

¿ETNOCIDIO O IDENTIDAD INDÍGENA EN LA SELVA PERUANA?

Las sociedades indígenas de la selva amazónica han tenido siempre que competir con otros grupos indígenas, en relaciones que a veces son hostiles, perjudiciales o amenazantes. Aquellos que viven en áreas selváticas cerca de los Andes han tenido que coexistir durante milenios con sistemas sociales más grandes y más organizados, culminando en la civilización y el estado desarrollados por los *incas* hasta la conquista española, y desde ése entonces con un mundo andino hispanizado. Por cierto, las sociedades siempre están cambiando, adaptándose a nuevas condiciones y presiones de otras sociedades. Qué es entonces, lo que nos permite usar el término “etnocidio” en relación a los efectos a veces producidos sobre las sociedades nativas por el contacto con la diversamente llamada sociedad “occidental”, “capitalista”, “dominante”, “global”, “nacional”, o - en el contexto peruano- “mestiza”?

Claramente, la característica distintiva que justifica el termino etnocidio es la rapidez del cambio impuesto, o cuyas formas son al menos estructuradas, por una sociedad y un sistema cultural avasalladoramente más poderosos. La adaptación indígena a la dominación por parte de este sistema, significa frecuentemente la desintegración y la hegemonía de los sistemas de valores culturales de la sociedad capitalista - lo que es etnocidio (sino muerte física). A veces, sin embargo, la adaptación, si bien es causada por la influencia social occidental, es simultáneamente una autoafirmación desafiante, una recreación o reinención de la identidad cultural. Los cambios más o menos forzados y la afirmación de una vieja identidad en nuevas formas, están inextricablemente entrelazadas. El proceso es análogo, si bien no comparable en ningun sentido detallado, con la creación del nacionalismo del Tercer Mundo dentro del colonialismo (1). Aquí se da la forja de una identidad que es nueva, aunque no occidental. extraída de la historia precolonial.

El colonialismo trajo el nacimiento de nuevos estados nacionales, realidades que antes no existían, que de alguna manera representaron la imposición de una idea occidental. Al mismo tiempo, sin embargo, las naciones tercermundistas vieron la luz paradójicamente a través de la resistencia al colonialismo. Muy frecuentemente lo nuevo de la identidad es que las comunidades que antes eran indiferentes o hostiles las unas con las otras, desarrollan un sentido de ser partes de una entidad. Una vez que esta idea surge, se inventa a ella misma en formas que provienen de lenguajes y culturas tradicionales con raíces en el pasado precolonial. Algo bastante similar sucede en un área como la que consideramos en la selva peruana.

La provincia de La Convención en el norte del Departamento de Cuzco, es una región particularmente interesante y ejemplar, característica de la selva peruana, que limita con las estribaciones andinas. Por razones de dificultad navegatoria a través de los rápidos de Pongo de Mainique, el bajo Urubamba permanece relativamente remoto, a pesar de que la colonización, la explotación forestal y petrolera, afecta y amenaza la identidad cultural de los grupos nativos

indígenas, y en algunos casos su verdadera existencia. Es particularmente fácil observar y analizar los procesos de asimilación cultural aquí, en todas sus formas diversas y contradictorias; la región es como un microcosmos de la selva peruana en sus relaciones con la región andina, con los pueblos fronterizos, el mercado invasor y la sociedad nacional.

En este escrito, trato de considerar los procesos multidimensionales, contradictorios y simultáneos de aculturación o asimilación dentro de la cultura dominante por un lado, y la afirmación de identidad distinta por el otro, entre grupos nativos del bajo Urubamba (2). Confinaré principalmente mi atención a las comunidades *panoan* de *yaminahua* y *nahua* que viven en Sepagua.

Desde que ha existido civilización en los vecinos Andes ésta ha sido una región de contacto e en los Incas renunciaron a la conquista directa de la jungla, ésta era importante para ellos para proveerse de ciertas cosas vitales - especialmente coca y plumas de papagayos. Los incas impusieron un sistema de usufructo en esta región, así como en otras áreas fronterizas selváticas a lo largo de las estribaciones andinas, para asegurarse el abastecimiento de dichos productos. Si bien dejaron a los pueblos nativos básicamente intactos, han debido influirlos mucho en tanto que constituían una sociedad más sofisticada y en gran escala.

