hasta las comunidades indígenas para ayudarlos"; más bien, deberíamos decir: "vamos a pedirle ayuda a ellos para que cooperen con nosotros en la construcción del proyecto socialista del siglo 21..."» (Presidente Chávez, 2007: 44).

En resumen, las imágenes de vida y valores comunitarios asociadas a los indígenas proveen ingredientes para una filosofía política que se suma a, y es consistente con, el espíritu de resistencia, agregando de esa manera una esencia socialista a la naturaleza anti-imperialista de la nueva nación. No es de sorprenderse que varios actores políticos indígenas que operan dentro del aparato estatal se han alineado con el discurso indo-socialista. Como lo registra nuevamente Angosto:

> «Así, es posible... ver cómo desde el MINPI [Ministerio para los Pueblos Indígenas] se organizan eventos como el "I Encuentro Internacional de Pueblos Indígenas Antiimperialistas de la Abya Yala" o el "I Congreso Bolivariano 'Indoamérica Joven' de guerreros indígenas contra la miseria y el imperialismo", en los cuales los grupos de indígenas asistentes declaraban apoyo al proyecto socialista en franelas con la leyenda "Guerrero indígena socialista ¡a la carga!", o en pancartas como: "Guerreros indígenas socialistas de Amazonas, ¡presentes!"» (2008: 23).

La tercera y última manera en que los indígenas aparecen con frecuencia en el discurso oficial es como ciudadanos históricamente excluidos, junto con el campesinado y los pobres de las zonas urbanas. Siendo el epítome de la exclusión —cosa que no es inexacta si consideramos, por ejemplo, que los pueblos indígenas presentan sistemáticamente los peores indicadores de salud del país— los pueblos indígenas sirven para representar los nefastos resultados de la aplicación irrestricta de las formas y valores político-económicas dominantes —capitalismo, neoliberalismo, materialismo— y al mismo tiempo son candidatos predilectos para demostrar los beneficios de la aplicación de los principios contrarios —socialismo, cooperación, solidaridad— promovidos como la base de las políticas de Estado.

Así pues, entre todos los pueblos indígenas de Venezuela se ha registrado un incremento en programas sociales y proyectos de desarrollo endógeno. Este incremento en la oferta de bienes y servicios a lo largo del conjunto de comunidades indígenas constituye como una irregular y heterogénea expansión de servicios básicos mezclada con una renovada ola de asistencialismo de variable pertinencia. Los yanomami, por ejemplo, se han familiarizado con un sinfín de programas sociales de gobierno: en salud, la Misión Barrio Adentro procura la mejora de los servicios médicos básicos[2]; la Misión José Gregorio Hernández ha hecho una incursión en procura de discapacitados físicos; la Misión Árbol, dedicada a la reforestación, cautivó a algunos jóvenes yanomami por un tiempo; la Misión Robinson implementó técnicas cubanas de alfabetización y contrató a una serie de jóvenes yanomami como facilitadores; la Misión Cultura también reclutó en su momento a jóvenes yanomami con fines de promoción cultural; la repartición de alimentos se ha hecho cada vez más periódica, así como la instalación de plantas eléctricas, y las entregas de motores y voladoras por parte de distintos entes del gobierno local, regional y central. El número de cargos asalariados se ha incrementado vertiginosamente: de un puñado de empleados yanomami con que contaba la alcaldía local en 1995, en el 2006 el número de contratados llegaba a unos 160 yanomami. De más reciente aparición en el Alto Orinoco, son los Consejos Comunales, organizaciones sociales promovidas por el Estado y regidas por ley con el fin de incrementar la participación comunitaria en el diseño, implementación y control de proyectos de desarrollo local y servicios públicos[3].

En suma, existe una apropiación de la indianidad en el discurso bolivariano actual en donde, no solo las culturas, sino lo que se consideran esencias

[2] La mayoría de los programas sociales de gobierno llevan el nombre de «Misión», y en general se les refiere como «misiones sociales». Son programas de inclusión y promoción social de diversa índole, normalmente supeditados a un ministerio del poder ejecutivo, pero con un funcionamiento más ágil, procurando evitar o disminuir la ineficiencia del aparato estatal tradicional.

[3] Los Consejos Comunales son la expresión máxima del llamado Poder Popular y su fomento constituye una de las 5 líneas fundamentales de la «nueva etapa de la revolución» iniciada con la reelección presidencial en diciembre del 2006. Los Consejos Comunales pueden recibir recursos directos del Estado y buscan la participación directa de las comunidades en el diseño, implementación y control social de las políticas públicas que les afectan. Estos Consejos se rigen por una Ley de Consejos Comunales. Estas formas de organización social prediseñadas se han multiplicado recientemente entre los yanomami y otros pueblos indígenas en Venezuela. A pesar de ser una de las transformaciones

sociales de los pueblos indígenas son incorporados como elementos constitutivos de la identidad nacional. Estamos frente a un verdadero proceso de patrimonialización: una objetivación de la historia con efectos y fines políticos para la actualidad. Claro está, poco vale discutir sobre si los indígenas son o no son así o asa, pues esta apropiación se enmarca en un proceso de reconstrucción nacional que, como bien describiera Hobsbawm, precisa de la construcción de símbolos, emblemas y enemigos morales.

Más interesante que una crítica antropológica a la construcción estatal de la indianidad me parece contrastar esta actuación: (1) con lo que antes hacía el estado venezolano; (2) con lo que hoy no está haciendo el estado venezolano; y, (3) con lo que hoy hacen los yanomami y otros grupos indígenas ante esta creciente atención estatal.

1. 1. *Contraste 1*: Qué hacía antes el estado venezolano Mestizaje *vs.* multiculturalismo

El multiculturalismo oficial actual contrasta con el discurso del nacionalismo previo a Chávez y que nos acompañó al menos la mayor parte del siglo XX. En esa lectura, el mestizaje ocupaba el lugar de honor al ser representado como el origen de la nacionalidad venezolana. El indígena era reconocido como un componente del proceso histórico de mestización; proceso que a su vez consumía las identidades en su desenvolvimiento y que había prácticamente acabado con los pueblos indígenas. Como comenta Mansutti:

> «Esta valoración del mestizaje enraizó en el espíritu del pueblo venezolano contemporáneo. El individuo ideal de la venezolanidad es aquel que es mestizo. Pudiéramos decir que ser mestizo es la manera de ser ario en Venezuela, es nuestro ideal racial al punto que centró el orgullo identitario en el hibridismo y restringió la posibilidad de desplazarse entre varias identidades raciales» (2006: 17).

La ideología del mestizaje nos presenta una historia que se pone fin a sí misma ahí cuando se declara que la mezcla ha sido total. De ahí para adelante, son las políticas de asimilación las que se pensaban darían cuenta de los pocos reductos indígenas del país; políticas que integrarían a los indígenas, quienes

recientes que ameritan un comentario mayor, por falta de etnografía al respecto, me veo forzado a excluirlas de este pequeño análisis.

adoptarían los modelos dominantes de relación política y económica del ciudadano con el Estado (aquí destacan la campesinización de la reforma agraria; el catequismo a través de las misiones católicas, etc.). Mientras reinase la ideología del mestizaje, muy congruente con el histórico énfasis modernizador del petro-estado venezolano (Coronil, 1997), las políticas oficiales para indígenas estarían guiadas por esfuerzos de producir criollos. Cito como ejemplo de esta ideología las palabras del reconocido historiador venezolano Guillermo Morón, tomadas de un texto de historia para las escuelas de secundaria de Venezuela:

> «¿deberían ser preservadas las comunidades indígenas? Esto no lo puede desear nadie. Las comunidades están destinadas a desaparecer lentamente... Debemos desear que en el futuro —con la conquista de la selva y cuando las tierras estén llenas de pueblos y ciudades— no haya ningún grupo aún hablando caribe... El indígena forma parte de nuestra historia como componente del mestizaje; de esta manera ha cumplido un propósito que nadie se lo puede negar. Pero es necesario asimilarlo del todo, integrarlo a nuestra manera de entender la cultura. El mestizaje es el medio histórico para realizar esta incorporación» (Morón, 1974: 16).

Siendo este el discurso otrora promulgado desde el Estado y sus instituciones, como las escuelas, no es de extrañarse que la indianidad y la contemporaneidad sean hoy en día difíciles de reconciliar en el imaginario nacional. Mansutti toca en este punto:

> «El venezolano promedio se siente cómodo pensando a los indios como raíces y como ancestros llamados a incorporarse felizmente al mundo criollo. Al mismo tiempo tiene dificultades para reconocerlos como hermanos diferentes que necesitan tener espacios propios donde expresar sus diferencias y reproducirse como sociedades no asimilables a la sociedad mayoritaria y mestiza» (2000: 19).

La adopción del discurso multicultural y la apropiación de la indianidad por parte de la Revolución, al mismo tiempo entierran la ideología del mestizaje y transforman a los indígenas de patrimonio histórico a patrimonio viviente; de ingredientes consumidos por la historia a ingredientes activos en la formación de una nueva historia. Por otro lado, el discurso multiculturalista produce políticas públicas que valorizan lo indígena y en cierta manera se ha sustituido el esfuerzo de «hacer criollos» por aquel de «hacer indígenas». Esta nueva ideología multicultural abre posibilidades de políticas públicas

conceptualmente impensables en el pasado regido por el mestizaje como teoría y valor fundamental de la nación.

1. 2. *Contraste 2*: Qué no hace el estado venezolano actual Patrimonialización *vs.* tierras

Ahora bien, esta patrimonialización de lo indígena y la promoción de las culturas indígenas y la marea de programas sociales en los que son incluidos contrasta con la obstinada reticencia a reconocer tierras indígenas extensas a pesar de la inconstitucionalidad que implica. En Venezuela no existe ningún territorio étnico jurídicamente reconocido a pesar de existir varios proyectos de demarcación que cumplen con todos los requisitos de la ley. Las entregas de tierras hechas en los últimos cinco años han sido todas extensiones reducidas que recuerdan el modelo de la reforma agraria. El mayor obstáculo a la demarcación es su aparente irreconciabilidad con la soberanía nacional e integridad territorial —recordemos que estamos hablando de grandes extensiones de territorio en zonas de frontera—. La idea del conflicto entre la tierra indígena y la soberanía, poco sustentable si se consideran las aspiraciones de los pueblos indígenas, persisten sólidas en el pensamiento militar que infunde buena parte del gobierno. La autonomía y el mayor control que los pueblos indígenas exigen para poder «indigenizar la modernidad» (Salhins, 1997) según su propia lógica cultural y coyuntura histórica es el punto en donde el Estado venezolano ha colocado un importante freno. El otro gran obstáculo a la demarcación de tierras es el archiconocido conflicto entre desarrollo nacional y derecho indígena al territorio; en Venezuela esto se suma a un considerable énfasis del gobierno en proyectos de integración física de Latinoamérica que incluye oleoductos, gasoductos y carreteras conectando a Venezuela con Brasil y con Colombia.

Es innegable que el nuevo valor simbólico atribuido por la revolución a los indígenas representa un viraje radical a favor de los pueblos indígenas. También es cierto que en esta nueva situación ideológica las oportunidades de disminuir la discriminación e inequidad que ha tenido a los indígenas por objeto desde antaño se han visto fortalecidas. No es menos cierto, sin embargo, que los indígenas entran en este nuevo escenario político como una minoría contribuyente a un fin monolítico —otrora un país mestizo/criollo (ver cita de Morón), ahora un país socialista (ver cita de Chávez)—. Es en esta perspectiva que veo una continuidad fatal con la idea del mestizaje, ya no con base bio social sino más bien con base sociopolítica. Un proyecto

multicultural en donde el Estado y la tradición occidental definen lo que cuenta como cultura y la desvinculan del contexto social de su producción, está condenado a ser un proyecto mestizador. Strathern, en un balance sobre la era de la globalización de la cultura como concepto y valor, subraya un punto por demás pertinente:

> «Su ubicuidad se convierte en un problema cuando la *cultura deja de funcionar como un término relacional...* Mientras la cultura fue entendida en relación a formas o expresiones locales, fue contextualizada por otras descripciones de las relaciones (sociales) entre las personas. Lo que tiende a desaparecer en la actualidad es esa contextualización relacional» (1995: 157)[4].

Creo que es una consecuencia relacionada con la mencionada por Strathern, el hecho que políticas multiculturales que obvian la organización social indígena terminen siendo políticas con tendencia mestizante, sean o no efectivas en realizar esta tendencia.

1. 3. *Contraste 3*: Qué es lo que hacen los yanomami
Paridad jurídica vs. paridad histórico-identitaria

La paulatina expansión del Estado venezolano al interior de la tierra yanomami trae consigo una serie de conceptos y valores entre los cuales están las nociones de derechos indígenas, derechos políticos y ciudadanía. De las más de 200 comunidades yanomami que podemos estimar hay en el estado de Amazonas, es solo una fracción la que está familiarizada con este vocabulario, y entre ellos, solo la pequeña parte que se desenvuelve en el terreno de la política o etnopolítica. Sintomático de este gradiente de contacto con la sociedad nacional es el hecho de que en la mayor reunión de comunidades yanomami con representantes estatales, llevada a cabo en 2001, gran parte de los yanomami hacían sus críticas al sistema de salud, al sistema educativo, y a otros representantes del Estado, movilizando valores propios de la moralidad yanomami: el no mezquinar los recursos, el no dejar a los parientes sufrir, etc. Fue un número reducido de experimentados representantes políticos quienes hablaron de estas mismas fallas de servicios del Estado en términos de derechos constitucionales. Con el reciente repunte de la presencia estatal

[4] Énfasis en el original, traducción propia.

en el territorio yanomami, esta migración conceptual se ha acentuado y es cada vez más claro que son éstos los términos y las herramientas efectivas para influenciar a ministerios, gobiernos locales, misioneros, antropólogos y demás instituciones y representantes del Estado.

Ahora bien, esta incorporación conceptual gira en torno a la búsqueda de paridad o igualación jurídica y resulta interesante contrastarla con la patrimonialización de lo indígena adelantada por el Estado, que consiste, como mencionamos antes, en un ejercicio de igualación histórica e identitaria. El ejercicio de igualación jurídica que adelantan los indígenas moviliza como categoría clave la noción de ciudadanía. En contraste con esto, la paridad identitaria e histórica detrás de la patrimonialización de la indianidad que adelanta el Estado moviliza como categoría clave la noción de nacionalidad. Se contrapone así el indígena ciudadano, por un lado, a la nación india, por el otro, así como la mezcla inmiscible se opone a la fusión; o como la relación entre diferencias se opone al consumo de la diferencia en relación.

1. 4. Asimilación *vs.* diferenciación

En lugar de la asimilación que el Estado promueve, explicita o implícitamente, ya sea en su esfuerzo anterior por «hacer criollos» o el actual de «hacer indígenas», los yanomami en particular y hasta el momento, someten estas políticas a una trayectoria histórica que comenzó con vigor hace más de medio siglo con la llegada de los misioneros y que he llamado anteriormente «volverse criollo», o como dicen en lengua yanomami «transformarse en *napë*» (extranjero, otro, enemigo potencial, criollo) o en español «civilizarse». Esta tendencia transformativa implica la adopción de un *habitus* criollo y la apropiación de conocimientos criollos posibilitada por los intercambios con misioneros y otros agentes del Estado y sociedad nacional. Esto ha generado un nuevo contexto de significados y prácticas mediante el cual los yanomami pueden diferenciarse de sus compatriotas que viven río arriba, quienes tienen un menor contacto con la sociedad nacional, y presentarse ante ellos como *napë* o criollos, al mismo tiempo que se diferencian de otros indígenas y mestizos que viven río abajo, presentándose ante ellos como «más indígenas» es decir, más yanomami. El uso de ropa, la posesión y suministro de bienes manufacturados, la capacidad de hablar español, la capacidad de mediar en las relaciones con los criollos, la participación en la política indígena y en la política partidista, etc. sustenta este contexto significativo subordinado a la diferenciación que ofrece. Este contexto nace de la extensión de un espacio

sociopolítico convencional definido por los grados de alteridad en términos de alianza o enemistad (Albert, 1985). Sin embargo, en este nuevo contexto, la alteridad es definida en términos de grados históricos de «volverse *napë*». Es así que los yanomami del Orinoco pueden hablar con orgullo de ser «civilizados», lo que indica una especie de identidad dual yanomami/criollo que en realidad no refiere de manera alguna a una identidad, sino a las dos maneras de diferenciarse ante las gentes de río arriba y de río abajo, y que les permite su posición intermediaria en una red socio-espacial con polos criollos en las ciudades y polos yanomami en el corazón de la selva.

Ahora bien, el primer punto a resaltar es que la noción yanomami de «ser *napë*» no corresponde en nada con la noción criolla de «ser criollo», un equívoco que subyace buena parte de los malentendidos interculturales entre agentes del Estado —como médicos del sistema de salud, misioneros, indigenistas y otros— y los yanomami en sus relaciones cotidianas (Kelly, *en prensa*). Lo que aquí me interesa es explorar no es la pregunta de «en qué se transforman los yanomami al decir que son civilizados», sino más bien en qué consiste la transformación, qué es ese «volverse», pues parece en todos sus aspectos una inversión del concepto de mestizaje[5].

La idea de mestizaje corresponde con un proceso, una progresión hacia un estado final: la persona, clase o nación mestiza. El mestizaje no tiene retorno, se supone que produce un tipo distintivo de gente que elimina la relación entre las gentes originarias que terminan siendo consumidas por la mezcla, que a su vez resulta en una identidad nueva y compartida. Como nos dice Mansutti para el caso venezolano:

> «Se aduce que este es un país construido sobre la mezcla de razas y culturas que encuentra sus nutrientes en los aportes de tres bloques: los indios, los negros y los europeos, cada quien dando lo peculiar de sus culturas: sus lenguas, su estética, sus músicas y sus culturas productivas y culinarias, pero que al mismo tiempo el resultado es sustancialmente diferente a sus aportantes: es una nueva raza» (2006: 17).

[5] Debo la idea de anti-mestizaje a un comentario de Anne-Cristine Taylor sobre mi tesis doctoral de 2003. Las ideas que expongo al querer examinar con detalle lo que puede significar para los yanomami la transformación experimentada cuando hablan de «civilizarse» tienen su origen en conversaciones con Eduardo Viveiros de Castro.

La asimilación, paso histórico secuencial al mestizaje, opera por la aproximación del indígena a un ideal de relación político económica con el Estado cuyo patrón es la población mestiza.

Ahora bien, la transformación implicada en la transformación en *napë* o «volverse criollo» se refiere más a una concatenación de estados virtuales y actuales: la otredad es un estado virtual de la persona yanomami, que de paso, por virtual e inmaterial y latente no deja de ser menos real. Atendiendo a la noción yanomami de persona es posible decir que la persona nunca es auto-idéntica; es, por el contrario, internamente diferente a sí misma. Testimonio de esto es la idea, manifestada particularmente durante la enfermedad, pero también en el chamanismo y la mitología, de las transformaciones en otro —en espectro en la enfermedad, en espíritu de la naturaleza en el chamanismo, en animal en la mitología— a las que es susceptible la persona yanomami. Veo la transformación experimentada en el volverse *napë* como siendo del mismo tipo a las transformaciones míticas, en donde la humanidad original se transformó en una diversidad de especies animales. Así como en la mitología amerindia en general, muchas veces estas transformaciones en animales son anticipadas en el mito con comentarios sobre el comportamiento bizarro del personaje en cuestión. Igualmente, una vez transformado en animal, la virtualidad humana no desaparece, pues permanece como el aspecto inmaterial del animal que los chamanes personifican en forma humana (Viveiros de Castro, 2006). De la misma manera que la animalidad y la humanidad, el cuerpo y el alma, en la mitología y en el chamanismo, los conceptos de yanomami y *napë*, y los comportamientos asociados a «ser yanomami» y «ser *napë*» mantienen una relación de figura y fondo cada uno creando un contexto de contraste para el otro. El volverse criollo de los yanomami entonces no constituye un esfuerzo por mestizarse y fundirse con la sociedad envolvente; por el contrario, la relación entre yanomami y criollos debe permanecer para que los yanomami del Orinoco puedan alternar entre las posiciones de ser yanomami y ser criollo. Así pues, en lugar del consumo de identidades en fusión mestiza estamos frente a la adición de una forma de alteridad —la de ser criollo—: un verdadero anti-mestizaje. Es esta máquina anti-fusionante, máquina contra la miscibilidad si se quiere —para rendir homenaje a Pierre Clastres, esta noción indígena de la transformación puede (quizás debe) ser leída como un aspecto constituyente de una «sociedad contra el estado»— que da permanencia al ser yanomami a pesar de las múltiples cambios que como pueblo han experimentado.

Solidario con lo que comenta Mansutti (2006) sobre la resistencia indígena al mestizaje, utilizo un comentario suyo para ilustrar los problemas que la idea de anti-mestizaje puede resolver. Mansutti llama la atención al hecho de que muchos indígenas, a pesar de las múltiples transformaciones sociales que han experimentado, persisten en caracterizarse como indios y no como mestizos:

> «Lo que perturba al ideólogo del mestizaje es que los indígenas, siendo mestizos biológicos y culturales, no se reconozcan como "mestizos criollos occidentalizados" y reafirmen la diferencialidad cultural en lugar de disolverla en los sincretismos culturales dominantes y aceptados» (2006: 19, énfasis añadido).

Mansutti nos dice que los indios son mestizos pero no lo reconocen. Ahora bien, ¿cómo se explica esta renuncia?: ¿limitaciones intelectuales? ¿mala visión? o ¿debemos invocar una resistencia a la idea de la mezcla por motivos económico-políticos —argumento de preferencia en el pensamiento criollo a partir de la promulgación de los derechos indígenas en 1999? (y, claro está, dudo que Mansutti comulgue con alguna de estas explicaciones)—. El problema está en que decir que son mestizos y no lo reconocen, es suponer que comparten nuestra teoría de la mezcla y que refutan por alguna razón sus implicaciones. La única salida a esta aparente paradoja es proponer que los indígenas no comparten la teoría del mestizaje como nosotros la concebimos —miscibilidad biológica y/o cultural—. Lo que la etnografía yanomami que he brevemente expuesto aquí sugiere, es que ellos se traen otra teoría entre manos, y es así que debemos pensar el anti-mestizaje: una teoría indígena de la transformación.

