

la relación hombre/tierra debió buscar nuevas tierras en el Palcazu. Pero esta zona de refugio tampoco ha escapado al avance colonizador. Con una colonización ganadera de principios de siglo la presión sobre el valle por parte de colonos había permanecido estacionaria; sin embargo, la construcción de un ramal de la carretera marginal y las expectativas creadas por el Proyecto Especial Pichis-Palcazu han incrementado la migración, restringiendo las posibilidades de ampliación de estas comunidades con una alta tasa de crecimiento poblacional y creando una nueva frontera forestal cuyo significado y efecto los Amuesha provenientes de las partes altas ya conocen en carne propia.

(1) Se han omitido las referencias bibliográficas de todos aquellos estudios históricos sobre la región, la Peruvian Corporation y las poblaciones nativas que han dado sustento a algunas de las afirmaciones. El estudio más sistemático sobre la Colonia del Perené es el de Manuel Manrique *La Peruvian Corporation en la Selva Central del Perú*, Doc. CIPA 3, 1982, que sin embargo se centra en los años '50 y concretamente en el problema de las invasiones. El trabajo de Manrique asume también que la presencia del capital inglés dio lugar a que "las formas empresariales de producción se (implantarán)... con cierta pureza y que ocasionó la desintegración de las comunidades nativas". Se afirma aquí que tal pureza de formas no se dio debido a un conjunto de condiciones y que las comunidades nativas en realidad nacieron como resultado de los procesos que la colonia ayudó a generar, y de los que a su vez ésta fue parte.

(2) En 1908 y 1928 se habían producido otros arreglos internos posponiendo el pago de beneficios, en ambas oportunidades en base a acuerdos con el Estado peruano para modificar los términos de los acuerdos originales.



Política oficial y realidad indígena: Conceptos Amuesha de integración social y territorialidad

Richard Ch. Smith*

Introducción

Actualmente la visión oficial de la organización social y territorialidad de los indígenas amazónicos asume que la población indígena está dividida en varios cientos de comunidades dispersas a través de la región. Esta visión ganó terreno con la Ley de Comunidades Nativas de 1974 y desde entonces se ha instalado en la opinión pública y en la Constitución de 1979. Aquellos que sostienen esta visión, reconocen que, dado que cada comunidad tiene origen en un grupo tribal particular, puede ser distinguida de otras por un conjunto peculiar de características etnolingüísticas. El territorio de una comunidad dada, definido como el área ocupada y utilizada por la población del asentamiento actual, es ratificado por la ley como propiedad comunal.

Esta visión ha sido desafiada por el gobierno de Belaúnde al sostener que el concepto de comunidad nativa es una imposición foránea con raíces que se remontan al régimen colonial español. Aquellos que afirman esto último reconocen la existencia de núcleos de población indígena con ciertas características etno-lingüísticas en común, a la vez que sostienen que la unidad básica de producción y consumo, y por ende aquella que define las relaciones de propiedad frente a la tierra, es la familia individual. La política social y de tierras oficial, argumentan por lo tanto, debería centrarse en la familia individual y no en la comunidad (1).

Este debate acerca de la orientación de la política indigenista oficial en el Perú no es producto de cambios políticos en las dos últimas décadas. Se vie-

ne produciendo durante siglos, desde que los españoles empezaron a consolidar su control político y económico sobre los pueblos del nuevo mundo. Los términos del debate —comunidad versus familia individual— han cambiado poco desde las reformas liberales introducidas por San Martín y Bolívar tras la independencia, en un intento de integrar a la población indígena al Estado-nación. Estas reformas desafiaron la política indigenista colonial orientada hacia la comunidad, al abolir la comunidad indígena como unidad corporativa con derechos sobre la tierra y distribuir como propiedad privada las tierras comunales entre sus miembros individuales (2).

Como resultado de una serie de levantamientos indígenas y presiones de movimientos pro-indígenas en las áreas urbanas, la comunidad de indígenas fue restituida en la Constitución de 1920 como foco institucional de la política indigenista del Estado. Más a pesar del mandato constitucional, el debate acerca de la orientación de la política indigenista de tierras ha continuado; con los cambios políticos a lo largo de las décadas posteriores, el énfasis de la política estatal ha oscilado entre un extremo y el otro. Sin embargo, a lo largo de todas las debacles políticas de la era republicana esta polémica no ha cambiado de manera fundamental.

En esta ocasión quiero plantear y discutir tres cuestiones: el punto hasta el cual estas posiciones dentro del debate oficial reflejan la realidad de la organización social, la etnicidad y la territorialidad; el efecto de una política basada bien sea en la comunidad local

o en la familia individual sobre la conciencia propia de la nación indígena como grupo diferenciado étnicamente, sobre la solidaridad de las relaciones sociales a diferentes niveles al interior del grupo, y sobre la relación física y espiritual de los pueblos indígenas con la tierra. Finalmente, y como fondo del asunto, uno debe preguntarse cuáles intereses se benefician más de las políticas indigenistas basadas en la perspectiva comunal o individual.

No intentaré responder a estas preguntas para todos los pueblos indígenas de la Amazonía peruana; me centraré más bien en los Amuesha y extrapolaré algunas conclusiones de su experiencia. Hoy en día los Amuesha son unos 5,000 personas, la mayoría de los cuales continúa hablando su idioma arahuaco. Se encuentran ahora divididos en 27 comunidades nativas ubicadas en la selva central, entre la cordillera de los Andes al oeste y los numerosos Asháninka (Campa) hacia el este.