Después de la Conquista Española, esta relación entre los Andes y las selvas vecinas cambió; con el colapso de la civilización incaica, el complicado sistema de comercio fue destruido. Las relaciones fueron más locales y autárquicas, presumiblemente tal como habían sido mucho antes. En los tres siglos que siguieron a la Conquista hubo alguna actividad misionera en la zona, pero no muy constante. Las comunidades nativas deben haberse apenas dado cuenta, durante períodos considerables, de la presencia española - a diferencia del Gran Pajonal, donde los misioneros dominicanos establecieron misiones que fueron expulsadas por un levantamiento extraordinario liderado por Juan Santos Atahualpa a principios del siglo dieciocho, resultando en un período de cien años durante los cuales se hizo poco esfuerzo para entrar a esa área.

Como en el resto de la Amazonía, fue el comienzo del "boom" del caucho (1860-1910) el que causó que las sociedades nativas conocieran plenamente a la sociedad dominante. Vastas concesiones fueron otorgadas por el gobierno a los implacables barones del caucho, quienes usaron un grupo de nativos para subyugar a otros: esclavitud, explotación, liquidación, muerte por enfermedades y desplazamientos forzosos de nativos causaron dislocación, y el despoblamiento es estimado en hasta un 10% de su nivel anterior al "boom" del caucho. A causa de la desorganización y desarticulación causada por el "boom" del caucho, fragmentos diseminados de distintos grupos nativos se juntaban, a veces, caóticamente. Para sobrevivir, individuos de etnias completamente distintas se congregaban frecuentemente en grupos.

Así sobrevivieron al “boom” del caucho, para experimentar otra vez el aislamiento entre 1910 y el período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Luego comenzó un nuevo ciclo de extracción de recursos: de madera, pieles y eventualmente petróleo. Las plantaciones y los establecimientos ganaderos no habían proliferado en esta área, afortunadamente; aunque algunos colonos pobres de las tierras altas y de la costa habían llegado allí, tratando de establecer una nueva vida, talando una porción de la jungla. El período posterior a la guerra vio también un crecimiento de la actividad misionera, principalmente por parte de católicos dominicanos que habían establecido misiones como aquella de la legalmente establecida Comunidad Nativa de Sepagua, dónde brindaron atención escolar y sanitaria. Si, o en qué medida, influyeron sobre los nativos de Sepagua es un asunto de interés para ser considerado más tarde. Aunque los dominicanos tenían el derecho predominante para actuar en el área, el Instituto Lingüístico de Verano (SIL), norteamericano y protestante, también tiene una presencia allí.