Conclusión

La revolución bolivariana ha colocado simbólica y concretamente el asunto indígena en el centro del debate y la agenda política nacional. Las oportunidades para reducir inequidades históricas se han visto así fortalecidas. Al mismo tiempo, el renovado interés estatal en la inclusión social de los pueblos indígenas no deja de estar en oposición y a veces en conflicto directo con otros lineamentos estratégicos del gobierno, como lo son el incremento de la presencia y control de las fronteras, el impulso de una agenda desarrollista contundente y la mencionada integración física y económica latinoamericana. Por otro lado, el alza de la importancia del tema indígena está fuertemente supeditado al proyecto político bolivariano,

motivo por el cual la inclusión social se paga con la moneda de la conformidad o sumisión a las interpretaciones estatales de lo que son y deberían ser los indígenas y su cultura. Los indígenas son llamados a participar del interés estatal no pocas veces en franca contradicción con el interés de los pueblos y comunidades indígenas. Los recientes conflictos con los yupka en el estado Zulia que involucran violaciones serias a los derechos humanos (Tillet, en prensa) y la permanencia de la falta de reconocimiento de tierras indígenas son testimonio de esta contradicción. En esta coyuntura política he querido concentrarme en los contrastes entre los principios movilizados por indígenas y Estado, focalizándome particularmente en los yanomami por ser el caso que mejor conozco. Retomo brevemente las ideas arriba expuestas.

Un proyecto multicultural en donde el Estado define lo que es cultura y la desvincula de la socialidad que la produce termina siendo un programa mestizador que bien podría llamarse multiculturalismo mestizante. El control territorial y la libertad para mantener o transformar su propia organización social son elementos fundamentales para que un programa multicultural sea sincero en sus objetivos, que no deben ser otros que la creación de condiciones para la existencia de formas de creatividad, de significación, y por ende de vida, alternativas.

He expuesto dos formas en que el programa mestizador del Estado se opone a las formas yanomami —y de muchos otros indígenas— de lidiar con oferta de derechos, bienes y servicios del Estado. Por un lado, la paridad jurídica implicada en ser ciudadano indígena se opone a la paridad histórica e identitaria implicada en la patrimonialización de la indianidad que adelanta el proyecto bolivariano. Por el otro, el asimilacionismo de antaño o el multiculturalismo actual se oponen a los procesos de transformación o cambio cultural del tipo «volverse criollo» o «civilizarse». Son estas dos facetas de un mismo encuentro de proyectos que podríamos llamar: la fusión mestizadora (del Estado) y la hibridación diferenciante (indígena).

La idea de que por lo menos algunos casos de lo que conocemos comúnmente como «cambio cultural» entre los pueblos indígenas puedan ser caracterizados como siendo transformaciones del tipo anti-mestizaje creo que tiene un valor teórico-político de algún peso, pues nos da argumentos en contra de quienes, basándose en la idea —ampliamente difundida por Estados nacionales y no pocas veces arraigada en el sentido común criollo— de que los indígenas se han mestizado y que, por ende, hoy no existen indígenas puros, arguyen en contra del reconocimiento de derechos, en particular aquellos sobre la tierra.

Más aún, la idea de anti-mestizaje es consistente con lo que sabemos, al menos desde la Gesta de Asdiwal y la Historia de Lince (Lévi-Strauss, 1983; 1991): que en el pensamiento indígena la identidad propia se define antes por una inversión de su contrario que por la afirmación de ella misma. Llevando el argumento del anti-mestizaje al límite de sus consecuencias, llegamos a la conclusión de que para que realmente desaparezcan los indígenas, sus contrarios eminentes, los criollos, tienen que desaparecer primero.

Cierro con una reflexión reciente de Viveiros de Castro, parte de un comentario más extenso sobre una serie de discursos pronunciados por líderes indígenas del Brasil en donde estos exponían sus versiones de la historia de sus relaciones con los criollos:

> «Si el problema del origen de los blancos está, por así decir, resuelto desde antes del comienzo del mundo, el problema simétrico e inverso, del destino de los indios permanece para ellos crucialmente abierto. Pues el desafío o enigma ante el cual se encuentran los indios es saber si es realmente posible utilizar la potencia tecnológica de los blancos, esto es, su forma de objetivación —su cultura— sin dejarse envenenar por su absurda violencia, su grotesca fetichización de los bienes, su insoportable arrogancia, esto es, por su modo de subjetivación —su sociedad—» (Viveiros de Castro, 2000: 51).

El problema simétrico e inverso al de las *opciones indígenas* ante sus futuras relaciones con los criollos es aquel de las *obligaciones del Estado* ante los indígenas. Pues el desafío que se nos presenta es cómo diseñar políticas de inclusión social sin que esto implique una irremediable reducción de una forma de creatividad (indígena) a otra (la nuestra).

Referencias citadas

ALBERT, B., 1985 – Temps du sang, temps de cendres : représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne) ; París : Université de Paris X. Tesis de doctorado.

ANGOSTO, L. F., 2008 – Pueblos indígenas, guaicaipurismo y socialismo del siglo XXI en Venezuela. *Antropológica*, **110**: 9-34.

CHÁVEZ, H., 2007 – *Discurso en el acto de juramentación de los propulsores y propulsoras de la unidad*, 106 pp.; Caracas: Ediciones Socialismo del Siglo XXI.

CORONIL, F., 1997 – *The magical state: nature, money and modernity in Venezuela*, 466 pp.; Chicago: University of Chicago Press.

KELLY, J. A., 2007 – Situación de los Yanomami y Yekuana en Venezuela: derechos a la salud, tierras y educación. Informe elaborado para Wataniba/CCPY.

KELLY, J. A., en prensa – State health care and Yanomami transformations: a symmetrical ethnography; Tucson: University of Arizona Press.

LÉVI-STRAUSS, C., 1983 – *Structural anthropology II*, 500 pp.; Chicago: University of Chicago Press. Trad. Monique Layton.

LÉVI-STRAUSS, C., 1991 – *Histoire de lynx*, 358 pp.; París: Plon.

MANSUTTI, A., 2006 – La demarcación de territorios indígenas en Venezuela: algunas condiciones de funcionamiento y el rol de los antropólogos. *Antropológica*, **105-106**: 13-39.

MORÓN, G., 1974 – *Historia de Venezuela*, 517 pp.; Caracas: Italgráfica.

SAHLINS, M., 1997 – O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a culture não e um "objeto" em extinção (Parte I). *Mana*, **3 (1)**: 41-73.

STRATHERN, M., 1995 – The nice thing about culture is that everyone has it. *In: Shifiting contexts: transformations in anthropological knowledge* (M. Strathern, ed.): 153-176; London: Routledge.

TILLETT, A., 2011 – Venezuela. *In: El Mundo Indígena 2010*; Copenhague: IWGIA.

VIVEIROS DE CASTRO, 2000 – Os termos da outra história. *In: Povos indígenas no Brasil (1996-2000)* (Ricardo, C.A., ed.): 35-40; São Paulo: Instituto Socioambiental.

VIVEIROS DE CASTRO, 2006 – A floresta de cristal: nota sobre a ontologia dos espíritus Amazônicos. *Cadernos de Campo*, **14/15**: 319-338.

De la oralidad a la literacidad: aproximaciones recientes en la Amazonía

María C. Chavarría

En este artículo parto de una definición de *literacidad* como un conjunto de prácticas sociales en torno a la escritura. De acuerdo a los nuevos estudios de literacidad, la lectura y la escritura se deberían analizar desde una perspectiva etnográfica, en atención a los sujetos y a sus coyunturas socioculturales. En el caso específico de comunidades lingüísticas amazónicas, abordo el problema de la literacidad fuera del ámbito escolar. ¿Se escribe en lengua vernácula? ¿Quiénes escriben y qué escriben? ¿Cómo ven los usuarios la escritura? Y la oralidad, ¿qué rol cumple? ¿Qué otros sistemas simbólicos paralelos a la escritura alcanzan protagonismo hoy en día?

En base a la producción publicada por autores indígenas amazónicos en la última década, intento analizar cómo ellos han desarrollado estas formas de literacidad, cuáles han sido sus motivaciones para llegar a la escritura. ¿Cómo estas prácticas interactúan con el lenguaje oral y de qué otras técnicas se valen para construir sus discursos?

1. Antecedentes

Las lenguas indígenas en el Perú se estiman en 42 (Trapnell & Elías, 2006) correspondientes a 17 familias lingüísticas; la mayoría de las cuales se

encuentra en la Amazonía. Los hablantes de las lenguas amazónicas tuvieron acceso a la escritura durante la gestión del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), desde la década de 1950, y desde hace treinta años están inmersos dentro de una política de educación intercultural bilingüe dirigida por el ministerio de Educación, cuyos resultados a la fecha, se desconocen.

Debido a que la situación actual de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el Perú es crítica, y ha venido perdiendo impulso por la falta de apoyo del gobierno, es poco lo que se puede esperar en cuanto a logros de competencias. De acuerdo a los resultados de la Evaluación Censal de 2008, hecha por el ministerio de Educación, obtenemos las siguientes cifras: solo entre el 2 % y el 6 % de estudiantes desarrollan capacidades lectoras esperadas en su lengua originaria. En las escuelas awajún y shipibo, entre el 2,2 % y 3,1 % logran desarrollar las capacidades lectoras en castellano. Estos datos cogidos al azar hablan de lo abandonada que está la escuela indígena en el Perú. Existe una carencia de recursos humanos calificados en EIB; sin embargo, el ministerio de Educación viene poniendo nuevos obstáculos a la formación de docentes. Desde 2007 se exige un promedio mínimo de nota 14 en los exámenes de ingreso a los Institutos Superiores Pedagógicos (ISP)[1]. Esta medida ha sido objeto de críticas pues las poblaciones indígenas que viven en zonas marginadas, no pueden superar al nivel educativo una valla académica que ha sido escrita pensando en candidatos de zonas urbanas, que se encuentran mejor atendidas. Según la Defensoría del Pueblo, en los últimos años, los ingresantes a los ISP a la especialidad de Educación Intercultural Bilingüe se han distribuido de la siguiente manera: 4 estudiantes el año 2007; en 2008 está cifra se duplicó a 8 estudiantes; pero en 2009, el número de estudiantes bajó sustancialmente a 4 estudiantes (Chiroque, 2010). El gobierno con este dispositivo condena a los ISP a su lenta desaparición y facilita la aparición de institutos privados. Si la calidad educativa es mala a nivel nacional, en los pueblos indígenas es peor todavía.

2. Literacidad y alfabetos en la Amazonía

En lo que concierne a la literacidad en lengua vernácula, en el Perú existen algunos estudios acerca de este problema para quechuahablantes pero no hay datos para lo que sucede en la Amazonía. Entre otras razones, porque

[1] Decreto Supremo 006-2007-ED.

los alfabetos fueron dados con posterioridad al quechua o aymara, en fechas distintas para cada lengua, y algunas de ellas todavía no cuentan con este instrumento y no se han normalizado los distintos alfabetos que existen. Tampoco se ha avanzado mucho en la elaboración de pautas de puntuación o de reglas de uso a nivel de discurso.

Haciendo un poco de historia, es bueno recordar que en el caso de la Amazonía peruana se sucedieron cronológicamente las escuelas misionales católicas en la década del treinta, a cargo de misioneros franciscanos, jesuitas y dominicos. Luego vinieron las escuelas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en la segunda mitad de los cuarenta, y las del Estado peruano, a fines de los cincuenta. El ILV llegó a América Latina y por más de cincuenta años permaneció en el Perú como responsable y ejecutor de un modelo de educación que trajo consigo un tipo de literacidad para los pueblos indígenas. ¿En qué consistió? ¿Qué objetivos tuvo y cuáles fueron sus estrategias para enseñar a leer y escribir? Estas preguntas serían motivo de otro artículo, basta decir que promovieron un modelo de educación bilingüe de tipo sustractivo, donde se aprendía a leer y escribir en el idioma vernáculo para luego pasar al uso del castellano.

En el caso de las escuelas misioneras católicas eran y siguen siendo totalmente castellanizantes, en su mayoría. El uso de la lengua indígena se limitó a pocas experiencias surgidas décadas después de la instalación del ILV como en el caso de los napuruna (o kichwas del Napo) y de los awajún, en proyectos de educación bilingüe financiados por la Iglesia Católica, a través de las ONG y con la ayuda de la cooperación internacional.

2. 1. Detrás de las letras, los alfabetos

La formulación de alfabetos fue la preocupación inicial del ILV cuando recibió, en concesión, la educación de la Amazonía. Pero la multiplicidad de lenguas y la falta de una política educativa estatal, obligó a sus miembros a improvisar alfabetos teniendo como modelo el castellano o el inglés. Varias generaciones de maestros bilingües se formaron con estos alfabetos, y al mismo tiempo que lo aprendían a usar, se iban armando las cartillas iniciales de lectura. Sin embargo muchas de estas lenguas tenían rasgos suprasegmentales como el tono, lo que hizo más difícil su representación. Estos hechos que menciono son elementos fundamentales para comprender los efectos de modelos educativos que han venido predominando en la Amazonía peruana más allá del problema específico de la literacidad.

¿Hubo preocupación por los alfabetos creados por el ILV y cómo estos afectaban un proceso efectivo de literalización de lenguas indígenas? Lo cierto es que no hubo preocupación alguna porque no había gente —aparte de los misioneros del ILV y los mismos indígenas— que conociera estas lenguas. La única universidad que formaba lingüistas en el Perú era la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y ésta recién incorporó en sus programas a las lenguas amazónicas en la década de 1970. En consecuencia, con la inercia o complicidad del ministerio de Educación, la alfabetización en lengua vernácula se siguió administrando con defectos y carencias. Solo un hecho notable que tiene que ver con la literacidad de los pueblos indígenas se ha ventilado públicamente: el caso del alfabeto oficial para el quechua.

El maestro bilingüe fue un producto esperado por el ILV, pero luego se dio otro: el traductor; pues el objetivo final del ILV al enseñar la escritura y lectura en lengua vernácula era que la gente leyera la biblia, no tanto que pudiera llegar a crear textos en lengua vernácula. Es por eso que el ILV en América Latina fue la gran escuela de traductores. Convertir a una nueva fe a los indígenas amazónicos fue siempre la agenda primordial de esta organización; la adquisición de la literacidad fue el instrumento; los maestros bilingües fueron sus agentes indirectos. Los primeros maestros bilingües formados por el ILV se convirtieron en intermediarios entre la gente de fuera y sus mismos paisanos. Posteriormente, los primeros testimonios o historias de vida serían de estos traductores.

¿Y cincuenta años después? Se sabe que la escritura no fue una práctica cultural de los pueblos indígenas, lo que no invalida que ésta pueda insertarse en sus culturas hoy en día, siempre y cuando no esté desligada de la función comunicativa ejercida antes solo por la oralidad. Quienes fueron alfabetizados con esos alfabetos los usaron en las escuelas como pudieron. Los procesos de normativización o revisión de alfabetos se han dado a cuenta gotas a lo largo de los últimos años. En 2008, entre otros, se revisaron los alfabetos yine y asháninka. Hace muy poco, en abril de 2010, la región de Loreto ha iniciado un proceso de validación de las lenguas indígenas habladas en dicha región. Han habido también esfuerzos aislados como el de los ese eja, quienes en 2000 crearon su propio alfabeto, al margen del ILV o del ministerio de Educación. Similar es el caso de los harakmbut quienes en 2007 propusieron una alternativa de normalización de su lengua, con el auspicio de su organización indígena, la Fenamad (Federación de Comunidades Nativas de Madre de Dios).

Es posible que la inestabilidad de los sistemas escriturales pueda ser un factor que haya retrasado la adquisición de una biliteracidad como se esperaba. La falta de materiales idóneos, pensados en la cultura y con respeto a las creencias indígenas, fue otro. Casi todos los materiales para enseñar a leer en la lengua indígena carecían de pertinencia cultural. Pero la falta de maestros capacitados en EIB es el factor más clamoroso de una realidad que recién se intenta develar.

¿Qué piensan los usuarios de los sistemas alfabéticos creados para sus lenguas? Ha habido debates promovidos por los mismos profesores bilingües y encuentros, con presencia de observadores del ministerio de Educación. Aparentemente, las discusiones sobre este tema se habrían dado únicamente entre los hablantes de las lenguas con mayor número de población, pero no ha sido así. En 2008, se hizo público, a través de una nota publicada por Servindi (Servicios en Comunicación Intercultural), el reclamo de la etnia awajún, quien hacía un pedido público para que se use la ortografía correcta de sus nombres y de sus topónimos, por considerar que, de lo contrario se está «tergiversando nuestra originalidad del idioma awajún» (Tiwi, 2008). Un año después, en setiembre de 2009, los matsés de Loreto recurrieron a la Defensoría del Pueblo para denunciar a los empleados del Reniec (Registro Nacional de Identidad y Estado Civil), que se negaban a poner una diéresis encima de las vocales de sus nombres en sus documentos de identidad, «aspecto por lo que ellos se sentían totalmente marginados». Estos malos funcionarios ignoraban que el sistema vocálico del matsés requiere de esos diacríticos para que sus nombres suenen bien. El derecho a tener sus nombres bien escritos fue una demanda atendida, después que la noticia apareciera en los diarios[2].

3. Literacidad y contexto histórico

En la última década, además de los testimonios, autobiografías y tradición oral producida por indígenas, ha surgido en la Amazonía una producción artística que combina la escritura con la pintura o el dibujo. El texto va acompañado de imágenes, y estas son de gran calidad y reflejan el deseo de perpetuar en colores, en trazos, lo que ha impresionado la memoria indígena. Allí la escritura es un elemento más de una serie de otros códigos visuales

[2] «Matsés recuperan su identidad en DNI», *La República*, 13/09/2009.

que intentan dar cuenta de un momento histórico, crucial para los pueblos indígenas: su lucha por ser reconocidos como pueblos y su derecho a una supervivencia digna. El historiador Pablo Macera describe este hecho como algo semejante a lo que se vio en los siglos XVI y XVII con las culturas andinas invadidas. Es necesario señalar que la última década coincide con una serie de protestas y luchas de los indígenas amazónicos por hacer oír su voz para defender sus derechos a la vida y a la autodeterminación.

La Amazonía por mucho tiempo fue solo un punto de referencia de la geografía, la zona verde de un mapa que no decía mucho al resto de peruanos. Pero en los últimos años el movimiento indígena ha tenido un rol protagónico al liderar a sus pueblos en la defensa de los derechos sobre sus territorios, amenazados por la presencia de compañías que se dedican a la extracción de petróleo o especies maderables. Sus protestas contra las autoridades locales y el gobierno central han aparecido con frecuencia en los diversos medios de comunicación. La razón es que desde hace bastante tiempo atrás, la Amazonía ha venido siendo amenazada por leyes que intentan desconocer los derechos de los indígenas sobre sus tierras, propiciando, además, la entrega de éstas a concesiones petroleras, mineras y madereras, nacionales o extranjeras. El uso de Internet y la aparición de páginas web y blogs de organizaciones indígenas (Aidesep, Fenamad, etc.) o espacios como Servindi, han conseguido que la problemática indígena amazónica sea seguida de cerca por un público globalizado. En octubre de 2005, los pueblos asháninka, shipibo-konibo, nawa, amawaka y yine resolvieron declarar en emergencia sus territorios en las regiones de Ucayali, Cuzco y la provincias de Atalaya, negar el ingreso de las empresas petroleras Plus-Petrol y Repsol, así como de otras empresas trasnacionales mineras y demandar al gobierno peruano por el incumplimiento del Convenio 169 OIT, entre otros. En 2006, los achuar del río Corrientes comenzaron una serie de protestas en defensa de su salud y el medio ambiente, pues la contaminación y degradación de sus aguas debido a la acción de las petroleras desde hace 35 años, había minado seriamente la salud de su población. El gobierno se negó a aceptar las evidencias de contaminación y dilató las sanciones a las empresas petroleras hasta que los achuar tomaron las instalaciones de Plus-Petrol. Finalmente, después de esta medida de fuerza, se obligó a la firma del Acta de Dorissa que selló los acuerdos de los indígenas con la empresa y el Estado para comenzar a sanear la zona (Chirif, 2010). En 2007, el presidente Alan García inició una serie de artículos sobre las políticas existentes en las áreas de conservación bajo el sugestivo título «El síndrome del perro del hortelano» (*El Comercio*, 28

de octubre de 2007). Allí proponía dar en concesión estas áreas intangibles de la Amazonía al sector privado. Tal como lo resumió *Le Monde*[3]: a pesar de que el Perú ha ratificado, en 1993, el Convenio 169 de la organización Internacional del Trabajo (OIT), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, el gobierno ha querido eliminar tales derechos mediantes varios decretos legislativos[4] con el fin de aplicar el TLC con los Estados Unidos.

Hubo muchas críticas a estos artículos. Pero en términos políticos, la respuesta más esclarecedora vino de un dirigente awajún, Gil Inoach Shawit quien publicó en Servindi «La diferencia entre el perro del hortelano y el perro de monte»[5]. Las protestas, los paros amazónicos no demoraron en hacerse sentir en las regiones amazónicas durante 2008. Finalmente, al ver que las mesas de diálogo entre las organizaciones indígenas y el gobierno eran un engaño, en abril de 2009 se inició un paro pacífico en toda la Amazonía, pidiendo la derogación de estos decretos. El 5 de junio el gobierno ordenó levantar por la fuerza el bloqueo que unos dos mil awajún y wampis mantenían en la carretera Fernando Belaúnde Terry, en el sector conocido como «Curva del Diablo» (frontera entre Cajamarca y Amazonas). Se ordenó a la policía atacar a los huelguistas produciéndose un enfrentamiento sangriento con consecuencias trágicas. A dos kilómetros, en la ciudad de Bagua, la población mestiza que venía apoyando la huelga pacífica indígena, al enterarse del ataque, tomó instalaciones públicas y fue reprimida violentamente por la policía. En este penoso hecho conocido hoy como «el Baguazo» murieron aproximadamente 34 personas entre población civil y policías, hubo más de un centenar de heridos y un desaparecido.

Todo este tiempo, las fotos de los líderes y de sus movilizaciones con pancartas en su idioma y en castellano llenaron las planas de los diarios. La gente escribía porque quería comunicar. La escritura cobraba más sentido pues había una necesidad urgente de transmitir sus mensajes a un colectivo mayor. Líderes

[3] «Explotación y despojo en la Amazonía. Matanza de indígenas en el Perú. *Le Monde diplomatique*, julio de 2009: 22.

[4] Estos decretos eran identificados con los números 994, 995, 1015, 1020, 1064, 1073, 1080, 1089 y el 1090, conocido como «la ley de la Selva», y aprobados en virtud de la Ley 29517 del 19 de diciembre de 2007. El Congreso derogó los decretos 1015 y 1072 en setiembre de 2008, y los decretos 1090 y 1064 el 18 de junio de 2009; y el resto de decretos fueron suspendidos indefinidamente.

[5] 18 de diciembre de 2007.

con sus vestimentas tradicionales se pintaron los rostros y el cuerpo, como hace tiempo lo hacían sus antepasados para la guerra, y aparecieron marchando en las capitales de Ucayali, Loreto, Madre de Dios y, finalmente, en Lima. Las represalias que vinieron después se concentraron en desprestigiar a las organizaciones indígenas, acusándolas de malos manejos y de estar vinculadas a movimientos que intentan desestabilizar la democracia. Nada de eso se ha probado, la dirigencia de Aidesep (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana), que por algún tiempo tuvo que esconderse, acaba de ser exculpada de tales acusaciones. Pero ya no es lo mismo. Ahora se evidencia en los medios el deseo de conocer a los protagonistas del movimiento indígena y a los pueblos involucrados en esta defensa de lo suyo.