La aldea o pueblo de Sepagua tuvo su origen en 1947 cuando se estableció la Misión Dominicana. Los primeros residentes nativos eran un pequeño grupo de piro que habían vivido allí antes: más piro llegaron en los años siguientes y durante toda la década del 50. En los 60 llegaron los panoan *amahuaca*, y luego en los 70 los *yaminahua*, ambos del río Purus. En cada uno de los últimos casos, los dominicanos negociaron con un grupo de nativos que estaba en dificultades para que vinieran a Sepagua. Parece que los nativos generalmente no llegaban a las misiones o “poblados” voluntariamente, es decir sin algún tipo de presión para que así lo hicieran. Siempre significa vivir en comunidades mucho más grandes que las que estaban acostumbrados - su modo tradicional de vida es en pequeños grupos, itinerantes, nómadas, con continuas fusiones y fisiones. Si bien son muy conscientes de su identidad como partes de grupos mayores, no vivían físicamente juntos, en forma tradicional. En todos los casos, como pasó con los nahua como ya veremos, llegaron buscando refugio debido a problemas, y tuvieron que aceptar ciertos términos junto con ello. Los amahuaca y yaminahua del área de Purus habían sido decimados durante la era del caucho; las comunidades no podían sobrevivir en su forma tradicional endogámica. La necesidad de mujeres exacerbó viejos modelos de hostilidad entre los grupos; las incursiones entre los grupos en procura de mujeres eran acompañadas, según Graham Townsley, por un acrecentamiento de las acusaciones de brujería (4). Por lo tanto, a pesar de las masivas reducciones de la población, los grupos estaban constantemente en guerra. El grupo de amahuaca que llegó a Sepagua en los 60 había sido prácticamente eliminado antes de aceptar la invitación de los dominicanos. Una similar conducta precedió a los yaminahua antes de incorporarse a la comunidad en los 70. Así como sucedió a los nahua en los 80, cada grupo que llegó a Sepagua tuvo que sacrificar algunos elementos de su forma tradicional de vida. En cuanto a los yaminahua el sistema por el cual cada comunidad vivía en dos grandes *malocas*, como dos mitades, desapareció - aunque este cambio había comenzado antes de que llegaran a Sepagua; con esto, toda la cosmología de sociedad y naturaleza como “orden dual”, como Townsley lo llama, perdió importancia. En Sepagua ahora construyen casas pequeñas, una para cada familia nuclear. El pequeño tamaño de cada comunidad de nativos ha implicado un alojamiento de las normas endogámicas, en la medida que se reconoció la necesidad de algunos matrimonios con otros nativos, y algunos con no-nativos (ésto

último visto como una forma viable de “vincularse” con la comunidad mestiza). Una negociación con las nuevas condiciones significa una pérdida, por lo tanto, de los ideales endogámicos (aunque la mayoría todavía se casa de forma endogámica) y de la cosmología dualista (según la cual, p.ej., todos los animales y plantas son de una o de la otra mitad, con la cual todos los individuos yaminahua están asociados). Cada grupo ha simultáneamente reaccionado frente a una pérdida como esta. Obteniendo determinadas ganancias: material, educativa, sanitaria, y seguridad — las cuales ellos valorizan, si bien. p. ej., hacen algunas críticas al modo por el cual la escuela es conducida por los sacerdotes. Estos logros, enfrentados a su memoria colectiva de dificultades y hostilidades. son la base de una nueva afirmación de identidad cultural — en un salto imaginativo la tradición cultural es reinventada, aunque en nuevos términos. Al mismo tiempo estas nuevas posibilidades sirven para “engancha” a los grupos nativos a vivir en Sepagua; tendrían mucha dificultad de prescindir de ellas, de lo cual son muy conscientes, y han olvidado concretamente mucho de sus antiguas estrategias de existencia en la selva.

Sin embargo, la medida de la seducción “fetichista” o dependencia de los artículos de consumo y del tipo de poder e imágenes de estatus dependientes del dinero, refleja inversamente, en un grado considerable; la medida de la fuerza y la confianza de la comunidad - la medida en la cual los diferentes grupos experimentan control sobre sus existencias.

Por lo tanto, somos testigos de un complejo proceso voluntario e involuntario de aculturación. algunos de cuyos elementos son difíciles de desentrañar. Si bien es difícil para los nativos retornar a su antigua forma de vida en la jungla si ésto fuera posible, el reciente retorno de un grupo de nahua al río Mishagua, que estudiaremos más tarde, indica que ésto sigue siendo posible en lo que queda de selva virgen habitable y desocupada, si un grupo nativo así lo decidiera.

Por consiguiente, la historia de los grupos *panoan* de Sepagua es una compleja mezcla de etnocidio y reafirmación cultural. Una historia de agotamiento, emigración forzosa, establecimiento, actividad misionera, y adaptación a la “cultura dominante” en Sepagua — dónde los nativos habían tenido que negociar o reaccionar frente a los comerciantes y madereros mestizos, empleados de las compañías petroleras, artículos de consumo, trabajo asalariado y el mercado - ha resultado en alguna pérdida de la actividad económica tradicional. Si bien todavía cazan y recolectan, estas actividades son menos centrales que antes. Por otro lado, sus métodos de agricultura de quema y rastrojo no han sido significativamente alterados, a no ser que por la introducción de algunas nuevas cosechas. Ha habido alguna pérdida de actividades rituales y culturales, pero también un fortalecimiento en algunas áreas.

El *chamanismo* en particular ha sido fortalecido entre los yaminahua. Aunque algunos no participan más en las sesiones en las cuales la poción alucinógena *ayahuasca* (*shori* en yaminahua), es bebido, debido en parte al consejo de los misioneros, en parte a un deseo autogenerado de renunciar a ese aspecto de la tradición nativa, en general la importancia de las visiones de los chamanes ha crecido. A través de las visiones que el *shori* posibilita, los chamanes confrontan los espíritus, ancestros y figuras míticas; negocian con ellos, tratan de usar o dirigir sus fuerzas y poderes, los modelan para beneficio de la comunidad. La necesidad de negociar con

otros grupos nativos y la comunidad no-nativa que los rodea, significa que hay muchas oportunidades para así desearlo. Los encuentros visionarios son una especie de recopilación psico-intuitiva de fuerzas y poderes

FOTO

para enfrentar personas y situaciones - podría ser visto como una metáfora activa para tratar con el mundo exterior. La importancia de los chamanes es sin duda resaltada por el respeto mostrado por algunos no-nativos hacia los poderes curativos de éstos, y su fascinación por las experiencias visionarias abiertas por el shori. Ciertamente, la estatura del principal chaman yaminahua en Sepagua, su reputación de hombre competente, capaz de tratar con el mundo –tanto dentro como fuera de la comunidad yaminahua- testifica la crucial importancia del chaman como un viajero visionario de la noche y un rápido, agudo negociante, negociador y solucionador de problemas, durante el día. Debe también ser físicamente fuerte, práctico, buen cazador y trabajador en la *chacra* y en otras tareas.

Las circunstancias en las cuales los *nahua* fueron “contactados” por gente de Sepagua han sido registradas en varios lugares. (5) así que voy a dar solamente un brevisimo resumen aquí. Aunque la existencia de los nahua en las nacientes del río Manu y Mishagua (su hostilidad hacia los sismólogos y madereros intrusos) han sido conocidas durante más de diez años previamente, el primer contacto sostenido fue hecho en 1984, cuando algunos madereros capturaron un grupo de nahua y los llevaron a Sepagua. En esta visita conocieron a los misioneros del SIL y al cacique/ chaman de los yaminahua. Poco después de su retorno a sus territorios, un grupo de unos 130 nahua cayeron enfermos de neumonía como resultado del contacto, de los cuales murieron 50. El resto, débiles y sin fuerzas, aceptaron a los misioneros entre ellos para que les administraran atención médica. Parcialmente debido a esta dependencia, y parcialmente por el hecho de que los nahua y los yaminahua hablan la misma lengua, por lo que el shaman yaminahua vino a tener determinada influencia sobre los nahua enfermos, los últimos aceptaron una oferta de los empleados de la Shell de llevarlos a Sepagua, dónde la Shell tenía su base regional en ése entonces. Esto sucedió en 1985. Aunque la Shell no estuvo involucrada oficialmente en el traslado, una clara convergencia de intereses de la parte de los extractores de recursos, los misioneros, y la sociedad mestiza de lenta expansión, ha logrado remover a los *nahua* de su habitat.

Para los *nahua* su arribo a Sepagua fue una experiencia dolorosa y traumática. El grupo más grande, de unas 60 personas, tuvo que alojarse en una sola casa sin paredes, a pesar de que estaban acostumbrados a casas con techos que llegaban casi hasta el suelo. No tenían un aprovisionamiento alimenticio regular. Estaban acostumbrados a comer yuca, llantén y monos.

Como no vivían cerca de grandes ríos, no pescaban, por lo que no estaban preparados para obtener pescado a su arribo a Sepagua. Era imposible cazar suficientes monos en un área con una considerable población humana y por supuesto tomaría varios meses antes de que pudieran obtener alimentos de la agricultura. El cacique *yaminahua* les proveyó de alimentos, insuficientes y en forma irregular, mientras que la Shell se los negó alegando que implicaría su compromiso con el traslado y crearía expectativas de dependencia con respecto a ellos.