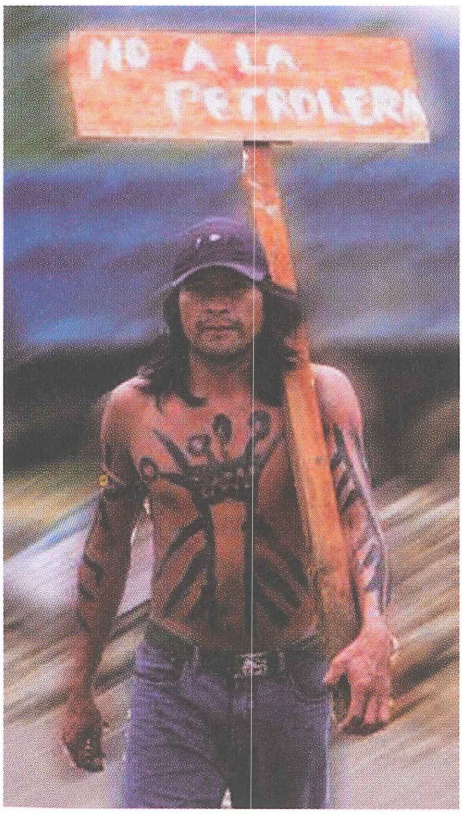


Figura 1 – Dirigente harakmbut en marcha pacífica en Madre de Dios (Fenamad, 2009)

Es por ello que estas nuevas formas de literacidad deben ser vistas desde la perspectiva de la actual problemática en la cual se encuentran inmersas las poblaciones indígenas. El miedo a perder no solo sus tierras sino sus prácticas culturales ha hecho que aparezcan discursos orientados a mantener vigente la memoria.

4. Nuevas formas de literacidad

En esta sección se presenta una muestra de la producción escrita, fuera del ámbito escolar, por personas o instituciones que pertenecen a pueblos indígenas de la Amazonía. Algunas obras tienen un formato bilingüe, otras aparecen en castellano con un breve texto en lengua indígena e incluso hay formatos trilingües: lengua indígena, castellano e inglés, obviamente dirigidos a un mercado internacional. El contenido varía: testimonios, autoetnografías, tradición oral, historia oral, medicina tradicional, ecología y manejo de recursos naturales. Muchos de estos trabajos son ilustrados por los mismos autores usando diferentes técnicas gráficas; en otros casos, se cuenta con un ilustrador también indígena. Algunos aparecieron

inicialmente como exposiciones temáticas en galerías o museos, como es el caso de Lastenia Cayo (shipibo) o Enrique Casanto (asháninka) y luego se convirtieron en libros. También se ha dado el proceso inverso, Casanto escribe e ilustra *Naturaleza amenazada* (2006), y luego con ese material gráfico realiza una exhibición en 2009.

4. 1. Testimonios

Cronológicamente, se puede ver que los primeros intentos biográficos o testimonios fueron escritos en inglés o castellano por los mismos miembros del ILV quienes actuaron como mediadores de quienes todavía no podían escribir por sí mismos. Wroughton (1953), relató la vida de *Bolívar Odicio, el cashibo civilizador*, lo que sería la primera biografía de un personaje de la historia indígena proveniente del Ucayali. La historia de vida de un profesor bilingüe shipibo fue publicado en inglés por Lucille Eakin en 1990 con el título de *Nuevo Destino, the life story of a shipibo bilingual educator*; no se menciona el nombre de quien ofrece su testimonio.

4. 1. 1. Pecón Quena (shipibo)

En 2004 apareció *Los dueños del mundo shipibo*, testimonio etnográfico de Lastenia Canayo sobre los espíritus protectores de la naturaleza y los bienes culturales de su pueblo. Estos espíritus que describe la autora con mucho detalle, se llaman *Ibo* o *Yoshin*. Canayo es una conocida artista que dibuja, pinta, cose y borda sus creaciones. Anteriormente, Canayo había expuesto sus trabajos con otros pintores amazónicos. Esta es su primera entrega en formato libro. Lastenia Canayo cuyo nombre indígena es *Pecón Quena*, «La que llama a los colores», es una hablante bilingüe, originaria de la comunidad de Roaboya, en el Bajo Ucayali. Lastenia ha terminado la escuela primaria en su comunidad y la secundaria en Yarinacocha. Como todas las mujeres de su pueblo, Lastenia tiene que enfrentarse con símbolos más complejos como la escritura, contando para ello solo con su experiencia escolar y lo aprendido en la cerámica y el pintado de telas, características del arte shipibo. Usando plumones, hilos y cartulinas canson, ha producido más de 500 dibujos sobre los *Ibo/Yoshin* de su pueblo.

Sus motivos son los dueños o madres vegetales de la naturaleza. Pero también describe los dueños de artefactos como el «Dueño del Machete Cincho», «el Dueño de la Casa Vieja» o «el Dueño de la Cerámica Antigua». Sus relatos

reflejan la visión cosmogónica del pueblo shipibo, combinando la tradición oral y técnicas gráficas. Este valioso trabajo se publicó con los auspicios del Seminario de Historia Rural Andina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), bajo la dirección de Pablo Macera. Aquí una muestra:



Figura 2 – *El dueño del Tábano*
Este es el Dueño de Tábano y es así: su cuerpo medio corto, sus brazos abiertos y su muela larga. Sus pies parecidos como un ala y así es este Dueño de Tábano que es un animal bien pequeño que encontramos en la orilla del río y es de color negro. Es un animal que chupa bastante sangre a las personas pero no tiene vida larga porque cuando pica y chupa sangre de una persona le matan al toque. Pero su Dueño, cuando lo matan ruega que salgan más y este Dueño también es chupador de sangre como un vampiro. Pero también es bueno el Tábano porque cuando una persona tiene su herida lo hacen picar en esa misma herida ..."

El libro, escrito en castellano regional, está agotado hace mucho tiempo. Ignoramos si la versión original fue escrita en shipibo. Los trabajos de Canayo evidencian una comunión de oralidad, escritura y pintura o bordado, pocas veces vista.

4. 1. 2. Koshi Shinanya Aibo (shipibo)

Esta vertiente testimonial tiene una variante en el caso de *Koshi Shinanya Aibo*, versión bilingüe shipibo-castellano del testimonio de Augustina Valera Rojas o *Paro Ibo*, 'dueña del río', dirigente shipibo que escribe con la colaboración de Pilar Valenzuela, lingüista. Su trabajo ha sido publicado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en 2005. *Koshi Shinanya Aibo* es además de una historia de vida, una mirada femenina a la cultura que la protagonista tiene miedo de ver desaparecer. El carácter de autoetnografía, presupone una serie de valoraciones de su propia cultura que *Paro Ibo* hace con valentía y honestidad. El libro tiene un carácter dialógico pues es el resultado de

conversaciones sobre temas comunes entre estas dos mujeres. Según lo señalan las coautoras: se habla de «los celos, la inconstancia masculina, los cánones de belleza masculina o femeninas, las alegrías y preocupaciones femeninas». El resultado es un trabajo de reflexión sobre la condición de la mujer, pero fundamentalmente un intento de trasmitir a las nuevas generaciones los saberes tradicionales que corren el riesgo de perderse.

> «*Ramatian non chiní bakebo non keena keskáshaman iamakanaitian, moa reken yosibaon esébo pekáoribo ayontaanan, jaton keena keskábiribi ikanaitian, non shinana iki kirika wishati*».
>
> «Actualmente nuestros hijos ya no practican nuestras costumbres tal como quisiéramos. Dejando atrás los consejos de nuestros abuelos, los jóvenes de hoy hacen las cosas a su manera; por eso hemos pensado escribir este libro».

El aporte de *Koshi Shinanya Aibo* a los estudios de género es indiscutible, considerando que es primer texto autobiográfico de una mujer indígena de la Amazonía. Un mérito adicional de este libro es que tiene una presentación bilingüe, de modo que se cumple la intención de las coautoras de que llegue a un público que pueda leer en la lengua vernácula y también en castellano. Son pocos los trabajos autobiográficos que tienen una presentación bilingüe. Por lo general, ha primado el criterio de las editoriales de ofrecer solo versiones en castellano, por diversas razones. Una de ellas es la dificultad de transcribir con propiedad una lengua amazónica. La complejidad gráfica y morfológica de estas lenguas solo permitiría su publicación bajo la supervisión de una persona versada en la lengua indígena. Otro factor es a quién va dirigido el libro. Si se dirige a una audiencia no indígena, a los editores no les interesa mantener la lengua original por razones prácticas y económicas. Una edición bilingüe es muy costosa y toma más tiempo en salir de la imprenta.

4. 1. 3. Alfredo Tabo (cavineña)

Alfredo Tabo es un líder indígena de la etnia cavineña en Bolivia. Los cavineña junto con los araona, reyesano, tacana y ese eja pertenecen a la familia Takana. Sin embargo en el Perú, se encuentran también miembros de la etnia ese eja que tuvieron contactos importantes con los cavineña, tal como lo demuestra el libro de Tabo. Por datos recientes obtenidos en los registros bautismales de la Parroquia Nuestra Señora del Rosario en Puerto Maldonado (Chavarría, 2009), se sabe que grupos cavineña vivieron en la zona del Madre de Dios.

El eco de las voces olvidadas. Una autoetnografía y etnohistoria de los Cavineños de la Amazonía Boliviana se ha publicado en Bolivia con el sello de IWGIA (2008). Tal como lo señalan los editores, Mickaël Brohan y Enrique Herrera, el caso de Tabo es excepcional, pues viene a ser el primer testimonio de un indígena de la Amazonía boliviana que sin intervención de los tradicionales mediadores —antropólogos, historiadores, o lingüistas—, se propone ser un investigador de su propia cultura. Para ello, dedica dos décadas de su vida a estudiar la historia de su pueblo y escribe este documento donde cuenta los principales eventos que han impresionado su memoria y la de sus paisanos.

Un hecho que no debe pasar desapercibido es que él ha sido uno de los traductores más importantes del ILV en Bolivia; ha sido formado por esos misioneros y profesa su misma religión. Tabo es producto del sistema de educación bilingüe y por eso se maneja en su lengua y en castellano. Una versión de este libro apareció inicialmente en su idioma, pero de forma limitada. El autor conecta lo personal con la experiencia cultural y por esto su etnografía es única. Leer su historia es tener un encuentro con la historia de la Amazonía, pues documenta la presencia de los franciscanos entre su gente después de producida la Conquista. Prosigue con la llegada de los Maryknoll (1942-1972) hasta la llegada del Instituto Lingüístico de Verano. No escapa a su recuento histórico, la época genocida del caucho y concluye con la situación actual que viven los cavineña frente a otros miembros de la sociedad y el Estado boliviano. Esta visión diacrónica del devenir del pueblo cavineño nos viene de primera mano pues el autor ha vivido muchos de los eventos que narra; otros los ha investigado. El autor toma distancia de su propia cultura e intenta presentar una etnografía de su pueblo, haciendo uso de una prosa sencilla pero no por ello menos minuciosa. El texto se grafica con sus propios dibujos pues también es un excelente ilustrador. También recurre a sus propias fotografías o las que consigue de sus familiares o paisanos. Tabo fotografía lo suyo y añade su propia mirada al objeto cultural.

4. 1. 4. Yotantsi ashi otsipaniki. Historias para nuestro futuro (asháninka, y nomatsigenka)

El pueblo asháninka ha visto la violencia blanca en distintas épocas de su historia y ha sido objeto de amplia investigación antropológica y lingüística. El siguiente es otro trabajo de colaboración entre hablantes de una lengua vernácula que quieren dar su testimonio y una antropóloga. *Yotantsi ashi otsipaniki. Historias para nuestro futuro* (2009) es un conjunto de narraciones

autobiográficas de líderes asháninkas y ashéninkas compiladas por Hanne Veber. El libro es transcripción del testimonio oral de líderes asháninkas de hoy. Un hecho que llama la atención es que los protagonistas son bilingües pero los testimonios han sido grabados en español, a pedido de ellos. Aquí aparece la historia de Miguel Camaiteri, Pascual Camaiteri Fernández, Miqueas Mishari Mofat, Augusto Capurro Mayor, Vicente Ñaco Chari, Adolfo Gutiérrez Marín, Bernardo Silva Loayza-Tyontyri. Ellos hablan de sus luchas por mantenerse en sus territorios, siguiendo las enseñanzas de sus antepasados. Sus enfrentamientos por conservar su espacio y su cultura, pese a las adversidades sufridas, vienen desde la época de la colonia, tal como ellos lo relatan pero esta vez la historia asháninka proviene de los mismos protagonistas.

Del libro se concluye que los asháninka y ashéninka han venido participando como ciudadanos en una democracia que se pone esquiva cuanto se trata de indígenas y territorios ancestrales. Estos voceros indígenas, tal como lo dijera un periodista «construyen espacios propios de reflexión sobre su resistencia». En suma, es un testimonio esperanzador que nos habla de que mejores tiempos para la causa indígena deben venir. Al final se encuentra una descripción de la metodología usada para obtener las historias de vida y un útil glosario.

Una visión de la historia asháninka había sido presentada en parte por Fernández & Brown en *The War of Shadows* (1991) o en su versión castellana *Guerra de Sombras* (2001). Allí se trataba de reconstruir, usando fuentes escritas y testimonios orales, el impacto que tuvo entre los asháninka la guerrilla del MIR de 1965. Fernández y Brown trataron de presentar un recuento histórico de los hechos, recurriendo a varios interlocutores y a un amplio rango de fuentes.

4. 2. Tradición oral

La historia de los antiguos y los relatos cosmogónicos son depositarios del pensamiento indígena; constituyen la tradición oral de un pueblo. En ella se encuentran la explicación de los fenómenos naturales, el lugar que ocupa el hombre frente al cosmos y las relaciones que se establecen con todo lo existente. Hechos sociales como el otorgamiento del nombre, las relaciones de género, las posibilidades de establecer parentesco son saberes que aparecen codificados en un sistema que hasta hace poco pertenecía al ámbito privilegiado de la memoria y que hoy se quiere escribir para preservarlos.

Nos encontramos entre el límite de la oralidad y una literacidad emergente. Un material que era campo exclusivo de la Historia y la Antropología está siendo tomado por los mismos protagonistas. Es por ello que la mayoría de la producción escrita versa sobre estos temas.

En los últimos años han surgido instituciones que se dedican enteramente a brindar colaboración a los autores indígenas que tienen un testimonio que ofrecer como es el caso de IWGIA[6] o del Seminario de Historia Rural Andina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fundado el 10 de marzo de 1966, el Seminario actualmente bajo la coordinación del historiador Pablo Macera ha publicado a Enrique Casanto (asháninka), Lastenia Cayo (shipibo), Elena Valera (shipibo), Roldán Pinedo (shipibo), entre otros. El Seminario ha dado cabida a estos artistas de su pueblo y los ha incentivado a presentar sus trabajos en exhibiciones en su antiguo local y en muestras itinerantes.

4. 2. 1. Eniceas Enrique Casanto Shingari (asháninka)

Cuando tenemos que hablar de este singular artista asháninka que escribe en asháninka y castellano, además de ilustrar sus textos, concordamos con Macera en que «la frontera entre oralidad y escritura puede ser resuelta en formas visuales y plásticas». Casanto (1956), original de San Pablo, Puerto Bermúdez, es un artista que no solo es bilingüe sino bicultural. Ahora reside en el asentamiento humano de Huaycán y trabaja en Lima, adonde llegó huyendo de la violencia terrorista que desmembró a su familia. Pero antes vivió en el Perené donde fue promotor de salud, dirigente, diputado regional. Escribe el asháninka tal como le fuera enseñado en las escuelas bilingües del ILV. Su castellano está lleno de regionalismos propios de la zona del Perené pero también se ha nutrido del habla de los limeños y, especialmente, de los migrantes que viven en Lima.

Casanto es investigador del Seminario de Historia Rural Andina de San Marcos desde el año 2000. Al cabo de una década, ha producido una notable variedad de obras que han sido incluidas en muestras individuales y colectivas. Es un pintor prolífico que acompaña sus pinturas con textos que son resultados de su propia investigación. Ha escrito una serie de monografías

[6] IWGIA, traducido al castellano, viene a ser Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

que van desde los recursos naturales conocidos por su pueblo, tanto animales como vegetales, las variedades de yuca, piri piri[7] y plantas medicinales, hasta la historia de antiguos guerreros. Como varios de los trabajos del Seminario han tenido un formato artesanal, estos se han agotado rápidamente, de modo que sus investigaciones iniciales solo se encuentran en bibliotecas especializadas o en los archivos del mismo Seminario. Con un mercado editorial exiguo como tiene el Perú es muy difícil publicar. Esta situación se torna más difícil cuando un indígena quiere publicar en su lengua. En 2001, en colaboración con Javier Macera Urquizo, publicó *Variedades de la yuca entre los ashanincas* y *Los dueños de la serpiente* (2003), dentro de una serie de textos de narrativa oral. Luego apareció *Piri Piri. Plantas medicinales* en 2005 y *Naturaleza amenazada* en 2006. Para esta obra el Seminario preparó esta sumilla de su obra:

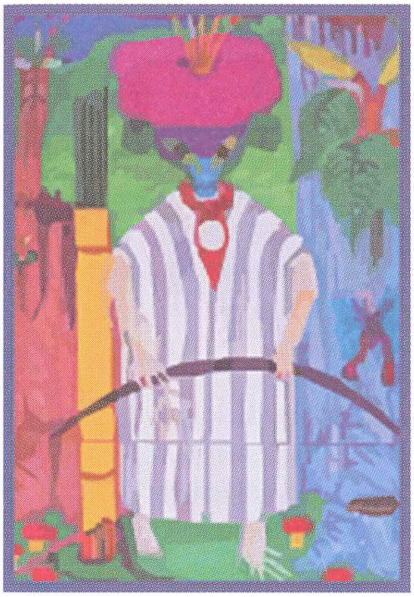


Figura 3 – Guerrero Casanto *Orquídea*

«Desde tiempos inmemorables los habitantes de la Amazonía adaptados a su ecosistema, han respetado su hábitat, razón por la cual han podido convivir con gran armonía. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XIX empezó un uso indiscriminado de los recursos, que con el tiempo se ha ido incrementando, razón por la cual en este momento la selva se encuentra amenazada. Este libro recoge una parte de las especies de la flora y fauna amazónica peruana en peligros de extinción. El autor, junto a un breve texto, presenta el dibujo que detalla la especie amenazada».

Casanto ha recogido grabaciones entre sus paisanos y con ese rico material ha documentado una veta inagotable de lo que se ha llamado el saber de un pueblo. Esta memoria que Casanto da a conocer de a poco, le ha permitido contarnos también de los antiguos guerreros asháninkas (2002) actuando

[7] Yahuar piri piri *(Eleutherine bulbosa).* El yahuar pir ipiri es una hierba de 50 cm de alto que crece en suelos con abundante materia orgánica en Loreto y Ucayali, hasta los 1 500 msnm. El cultivo de esta planta puede hacerse en cualquier época del año y cosecharse a partir del cuarto o quinto mes. Es una potencial fuente de ingresos para los pueblos de la región amazónica, gracias a sus singulares cualidades medicinales (http://www.peruecologico.com.pe/flora_medic_gal_07.htm)

como personajes de la historia y también del mito cuando se trata de «lejanos fundadores de sus clanes».

Su último libro, *El poder libre asháninka. Juan Santos Atahualpa y su hijo Josecito* (2009) es un ejercicio ambicioso de la memoria. Precedido por un estudio del historiador Pablo Macera, aquí se presentan las tradiciones que Casanto ha recogido de la mítica rebelión de Juan Santos Atahualpa en la Selva Central (1742 y 1752).

Se describen a los «cien guerreros míticos», que acompañaron en esta épica al principal protagonista. Son guerreros pero son también plantas o animales que se van transformando a través del relato y donde la identidad se pierde para dar paso a la alteridad. El aporte del libro es la noticia de la existencia de un hijo de Juan Santos, Josecito, quien pese a ser tullido, sigue siendo la esperanza de los que un día se rebelaron. No se sabe dónde descansan sus restos o los relatores no lo dicen, para confirmar que sigue en la memoria, tal como señala Burga (2009):

> «Además, al final habla el historiador para decirnos que se esfuerzan para que la memoria siga siendo memoria, por que cuando se vuelve historia hay una condición inevitable: la domesticación del recuerdo. Hay que dejarla libre para que la memoria tenga poder».

4. 2. 2. El ojo que cuenta, historias y costumbres de la Amazonía *(2005)*

La iniciativa de Gredna Landolt[8] de trabajar con pintores de la Amazonía y hacer que ellos mismos graficaran relatos que pertenecen a la cosmogonía de los pueblos asháninka, shawi, uitoto, shipibo, awajún, wampís, tikuna y matsés, fue un proyecto singular que contó con el respaldo de IWGIA, el gobierno danés, Aidesep y una nueva editorial, IKAM. Landolt visitó algunos de estos siete pueblos, acompañada de la fotógrafa Mónica Newton, quien documentó el proceso de la gente enfrentada al reto de pintar sus historias. El resultado es *El ojo que cuenta, historias y costumbres de la Amazonía,* libro en una versión bilingüe castellano-inglés. Lamentablemente no se incluye la lengua indígena y esta es una carencia clamorosa, pues podría haber sido usado también entre

[8] En mayo de 2003, se inauguró la exposición «La serpiente de agua: la vida indígena» en la antigua Estación Cultural de Desamparados donde se exhibieron 400 objetos culturales de los pueblos de la Amazonía. Esta muestra dio lugar también a la publicación de un libro del mismo nombre.

la población vernáculo hablante. Tampoco se explica la metodología seguida y cómo fueron seleccionados los trabajos que se publican.