Observar las reacciones de los nahua frente a su primer contacto con la “civilización” fue al mismo tiempo fascinante y trágico. Esto debe haber sido como un salto al futuro para ellos - aterradorante, estimulante y extremadamente sorprendente al mismo tiempo, con muy poco para atenuar el shock al fin de su odisea. Estaban absolutamente fascinados con las ropas y materiales bastante nuevos para ellos, y muy rápidamente encontraron que les gustaban algunos nuevos alimentos como el azúcar. La forma con que miraban a los camiones de la Shell (los únicos vehículos en Sepagua) y los aviones Hércules cuando aterrizaban en la pista de la Shell, revelaba un asombro correspondiente a una escena de ciencia ficción.

El aspecto más miserable de la experiencia fue que se vieron forzados a mendigar comida: no entendían el dinero o la idea de trabajo asalariado, por lo que les llevó tiempo integrar la noción de trabajar por comida o por dinero para comprar comida. Muchos mestizos no supieron entender su difícil situación y por lo tanto vieron sus prejuicios fortalecidos en cuanto a que los salvajes son perezosos y ladrones. Los nativos de otros grupos que vivían en Sepagua eran frecuentemente generosos, pero incluso algunos de ellos compartían esos prejuicios y pocos parecían dudar de que transformarse en “civilizados” era lo mejor para los nahua. Algunos de los niños huérfanos fueron tomados por familias generosas; por otro lado el cacique *yaminahua* habló de vender niños a las familias mestizas para que los educaran como sirvientes (aunque ésto no sucedió). Algunos de los hombres se emborracharon mucho con licor - al estar desacostumbrados al alcohol de tal graduación, éste los transformó de su estado normal, sereno y autocontrolado, en salvajes.

Los ancianos y los enfermos fueron los que más sufrieron obviamente; los jóvenes se adaptaron mejor. Algunos de éstos últimos comprendieron rápidamente cómo funcionaban las cosas y pronto estaban trabajando para obtener otras cosas además de la comida. La ropa y los sombreros parecían seducirlos: se cortaron el cabello y cambiaron sus tocados de plumas con sombreros de los empleados de la construcción dados por la Shell (si bien ésta no quería darles alimentos!) y las mujeres gradualmente reemplazaron sus hermosas faldas hechas de semillas ensartadas en hilos de algodón por vestidos occidentales. O bien las ropas occidentales eran usadas sobre sus ropas tradicionales, ornamentos y cuerpos pintados, a veces en varias capas sucesivas! Esas reacciones podían bien ser simplemente fruto de una excitación inicial; el problema era que algunos de los nahua pudieran perder su deseo de volver a vivir en la selva mientras que otros se desilusionaran de la “civilización”. Si esto ocurriera, la comunidad podría dividirse. O, después de un largo período, podrían perder la habilidad para vivir de acuerdo a sus formas tradicionales.

Volví a Sepagua exactamente un año después de los eventos aquí antes descritos, en agosto de 1986. Los nahua se habían dividido tal como se temía, aunque parecía que los dos grupos estaban

razonablemente equilibrados con respecto a edad y sexo, una situación que no se da frecuentemente cuando las comunidades nativas son alteradas. Aproximadamente unos 50 se habían ido a vivir al río Mishagua y 30 estaban todavía en Sepagua, aunque había algún movimiento de idas y venidas entre los grupos.

El grupo de Sepagua estaba todavía establecido en forma inefectiva en casas inadecuadas y algunos estaban todavía con mala salud, aunque generalmente su situación era menos lamentable que el año anterior. Habían cortado y quemado algunos campos para cultivar. Dependían de la misión dominicana para la asistencia médica y en poco tiempo sus niños comenzarían a asistir a la escuela de la misión. Como de costumbre, el proceso de “asentamiento” implicó pérdida de territorios, autonomía, y algunos aspectos de los estilos de vida tradicionales.

Los misioneros del SIL estaban con el grupo del río Mishagua y se ocupaban de su atención médica. Algunos nativos enfermos retornaron a Sepagua en agosto. Algunos del grupo de Mishagua trabajaban para los madereros. Generalmente estaban razonablemente sanos aunque un poco faltos de alimentos. Los nahua que volvieron al río Mishagua estaban bajo la influencia de un cacique anciano, o hacían acuerdo con él, que estaba descontento con el tratamiento que habían recibido de los habitantes de Sepagua.

Entrelazada con las tendencias etnocidas entre los indígenas *panoan* de Sepagua, se encuentra una forma de afirmación cultural. Las mismas amenazas a su supervivencia han resultado en adaptaciones que reafirman su identidad, si bien bajo formas nuevas. El cambio, y la necesidad de resistir influencias externas opresivas o complicadas pueden redundar en una reafirmación de la identidad cultural. Sucesivos grupos establecidos en Sepagua han actuado como guías para los siguientes: los *piro* para los *amahuaca*, los *amahuaca* para los *yaminahua*, los *yamimahua* para los *nahua*. La aculturación parece frecuentemente moverse por fases de seducción hacia la sociedad dominante, y luego a una reacción de reidentificación. La identidad previa no ha sido tanto un asunto consciente sino más bien automático, espontáneo e irreflexivo. Otra vez, la medida de la aculturación de un grupo nativo es generalmente dependiente de la velocidad de asimilación. Los *campa* (*ashaninka*) y los *machiguenga* han tenido contacto durante siglos, mientras los *panoan* del río Purus recién cuando el “boom” del caucho o todavía más recientemente. En algunos casos un mayor tiempo permite un acomodamiento considerado de forma más consciente, aunque en otros, dependiendo de sus experiencias, ha significado la aculturación. Generalmente el gran número de población y la homogeneidad de un pueblo — por ejemplo, 30.000 *campa* cubren un territorio homogéneo - es favorable al mantenimiento de la identidad. Los *panoan* de Purus son menos y viven en comunidades fragmentadas, sin embargo, como vemos han encontrado formas de resistir la asimilación.

El grupo más recientemente llegado, los *nahua*, tiene que negociar con el mundo mestizo de Sepagua, más poderoso, y el de los *yaminahua* (y en menor grado con aquellos de los otros grupos nativos). El problema principal que observé entre los nahua en 1990, después de que habían vivido cuatro años en Sepagua, era la pérdida del incentivo de los hombres para cazar (más que entre los hombres *yaminahua*, quienes paradójicamente han estado allí durante más tiempo). La falta de

proteínas causa letargo a veces, e implica la seducción de comprar alimentos con dinero, y por lo tanto una continua inclinación a la mendicidad. Esto va de la mano con una continua falta de comprensión del dinero y el intercambio monetario, especialmente de parte de las mujeres quienes tradicionalmente no se han dedicado ni siquiera al intercambio no monetario. Pero actualmente los nahua viven en buenas casas, la comunidad es vibrante, y tienen *chacras* con una variedad de cosechas. Las mujeres normalmente usan sus ornamentos tradicionales, a pesar de que a veces usan ropas occidentales. Pero también a veces los hombres usan ornamentos tradicionales, frecuentemente con ropas occidentales.

Los *amahuaca* y los *yaminahua* eran tradicionalmente enemigos acérrimos, siendo la hostilidad apuntalada por rivalidades sobre territorios y mujeres. Esta se veía exacerbada por las consecuencias del “boom” del caucho, tal como ya ha sido explicado. En la Comunidad Nativa de Sepagua han tenido que vivir juntos, y para sobrevivir han tenido que casarse entre ellos (si bien el primer grupo de yaminahua que llegó a Sepagua en los 70 fue matado por los residentes amahuaca). Alvarez Lobo, la cabeza de la misión dominicana de Sepagua durante largo tiempo, señala que ésto a causado en alguna medida, una fusión de rasgos culturales entre los dos grupos culturalmente similares (6). Considera que ésto es un enriquecimiento cultural, hecho posible por la Comunidad.