Pero este sigular esfuerzo no solo incluye los relatos y sus ilustraciones sino también testimonios breves de los artistas y cómo ellos ven sus propias creaciones. Así podemos conocer por los mismos autores cómo se establece esta simbiosis de oralidad, texto y pintura. Representando al pueblo shipibo aparecen pintores ya famosos como Elena Valera y Roldán Pinedo, quienes antes habían exhibido con el auspicio del «Seminario de Historia Rural Andina». Igual es el caso de los artistas uitoto, Santiago y su hijo Rember Comuillama Yahuarcani. Santiago trabaja en escultura en madera y Rember es un pintor muy conocido en el ambiente de las galerías limeñas. También está en esta antología de la oralidad y pintura amazónica Nahwiri Chanchari Pizuri, del pueblo shawi (Landolt, 2005). Él es profesor bilingüe graduado en Yurimaguas; sin embargo, su afición por el dibujo y la pintura le viene desde su hogar. Su testimonio está precedido de una sabia frase suya: «A lo que nos toca vivir, tenemos que saber vivir y convivir». Historias que pertenecen a la tradición del pueblo tikuna aparecen contadas e ilustradas por Nurubé Roberto Fernández, pescador notable y ahora pintor: «Mi otro nombre es Nurubé, el que ve muy lejos». Descendiente de una familia de pintores, fue su padre quien le enseñó este arte. En esta antología no podía faltar Enrique Casanto Shingari (asháninka) quien incluye aquí cuatro historias, dos referidas a las casas de animales. Completan la antología el artista wampis Gerardo Pestaín Sharup, quien ilustra los relatos awajún y wampis contados por los relatores Salomón Mayam, José e Ismaél Apikai Ampam, y César Tii Ikam. El corpus mayor de relatos está compuesto por las historias matsés que han sido ilustradas por varios comuneros, entre ellos Pablo y Dora Silvano, Pasai Gilberto Silvano, Javier Paredes, todos ellos miembros de la comunidad matsés Jorge Chávez, a orillas del río Gálvez, en el distrito de Yaquerana, Loreto.

En los testimonios breves que dan los autores, todos parecen responder a la pregunta pregunta de qué los lleva a pintar estas cosmogonías. Éstas son algunas de las respuestas:

- **Rember Comuillama Yahuarcani** (uitoto): «Mi papá desde chico me ha comenzado a enseñar lo que es la pintura en llanchama, a pintar la costumbres. (...) Antes de hacer un cuadro le pregunto a mi papá para que me cuente la historia y después le pregunto qué le parece. En algunos casos, él hace lo mismo conmigo, con el color. A veces pintamos juntos y, a veces, separados. (...) Si vas a pintar necesitas estar solo. El lugar donde vivo, el monte, ayuda a concentrarte» (58).

- **Bahuan Jisb o Elena Valera** (shipibo): «Creo algo importante hemos hecho por mi pueblo. Yo he pintado por amor a lo que soy y que mis hijos tengan mi corazón y no pierdan lo que tenemos y lo que somos» (36).
- **Shoyan Sëca o Roldán Pinedo** (shipibo): «Para mí la pintura es una lucha. También estar en Lima es una lucha. Como soy padre de cuatro niños y les quiero a mis hijos, tengo que luchar para que estudien. La falta de trabajo es muy difícil, aunque ahora siento más que estoy saliendo adelante» (38).
- **Nahwiri Chanchari Pizuri** (shawi): «Al pintar estos cuadros, pensé que estas imágenes que plasmo con témperas en pasta en el papel reciclado, pasaron durante miles de años por las estructuras mentales de muchísimos shawi que sólo se expresaban oralmente. Y que las nuevas generaciones las aprendían para guardarlas en sus mentes y luego transferirlas a las nuevas generaciones» (79).

4. 2. 3. Opempe-Oshintsinka noñane-El poder de mi lengua *(ashaninka y nomatsigenka) 2009*

Este es un trabajo colectivo de recopilación de la tradición oral de la Selva Central, compilado por la Asociación de Maestros Bilingües Interculturales de la Selva Central (Amabisec). Su intención es difundir la literatura oral de dos pueblos de esta región: los ashaninka y los nomatsigenka. *Opempe* es la voz poderosa del tucán. También hay ilustraciones que acompañan los relatos. Y al igual que los autores anteriores, la necesidad de escribir obedece a que se evidencia una pérdida paulatina de las tradiciones ancestrales. Publicado a fines del 2009, con el apoyo de la editorial Andes, esta colección de relatos se propone mantener el poder de la oralidad trasladándola a un espacio más arriesgado: el de la escritura.

4. 2. 4. Cuentos pintados del Perú *(awajún, asháninka, shipibo-konibo)*

Esta es una reciente entrega (2010) de una serie coordinada por Pablo Macera sobre oralidad amazónica. Esta vez tiene un auspicioso respaldo editorial: el Fondo Editorial del Congreso de la República. Aquí se reúnen pintores, escritores y recopiladores, en su mayoría profesionales del «Seminario de Historia Rural Andina». La serie está compuesta de cinco títulos, dos en shipibo-konibo (Herminio Vásquez, relator, y Robert Rengifo, pintor; y Lastenia Canayo); uno en awajún (Romer Yagkug Sejekam, narrador-pintor);

y dos en asháninka (Enrique Casanto Shingari, narrador-pintor). Todos los textos aparecen en lengua vernácula y castellano, y han sido ilustrados con la pericia reconocida a estos autores. Antes Macera ya había hecho una primera versión de *Cuentos pintados del Perú* (1999-2004) en donde la temática era andina y amazónica. Contando con el auspicio de la Universidad de San Marcos y además de una firma comercial como Inka Cola, se publicaron siete cuadernos de los cuales seis de ellos contenían tradición oral amazónica de los pueblos amahuaca, shipibo, awajún y asháninka.

A modo de conclusión

Esta nueva literacidad de la que hablamos ha propiciado la aparición de testimonios etnográficos, autoetnografías, historia y tradición oral. Es interesante notar que ya hay testimonios de mujeres. Los recursos naturales y su manejo es uno de los temas que aparece de manera recurrente, pues hoy se ven amenazados. Las recopilaciones colectivas van tomando fuerza y son los maestros bilingües quienes las han propiciado. La especial coyuntura histórica que viven los pueblos indígenas de la Amazonía ha impulsado a los autores a escribir sobre su realidad cotidiana, sus luchas y sobre el saber de sus pueblos con el deseo de tramitírselos a las nuevas generaciones.

En todas estas expresiones, se ha considerado la necesidad de acompañarlas de ilustraciones hechas por los mismos autores o por miembros del mismo pueblo. No es una memoria en blanco y negro. Hay la necesidad de rescatar también los paisajes y personajes de la Amazonía para ofrecer una visión de color y textura que se ve enriquecida por la memoria. A esta tarea ha contribuido una nueva generación de artistas plásticos que salen de sus comunidades y llegan a exhibir en Lima. Existen varias escuelas de pintura en la selva que es necesario dar a conocer y apoyar.

Los autores consultan a sus padres o a los ancianos para escribir los relatos y también para pintar. Se documentan en sus propias comunidades, aunque algunos de ellos estudian o trabajan en Lima. Así tenemos una larga lista de artistas como Elena Valera, Roldán Pinedo, Lastenia Canayo (shipibo), Romer Yagkug Sejekam (awajún), Santiago y Rember Comauilla Yahuarcani (uitoto), Brus Rubio (bora), *Gerardo Pestaín Sharup (wampis),* Eusebio Laos Saldavila, Noé Silva y Enrique Casanto (asháninka). Uno de los más famosos sin lugar a dudas fue Víctor Churay Roque (1974-2002), joven del pueblo bora, estudiante de historia en la Universidad de San Marcos y una promesa

de la nueva pintura amazónica, quien desapareció trágicamente en Lima. Su vida ha sido plasmada en el hermoso documental *Buscando el Azul* (2002) de Fernando Valdivia.

En la Amazonía, la pintura ha ido del cuerpo a los artefactos, a las llanchamas y a los tejidos de algodón. Los dibujos geométricos que caracterizan a muchas de estas culturas dan paso a formas figurativas cuyos motivos parten de la cosmogonía indígena. Los materiales también evolucionan. De los tintes naturales se pasa al uso de óleos, acuarelas y pintura acrílica. Pero los temas siempre siguen siendo los mismos: la naturaleza, la historia de los pueblos, sus héroes, sus luchas actuales, el mundo onírico, el origen de las cosas, las madres de la naturaleza y con mucha presencia, últimamente, la soga sagrada: el ayahuasca.

Referencias citadas

AIDESEP-Programa de Formación de Maestros Bilingües, 2000 – *El ojo verde: cosmovisiones amazónicas*, 363 pp.; Lima: Fundación Telefónica.

AMABISEC, 2009 – *OPEMPE-Oshintsinka noñane. El poder de mi lengua (ashaninka y nomatsigenka)*, 156 pp.; David Cochachi Vásquez, Willy Gómez Migliaro y Dante González, editores. Lima: Andesbooks.

BURGA, M., 2009 – *El poder de la memoria*. Red intercultural. (30/4/09) http://blog.pucp.edu.pe/item/54286

CANAYO, L., 2004 – *Los dueños del mundo shipibo*, 240 pp.; Lima: UNMSM. Centro de Producción Editorial e Imprenta.

CASANTO SHINGARI, E., 2001 – *Variedades de la yuca entre los asháninca*s, 64 pp.; Lima: Seminario de Historia Rural Andina-UNMSM. Con la colaboración de Javier Macera Urquizo.

CASANTO SHINGARI, E., 2003 – *Asháninca. Los dueños de la serpiente*, 130 pp.; Lima: Seminario de Historia Rural Andina-UNMSM. Recopilación: Javier Macera Urquizo.

CASANTO SHINGARI, E., 2005 – *Piri Piri: plantas medicinales*, 43 pp.; Lima: Seminario de Historia Rural Andina-UNMSM.

CASANTO SHINGARI, E., 2006 – *Naturaleza amenazada*, 134 pp.; Lima: Lima: Seminario de Historia Rural Andina-UNMSM.

CASANTO SHINGARI, E., 2007 – *Las pitucas y otras plantas medicinales de la Amazonía: Pitocapaye opona pashinipaye panquirentsitatsiri aavintarontsitatsiri ashi Amazonia*, 95 pp.; Lima: Seminario de Historia Rural Andina-UNMSM.

CASANTO SHINGARI, E. & MACERA, P., 2009 – *El Poder Libre Asháninca. Juan Santos Atahualpa y su hijo Josecito,* 268 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Universidad San Martín de Porres.

CHAVARRÍA, M. C., 2009 – Buscando el nombre. Aspectos de la antroponimia ese eja (Takana). *Liames 9*, **n.º** 9: 77-97; Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP .

CHIRIF, A., 2010 – Los achuares del río Corrientes: el Estado ante su propio paradigma. *Anthropologica*, **Año XXVIII, n.º 28**: 289-309. Suplemento 1.

CHIROQUE, S., 2010 – Baguazo y Educación Intercultural Bilingüe. Blog. Educación Esperanza. http://schiroque.blogspot.com/Reg. 24 mayo 2010.

EAKIN, L., 1990 – *Nuevo Destino, the life story of a shipibo bilingual educator.* Lima: SIL.

FERNÁNDEZ, E. & BROWN, M., 1993 – *War or shadows. The struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*, 275 pp.; California: University of California Press.

FERNÁNDEZ, E. & BROWN, M., 2001 – *Guerra de sombras. La lucha por la utopia en la Amazonía peruana*, 265 pp.; Lima: Centro Amázonico de Antropología y Aplicación Práctica; Centro Argentino de Etnología Americana.

LANDOLT, G. (ed.), 2005 – *El ojo que cuenta, historias y costumbres de la Amazonía*, 164 pp.; Lima: IWGIA, IKAM, DCCD, Solsticio.

LANDOLT, G. & SURRALÉS, A. et al., 2003 – *La serpiente de agua: la vida indígena en la amazonía*, 119 pp.; Lima: Fundación Telefónica 2003.

MACERA, P. (ed.), 2002a – *Cuentos Pintados del Perú 11 / Kinkitsarentsi kirincasatzipaye Relatos Amazónicos / Kinkitsarentsi Kirincasatzipaye (Español-Asháninca del Perené)* , 48 pp.; Lima: Inka Kola. Enrique Casanto Shingari (Narrador-Pintor) María Belén Soria C. (Recopiladora).

MACERA, P. (ed.), 2002b – *Cuentos Pintados del Perú 12 / Moátian Jawekibo Iní Yoiá Sika Píroano Dueños de las Plantas / Shosho Bana Ibobo (Español – Shipibo)*, 48 pp.; Lima: Inka Kola. Lastenia Canayo García (Narradora y Pintora), Javier Macera Urquizo (Recopilador).

MACERA, P. (ed.), 2002c – *Cuentos Pintados del Perú 13 / Moátian Jawekibo Iní Yoiá Sika Píroano Relatos Amazónicos / Amazoniainoa Jaweki Yoyabo (Español – Shipibo)*, 44 pp.; Lima: Fundación Inca Kola, con apoyo de The Coca Cola Company. Herminio Vásquez y Robert Rengifo (Narrador y Pintor), María Belén Soria Casaverde (Recopiladora).

MACERA, P. (ed.), 2004 – *Cuentos Pintados del Perú 14 / Augmattai Perunumia Dakumjamu Relatos Amazónicos / Ikamia Augmatbau (Español-*Aguaruna), 56 pp.; Lima: Fundación Inca Kola, con apoyo de The Coca Cola Company. Romer Yagkug Sejekam (Narrador y Pintor), Javier Macera Urquizo y María Belén Soria Casaverde (Recopiladores).

MACERA, P. (ed.), 2010 – *Cuentos pintados del Perú* (Awajun, Ashaninka Shipibo-Konibo); Lima: Fondo Editorial del Congreso.

TABO AMAPO, A., 2008 – *El eco de las voces olvidadas. Una autoetnografía y etnohistoria de los Cavineños de la Amazonía Boliviana*, 309 pp.; Copenhaguen: Editorial IWGIA. Mickaël Brohan & Enrique Herrera eds.

TIWI PAATI, F, 2008 – Sobre la castellanización de los nombres awajún. http://www.servindi.org. Reg. 28 noviembre 2008.

TRAPNELL, L. & NEIRA, E., 2006 – *La Educación Intercultural Bilingüe en América Latina bajo un examen,* 373 pp.; La Paz: Plural, Proeib Andes.

VALDIVIA. F., 2003 – *Buscando el azul.* Documental sobre la vida del pintor bora Victor Churay. Tiempo: 45 minutos.

VALERA ROJAS, A. & VALENZUELA, P., 2005 – *Koshi Shinanya Aibo*, 183 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Universidad de San Marcos.

VEBER, H. (ed), 2009 – *Yotantsi ashi otsipaniki. Historias para nuestro futuro (asháninka y nomatsigenka)*, 352 pp.; Lima: IWGIA.

WROUGHTON, G. G., 1953 – Bolívar Odicio, el cashibo civilizador. *Perú Indígena*, **4**: 146-54.

Una biografía del *chitonte*: objeto turístico y vestimenta shipibo-konibo

Luisa Elvira Belaunde

El *chitonte* es una pieza de vestir. Hecho y usado por las mujeres, es actualmente uno de los objetos más notorios de la cultura material shipibo-konibo y uno de sus principales productos turísticos. En los últimos años, la presencia de mujeres shipibo-konibo ofreciendo a los pasantes sus confecciones y artesanías en las plazas de Pucallpa, Iquitos y Lima, se ha vuelto algo habitual. Vienen de sus comunidades en la cuenca del Ucayali a vender los productos que ellas mismas, o sus parientes, han confeccionado. Algunas están agrupadas en asociaciones de artesanas, pero la mayoría trabaja entre parientes de manera informal y el dinero que obtienen les confiere una importante margen de autonomía económica en la familia. El precio de un *chitonte* vendido en la calle a un comprador nacional o un extranjero oscila entre cien y doscientos cincuenta soles, casi la mitad de un salario mínimo, con un porcentaje de ganancia directa para las productoras, puesto que ellas mismas suelen encargarse de la comercialización (Illius, 2002; Maroti Shobo, 2006) (fig. 1).

A diferencia de los otros productos con los que las mujeres shipibo-konibo han familiarizado a la gente en las ciudades, el *chitonte* no es producido meramente para el comercio turístico. Esta falda pampanilla es usada diariamente por las mujeres en muchas comunidades shipibo-konibo, las cuales tienen una población total de treinta y cinco mil personas (Tournon,



Figura 1 – Ceñido del *chitonte* en la cintura realza las curvas del estómago
Foto de la autora, tomada en el río Pisqui, 2009

2006: 146). En las ciudades, se ha vuelto distintiva de las mujeres shipibo-konibo y emblemática del grupo étnico, y por extensión, de la Amazonía en su conjunto. A menudo, los enigmáticos diseños que cubren los *chitonte* son reproducidos como imágenes cliché de la Amazonía en las propagandas dirigidas a la gran mayoría de peruanos, que lo único que conocen de la selva y sus habitantes proviene de lo poco que muestran los medios y del ocasional encuentro con vendedoras shipibo-konibo en las calles de la ciudad.

En este artículo retrato algunos aspectos contrastantes del *chitonte* como objeto de comercio turístico y como prenda de vestir. En setiembre y octubre de 2009, pasé unas semanas en las comunidades shipibo-konibo Charasmaná y La Cumbre en el río Pisqui, afluente del Ucayali. En estas dos comunidades

apartadas de las ciudades, donde llegan muy pocos turistas pero existe un tránsito regular de mestizos comerciantes, madereros y trabajadores del Parque Nacional Cordillera Azul, el *chitonte* es la vestimenta femenina cotidiana, sobre todo entre las generaciones mayores de veinte años. Desde la infancia, la gran mayoría de las mujeres pasan diariamente horas conversando, bordando telas y confeccionando brazaletes y collares lado a lado. En este ambiente, tan alejado de las transacciones de venta de las ciudades, pero donde se produce gran cantidad de *chitonte* para el comercio, pude observar cómo estas piezas de vestir cobraban vida y tenían biografía propia.

1. Un símbolo de identidad producto de la alteridad

Siendo un objeto arquetípicamente selvático en el imaginario citadino y turístico, el *chitonte* está, sin embargo, fabricado con materiales industriales, tela de algodón o sintética e hilos de lana de colores. Su identidad amazónica no reside en el origen de sus insumos de base sino en la manera como estos son elaborados. Tal vez sea esta naturaleza híbrida lo que lo convierte en un ícono atractivo para los compradores peruanos y visitantes extranjeros, y hasta para los propios shipibo-konibo. Por medio de sus *chitonte*, las mujeres shipibo-konibo nos devuelven telas e hilos, materiales a los que estamos acostumbrados en las ciudades, pero hechos a su manera. De esta transformación de productos industriales a mano de mujeres amazónicas resulta un artefacto singular, lo suficientemente lejano para ser exótico, y a la vez, lo suficientemente cercano para ser apreciado y deseado por nosotros.

Es este pasaje entre lo que proviene de fuera y se transforma desde adentro para ser devuelto hacia fuera, que estructura la producción y comercialización de *chitonte* en la actualidad. Se trata de un juego de incorporación del otro y creación de identidad a partir de relaciones de alteridad característico del pensamiento indígena amazónico, y en particular de los pueblos de la familia lingüística pano a la que los shipibo-konibo pertenecen (Erickson, 1993; Deshayes & Keifenheim, 1994; McCallum, 2001; Lagrou, 2007). Desde una visión histórica y comparativa, la producción y venta de *chitonte* en la actualidad no es un fenómeno aislado sino una manifestación de los múltiples procesos de incorporación y consumo que se han sucedido en los siglos pasados, tanto por parte de los colonizadores como de las poblaciones indígenas. La mercantilización de la cultura amazónica se inició con la invasión europea, transformando imaginarios en ambos lados y generando percepciones y presentaciones de identidad e diferencia alimentadas por

el vaivén del comercio de la cultura (Chaumeil, 2009). Lo específico del comercio de *chitonte* en la actualidad, es el papel femenino en este juego de imaginarios y artefactos.

Si el *chitonte* es usado diariamente por las mujeres, y no simplemente utilizado para la comercialización o para ser vestido durante las puestas en escena turísticas, es debido a la integración de las mujeres en redes comerciales que les permiten obtener tela e hilo de lana industrial. En Charasmaná y La Cumbre todavía hay mujeres que siembran, hilan y tejen algodón, pero ellas no suelen utilizar sus tejidos e hilos naturales para fabricar *chitonte*, sino para hacer túnicas tipo *cushma* para sus esposos e hijos. Actualmente, sin embargo, esta vestimenta masculina no es de uso diario en ninguna comunidad. A diferencia de las mujeres, los hombres solo visten la *cushma* para las fiestas, las sesiones de chamanismo y las presentaciones turísticas (Suárez, 2005; Dziubinska, 2008). Además, muy pocos hombres tienen una *cushma* personal puesto que dependen de sus mujeres para obtenerlas, y la mayoría de ellas ya no practica el hilado y tejido de algodón. Suelen decir que es un proceso demasiado largo y trabajoso. El *chitonte*, en cambio, es utilizado diariamente por las mujeres, justamente porque no requiere ser tejido y está hecho con materiales industriales, lo que facilita enormemente su producción puesto que todo el tiempo que una mujer pasaría sembrando, hilando y tejiendo algodón, ahora puede disponerlo para pintar y bordar *chitonte* para su propio uso y para la venta. Con el dinero obtenido, ella compra, entre otras cosas, más tela e hilo de lana para seguir haciendo *chitonte*. Los únicos materiales extraídos del lugar son las cortezas de caoba, cedro y *jiwi*, y las tierras de colores usadas para teñir la tela.

Para el turista y el comprador citadino, la procedencia industrial de la tela pasa casi desapercibida. Lo que captura su atención son los enigmáticos diseños bordados y pintados sobre los *chitonte*. Llamados *kené* (o *kenebo* en el plural), los diseños forman arabescos de figuras geométricas desdobladas, invertidas, paralelas y escalonadas, caracterizadas por su *horror vacui* y por su integración de líneas gruesas y finas, rectas y curvas, y rellenos de ligeros trazos en filigrana. La palabra *kené* designa tanto los diseños bordados y pintados sobre la tela, como los diseños producidos con otras técnicas: pintados sobre la piel, la cerámica y la madera, tejidos en algodón o en bandas de chaquiras, y gravados sobre la cerámica fresca y la madera. Todas estas técnicas de producción de diseños son femeninas, salvo el grabado en madera que es masculina (Temple, 1992; Heath, 2002; Barbec de Mori & Mori

de Barbec, 2008). Además, la palabra *kené* también designa las visiones de padrones geométricos inducidos con preparados vegetales durante las sesiones chamánicas, en las que la mayoría de los participantes shipibo-konibo suelen ser hombres. Estos aspectos materiales e inmateriales del *kené* shipibo-konibo tienen marcadas semejanzas, y algunas diferencias específicas, con los diseños de pueblos amazónicos vecinos, especialmente los cashinahua (Lagrou, 2007) y los yine (Gow, 2007).

El flagrante exotismo del *kené* pintado y bordado sobre los *chitonte* puede parecer prueba suficiente de su autenticidad shipibo-konibo, pero, según las propias maestras diseñadoras, los diseños no son de origen propio. Los relatos de la literatura oral y los cantos chamánicos atribuyen la proveniencia de los diseños a las divinidades celestiales llamadas *inka* y a los espíritus acuáticos, especialmente a la anaconda primordial *ronin*, también llamada *yacumama* en quechua regional, el poderoso espíritu «madre» del agua y de todas las plantas que se nutren del agua. Estas plantas, llamadas *rao*, tienen un papel fundamental en la vida diaria, la crianza de los niños, el chamanismo y el arte del *kené* (Bertrand-Rousseau, 1983: 83-85; Gerbhart-Sayer, 1985: 150; Illius, 1994: 199; Leclerc, 2004; Tournon, 2006: 73).

Además de suscitar muchas preguntas sobre la figura del *inka* y las relaciones históricas entre Andes y Amazonía, la afirmación de la proveniencia exógena de los diseños nos obliga a descartar todo paradigma de análisis limitado a mecanismos de reproducción interna de prácticas y saberes. También nos obliga a tomar en cuenta la parte activa de la mujer en la producción de vestimentas e identidades dinámicas a partir de procesos de incorporación de la alteridad y la hibridización (Lagrou, 2007; Gow, 2007; Santos Granero, 2009). Las evidencias históricas y etnográficas demuestran que el *kené* shipibo-konibo nunca ha sido estático, ni aislado, ni puro. Se trata de un arte donde la relación con el otro es constitutiva, y donde una innovación motivada por espíritus y personas de fuera, *inkas*, anacondas, aliados, enemigos, mestizos, citadinos y turistas, encaja con lo que se podría llamar una tradición e identidad cultural shipibo-konibo (Belaunde, 2009). Al mismo tiempo, sin embargo, está claro que la manera como los turistas consumen las confecciones shipibo-konibo difiere marcadamente de cómo éstas son llevadas sobre el cuerpo en las comunidades.

2. El *chitonte* expuesto a plano

Para la mayoría de los compradores extranjeros y peruanos, los *chitonte* son bellos cuadros de diseños *kené* hechos de hilo de lana y tela. Cuando regresan a sus casas, suelen darles un uso estrictamente decorativo, extendidos o enmarcados en la pared, transformados en cubrecamas o tapas de cojines, o en manteles de mesa. Es algo implícito y obvio: los diseños son hermosos y por lo tanto deben ser exhibidos para ser vistos por los demás, protegidos y puestos a plano sobre una superficie estable dentro del mobiliario de la casa. Este es uno de los principales malentendidos interculturales del comercio turístico de los *chitonte* y la prueba de que los compradores desean poseer diseños pero no desean compartir los cánones culturales de vestido de las mujeres shipibo-konibo. Ellos compran imágenes que quieren mostrar a los demás sin darles otra dimensión que la de ser objetos de admiración estética o trofeos de sus encuentros con exóticos otros. Conocedoras de los gustos y demandas de sus clientes, las mujeres shipibo-konibo están constantemente ideando nuevos productos para la venta que corresponden mejor a las expectativas de mobiliario y vestimenta urbana. Hacen grandes telas para cubrecamas y manteles, individuales, camisas y bolsas pintadas y bordadas de manera muy similar a los *chitonte* pero destinadas a un uso citadino. Estos productos adaptados a las expectativas de los compradores tienen buena salida de venta, sin embargo los *chitonte* no pierden su atractivo en el mercado, probablemente porque son las piezas más finamente elaboradas y porque las mujeres suelen lucirlas sobre sus cuerpos.

Típicamente, las vendedoras van por las calles ataviadas con sus mejores *chitonte* y lindas blusas *cotón* hechas con lustrosas telas sintéticas. Es una exitosa estrategia de marketing. Al ver el *chitonte* puesto en el cuerpo, el comprador sucumbe más fácilmente al hipnotismo de los diseños que lo adornan y al deseo de poseerlos y exhibirlos de vuelta en casa. Las blusas *cotón*, aunque son muy vistosas, no tienen tanto mercado, talvez, porque no llevan ningún diseño. Quien compra un *chitonte* se deja llevar por ese toque de magia que une el cuerpo de la mujer shipibo-konibo a los diseños que lo envuelven; pero pocos se atreverán a llevarlo puesto.

3. El *chitonte* que envuelve el cuerpo

El *chitonte* no corresponde a los estándares de la vestimenta urbana contemporánea. Se trata de una falda pampanilla compuesta por una franja de tela de unos 150 cm de largo por unos 65 cm de ancho, cerrada por una costura

en los bordes más angostos para formar un tubo. Se coloca pasándolo por la cabeza y los brazos, y adhiriéndolo alrededor de la cintura para cubrir la parte inferior del cuerpo, de las caderas hasta por encima de las pantorrillas. Puesto que el tubo de tela es más ancho que el cuerpo que contiene, se ajusta a las caderas haciendo un pliegue y envolviendo varias veces la margen horizontal delantera en contacto con la cintura hasta apretarla de manera segura. No requiere de ningún cierre ni broche. El *chitonte* queda ceñido al cuerpo, siguiendo el contorno de los muslos y las rodillas en movimiento, para permitir caminar y sentarse con holgura. En la parte delantera, la tela que ha sido envuelta forma un bulto, como una de bolsa de canguro, que acentúa la curvatura del estómago y completa la ropa anatómicamente plegada y pegada al cuerpo.

La estética corporal delineada por el *chitonte* privilegia las áreas femeninas abultadas. Los diseños suelen estar concentrados en la parte posterior e inferior del tronco donde cubren las nalgas y muslos, envolviendo las caderas desde atrás. Además, el largo del *chitonte* termina encima de las pantorrillas, enfatizando su curvatura natural, un rasgo anatómico que suele ser muy apreciado por los varones. La parte delantera de las piernas, donde se encuentra el pliegue que adapta la anchura de la tela, lleva pocos o ningún diseño, pero esto depende del color de la tela de fondo. Además, no todos los *chitonte* usados a diario llevan diseños. Algunos son de color llano negro, otros tienen restos de bordados muy deteriorados por el desgaste, pero el corte del *chitonte* siempre entalla bien realzando las curvaturas de la figura.

A diferencia de la superficie plana y estática imaginada por los turistas y desplegada en la decoración de sus casas, un *chitonte* usado por una mujer calza finamente la forma tridimensional del cuerpo que recubre. Los trazos de los diseños pintados y bordados mantienen la proporción acoplándose al movimiento del volumen que envuelven. Es más, la construcción armónica y la plasticidad de los diseños se revela plenamente en la geometría del cuerpo en movimiento. Por ejemplo, cuando ella se sienta o se agacha, el *chitonte* que lleva puesto se estira siguiendo la musculatura y la composición del *kené* hace resaltar la simetría de la espalda.

La blusa *cotón* y los accesorios, como el grueso fajo de hileras de mostacillas blancas que las mujeres colocan sobre el *chitonte* a nivel de las caderas, también acentúan las curvaturas del cuerpo. La espalda de la blusa termina en una serie de pliegues coloridos a modo de una colita voladora. Cuando la mujer está parada, esta suele cubrir toda la espalda. Pero si se sienta o se agacha, deja ver desnuda el área sobre la cintura, mostrando bien el ajuste del *chitonte* y el

fajo de mostacillas alrededor de las caderas. La parte delantera del *cotón*, en cambio, cubre todo el pecho y el estómago, aunque deja ver el ombligo según el movimiento. Las mangas también terminan debajo del codo, mostrando el abultamiento de la musculatura del antebrazo (fig. 2).

La sensualidad orgánica del vestido femenino completo solo puede ser apreciada al ver el cuerpo en movimiento, caminando, cargando niños pequeños, canastas y objetos, y especialmente, agachándose y levantándose para revelar las partes abultadas que concentran la mayor carga de erotismo. La posición a cuclillas, utilizada cotidianamente por las mujeres para realizar todo tipo de tareas del hogar, es la que más claramente permite ver el acoplamiento de los diseños a la piel y la anatomía femenina, especialmente en la parte posterior de las caderas, las nalgas y los muslos replegados hacia adelante, dando una imagen muy semejante a la de una tinaja colocada sobre la tierra, apoyada sobre sus pies. Es como si la tela permitiese contener la parte posterior del tronco y redondearlo, envolviéndolo con una colorida gasa de encaje.



Figura 2 – A cuclillas, el ceñido anatómico del *chitonte* hace más evidente la semejanza entre el cuerpo de una mujer y una tinaja
Foto de la autora, tomada en el río Pisqui, 2009

4. Cruces y rombos en profusión

La cruz y el rombo son dos diseños básicos bordados y pintados con gran frecuencia en los *chitonte*, especialmente en las comunidades del río Pisqui. Más que dos diseños distintos, se trata de dos aspectos de un mismo diseño repetido en serie. La cruz señala los cuatro puntos cardinales unidos en un centro, y el rombo marca las líneas diagonales que unen las extremidades de la cruz. Por un lado, todo rombo contiene líneas ortogonales formando una cruz; por el otro, toda cruz de líneas ortogonales está rodeada de líneas diagonales cruzadas que forman rombos. La alternancia de líneas ortogonales cruzadas y líneas diagonales cruzadas es una de las secuencias típicas de los complejos diseños contemporáneos que se repiten en franjas generando una «armazón» o «enrejado» de diseños. Este concepto estructural es expresado en la palabra *cánoa* que deriva de *cáno*, «camino», indicando que las composiciones en serie de diseños forman redes de caminos hechos de trazos (Illius, 1994: 201; Colpron, 2004: 289). El movimiento del juego de fondo y figura, acoplado al laberinto de las líneas de diferente grosor y color, completa una impresión hipnótica que las mujeres se enorgullecen de resaltar.

Para un observador inexperto es difícil orientarse y distinguir los trazos en una composición compleja debido a la variedad de cruces ortogonales y líneas diagonales cruzadas, recortadas con detalles escalonados variados. Pero el ojo familiarizado puede reconocerlos en el laberinto de los arabescos y diferenciar los estilos rectos y curvilíneos. Según las mujeres del río Pisqui, la cruz, llamada *korós*, es el diseño más característico de su arte desde tiempos pasados, pero también tienen otros diseños sobresalientes, como los diseños en zigzag *shahuë pontonco* «codo de motelo» que suelen ser tejidos con mostacillas y algodón en el telar. Las mujeres suelen recalcar con bastante énfasis que los diseños en ángulo recto hecho con trazos gruesos son los diseños «antiguos», mientras que en la actualidad los diseños curvos y de trazos finos son más frecuentes. A menudo, sin embargo, combinan ángulos rectos y curvos, creando complejas composiciones de líneas cruzadas, intercaladas y escalonadas.

Hay múltiples referencias al diseño en cruz en la literatura etnográfica. El uso de una palabra similar a la castellana para designarlo, *korós*, sugiere que este diseño podría haber sido incorporado por influencia de los misioneros en los siglos pasados. Sin embargo, las fuentes etnográficas muestran que el diseño en cruz también tiene diversos referentes culturales propios. Por ejemplo, está asociado a la constelación de la Cruz del Sur, llamado *sapën* (Girard, 1958: 255), que tiene un papel central en la organización espacial y la navegación

ribereña. Por otro lado, la cruz es una figura central del ritual y la cosmología, tanto en la fiesta *ani xeati* de la pubertad femenina como en las ceremonias funerarias (Sánchez, 2005: 5; Gerbhart-Sayer, 1985: 148; Morin, 1998: 391). En particular, un diseño que consiste en series de cruces rodeadas de líneas curvas y rectas en diagonal, suele ser llamado *vero yoshin*, es decir, diseño del «espíritu del ojo», y es asociado al espíritu de los muertos que se desprende de los ojos para subir a la morada celestial de las divinidades *inka* (Eakin *et al.*, 1980: 63). Girard y Eakin, quienes recogieron información a mediados del siglo XX, comentan que según el pensamiento indígena existe una cruz en lo alto de la escalera que conduce al cielo, o en la puerta o el centro del cielo, que las mujeres «reproducen como una obsesión» en sus confecciones (Girard, 1958: 239). El diseño en cruz también era pintado sobre ambas mejillas en el rostro de los muertos antes de enterrarlos (Eaking *et al.*, 1980: 87).

Si es que el diseño en cruz tuvo un origen exógeno o fue acentuado por influencias coloniales en el pasado, su incorporación en el mundo shipibo-konibo sería consistente con el impulso del pensamiento indígena que genera identidad a partir de la relación de alteridad. También es posible que la prominencia del diseño en cruz provenga de otros ámbitos, como el tejido, puesto que el entrelazamiento de los hilos de la trama y la urdimbre produce imágenes de cruces ortogonales y diagonales. Los diseños bordados y pintados podrían, entonces, ser composiciones derivadas o inspiradas en estas simetrías de los diseños producidos en el telar. El ámbito del chamanismo también podría ser otra fuente confluente con el tejido para otorgar prominencia a la cruz, puesto que la cruz es una de las imágenes distintivas de la anaconda *ronin*, junto con las líneas diagonales cruzadas en rombos que la complementan. Según el pensamiento shipibo-konibo, la piel escamada y pintada de la anaconda es un tejido primordial que contiene todos los diseños existentes en el universo (Gebhart-Sayer, 1985: 150; Belaunde, 2009: 39). Estas características del *kené* shipibo-konibo, su relación con la anaconda y el tejido, presentan una gran proximidad conceptual y práctica con los diseños cashinahua, que también son llamados *kené* por tratarse de otro idioma de la familia lingüística pano. Como demuestra Lagrou (2007), la estructura de los diseños cashinahua reposa en el tejido asociado a la piel de la anaconda.

Debido a sus poderes generativos, la anaconda es invocada por las mujeres shipibo-konibo como un modelo de inspiración espiritual durante los rituales de adquisición de capacidades para ver y hacer *kené*. En los cantos chamánicos de aprendizaje, en particular, se destacan menciones a los

diseños de la piel de la anaconda y la cruz central «encajada en el lomo de la anaconda» (Barbec de Mori & Mori Silvano de Barbec, 2008: 18). En Charasmaná y La Cumbre, las mujeres no me mencionaron estos cantos pero sí me explicaron que ellas aprendieron a ver diseños «en sus pensamientos», *shinan*, desde niñas gracias a unas plantas *cyperaceas*, localmente llamadas piri-piri. Según la mitología shipibo-konibo, estas plantas, de múltiples usos rituales, surgieron de las cenizas de la anaconda primordial (Valenzuela & Valera, 2005: 64). La mayoría de mujeres jóvenes y mayores con quien tuve la oportunidad de conversar me contaron que sus abuelas les colocaron unas gotas de piri-piri en los ojos o el ombligo para convertirlas en maestras diseñadoras. Consistentemente las mujeres dicen que ellas ven los diseños en sus pensamientos antes de plasmarlos en un soporte material; ven la composición completa, como si estuviese extendida frente a ellas: «hay que pensar para hacer. Como una tela en mi delante lo veo». Esta visión mental les permite materializar los diseños con destreza sin copiarlos de ningún modelo externo (Valenzuela & Valera, 2005: 66).

La cura ritual de los ojos y el ombligo se acompaña con muchas horas de observación y práctica. Las chicas pasan mañanas y tardes enteras mirando a sus mayores y se inician temprano a hacer sus propias obras de *kené*. Pero, como pude observar en Charasmaná y La Cumbre, los primeros diseños de las niñas de ocho a doce años no son bordados ni pintados, sino tejidos con chaquiras de vidrio o plástico. El consumo de estas perlitas venidas de muy lejos es otro canal de integración de la alteridad en el arte femenino y un objeto comercial de consumo ávidamente deseado en el pasado. Los registros visuales de 1950 muestran a los hombres y las mujeres ataviados para las fiestas con *chitonte*, *cushmas* y múltiples bandas de chaquira en la corona, el pecho, el cuello y los brazos cubiertos de *kené* (Eaking *et al.*, 1980: 30).

Actualmente, hay un menor consumo de chaquiras y solo los niños las llevan puestas diariamente. Los mayores usan uno que otro brazalete durante las fiestas, pero la mayoría de la confección es para la venta. Sin embargo, el tejido con chaquira es un medio de enseñanza importante. Las niñas se entrenan a hacer diseños de diferentes tipos, y también a escribir sus nombres y hacer muñequitos con chaquiras que suelen regalar a un hermanito o hermanita. Un día que estaba observando a unas niñas tejer, me preguntaron si de tanto mirar ya había aprendido a hacerlo. Como les contesté que no, me dijeron «pero tu lo haces muy bien sobre tu cuaderno». La escritura, llamada *joxo joni kené*, es el diseño de los extranjeros; y la asociación entre aprender a escribir y

aprender a tejer con chaquiras es algo común en niñez femenina. Las mujeres mayores cuentan que ellas también se iniciaron aprendiendo a tejer diseños con chaquiras, después, a los doce o trece años, comenzaron a pintar y bordar.

5. Pintura corporal bordada sobre tela

Un *chitonte* cortado en una tela nueva es preparado para ser adornado con diseños. En el pisqui, se hacen *chitonte* de fondo blanco de tela de algodón gruesa y opaca, algo semejante a una tela hecha en un telar, y también *chitonte* de fondo negro, con telas delgadas de algodón o sintética. Los *chitonte* de fondo negro son los más comunes. De costumbre, la tela es teñida de negro con cortezas y barro aún cuando su color original al comprarla era negro. La idea es conseguir un azabache reluciente y duradero (fig. 3).

El trazado de los diseños sobre la tela sigue un orden importante de observar. Cuando se utiliza un fondo de tela negra, el primer paso es dibujar lo que se va a bordar con una vela. Antes que nada, se traza con cera el marco que



Figura 3 – El bordado del relleno se realiza después de haber bordado las líneas principales
Foto de la autora, tomada en el río Pisqui, 2009

contendrá el diseño y después se procede a trazar las principales líneas del diseño en el interior del cuadro. Se comienza por una esquina hasta llenar todo el cuadro. El bordado sigue el mismo orden de ejecución: primero, se borda el marco y después se procede a bordar el diseño en el interior. El dibujo con cera no es para hacer borradores hasta lograr el diseño deseado. Desde el primer trazo la mujer plasma el diseño que tiene en mente sin titubeos. Algunas veces, sin embargo, al bordar puede ajustar pequeños errores de medida hechos en el trazado con cera.

El bordado de las líneas de diferente grosor dentro del marco también sigue un orden específico. Se comienza bordando las líneas más gruesas, generalmente con doble hilo y un punto apretado para dar una impresión de relieve. A veces, en lugar de hilo se utiliza aplicaciones de cintas de tela que también dan una impresión de relieve. Después, con hilo de otro color y menos grueso, y con un punto más suelto, se bordan las 2 líneas que corren paralelas por ambos lados de la línea gruesa. En el siguiente paso, con otro color de hilo y un punto ligero, se borda las líneas onduladas o escalonadas dentro de los espacios delimitados por las líneas finas. Finalmente, se rellenan los pequeños cuadrados, rectángulos, triángulos y círculos que se encuentran adyacentes a las líneas principales. A menudo, el bordado dentro del marco se realiza en dos etapas: primero se completa una mitad, dejando la otra totalmente vacía, y después se borda la segunda mitad. Para asegurar la simetría de sus trabajos, las mujeres rodan la tela sobre su eje vertical y verificar si los diseños mantienen buena proporción. Las bolsas de tela elaboradas para el mercado turístico siguen un proceso de bordado similar a los *chitonte* y como son más pequeñas, permiten distinguir más fácilmente estas etapas de la confección. Tal es la diversidad de líneas, espacios, grosores y colores que no hay dos *chitonte* ni pieza de tela que tenga el mismo bordado. Cada uno es único.

Cuando está listo para usar, el *chitonte* es progresivamente incorporado en la vida diaria de la mujer. Generalmente, una persona usa la pieza que ella misma manufacturó, pero también se dan algunos pocos casos de mujeres que mandan bordar a sus vecinas o familiares, y les pagan por su trabajo, porque ellas mismas no desean, no saben o no pueden hacerlo. Sin embargo, para una mujer es un orgullo lucir un *chitonte* pintado y bordado por ella misma. Muchas niñas de catorce o quince años ya tienen sus propios *chitonte*, aunque no suelen usarlos todos los días. Las chicas van a la escuela y la chacra vestidas con ropa de las ciudades, faldas, pantalones y shorts. Por lo general, solo comienzan a usar *chitonte* y blusas *cotón* diariamente después del matrimonio,

pero combinan libremente su vestimenta con ropa de la ciudad. Suelen pulir su apariencia, usar distintos *chitonte* durante la semana y hasta durante el mismo día, y cuidar su característico peinado con cerquillo y el pelo azabache reluciente, regularmente teñido con huito (*Genipa americana*). Siempre que les preguntaba por qué usaban tan frecuentemente el *chitonte* a pesar de tener ropa de las ciudad, las jóvenes y las mayores me daban consistentemente la misma respuesta: «para ser mujeres bonitas» (*jakon sonko ainbo*).

En todas las etapas de su vida, el *chitonte* ocupa espacios visibles en el poblado. Nuevo, es usado en las ocasiones especiales, las fiestas patronales de la comunidad y los torneos de futbol que reúnen a los pobladores de una región. Al cabo de un tiempo se va incorporando a la vida diaria. Las mujeres lo llevan puesto para hacer las tareas de la casa, cuidar a los niños y atender la cocina. Para proteger el bordado cuando están haciendo alguna tarea pesada, lo llevan al revés, mostrando el remate de los hilos. A medida que van pasando los meses, le dan un uso continuo trabajando en la chacra, para cargar leña y cultivar las hierbas del patio. Y cuando la tela comienza a ceder y rasgarse, los pedazos son usados como pañales para envolver a los niños pequeños, guardar objetos valiosos y limpiarse las manos. Su último uso suele ser de trapo de cocina, para protegerse las manos al levantar la tapa de las ollas y servir el caldo de pescado. Es un ciclo de vida completo. Basta echarle un vistazo a las cuerdas de tendido en cualquier comunidad del Pisqui, para darse cuenta de que, a pesar de la influencia de la moda urbana sobre las muchachas escolarizadas, el *chitonte* es todavía una prenda popular. Entre casa y casa se ven colgados al sol luciendo diversos estilos, colores de fondo y bordados. La frecuencia con la que son lavados es una indicación de cuánto son usados. Otra señal, es la presencia de *chitonte* viejos, desteñidos y en harapos, colgados de las vigas o tirados en las esquinas.

El proceso de envejecimiento de los bordados es también interesante de observar. La frotación durante el uso y el lavado de la prenda hace que los hilos de lana se quiebren y el bordado se desgaste progresivamente. Debido al diferente grosor de los hilos y el punto utilizado, las líneas de relleno son las primeras en deshacerse, poco a poco dejando parches vacíos en la tela. Después, se deshacen las líneas que corren paralelas, seguidas por las líneas más gruesas. Al final quedan uno que otro pedazo de bordado, especialmente en las zonas que sufren menor fricción durante el uso, como el marco próximo al borde de la tela. Es decir, los bordados se deshacen siguiendo el orden inverso al orden en que fueron hechos.