Los nahua antes de llegar a Sepagua no ingerían *ayahuasca* y el chamanismo yaminahua no les era familiar. Ahora los hombres nahua son aprendices o iniciados, y participan de esta rica fuente de experiencia cultural yaminahua, seguramente para ventaja de los dos grupos. Los niños del chaman yaminahua pueden cantar canciones andinas en quechua o español, o canciones brasileñas en portugués. El chaman vuela en avión más frecuentemente que en águila, como lo hacía antes en sus visiones. El compara sus visiones chamánicas con un film cinematográfico, ya que vio una película cuando fue a Pucallpa. Esta incorporación de tecnologías de la sociedad dominante para sus poderes mágicos es seguramente creativa culturalmente, más que etnocida. No hay indicación, mientras tanto, de que los mitos tradicionales han perdido su sentido para él.

Para un misionero dominicano “progresista” como Alvarez Lobo, estas características positivas de la Comunidad Nativa de Sepagua sirven para legitimizar la misión y los valores existentes en el “asentamiento” de nativos. Para él, el catolicismo permite a los nativos afirmar su identidad. Hay por supuesto diferencias entre los misioneros católicos en lo atinente a su “metateoría” o “grandes relatos” de la historia. Podríamos compararlos por un momento con una versión determinista o “vulgar” del marxismo (aunque por supuesto hay otras versiones), cuyo esquema ve a la sociedad “primitiva” llevando a una serie de sociedades clasistas, culminando en el capitalismo que conlleva el nacimiento del proletariado mundial. Este último es el heredero de todas las formas previas de sociedad, y se une para abolir todas las formas de opresión social y crear una civilización nueva, global, socialista. Las sociedades nativas son arrojadas a un lado en esta gran barrida histórica transformándose en proletarios - ciudadanos del “mundo”, no pertenecientes más a una identidad nativa distinta. El socialismo es la única y necesaria solución para todos los problemas humanos, incluyendo aquellos de los nativos, cuya forma es revelada a los teóricos marxistas. Una ceguera dogmática, etnocéntrica, con respecto a todas las distinciones humanas

más allá de las relacionadas a las clases, ubica a los pueblos “indígenas” meramente como un sector del campesinado o de la clase trabajadora.

Para un misionero católico dominicano “progresista” la “metahistoria, como la del catolicismo de Alvarez, está destinada a redimir a los nativos de sus sufrimientos, injusticias, explotación, devolviéndoles su identidad de una forma “verdadera”. La cultura tradicional nativa es respetada en algún grado pero la solución a los problemas de la historia es el catolicismo; aunque, de hecho, esta forma de actividad misionera frecuentemente sirve para aculturar a los nativos a las normas y valores de la sociedad capitalista dominante, es vista por los misioneros como proveedora de una alternativa y un escudo frente al capitalismo, que reconocido como explotador y deshumanizante.

La impresión de los misioneros del SIL, por otro lado, es que ellos salvan a los nativos de ellos mismos y de su mundo de perdición (7). En informes escritos por los primeros misioneros que encontraron a los nahua cautivos en Sepagua en 1984, el evento es referido como un “descubrimiento” del “pueblo perdido”. Un autor escribe: “Me maravillé ante la Divina providencia... trayendo a ésta gente asustada a la luz” (8), y otro dice que ellos “expresaron su deseo de dejar de matar y vivir en paz. También dijeron que querían ayuda” (9).

Para los misioneros del SIL, el cristianizar a los nativos significa otorgarles la verdadera religión, pero también bastante conscientemente, ofrecerles los beneficios de la moderna sociedad tecnológica de consumo. Afirman explícitamente que su rol debería incluir la adaptación de los nativos a los conceptos capitalistas de trabajo asalariado, producción para el mercado, propiedad individual, y prosperidad material. Aunque algunos misioneros católicos comparten este punto de vista, otros no lo hacen — a pesar de que, como se sugiere anteriormente, el resultado de su trabajo es, de cualquier manera, la instauración de dichos valores.