Esta constatación revela un ámbito oculto a los compradores de fuera, que solamente ven los *chitonte* como bellos objetos que deben ser preservados. Cuando es usado, el bordado sobre la tela negra sigue un proceso semejante a la pintura corporal con huito: aparece, se mantiene por un tiempo, y luego desaparece. Así como la tintura de huito, que es casi imperceptible cuando se coloca fresca sobre la piel, el primer trazado de los diseños hecho con cera no deja sino una pálida marca sobre la tela. Después, aparecen los diseños bordados con todo su color y con el pasar del tiempo desaparecen, dejando la tela negra vacía como al principio. Las semejanzas entre el ciclo de vida del *chintonte* bordado sobre fondo negro y la pintura corporal ponen en cuestión la distinción entre diseños materiales e inmateriales, puesto que la temporalidad y el desgaste hacen parte del diseño y del artefacto con diseño. El afán de preservar intacto la materialidad de un *chitonte*, como una pieza de museo o exhibición, lo priva de estas dimensiones de su ciclo de vida. Lo paraliza en el tiempo y despersonifica, puesto que es en su transcurrir temporal que el artefacto expresa su vínculo con las personas que lo producen, lo usan y lo ven en su entorno (Strathern, 2004; Barcelos Neto, 2008) (fig. 4).



Figura 4 – El desgaste de los diseños sobre la tela negra sigue el orden inverso en que fueron bordados
Foto de la autora, tomada en el río Pisqui, 2009

En un día cualquiera en Charasmaná y La Cumbre, la mayoría de mujeres lleva puestos *chitonte* de tela negra desgastados con pocos o sin diseños. Las mujeres los usan durante meses, a veces años, hasta que finalmente, y literalmente, quedan aniquilados, hechos hilachas. Según me explicaron, no suelen volver a bordar sobre la tela usada porque dicen que ya está vieja. Ya pasó su momento de lucir diseños enmarcados en un fondo oscuro. Pero, eso no quiere decir que la vida del *chitonte* se haya terminado. Los estados anteriores y posteriores al bordado son también momentos de su existencia y hacen parte de su biografía.

6. Una hiper-piel de diseños

Con los *chitonte* de fondo blanco, la gruesa textura de la tela de algodón permite que los hilos de lana se aprieten más fuertemente. El resultado es que el quiebre de la lana es más lento y los diseños se mantienen visibles hasta el final, cuando la tela misma se cae en hilachas. Es curioso anotar que la tela blanca es escogida gruesa a propósito. Nunca he visto un *chitonte* con fondo blanco de tela delgada, semejante a la de los *chitonte* de fondo negro, y nunca he visto un *chitonte* totalmente blanco siendo usado por las mujeres. La tela blanca gruesa se parece a las franjas de algodón natural tejidas con el telar de cintura, y es interesante que, a menudo, los diseños bordados sobre la tela blanca, especialmente los diseños de grandes hileras de rombos y cruces, se ven como si fuesen diseños tejidos en la tela. Este tipo de bordado reproduce la apariencia de diseños tejidos (Claire Odland, Field Museum comunicación personal). La proximidad de los diseños bordados sobre fondo blanco y los diseños hechos a telar sugiere, una vez más, que el tejido ocupa una posición central en el arte indígena.

Tenemos entonces dos tipos diferentes de *chitonte*. El bordado sobre fondo negro es una forma pasajera de *kené*, un tipo de pintura corporal bordado sobre la superficie de tela que aparece y se desvanece progresivamente, mientras el *chitonte* permanece. El bordado sobre fondo blanco, en cambio, es un *kené* inherente al tejido de la tela, o mejor dicho, más inherente a la propia piel, si es que tomamos en cuenta que un tejido es concebido como una piel, una idea que, con variaciones, caracteriza la corporalidad indígena amazónica (Viveiros de Castro, 1996). También es de observar que el bordado en los *chitonte* sobre fondo negro siempre está circunscrito al marco trazado en el centro de la tela. En los *chitonte* de fondo blanco, en cambio, el bordado cubre toda la tela, una vez más sugiriendo que el diseño en la tela blanca es

algo inherente al tejido, no algo colocado sobre la superficie de la tela. En ambos casos, sin embargo, el *chitonte* tiene un carácter dérmico (fig. 5).

Este carácter dérmico del *chitonte* permite comprender mejor el efecto que la vestimenta tiene sobre el cuerpo. El *chitonte* es un tipo de piel, o más bien una hiper-piel que se coloca sobre la piel corporal y la envuelve con una capa extra. Cuando esta piel es ceñida al cuerpo, hace resaltar el volumen tridimensional de sus curvaturas con el halo de belleza de sus diseños. En la posición a cuclillas, la envoltura anatómica del *chitonte* alrededor de las caderas, las nalgas y los muslos, no solo cubre el cuerpo sino revela algo sobre el cuerpo que no es usualmente visto: hace más evidente la semejanza entre el cuerpo de una mujer y una tinaja.

En Charasmaná y La Cumbre, así como en otros lugares en la cuenca del Ucayali, las mujeres suelen comparar explícitamente el cuerpo femenino vestido con un *chitonte* a la tinaja de cerámica decorada, llamada *chomo*, que hasta hace pocos años era utilizada para dejar fermentar la masa de yuca de masato para las fiestas. «Son los mismos diseños», suelen explicar, «pero



Figura 5 – El desgaste de los diseños sobre la tela blanca se da junto con la destrucción de la misma tela
Foto de la autora, tomada en el río Pisqui, 2009

ya no hacemos tinajas grandes porque nadie quiere comprar. Solo hacemos cuando nos hacen un pedido». Según Agustina Valera, maestra diseñadora del Ucayali, la identificación entre la mujer y la tinaja por medio del *chitonte* no podría estar más clara:

> «La tinaja nos representa a nosotras mismas. Lleva puesta la pampanilla [el *chitonte*] de la mujer shipiba» (Valenzuela & Valera, 2005: 62).

La prenda de vestir tipifica la personificación de la mujer en la tinaja.

El *chitonte* cubierto de *kené* es una hiper-piel que hace resaltar la semejanza entre la forma tridimensional del cuerpo de la mujer y la forma tridimensional de una tinaja para macerar masato, y viceversa, la semejanza entre una tinaja que contiene masato y una mujer, que contiene al feto. La idea que la fermentación de bebidas embriagantes es un proceso de gestación del cuerpo de la chicha es característica de la agencialidad femenina entre diversos pueblos amazónicos (Lima, 2005). En el caso shipibo-konibo se trata, además, de una expresión del poder que tienen los diseños para hacer que los cuerpos se vuelvan personas. Una tinaja pintada con *kené* es una cerámica vestida con un *chitonte*, no es un mero objeto sino una persona que lleva puesta ropa de la mujer. Al confeccionar su vestimenta, la mujer engendra y, al mismo tiempo, reafirma su ser como persona y el ser como persona de los artefactos que ella produce y usa en su entorno. Es decir, la mujer productora extiende su personeidad a sus artefactos y a su propio cuerpo por medio de sus confecciones textiles, una idea que resuena con la aproximación al vínculo entre cuerpos, artefactos y personas planteada por Strathern (2004) para los grupos de Melanesia.

Cuando las mujeres casadas dicen que usan *chitonte* diariamente porque desean ser «mujeres bonitas» no están simplemente hablando de apariencias. La belleza entre los shipibo-konibo se lleva a flor de piel, en los diseños que la cubren, pero lejos de ser superficial es lo más potente puesto que es lo que transforma un cuerpo en una persona. Y ser persona quiere decir tener agencialidad y actuar sobre los demás, producir otros cuerpos, ser atractivo, seductor, hipnótico. Este poder proviene de la anaconda «madre» de las aguas. Es el poder de lo bello. El poder generativo de la anaconda es el poder del deseo.

> «El diseño es lo que con su belleza nos hipnotiza, luego se convierte en yacumama [anaconda *ronin*]. La misma yacumama [anaconda *ronin*] es nuestro diseño» (Valenzuela & Valera, 2005: 62)

7. Mujeres deseables y económicamente solventes

Llevaba unos días en Charasmaná cuando, percibiendo mi interés por los diseños, Roberto Velasco, un profesor shipibo-konibo de unos cuarenta años que me acompañaba durante el viaje, me contó espontáneamente lo siguiente.

> «Yo he querido a mi mujer por la actitud que ella tiene. De su mente no más saca ella el *kené* y lo hace bien fino. Ahora está haciendo una blusa. Al toque se la han llevado, la ha vendido. Así me ayuda. Las otras hacen mirando, copiando, pero mi esposa trabaja solita, de su mente no más hace. Yo no me he querido casar con mestiza, mucho piden, de todo, para pintar sus uñas, su cara, todo piden. La shipiba no pide nada y nos ayuda con su artesanía».

Esta declaración inesperada de las razones por las que sintió deseo por su esposa, me hicieron reflexionar sobre cuán diferente es el maquillaje urbano de los diseños shipibo-konibo. El maquillaje tiene por objetivo no dejar ver las imperfecciones de la piel, disfrazar y al mismo tiempo exaltar el rostro, subrayando con color los rastros considerados hermosos, como los labios, ojos y cejas. El *kené* pintado sobre la cara no disimula ni subraya los rasgos, sino se acopla al contorno de la nariz, los pómulos y el mentón, como una gasa de diseños simétricos aplicada con una mascarilla traslúcida. El rostro recorrido por los trazos queda enmarcado por el cerquillo y pelo suelto. El resultado es algo desconcertante para nosotros. Da una impresión similar a la de un *chitonte*, donde el cabello es el fondo azabache que encuadra el diseño facial.

Hoy en día, sin embargo, casi nadie usa diseños en la cara y muchas jóvenes prefieren el maquillaje, pero el problema es que cuesta dinero. Haciendo *kené* uno puede embellecerse a sí misma y generar ingresos vendiendo confecciones; en cambio, las técnicas de estética urbana solo introducen nuevas formas de consumo y dependencia económica, y eso es algo que los varones shipibo-konibo no suelen hallar atractivo. La distribución de las tareas en la pareja asigna a la mujer la capacidad y responsabilidad de embellecer a sí misma y a los demás. Los nuevos costos del maquillaje suelen traducirse en exigencias hacia sus maridos.

La posibilidad de solventarse y de mantener un cierto grado de autonomía es central para las mujeres habituadas a manejar la producción y distribución de la comida derivada de las chacras. Con la implantación de nuevos hábitos de consumo de alimentos comerciales, ropa, utensilios, materiales para la escuela y medicinas, necesitan generar ingresos para mantener su autonomía, porque

la contribución económica de los varones no suele cubrir todas sus necesidades y expectativas. Prácticamente todas las mujeres casadas en Charasmaná y la Cumbre hacen *chitonte* para la venta, aunque sea a un ritmo lento. Algunas terminan una pieza en una o dos semanas, otras se demoran dos o tres meses. Esperan la venida de visitantes, o comerciantes para ofrecerle sus productos. También suelen entregar sus confecciones a personas que están viajando a la ciudad, Contamana, Iquitos, Pucallpa o Lima, para que las vendan y les traigan el dinero del pago o un encargo de productos de las ciudades.

Existe entre las mujeres una verdadera fascinación por conocer el precio de las cosas. «¿Cuánto cuesta?», es la pregunta inmediata cuando ven algo nuevo de las ciudades. También se interesan mucho en mantenerse al día sobre el precio que sus *chitonte* y otras confecciones alcanzan en la ciudad. Sin embargo, muchas están dispuestas a malbaratearlas cuando llega un comprador a la comunidad tal es su urgencia por obtener dinero. En la Cumbre, especialmente, que es la comunidad más alejada de la boca del Pisqui sobre el Ucayali, el precio de los *chitonte* puede ser tan bajo, ochenta o hasta sesenta soles, que ni siquiera compensa las horas de trabajo. Las mujeres venden a pérdida, puesto que no consideran el costo de sus ideas y esfuerzo, pero el poco dinero que consiguen les sirve para salir de una emergencia. A menudo se trata de un problema de salud. «Tengo que comprar pastillas para mi hijito», es uno de los argumentos más frecuentemente colocados para intentar convencer al comprador.

En charasmaná, Paquita Linares y su sobrina Edith Linares se encargan de organizar la comercialización de los *chitonte*, las bolsas y brazaletes en las ciudades. Tal vez no sea coincidencia si ambas son viudas y no desean volver a tener una pareja viviendo con ellas en casa. Viven rodeadas de sus hijas, nietos y parientes mujeres mayores, y me explicaron que no desean que una nueva pareja cree fricciones en su grupo de convivencia. Dicen que, en su experiencia, cuando hombre se instala a vivir con una mujer mayor, con hijos o nietos propios, suele ponerse celoso de esas relaciones íntimas e intentar alejar la mujer de sus seres más queridos. Si no tuvieran la posibilidad de generar un ingreso propio, se verían necesitadas de tener una nueva pareja conviviente, pero como las confecciones manuales les permiten sustentarse y seguir gozando de su entorno familiar, prefieren mantenerse independientes. Su estatus les concede la libertad para poder ir y venir a las ciudades, pero su residencia está en la comunidad porque ahí es donde desean vivir rodeadas de los suyos. Ambas comenzaron a producir *chitonte* y artesanías para la venta

cuando sus esposos fallecieron, pero fue gracias a la intervención de personas de fuera que accedieron a los canales de comercialización.

> «Cuando se ha muerto mi esposo, he hecho buscar toda forma de hacer mantener mis tres hijitos y he encontrado. Yo no sabía vender, sabía bordar pero no sabía vender. Después de dos años han venido los Médicos sin Frontera. Yo me dedicaba a cocinar para esas personas y ahí, pues, me pedían pampanillas [*chitonte*] y bolsitas bordadas y he hecho vender. De ahí, me he acostumbrado a hacer esa cosa. "Hoy vas a hacer esa cosa para mantener a tus hijos", mi mamá me ha aconsejado. Así también, una mestiza profesora de acá me pedía para lavar ropa. Una de mis hijas se ha quedado con ella y le he hecho mantener, parece empleada. Cocinaba, lavaba su ropa, todo, y también bordaba. Yo le aconsejaba de cocinar y de bordar, y vendía pues. Así hemos comenzado con mi hija».

Paquita recalca que sabía hacer *chitonte* desde la infancia pero «no sabía vender». Quienes les enseñaron a vender fueron las personas de fuera, peruanas y extranjeras, que pasaron un tiempo en su comunidad y la involucraron en sus redes de intercambio comerciales y trabajo doméstico remunerado, tanto a ella como a su hija mayor. Estas dos estrategias económicas se presentaron como opciones de sobrevivencia y autonomía complementarias cuando ella estaba «buscando» como mantener a sus hijos. Buscar algo para los hijos, es la expresión generalmente usada por los hombres cuando salen a cazar, pescar y trabajar en actividades remuneradas, como la extracción de madera. Paquita se posiciona como alguien que busca, tomando a cargo la responsabilidad masculina, pero que también actúa guiada por los consejos de su madre quien le confirma que la comercialización es el camino a seguir. De igual manera, Paquita aconseja a su hija para que también haga trabajo doméstico y comience a vender sus confecciones aprovechando su nexo con personas de fuera. La relación abuela, madre, hija tan característica del núcleo uxorilocal de residencia shipibo-konibo informa el proceso de aprender a vender y da sustento a la transformación de la economía familiar que este aprendizaje permite. Es decir, la novedad de aprender a vender no se acompaña de una ruptura, sino de una reafirmación de la autoridad de la madre, y la abuela materna, por medio de sus palabras de consejo. Esta incorporación de nuevas habilidades comerciales femeninas dentro de las prácticas lingüísticas y corporales de crianza es algo característico de cómo las mujeres hablan sobre sus hijas cuando aprenden a hacer sus primeros brazaletes de chaquiras tejidas

con *kené*. Típicamente las mujeres suelen decir una expresión que me llamó la atención por su uso consistente: «lo que yo me muero, ella va a hacer», indicando que se trata de una transmisión de conocimientos instrumentales para su autonomía económica y su vinculación afectiva con la línea femenina de la que procede. Al hacer diseños, una mujer recuerda a su madre y al mismo tiempo, le muestra a su hija pequeña cómo recordarla a ella cuando haya pasado el tiempo y sea, a su vez, madre. La agencialidad femenina que produce artefactos y transforma los cuerpos en personas también les confiere afectos y memoria, engendrando personeidad de generación en generación (Belaunde, 2008: 288).

Desde el punto de vista de las otras mujeres de Charasmaná, Paquita y Edith ocupan una posición prominente, y son sujetas a recelo y acusaciones de mezquindad, como suele ser con personas que manejan dinero en mayor cantidad que las demás. Puesto que ambas viajan frecuentemente, no tienen chacra propia y su economía se asemeja a la de los mestizos que tienen que comprar comida o pagar a alguien para que cultive sus chacras. Al mismo tiempo, las otras mujeres de la comunidad dependen de ellas y confían lo suficiente como para entregarles sus confecciones. Todo reposa en acuerdos informales y mucha flexibilidad, puesto que el tiempo y precio de venta en la ciudad depende de las circunstancias del viaje, a menudo duras y riesgosas. Pero es tal su deseo de conseguir dinero propio para solventarse, que las mujeres están dispuestas a tomar el riesgo, otorgándole a sus parientes y vecinas el papel de intermediarias comerciales. Estas estrategias femeninas de comercialización están progresivamente redefiniendo las relaciones de parentesco y coresidencia. Donde antes las mujeres solían ofrecerse platos de comida y bebida las unas a las otras, ahora suelen venderse y comprarse pequeñas cosas y crear redes de dependencia comercial que se tornan constitutivas de sus afectos, expectativas y conflictos diarios. La integración del dinero dentro del parentesco por medio de los canales femeninos es parte de su conocimiento actual del *kené*.

8. Reflexiones finales

En 2008, a raíz de un pedido presentado por el colectivo de artistas shipibo-konibo Barin Bababo, el Instituto Nacional de Cultura del Perú declaró el arte del *kené* shipibo-konibo patrimonio cultural inmaterial de la Nación. La elaboración del expediente estuvo a mi cargo (Belaunde, 2009). En el actual contexto de marginalización de lo amazónico de los círculos políticos

e intelectuales dominantes, este acto oficial otorgó un estatus prestigioso a la producción artística de un pueblo indígena amazónico. Pero en las comunidades, la mayoría de las mujeres shipibo-konibo no se han enterado y aunque se enterasen probablemente no significaría gran cosa, puesto que el reconocimiento oficial no ha sido acompañado de políticas de apoyo para ellas, ni de educación para los peruanos que nada saben del *kené* en las ciudades.

En junio de 2008, Manuela Fernández, matriarca de una reconocida familia de diseñadoras shipibo-konibo, fue llevada por sus nietas al Museo de la Nación, en Lima, a ver la gran foto suya que había sido colocada en la exhibición de obras de *kené*. A ella, el museo le pareció un buen lugar para vender sus *chitonte* y los sacó del bolso para ofrecerlas a los visitantes. Los guardias le prohibieron hacerlo y como insistía desconcertada, le pidieron que se retirara. La patrimonialización del *kené* ha contribuido a despertar un mayor interés en el arte amazónico en Lima y los medios, pero también ha puesto en evidencia las disparidades que existen entre la vivencia indígena de su vestimenta y la visión que la consagra como un objeto de exhibición en las casas y los museos.

Agradecimientos

Agradezco a *The Field Museum* de Chicago y a la CAPES del Brasil por apoyar la realización de este estudio, así como a las familias shipibo-konibo que me brindaron su hospitalidad y a Alaka Walli (*The Field Museum*), Soledad Mujica (Instituto Nacional de Cultura del Perú) y Els Lagrou (Universidad Federal de Río) que me dieron inspiración.

Referencias citadas

BARBEC DE MORI, B. & MORI SILVANO DE BARBEC, L., 2008 – La corona de la inspiración: los diseños shipibo-konibo y sus relaciones con cosmología y música. *Indiana*, **25**: 1-30.

BARCELOS NETO, A., 2008 – Choses (in)visibles et (im)périssables. Temporalité et matérialité des objets rituels dans les Andes et en Amazonie. *Gradhiva*, **8**: 112-129.

BELAUNDE, L., 2008 – *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*, 352 pp.; Lima: CAAAP.

BELAUNDE, L., 2009 – *Kené: arte, ciencia y tradición en diseño*, 85 pp.; Lima: Instituto Nacional de Cultura.

BERTRAND-ROUSSEAU, P., 1983 – De cómo los shipibo y otras tribus aprendieron a hacer los dibujos típicos y a adornarse. *Amazonía Peruana*, **5 (9)**: 79-85.

CHAUMEIL, J.-P., 2009 – El comercio de la cultura: el caso de los pueblos amazónicos. *Bulletin de l'Institut francais d'Études Andines*, **38 (1)**: 61-74.

COLPRON, A.-M., 2004 – Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme : le contre exemple des femmes chamanes shipibo-conibo de l'Amazonie Péruvienne; Montréal: Université de Montréal. Tesis de doctorado.

DESHAYES, P. & KEIFENHEIM, B., 1994 – *Penser L'Autre chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie*, 237 pp.; París: L'Harmattan.

DZIUBINSKA, M., 2008 – Le commerce du chamanisme parmi les Shipibo-Conibo dans le contexte du tourisme mystique (Amazonie péruvienne), 116 pp.; París: École Pratique des Hautes Études. Tesis de Maestría.

EAKIN, L., LAURIAULT, E. & BOONSTRA, H., 1980 – *Bosquejo etnográfico de los shipibo-konibo del Ucayali*, 101 pp.; Lima: Ignacio Prado Pastor.

ERIKSON, P., 1993 – Une nébuleuse compacte, le macro-ensemble Pano. *L'Homme*, **126-128 XXXIII (20 - 4)**: 45-58.

GEBHART-SAYER, A., 1985 – The Geometric Designs of the Shipibo-Conibo in Ritual Context. *Journal of Latin American Lore*, **2 (2)**: 143-175.

GIRARD, R., 1958 – *Indios selváticos de la Amazonía peruana*, 356 pp.; México: Libro Mex.

GOW, P., 2007 – La ropa como aculturación en la Amazonía. *Amazonía Peruana*, **30**: 283-305.

HEATH, C., 2002 – *Una ventana hacia el infinito: Arte shipibo-konibo*, 132 pp; Lima: ICPNA.

ILLIUS, B., 1994 – La gran boa: arte y cosmología de los shipibo-conibo. *Amazonía Peruana*, **24**: 185-212.

ILLIUS, B., 2002 – Arte tradicional y comercial: los shipibo-conibo. In: *Una ventana hacia el infinito* (C. Heath, ed.): 55-58; Lima: ICPNA.

LAGROU, E., 2007 – *A Fluidez da forma: alteridade e agencia em uma sociedade amazonica (Kaxinawa)*, 565 pp.; Rio de Janeiro: TopBooks.

LECLERC, F., 2004 – Les Noi Rao. *In: Paraiso abierto, jardines cerrados. Pueblos indígenas: saberes y biodiversidad*, (O. Calavia, M. Lenaerts & M. Spadafora, eds.): 151-176; Quito: Abya-Yala.

LIMA, T. S., 2005 – *Um peixe olho para mim: o povo Yudjá e a perspectiva* 399 pp.; Sao Paulo: UNESP.

MCCALLUM, C., 2001 – *Gender and sociality in Amazonia. How Real People are Made*, xii + 208 pp.; Oxford: Oxford University Press.

MORIN, F., 1998 – Los shipibo-conibo. *In: Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, tomo 4 (F. Santos Granero & F. Barclay, eds.): 275-448; Quito: Abya-Yala, Smithsonian Tropical Research Institute, IFEA.

MAROTI SHOBO, 2006 – Informe de actividades de la asociación de artesanos. Heifer Perú Project Report.

SANCHEZ, K., 2005 – Ani Xeati: un evento social shipibo. Ensayo de Curso, manuscrito; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SANTOS-GRANERO, F., 2009 – Hybrid Bodyscapes: A Visual History of Yanesha Patterns of Cultural Change. *Current Anthropology*, **50 (4)**: 477-512.

STRATHERN, M., 2004 – The Whole Person and its Artefacts. *Annual Review of Anthropology*, **33**: 1-19.

SUAREZ, C., 2005 – Ayahuasca shipiba para la globalización. *Cañamo*, **4**: 51-56.

TEMPLE, D., 1992 – El arte cerámico shipibo. Suplemento de la *Revue de la Céramique et du Verre*, **64**, mayo-junio.

TOURNON, J., 2006 – *Las plantas, los rao y sus espíritus: etnobotánica del Ucayali*, CD; Pucallpa: gobierno Regional del Ucayali.

VALENZUELA, P. & VALERA, A., 2005 – *Koshi shinanya ainbo. El testimonio de una mujer shipiba*, 247 pp.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

VIVEIROS DE CASTRO, E., 1996 – Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, **2 (2)**: 115-144.

La patrimonialización de los cantos chamánicos chacobo

Philippe Erikson

Los chacobo de la Amazonía boliviana forman la mayor parte de la rama meridional de la familia lingüística pano, junto con sus casi extintos vecinos pacaguara y, posiblemente, los casi desconocidos caxarari del estado brasileño de Rondonia. Antiguamente, tenían otros parientes en Brasil, los hoy desaparecidos caripuna (Villar *et al.*, 2009). Ahora, la población chacobo cuenta con alrededor de mil personas, distribuidas en más de veinte comunidades situadas entre los ríos Ivon, Geneshuaya, Yata y Benecito, en las provincias Yacuma y Vaca Diez del departamento de Beni, en el norte de Bolivia. Las comunidades están establecidas dentro de la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) «Chacobo-Pacaguara», que cuenta actualmente con unas quinientas mil hectáreas (510 895 ha) y cuyos habitantes se dedican mayoritariamente a la agricultura, la caza y la pesca. La inserción en el mercado regional se hace mediante la comercialización de la castaña, la madera, el palmito y hasta hace pocos años, la goma.

En buena parte de las comunidades hay postas sanitarias y sobre todo escuelas, que juegan un papel cada vez más importante en las vidas y las aspiraciones de los jóvenes. Los salarios de los maestros bilingües y auxiliares de salud juegan un papel bastante importante a nivel económico, así como el apoyo misionero.

Desde 1955 hasta 1980, el Instituto Lingüístico de Verano se estableció entre los chacobo (Prost, 1970), dejando paso luego a la Misión Evangélica Suiza (Zingg, 1998). Aunque muy pocos hayan sido convertidos, esta Iglesia ha tenido una influencia notable y sigue importante en la vida comunitaria. Hoy en día los proyectos de varias ONG tienen un rol crucial, no sin relación con la fuertísima implicación de los chacobo en los asuntos de política indígena mediante la Cirabo (Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia). Esto influye notablemente sobre la voluntad de preservación y valorización de rasgos culturales tales como los cantos. Notamos sin embargo que hasta la fecha, el turismo no tiene ningún papel en su economía y que no se notan fenómenos de folklorización de sus costumbres.

Actualmente, hay casi un centenar de chacobo viviendo fija o estacionalmente en Riberalta y el uso de las motos se ha generalizado. Esto es una novedad ya que en los años 1990, cuando los conocí por primera vez, no había ni media docena de ellos viviendo en la ciudad, y hasta las bicicletas eran entonces una novedad. No obstante, los contactos con los mestizos y blancos, llamados *carayana* y *rëquë josho* (narices blancas), son muy antiguos, a tal punto que caballos y reyes aparecen en el mito de origen de los chacobo. La convivencia con hispanohablantes está marcada, pues, por un cierto grado de «normalidad».

Los panos meridionales son menos conocidos que sus parientes shipibo, cashinahua o yaminahua, por ejemplo, aunque sí existen trabajos sobre ellos, algunos antiguos, como la obra de Nordenskiöld (2003 [1911]). Fuera de mi propia producción académica, financiada por el Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA (Erikson, 2003; 2004), existe una excelente tesis de doctorado de Lorena Córdova (2008) sobre parentesco, género y organización social, así como unos valiosos trabajos lingüísticos de Pilar Valenzuela & Oliver Iggesen (2007), especialistas en el idioma shipibo que es muy parecido al chacobo.

Notamos, asimismo, que el grado de bilingüismo parece bastante bajo para una población con tantos años de contacto con los *carayana*. En otras palabras, el idioma chacobo se mantiene, a tal punto que los hispanohablantes que quieren establecerse en el área, muy a menudo tienen que dominar el chacobo para integrarse a la vida local y tener algo de vida social. La cultura chacobo se mantiene también con bastante firmeza, a pesar de cambios inevitables como lo veremos a partir del ejemplo de la música y de los cantos chamánicos chacobo.

1. La música de los chacobo: tipología de los cantos chacobo

El principal instrumento musical de los chacobo es la zampoña, con la cual se baila durante las fiestas de masato. Antiguamente, se utilizaban también rombos y flautas (incluyendo flautas nasales), mientras que los chamanes usaban tambores con membrana de goma para acompañar sus cantos. Pero estos han desaparecido bajo la presión de los misioneros que veían en él un instrumento demasiado ligado con los *yoshini*, los espíritus, considerados como encarnaciones del demonio. El uso de los cantos chamánicos también se ha restringido bajo la influencia misionera, aunque en menor grado.

En el campo de la etnomusicología chacobo, además de zampoñas, existen tres tipos de cantos, sobre los cuales voy a concentrarme ahora, y que son: (1) los *quëquëti*; (2) los *quëbichi*; (3) los *nawariti*.

1. 1. Los *Quëquëti*

Quëquëti es un término general para designar cualquier tipo de canto. Es una sustantivación de la raíz verbal *quëquëhaina*, «cantar». Hoy en día, el himno nacional boliviano (el «ritmo nacional» como dicen los jóvenes), así como canciones para los niños (música infantil sobre conejitos, abuelitas y otras cositas), se llaman *quëquëti*. *Dios qui no quëquëno*, «cantamos en dirección de Dios», es el título del himnario en chacobo y castellano traducido por los misioneros de la misión suiza. En otras palabras, todo lo que se canta es *quëquëti*.

Sin embargo, la palabra *quëquëti* tiene también un sentido más especializado, para designar más específicamente los cantos mágicos, o mejor dicho los cantos que tienen una meta pragmática, que además de actos musicales estéticos son actos técnicos también. Cantos para atraer animales, hacer caer árboles, para encender un fuego, cruzar el río sin topar caimanes, hacer crecer el maíz, subir a los árboles con la agilidad de la ardilla, atraer a una mujer, etc. En este sentido, los *quëquëti* son parecidos a los *anent* achuar, por ejemplo, o más generalmente a lo que se conoce en la Amazonía peruana como «icaros».

Supongo que en el pasado solo existían *quëquëti* de tipo icaro, el ritmo nacional y radio mar siendo innovaciones bastante recientes; aunque tengan mucho que ver con la patrimonialización de los *quëquëti*, al incluirlos en una categoría más extensa en la cual pueden tener un papel menos pragmático y más paradigmático, poniéndolos aparte en el sentido de pertenecer al repertorio chacobo en contraste con otros repertorios.

Entre los *quëquëti* pragmáticos, tradicionales, los más destacables son los *quëquëti* de caza, utilizados para atraer los animales. Estos se cantaban normalmente en la madrugada, al despertar, sobre todo si era prevista una salida de cacería para ese mismo día. Este horario muy temprano no tiene nada sorprendente, ya que corresponde al momento del día durante el cual la selva se llena de gritos de animales, monos, pájaros... Según Allan Holmberg (1950), los sirionó, antiguamente vecinos de los chacobo, también cantaban sus cantos de cacería muy temprano, tal vez porque la madrugada corresponde al momento de regreso de las «almas» de los animales dormidos a sus cuerpos despiertos. Tal vez era la madrugada un momento propicio para influirles... Hay que notar también que la madrugada es, para los chacobo, un momento privilegiado de la vida social. Los hombres suelen reunirse en la noche para tomar masato o chicha, empezando a tomar a partir de las tres o cuatro de la madrugada, para tomar fuerzas. Muy a menudo se termina la chicha al amanecer, horario adecuado para cantar antes de salir al monte.

Los cantos de caza chacobo son, de alguna manera, comparables a trampas semánticas. Describen a los animales de forma nítidamente antropomorfa, pero dejando una interrogación en cuanto a su identidad. Describen la llegada de un ser humano, obviamente amigable, pero un tanto extraño. Preguntan quién puede ser. Después terminan con un grito o una onomatopeya que evoca la aparición del animal, y que puede interpretarse como siendo la respuesta de la presa a la pregunta sobre quién es la «persona» que está llegando. Los cantos describen una caminata, un encuentro, insinuando una pregunta sobre la identidad real del interlocutor, como para incitarle a llegar hasta el cazador para contestar algo como:

> «soy yo, soy yo, aquí estoy».

En estos cantos, las víctimas son descritas con términos como *nohiria* (persona humana), también con términos de parentesco (términos de afinidad como cuñado, tío materno, etc.), y muchas veces se les invita a hacer algo agradable, como compartir alguna comida, o bebida, hacerse sacar piojos, etc. Pero al mismo tiempo, la descripción puede ser vista como un retrato ridículo de un animal condenado a un destino trágico que la figura engañadora del cazador le ofrece como siendo algo festivo. Así, por ejemplo:

- Al mono aullador, se le propone cubrirse la cara con achiote, como para ir a una fiesta. Pero el cazador sabe que, al final de cuentas, está hablando de un rostro cubierto de sangre, y no pintado de achiote.

- Al paujil (*mutum*), su «tío materno» humano le ofrece ayuda para ponerse algodón en los ojos, para que luzca bien, ya que los paujiles en la naturaleza tienen ojos pardos, mucosos. Pero, por supuesto, la meta del falso «tío materno» es taparle la vista con algodón.
- Al marimono, se le propone ir a derrumbar castañas para disfrutar del incomparable sabor de las nueces podridas, que se van a caer del árbol. Pero el cazador sabe que el sonido que emite en conclusión del canto se refiere a la caída del cuerpo del mismo animal, y no de las asquerosas almendras podridas. ¡Además, la credulidad del mono está subrayada por el hecho que bien se sabe que las nueces no pudren sino después de caer de los árboles!
- A la danta, se la describe como fumando un rico tabaco, lo que supuestamente tendría que agradar al animal, halagado por la comparación con los humanos. Pero el cantor y el público saben que desde la perspectiva humana, el humo descrito son los vientos del animal, los gases intestinales que emite mientras caga en la agua.
- Al sobrino papagayo, se le propone sacar sus piojos. En el canto, el animal agradece, pero preguntándose por qué su tío le sacude tan fuerte... En realidad, es porque le flechó.

Siguen dos ejemplos de cantos, ambos ligados al paujil. El primero cantado por el taita Kako Ortiz, el segundo por el taita Buca Chavez. Los dos son distintos, pero igualmente representativos.

JASINI (paujil/mutum *[Crax sp.];* versión de Kako Ortiz)

tsohuë nohiria ni toa	Quién es esta persona
xëbi pëi nama	debajo la hoja de *motacu*
nini nini quiara	levantada
rëhuishco rëhuishco rëhuishco	moviendo su cabeza así
quish quish	gritando: ¡*quish, quish*!

JASINI (paujil/mutum *[Crax sp.];* versión de Buca Chavez)

noho coco raca	Es mi tío materno
huaxmënë ëa bërabani	que me pone algodón en la cara
tsohuë nohiria roha ni toa	¿Quién puede ser esta persona
pia taxo barari	parecida a la base de una flecha brillante
cohaina	moviéndose?

Las dos versiones vienen de personas que pertenecen a facciones políticas opuestas, y de hecho ¡el primero habla de la cabeza del animal, mientras que el segundo nos habla de su pata! Pero la lógica y la estructura general de ambos *quëquëti* son comparables.

1. 2. Los *quëbichi*

El segundo tipo de cantos, los *quëbichi*, son muy distintos de los *quëquëti*, especialmente por ser secretos, y por tener lazos con el soplo y el escupitajo, ya que se sopla, escupe y canta alternativamente (Balzano, 1986). Los *quëbichi* difieren de los *quëquëti* también porque su eficiencia depende de una modificación del cuerpo mismo del cantor o de la cantora, una incorporación «validante» del canto. En este sentido, son más parecidos a las invocaciones chamánicas de los desana descritos por Dominique Buchillet (1987) que a los *anent* achuar descritos por Anne-Christine Taylor (1983).

Los *quëbichi* son cantos curativos que sirven para tratar picaduras de víbora, de alacrán, de hormigas, o varias enfermedades menores, tales como inflamaciones, hemorragias, fuertes dolores de cabeza y estados febriles agudos. También, pueden dañar. Existe uno, por ejemplo, que las mujeres pueden utilizar para que los hombres se emborrachen más cuando toman chicha. Este se canta durante la preparación de la bebida. Conocer un *quëbichi,* tener este secreto, como dicen los chacobo, es considerado una gran responsabilidad, ya que lo que puede curar tal o cual enfermedad, puede igualmente desencadenarla.

En la mayoría de casos, son las mujeres que conocen y usan estos cantos, ya que su dominio requiere un aprendizaje formal, incluyendo ayuno, dieta, y transmisión durante la luna nueva para que su implementación sea efectiva. Muchas mujeres aprovechan de la temporada de reclusión durante la pubertad para adquirir los *quëbichi*, ya que de todas maneras la menarquia les obliga a seguir una reclusión y una dieta muy estricta. Durante un año tienen que evitar aquellos animales considerados sangrientos y todo vegetal cuyo color se asemeja al rojo para evitar el riesgo de tener fuertes hemorragias. La incorporación de los *quëbichi* puede implicar también otras restricciones, tales como comer frío, evitar tal o cual alimento, tomar baños nocturnos, etc.

Los *quëbichi* son mucho más sencillos que los *quëquëti*. Se cantan con una línea melódica de solo dos notas: mi-sol, mi-sol. Se cantan con una voz tan baja que nadie puede escuchar, sino el paciente y la cantora. Los *quëbichi* describen lo que se quiere hacer en forma muy directa.

Veamos algunos ejemplos:

1. Para desemborrachar:

ma-shisha / ma-shisha
cabeza resfriar / cabeza resfriar
huinoca / huinoca
desemborrachar / desemborrachar

Nada más. ¡El canto es bien explícito!

2. Para curar una picadura de hormiga *buna* (una hormiga de gran tamaño y cuya picadura es muy dolorosa):
nishi raoxo / siqui paquë
bejuco / seguirse en línea
matsi / matsi / tsëë / tsëë
frío / frío / onomatopeya / onomatopeya

Explicación: aquí no se hace nada más que describir las hormigas andando en fila y llamar al frío para aliviar la quemadura. Tan explícito como el precedente.

3. *Baxëxana* (burro, una felpa urticante):
nihi / pëhi / quëquëtsë
selva / hoja / ?
pohi / robi / pohi / robi
excremento / amasar

Explicación: Amasar las entrañas del animal después de la picadura es lo que se debería hacer. El canto describe el acto curativo prescrito.

La oposición entre *quëquëti* y *quëbichi* es tan obvia y sistemática que no resisto la tentación de presentarla en forma de cuadro estructuralista:

Quëquëti	*Quëbichi*
Propiciatorio (cantado antes del evento)	Curativo (cantado posfacto)
Frecuente (casi cotidiano)	Ocasional (en caso de emergencia)
Sobre todo masculino	Sobre todo femenino
Aprendizaje espontáneo (tomando chicha)	Aprendizaje ritualizado (ayunando en reclusión)
Público (y diurno), cantado	Secreto (y nocturno), murmurado
Melódico	Melodía sencilla, casi inexistente
Texto sofisticado	Letras minimalistas
Cómico	Asustador
Letras metafóricas, engañadoras	Brutalidad semántica, performa tiva

Tal contraste parece demasiado nítido para relevar del acaso. Los cantos chamánicos chacobo forman obviamente un sistema. Veamos ahora el papel que juegan en este cuadro el tercer tipo: los *nawariti*.

1. 3. Los *nawariti*

Los *nawariti* son cantos chamánicos extensos, que pueden durar varias horas. Son masculinos, individuales (no se transmiten), y tienen la particularidad de asimilarse a canciones de cuna. Tienen una melodía más nítida y compleja que la de los *quëbichi*, para mi oído por lo menos. Los *nawariti* se adquieren durante el sueño. Relatan sueños, encuentros con espíritus, ayudantes, esposas y familiares del inframundo (los equivalentes de los *chaiconi* de los shipibo). Se utilizan, o mejor dicho se utilizaban, durante las fiestas para, primero adormecer a los niños, y luego atraer a los espíritus.

Los *nawariti* se escuchaban antiguamente durante las fiestas, cantados por el chamán que se acompañaba con un tambor para convocar a los espíritus. Esto ha desaparecido totalmente durante los años 1970. Hoy día, de vez en cuando, algunos hombres maduros ensayan los cantos que han soñado (¿en su juventud?), muy a menudo echados en su hamaca con un bebé en sus brazos y ligeramente ebrios. Pero parecen motivados por la nostalgia más que por la intención de cantar ulteriormente en público.

Formalmente, los *nawariti* son, en alguna medida, intermediarios entre *quëquëti* y *quëbichi*, compartiendo rasgos tanto de los primeros como de los segundos. En realidad, la frontera entre los tres tipos de cantos que acabo de presentar parece fluctuante. A veces, cuando se escucha a un hombre echado en su hamaca, con un bebé en brazos, cantando un *nawariti*, o cuando se escucha una grabación del antropólogo, los oyentes se preguntan si no se trataría de un *quëbichi*, en el sentido de que el canto quizás podría tener alguna eficiencia simbólica. A veces el cantante tiene que escupir y/o soplar mientras se canta un *quëquëti*: por ejemplo cuando se trata de curar con icaro un anzuelo o una flecha. Para aliviar los efectos de la borrachera, existe tanto un *quëbichi* como un *quëquëti* específicos. Pero sea lo que sea, parece que tenemos aquí algo que conforma un sistema; un conjunto organizado, estructurado. Sin embargo, sucede que una parte de este sistema ha desaparecido. Los *quëbichi* siguen existiendo, aunque en forma reducida debido al mayor acceso contemporáneo a los centros de salud, pero hace docenas de años que los *nawariti* han dejado de cantarse durante las fiestas, mientras que los *quëquëti* tradicionales solo

aparecen en contextos de rescate cultural, abriendo las puertas para lo que llamo la patrimonialización de los cantos.

Conclusión: la patrimonialización de los cantos

Para concluir, quiero insistir en dos puntos. El primero es que tenemos aquí un conjunto de cantos que obviamente formaban un sistema, lo que por supuesto implicaba interrelaciones duraderas entre sus diversos componentes. Pero los *quëquëti* tradicionales (tales como los *quëquëti* de caza) han desaparecido, rompiendo el equilibrio global del sistema. Los *quëquëti* han caducado por varios motivos, entre los cuales se destacan: (a) la desaparición de la casa de los hombres, donde se cantaba en conjunto; (b) la frecuencia cada vez más reducida de la cacería y el desuso del arco; (c) quizás la influencia de las misiones.

Pero, en realidad, es sobre todo porque han perdido su función social y pragmática que han desaparecido los cantos. Las formas de aprovisionarse de carne han cambiado a tal punto que ya no se requieren cantos de caza. En cambio, los *quëbichi*, los cantos soplados, siguen intactos, siguen siendo practicados simplemente porque la gente sigue siendo picada por víboras y afectada por fiebre, etc. Los *nawariti*, por su parte, ya casi nunca se escuchan, sino en forma de ensayos inconsecuentes.

Esto nos lleva a preguntarnos: ¿cómo se reorganiza un sistema cuando pierde uno de sus componentes principales? ¿Qué sentido tendrá un cuadro comparativo, como el que presentamos antes, una vez desequilibrado por la pérdida de una de sus mitades? Si los *quëquëti* (y en menor grado, los *nawariti*) eran nítidamente el contrapunto de los *quëbichi*, ¿qué será de estos últimos frente a la desaparición de los primeros?

Parte de la respuesta, que es también la segunda cosa que quiero subrayar, es que los cantos *quëquëti* parecen haberse transformado en ítems de algo como un endo-folklore, siendo objeto de una patrimonialización para uso interno, en el sentido de que muchos jóvenes ahora, así como algunos antropólogos, están recopilando, grabando, escribiendo los textos de los cantos. Los chicos se los piden a sus abuelos, por ejemplo, en el contexto de proyectos escolares; mientras que los maestros los piden a los ancianos simplemente para la satisfacción de tenerlos anotados en sus cuadernos. Pero lo interesante es que después no quieren compartirlos con los demás. Los guardan celosamente, cada uno diciendo que la versión que tiene es la única buena, etc. Para el canto del paujil, por ejemplo, los partidarios de la versión de Buca Chavez

rechazan la legitimidad de la de Kako Ortiz, por motivos que tienen más que ver con el dogmatismo intelectual que con el pragmatismo cinegético. Antes, lo que se cantaba en público supuestamente no importaba tanto como lo que se traía de regreso de la cacería. Hoy en día, la atención se concentra en la letra del canto.

En movimiento inverso del de los *quëquëti* que se volvieron cada vez más confidenciales, los *quëbichi* que eran tan secretos parecen serlo mucho menos ahora. Por lo menos, algunos amigos chacobo me los cantaron a mí, aunque los mismos rechazaron hacerlo para mis predecesores en el campo. Lo que nos lleva a la paradoja de un sistema en el cual lo que era más secreto se volvió menos, y lo que era más público se transformó en patrimonio escondido, como un tesoro de los que no se exhiben pero se conservan patrimonializados con fines privados y metas personales. Tal vez así se está reequilibrando el cuadro sistemático de los cantos chamánicos chacobo.

Siempre hay soplo, pero a veces, el viento puede dar vueltas...

Referencias citadas

BALZANO, S., 1986 – Acerca de la institución del 'kebichi' entre los Chacobo del oriente Boliviano. *Scripta Ethnologica*, **n.° 10**: 71-77.