Hay otros “grandes relatos” para la historia nativa que vienen de afuera. La visión indigenista es esencialmente separatista y purista: la identidad y el estilo de vida tradicionales constituyen las únicas categorías significativas. Para el punto de vista secular liberal, los pueblos indígenas son simplemente gente, pero en tanto que individuos, no partes de una clase como para el marxismo reduccionista antes mencionado. Si bien inadecuadas, las Leyes de las Comunidades Nativas desafían al menos la presunción antiétnica de éste último, reconociendo en principio una especie de propiedad diferente a la capitalista, y permitiendo que la diversidad cultural es inseparable de la eficacia productiva económica y los derechos políticos.

Puede haber una visión genuinamente desinteresada, auténtica de la autodeterminación indígena? Un compromiso con la diversidad, diferencia, e igualdad con justicia frente a las presiones de una sociedad global intrusa? Si es que puede existir, debe estar obviamente basado en lo que los nativos mismos quieren. Pero no se puede evadir la dificultad de que, tan pronto como se establece el contacto y a partir de ése entonces, las influencias externas originan diferencias dentro de las comunidades nativas sobre cómo definir y realizar sus deseos. El mismo proceso de contacto con la civilización dominante tiende generalmente a fragmentarlos. Un área completamente nueva de necesidades emerge entonces: de una esfera pública de diálogo,

discusión y debate indígena. La autodeterminación indígena tiene que se vista como la democracia indígena.

Notas

1. Ver Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, Londres, 1983.
2. Ver también: Tim Cloudsley: *Ecological Destruction, Ethnocide and Poverty in the Peruvian Jungle en New Ground*, Londres, Winter 1986/7, *La Búsqueda de Petroleo de la Shell y sus Efectos sobre los nativos en la Selva Peruana en Amazonía Peruana*, Lima, 1989.
3. Ver Luis Román: *Aproximación a una Realidad aparte: la convivencia Piro-Campa en Relaciones Intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali*, Documento 5, Centro de Investigación y Promoción Amazónica, Lima, 1983.
4. Ver Graham Townsley: *Ideas of Order and Patterns of Change in Yaminahua Society*, tesis inédita de PhD, Universidad de Cambridge. 1988.
5. Los siguientes son nada más que algunos: Supervivencia Internacional *Urgent Action Bulletin*, Londres, octubre 1984; Alonso Zarzar: *Report and Research Plan on Social Organization and Cosmology among the Nahua*, inédito, Lima, noviembre de 1984; *Amazon-Indianan Tegen Shell in Peru*, en *Tribaal*, marzo de 1985: *Nahua people suffer the perils of contact* en IWGIA Newsletter No. 45. Copenhague, abril de 1986 (Fuentes: Luis Román: *Crónica de una muerte anunciada, Pueblo Indio*, no.7 Lima. 1985); Tim Cloudsley: *Shell's Search for Oil and its Effects on Natives in the Lower Urubamba Region of the Peruvian Jungle* Informe de Investigación para Supervivencia Internacional, febrero 1987: Alonzo Zazar: *Radiografía de un Contacto: Los Nahua y la Sociedad Nacional in Amazonía Peruana*, No.14 Vol VIII Lima. mayo de 1987.
6. Ver Ricardo Alvarez Lobo: *TSLA Estudio etnohistórico del Urubamba y Alto Ucayali*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1984.
7. Ver Soren Hvalkof y Peter Aaby (eds): *Is God An American? An Anthropological Perspective on the Missionary work of the Summer Institute of Linguistics*, una publicación conjunta de IWGIA y Supervivencia Internacional, Copenhague, 1981.
8. *Impressions of the Week of June 11-15, 1984: Parqui-nahua Contact*, documento SIL, 1984.
9. *Some Questions Focused on the First Six Months after Contact with an Isolated Ethnic Group*, documento SIL, abril de 1985.
10. Para una discusión sobre este asunto general ver: Andrew Gray: *Perspectives on Amarakaeri History*, Etnologiska Studier 38; *Natives and Neighbours in South America, Anthropological Essays* (eds) Harald O. Skar y Frank Salomon, Goteborgs litnografiska Museum, 1987.