BUCHILLET, D., 1987 – Personne n'est là pour écouter : Les conditions de mise en forme des incantations thérapeutiques chez les Desana du Vaupés Brésilien. *Amerindia*, **12**: *[http://celia.cnrs.fr/FichExt/Am/A_12_01.htm* Amérindia]

CÓRDOBA, L., 2008 – *Parentesco en femenino: género, alianza y organización social entre los chacobo de la Amazonía boliviana*; Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Disertación doctoral.

ERIKSON, P., 2003 – Cana, Nabai, Baita y los demás... Comentarios sobre la onomástica Chacobo. *Scripta Ethnologica*, **n.° 23**: 59-74.

ERIKSON, P., 2004 – La serpiente, la paca, el etnólogo y el naturalista. Nota sobre una creencia Chacobo (Amazonía boliviana). *In: Paraíso abierto, jardines cerrados. Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad* (O. Calavia Sáez, M. Lenaerts & A. M. Spadafora, edits.): 23-30; Quito: Abya Yala.

HOLMBERG, A., 1950 – *Nomads of the Long Bow, the Siriono of Eastern Bolivia*, iv + 104 pp.; Washington D. C.: The Smithsonian Institution.

NORDENSKIÖLD, E., 2003 [1911] – *Indios y blancos en el nordeste de Bolivia*, 239 pp.; La Paz: APCOB.

PROST, M. D., 1970 – *Costumbres, habilidades y cuadro de la vida humana entre los Chacobos*, 72 pp.; Riberalta: I.L.V., Ministerio de Educación y Cultura de Bolivia.

TAYLOR, A.-C., 1983 – Jivaro magical songs: achuar anent of connubial love. *Amerindia*, **8**: 87-127.

VALENZUELA, P. & IGGESEN, O., 2007 – El desarrollo de un marcador suprasegmental en chácobo (pano). *In: Lenguas indígenas de América del Sur: Estudios descriptivo-tipológicos y sus contribuciones para la lingüística teórica* (A. Romero Figueroa, A. Fernández Garay & A. Corbera Mori, eds.): 187-199; Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

VILLAR, D., CÓRDOBA L. & COMBÈS, I., 2009 – *La reducción imposible. Las expediciones del padre Negrete a los pacaguaras (1795-1800)*, 262 pp.; Cochabamba: Editores Nómadas, Universidad Católica de Cochabamba.

ZINGG, P., 1998 – *Diccionario Chacobo-Castellano, Castellano-Chacobo con bosquejo de la gramática chacobo y con apuntes culturales*, 434 pp.; La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios.

Sobre los autores

Jorge Arellano López

A. Jorge Arellano López estudió ingeniería geológica en la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia. Realizó cursos de posgrado en arqueología prehistórica en el Instituto de Paletnologia de la Universidad de Roma, Italia y de geología económica en la Universidad de Kyushu, Japón. Posteriormente, la Smithsonian Institution de Washington DC le otorgó una beca de investigación en arqueología para el Programa Latinoamericano de Arqueología del Departamento de Antropología del Museo de Historia Natural. Fue catedrático en las Universidad Mayor de San Andrés en Bolivia, Escuela Militar de Ingeniería de Bolivia y Universidad Del Valle en Guatemala. Tuvo varios *Grants* de la National Geographic Society para investigaciones arqueológicas en Bolivia y Ecuador. Trabajó en arqueología medioambiental en el Amazonas del Ecuador. Tiene publicados artículos y libros relacionados con la arqueología andina y amazónica de Bolivia y Ecuador, y artículos de la geología de Bolivia. Actualmente es investigador asociado al departamento de Antropología del Museo de Historia Natural de la Smithsonian Institution, donde se encuentra efectuando investigaciones relacionadas con la Amazonía del Ecuador y las tierras orientales de los Andes de Bolivia.

Email: ArellanoA@si.edu

Luisa Elvira Belaunde

Luisa Elvira Belaunde es doctor en Antropología por la Universidad de Londres y especialista en Amazonía, con énfasis en un estudio transversal de género sobre pueblos amazónicos. Desde 1992, ha ejercido la docencia en el extranjero, en la Universidad de Durham (Inglaterra) y la Universidad Federal de Bahia (Brasil). Actualmente enseña en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha escrito varios libros sobre etnología amazónica tales como *Kené, arte, ciencia y tradición en diseño* (2009), *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* (2005) y *Viviendo Bien: género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonía peruana* (2001).

E-mail: luisaelvira@yahoo.com

Jean-Pierre Chaumeil

Jean-Pierre Chaumeil es director de investigaciones en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) de Francia y miembro del Centro EREA del Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (LESC) del CNRS y de la Universidad de Paris Ouest Nanterre La Défense. Es actualmente afiliado al Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y profesor invitado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la Pontificia Universidad Católica del Perú, la Universidad Ruiz de Montoya e investigador asociado al Instituto IMANI de la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonas. Hizo trabajo de campo entre los yagua de la Amazonía peruana y colombiana y es autor de numerosos artículos y varios libros sobre antropología e historia amazónica, tales como *Ver, saber, poder. Chamanismo entre los Yagua de la Amazonía peruana* (1998), *Chamanismo y sacrificio* (2005, con R. Pineda y J.-F. Bouchard) y *Burst of Breath. Indigenous Ritual Wind Instruments in Lowland South America* (2011, con Jonathan Hill).

E-mail: jpc@vjf.cnrs.fr; jpc@ifea.org.pe

María C. Chavarría

María C. Chavarría es lingüista y profesora de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Realizó sus estudios de educación y lingüística en el Perú en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Hizo su maestría y doctorado en la Universidad de Minesota. Es investigadora en lenguas amazónicas; especialista en temas de educación bilingüe intercultural y educación

ambiental. Ha sido profesora principal del Departamento académico de Lingüística en San Marcos y coordinadora del Programa de Educación Ambiental para la «Reserva de la Biosfera del Manu». Ha publicado, entre otros, *Esbozo fonológico del Ese Eja «huarayo»* (1973), *Léxico Ese Eja-Castellano* (1980), *Bibliografía Pano-Tacana* (1983*), Términos de parentesco y organización clánica Ese Eja* (1984). Se ha especializado en tradición oral del pueblo ese eja. Entre sus publicaciones figuran *Con la voz de nuestros viejos antiguos, Eseha echiikiana*, edición bilingüe (1984) y una versión de su tesis doctoral *Eshawakuana, sombras o espíritus, Identidad y armonía. Tradición oral ese eja* (2003). En reconocimiento al trabajo de documentación de la lengua y cultura ese eja ha recibido las becas Spencer (1991), Guggenheim (1999) y National Endowment for the Humanities (2008). Actualmente se desempeña como consultora y profesora en el Posgrado de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

E-mail: chava001@yahoo.com

Isabelle Combès

Isabelle Combès es antropóloga y etnohistoriadora, doctorada por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, París). Es actualmente investigadora asociada al IFEA en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia) y coordinadora de la colección *Scripta Autochtona. Historia indígena de las tierras bajas* (Cochabamba). Sus investigaciones tienen como tema principal el poblamiento étnico del piedemonte andino y del Gran Chaco en la época colonial y republicana. Es autora de numerosos artículos y libros sobre estos temas, tales como *Etno-historias del Isoso. Chanés y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI-XX)*(2009), *Zamucos* (2009) y *Diccionario étnico. Santa Cruz la Vieja en el siglo XVI* (2010).

E-mail: kunhati@gmail.com

Manuel Cornejo Chaparro

Manuel Cornejo Chaparro es responsable de la Oficina de Publicaciones-Cendoc del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Ha escrito artículos sobre temas amazónicos en revistas especializadas. Entre sus publicaciones figuran: Memorias del seminario *Acceso a los servicios bibliotecarios y de información en los pueblos indígenas de América Latina* (2003, con César Castro), *Culturas Amazónicas* (2007) e *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo* (2009,

con Alberto Chirif). Ha dictado conferencias en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y la Universidad San Martín de Porres (UPSMP).

E-mail: mcornejo_caaap@speedy.com.pe

François Correa

François Correa es profesor titular de la Universidad Nacional de Colombia, adscrito al departamento de Antropología, del cual es egresado y ha sido director. Fue director de los postgrados y vicedecano académico de la Facultad de Ciencias Humanas. En la década de 1980 fue investigador del Instituto Colombiano de Antropología e Historia y se ha desempeñado como consultor del Fondo para el desarrollo de la población indígena del ministerio de Gobierno-Banco Mundial, de la Secretaría de Fronteras de la República, de Colciencias, de la Organización Internacional del Trabajo. Entre sus libros citamos *El Sol del Poder. Simbología y Política entre los Muiscas del Norte de los Andes* (2004), *Amazonía Amerindia. Territorio de Diversidad Cultural* (2000), *Por el camino de la Anaconda Remedio. Dinámica de la Organización Social de los Taiwano del Vaupés* (1996), y de los libros editados *Infancia y Trabajo Infantil Indígena en Colombia* (2010), *Los Kuwaiwa. Creadores del Universo, la Sociedad y la Cultura Cubeo* (1997), *Encrucijadas de Colombia amerindia* (1993) y *La Selva Humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo* (1991).

E-mail: fcorrear@unal.edu.co

Philippe Erikson

Philippe Erikson es profesor de la Universidad Paris Ouest Nanterre La Défense. Dirigió de 2005 a 2009 el departamento de etnología de dicha Universidad y es miembro del Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (LESC). Enseñó en la Université Libre de Bruxelles y en la Université Paul Verlaine de Metz, y es actualmente vicepresidente de la Sociedad de Americanistas de París. Especialista en la familia etnolingüística pano, hizo trabajo de campo entre los matis de la Amazonía brasileña (entre 1984 y 2006) y los chacobo de la Amazonía boliviana (entre 1991 y 2011). En 2007 visitó también los cashinahua del lado peruano. Tiene más de 60 publicaciones en francés, inglés, portugués y español; sobre la organización social, las relaciones entre el simbolismo y la cultura material, la ornamentación corporal y la construcción de las identidades colectivas entre

los pano. Entre sus libros, citamos *El sello de los antepasados. Marcado del cuerpo y demarcación entre los Matis de la Amazonía* (1999).

E-mail: erikson@u-paris10.fr

Óscar Espinosa de Rivero

Óscar Espinosa de Rivero es doctor en Antropología por The New School for Social Research, Nueva York (EEUU). Es coordinador de la especialidad de antropología y profesor auxiliar del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Sus áreas de investigación son la antropología amazónica, etnohistoria de la Amazonía, Pueblos indígenas, Política y Cultura, Medios de comunicación y Cultura popular, entre otros. Ha publicado varios artículos sobre estos temas, en particular en *Anthropologica* (2009; 2010), y los libros *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana* (1995) así como *Cartas de Navegación: Reflexiones sobre cultura, ética y política en el Perú* (2008).

E-mail: oespinosa@pucp.edu.pe

Carlos Fausto

Carlos Fausto es profesor del Programa de Posgrado en Antropología social del Museo Nacional, Universidad Federal de Rio de Janeiro. Desarrolla investigaciones en la Amazonía desde 1988, inicialmente entre los parakaná (Tui-Guarani) y, actualmente, entre los kuikuro (Caribe) del Alto Xingú, Brasil. Es autor de *Indios antes do Brasil* (2000), *Inimigos fiéis. Historia, Guerra e Xamanismo no Amazônia* (2001) y, con Michael Heckenberger, de *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives* (2007). Publicó numerosos artículos sobre guerra, chamanismo, historia, ritual y arte de los pueblos indígenas de la Amazonía. En colaboración con el Colectivo kuikuro de Cine y el Video en las Aldeas realizó los documentos cortometraje *O dia em que a lua menstruou* (2004) y *Cheiro de Pequi* (2006).

E-mail: cfausto63@gmail.com; cfausto@terra.com.br

José Antonio Kelly

José Antonio Kelly, antropólogo venezolano, estudió ingeniería electrónica (Universidad Simón Bolivar, 1996) antes de completar estudios de posgraduación en antropología social (University of Cambridge, 2003). Desde el año 2000 trabaja con el pueblo yanomami en el Amazonas venezolano.

Primero hizo un trabajo de campo doctoral en torno a las relaciones políticas entre yanomami y criollos, vistas a través del sistema oficial de salud. Luego, trabajó por tres años en el ministerio de Salud de Venezuela, los dos últimos como coordinador del Plan de Salud yanomami, iniciativa para la mejora y extensión del sistema de salud entre estos indígenas. Desde el año 2010 es profesor de antropología en la Universidad Federal de Santa Catalina, Brasil. Actualmente adelanta estudios sobre antropología política en la Amazonía indígena y continua trabajando en proyectos de gestión ambiental y etno educación entre los yanomami de Venezuela.

E-mail: kamiyekeya@gmail.com

Daniel Morales Chocano

Daniel Morales Chocano es licenciado en Arqueología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y profesor en arqueología amazónica y andina. Actualmente es director de la Escuela Académico Profesional de Arqueología en la UNMSM y codirector del Proyecto arqueológico Paco pampa en convenio con el Museo Etnográfico de Osaka, Japón. Es también investigador afiliado al Colegio de Arqueólogos del Perú y investigador asociado del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la UNMSM. Su área de investigación es la arqueología de la Amazonía peruana y el periodo Formativo en los Andes Centrales. Ha publicado el tomo I del *Compendio Histórico del Perú (Del Paleolítico al Imperio Inca)* (1994) y coordinó el volumen de la revista *Amazonía peruana* dedicado a la arqueología (2008), entre otros.

E-mail: dmorales13@hotmail.com

Santiago Mora

Santiago Mora es profesor titular en el departamento de antropología en St. Thomas University, en la provincia de New Brunswick en el Canadá. En ese mismo país obtuvo su título de doctor por la Universidad de Calgary. También realizó estudios de posgrado en los Estados Unidos —University of Florida—, estudios de pregrado en Colombia —Universidad de los Andes—. Sus investigaciones se han centrado en la Amazonía y en la Orinoquia. Producto de estos trabajos son un buen número de artículos y una docena de libros en los que ha participado como autor o editor. Sus dos últimos libros *Amazonía: pasado y presente de un territorio remoto. El ámbito, la historia y la cultura vista por antropólogos y arqueológos* (2006) *y Early Inhabitants of*

the Amazonian Tropical Rain Forest. A Study of Humans and Environmental Dynamics (2003) estudian las características de algunas de las antiguas ocupaciones de la Amazonía colombiana.

E-mail: mora@stu.ca

Eduardo Góes Neves

Eduardo Góes Neves es profesor del Museu de Arqueologia e Etnologia de la Universidad de Sâo Paulo. Tiene un PhD en arqueología de la Indiana University (EEUU) y es licenciado en Historia por la Universidad de Sâo Paulo. Realiza investigaciones en la Amazonía occidental de Brasil, en las cuencas de los ríos Solimões, Negro y Madeira. Coordinó durante 15 años el Proyecto Amazonía central (1995-2010) que acogió a muchos estudiantes de pregrado, maestría y doctorado que hoy trabajan en la Amazonía. Publicó numerosos artículos y libros, tales como «Archaeological Cultures and Past Identities» en *Precolonial Central Amazon* (2011, A. Hornborg y J. Hill eds.), «Amazonian Archaeology», *Annual Review of Anthropology* (con Michael Heckenberger, 2009), *Arqueología da Amazônia* (2006) y *Unknown Amazon: Culture in Nature in Ancient Brazil* (con Colin McEwan y Cristina Barreto, 2001).

E-mail: edgneves@usp.br

Roberto Pineda Camacho

Roberto Pineda Camacho es antropólogo de la Universidad de los Andes, con maestría en Historia por la Universidad Nacional de Colombia y un doctorado en Sociología (Especialidad Antropología social) por el Instituto de Altos Estudios para la América Latina (IHEAL)-París 3. Actualmente es profesor asociado de la Universidad Nacional de Colombia. Se especializó en historia amazónica e historia de la antropología en Colombia. Es autor, entre otros, de *Holocausto en el Amazonas* (2000), *El derecho a la lengua* (2000) y de diversos ensayos y escritos sobre etnología colombiana. Ha sido coordinador del grupo interinstitucional de investigación «Historia de la antropología en América Latina y en Colombia».

E-mail: rpinedac@unal.edu.co

Jaime Regan

Jaime Regan es antropólogo jesuita. Investigador principal del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), es profesor de Antropología y en la Maestría en Estudios Amazónicos en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). También enseña en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP) y en la Universidad Nacional Agraria La Molina (UNALM). Entre sus publicaciones figuran: *Chichasajmi: Hablemos Aguaruna* (1991, con Anfiloquio Paz, Abel Uwarai e Isaac Paz), *Diccionario Aguaruna-Castellano* (1998 con Abel Uwarai e Isaac Paz), *A la Sombra de los Cerros: las raíces religiosas de los pueblos de Jaén, San Ignacio y Bagua* (2001). *Hacia la Tierra sin Mal* (2011, 3º edición).

E-mail: jreganperu@hotmail.com

Stéphen Rostain

Stéphen Rostain es arqueólogo del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) y miembro del laboratorio « Archéologie des Amériques » de la Universidad Paris Ouest Nanterre La Défense. Sostuvo su doctorado y su habilitación para dirigir investigaciones (HDR) sobre la arqueologia de las Guyanas en la Universidad Panthéon-Sorbonne de París. Durante los últimos 25 años hizo excavaciones en México, Guatemala, Isla de Aruba en las Antillas y en el Minas Gerais en Brasil, pero sobre todo se especializó en la arqueología de la Amazonía. Dirigió varios programas en el Ecuador y Guyana, país donde vivió cerca de 17 años. Se interesó en particular a las transformaciones del paisaje y las sociedades complejas de las tierres bajas. Sus investigaciones siempre fueron realizadas en un marco interdisciplinario que permite una visión más amplia. Realizó varias exposiciones y publicó libros y numerosos artículos, entre los cuales «The archaeology of the Guianas: an overview» in *Handbook of South American Archaeology* (2008), «Pre-Columbian agricultural landscapes, ecosystem engineers and self-organized patchiness in Amazonia» (2010 con McKey D., J. Iriarte, B. Glaser, J. Birk, I. Holst y D. Renard), «Pre-Columbian Earthworks in Coastal Amazonia» in *Diversity* (2010, special issue «Long-Term Anthropic influences on the Diversity of Amazonian Landscapes and Biota»).

E-mail: Stephen.rostain@mae.u-paris10.fr

Richard Chase Smith

Richard Chase Smith, antropólogo de amplio estudio y experiencia, ha mantenido una relación de investigación y trabajo con el pueblo indígena yánesha en el Perú desde principios de los años 1970. Actualmente investiga la relación histórica de los yánesha con un territorio transversal de los Andes, utilizando una combinación de datos de la Etnohistoria, la Arqueología, la lingüística histórica y la historia oral yánesha. También en base a su memoria colectiva sobre lugares históricos y elementos geográficos, viene mapeando con los yánesha este espacio transversal con el cual han tenido una relación íntima desde hace varios milenios. Produjo recientemente cuatro películas sobre esta relación milenaria entre el pueblo vivo, sus ancestros, la memoria colectiva y su espacio histórico cultural. Además ha llevado a cabo investigaciones y trabajo entre diferentes pueblos indígenas de la Amazonía andina del Ecuador, Perú y Bolivia desde la década de 1980. Es fundador y actual director ejecutivo del Instituto del Bien Común (Lima, Perú).

E-mail: rsmith@ibcperu.org

Alexandre Surrallés

Alexandre Surrallés se ha doctorado en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París en 1999. Desde entonces ha sido profesor o investigador de diversas universidades europeas y americanas (Columbia University, Universidad de Barcelona, The University of Chicago, Universidad Complutense de Madrid, entre otras). Actualmente es investigador titular del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) y miembro del Laboratoire d'Anthropologie Sociale del Collège de France de París. Enseña Antropología en la EHESS y ha publicado numerosos textos en particular sobre el tema de la afectividad, la Amazonía indígena, los derechos de los pueblos originarios y la lexicografía colonial de lenguas amerindias. Es autor, entre otros, del libro *En el corazón del sentido; percepción, afectividad, acción entre los Candoshi* (2009), versión original en francés, y coeditor de *Tierra adentro; territorio indígena y percepción del entorno* (2004, traducido al inglés con el título *The land within; indigenous territory and the perception of environment,* 2005).

E-mail: alexandre.surralles@college-de-france.fr

Stefano VARESE

Stefano Varese, antropólogo peruano (doctorado en la Pontificia Universidad Católica del Perú PUCP, 1967), profesor emérito de la Universidad de California, Davis, ex profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, ex investigador Nacional del Instituto Nacional de Antropología e Historia (México), ex director de Culturas Populares e Indígenas de Oaxaca-México, actualmente becario de la Comisión Fulbright-García Robles en la Universidad Nacional Autónoma de México (2010-2011). Es autor, entre otros textos, de *La sal de los cerros* (V° edición 2011), *Witness to Sovereignty. Essays on the Indian Movement in Latin America* (2006), *La Ruta Mixteca* (coord. con Sylvia Escárcega, 2004), *Pueblos Indios, Soberanía y Globalismo* (1996), *Indígenas y Educación en México* (1983), *Proyectos étnicos y proyectos nacionales* (1984). *Agua, Mundo, Montaña. Narrativa Nahua, Mixe y Populuca del Sur de Veracruz* (Coordinador, 1985).

E-mail: svarese@ucdavis.edu

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Página web: www. tareagrafica.com
Teléf. 332-3229 Fax: 424-1582
Noviembre 2011 Lima - Perú

IFEA
INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS
UMIFRE 17, CNRS - MAEE

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica

Centre EREA du LESC
(UMR 7186 CNRS/Paris Ouest)

Este libro recoge en su casi totalidad las ponencias presentadas en *Por donde hay soplo*, Congreso internacional de antropología amazónica en los países andinos celebrado en Lima del 16 al 20 de noviembre de 2009. Con esta expresión, *Por donde hay soplo*, nos referimos esencialmente a dos aspectos. Primero, resaltar la idea del soplo como una de las modalidades centrales de los procesos de transformación y curación de los seres y cosas del mundo en numerosas tradiciones amazónicas. En segundo lugar, queremos afirmar nuestra ambición de contribuir al desarrollo y difusión de los conocimientos científicos sobre las culturas y sociedades de la Amazonía: insuflar otro «soplo» a los estudios amazónicos.

¿Cómo se han desarrollado los estudios amazónicos en los paises andinos?, ¿cómo se articulan las diversas disciplinas académicas para comprender el dinámico y complejo devenir de las sociedades amazónicas?, ¿qué nuevas miradas existen sobre la arcana relación Andes y Amazonía?, ¿cúal es la mirada del sujeto indígena? Estos son algunos de los temas transversales que trata este libro, no solo destinado al tradicional círculo de especialistas sino a los lectores que quieran comprender de manera integral los diversos escenarios sociales, culturales y políticos de la región.

ISBN: 978-9972-623-71-4