El modelo concéntrico de integración social

La vida social Amuesha que uno observa hoy en día no es el punto terminal de un proceso lineal de evolución cultural. Los hechos históricos de los últimos 500 años —invasiones por parte de ejércitos conquistadores, intensa actividad misionera, movimientos milenaristas de revitalización, colonizaciones, incorporación forzada a la economía de mercado y otras instituciones nacionales— han resultado en la desintegración, reorganización y re-creación de las instituciones sociales y culturales Amuesha. Para comprender la naturaleza de la vida social Amuesha y cómo ésta se relaciona con la tierra y el sentido de territorio, es necesario apoyarse en una combinación de información de etnografías modernas y de análisis cuidadoso de la historia oral y las reducidas fuentes de etnohistoria secular y eclesiástica de los siglos diecisiete al veinte que se hallan disponibles. Mas ninguna de las fuentes permite en sí misma un retrato completo.

Durante los siglos diecisiete y dieciocho, la Orden Franciscana, en conjunción con la corona española, hizo sucesivos intentos para someter a los Amuesha y a los Asháninka vecinos y reasentarlos en reducciones misionales. La evidencia documental para este período no ofrece un registro claro de las

instituciones sociales indígenas ni de fronteras étnicas y sociales que los españoles deben haber observado. Sin embargo, un análisis cuidadoso de estas fuentes sugiere que éstos podrían haber observado tres distintos niveles de integración socio-cultural. Existen frecuentes referencias a "pueblos" y "asientos". Por ejemplo, en la historia de las misiones franciscanas de Córdoba y Salinas publicada en 1651 se dice: "Pasó del pueblo de Huancabamba (un asentamiento Amuesha) a otro de indios que está junto al asiento del cerro que llaman de la Sal" (3). En otro lugar se dice: "llegó a un pueblo llamado Quimiri" (4). Este tipo de referencias son comunes, y de su contexto resulta claro que se refieren a asentamientos locales indígenas.

Estas fuentes hacen referencia también a la "nación", es decir, al conjunto del grupo étnico y a sub-divisiones regionales de la "nación", a menudo llamadas por su nombre local. Algunas fuentes las llaman "castas" (linajes) o "parcialidades" (sub-divisiones). En una carta dirigida al Corregidor de Tarma en 1641 un teniente español escribía desde Huancabamba:

"Fuí corriendo a la tierra adentro, llegué a los Ossos, Ipillos, de la nación Andes... donde hallé otros indios de la tierra mas adentro llamados Abíticas que habían salido por sal" (5).

Tanto Ossos como Ipillos son nombres Amuesha de tributarios menores cerca del borde oriental de su territorio.

Un siglo y medio más tarde, José Amich, un historiador franciscano, arrojó mayores luces sobre las fronteras étnicas de esta área cuando, respecto de la población indígena del área de Chanchamayo-Satipo, escribió:

"aunque los indios que viven en estas inmediaciones tienen el nombre genérico Campas, se distinguen por otros nombres tomados o del paraje donde moran, o de la propiedad de sus castas o de sus parcialidades" (6).

El retrato que surge de estas fuentes tempranas sugiere tres niveles de integración que subyacen a la organización social y étnica Amuesha: 1) el "pueblo" o asentamiento local; 2) la

"casta" o parcialidad, una sub-división regional aparentemente definida en términos de parentesco y territorialidad; y 3) la "nación", es decir el grupo étnico como un todo. La tradición oral Amuesha, junto con información actual de campo, confirman este retrato.

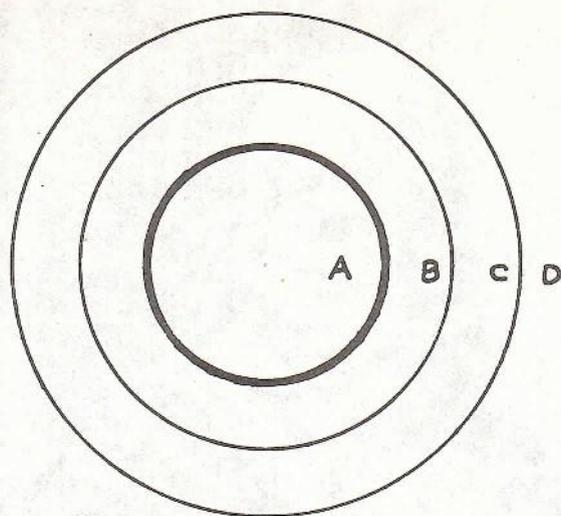
Los Amuesha codifican y estructuran sus relaciones sociales a través de la interrelación de un sistema formal de sistemas terminológico de parentesco, reglas de jerarquía social y respeto, y del contraste adentro/afuera que establece diferentes niveles de exclusividad social basada en una identidad común del "nosotros".

De estas tres, la más relevante para nuestros propósitos es la aplicación del contraste adentro/afuera a las relaciones sociales. Este contraste es la piedra angular que subyace a la lógica Amuesha de clasificación de cualquier serie de objetos culturales y naturales. Objetos juzgados como similares son ubicados dentro de los límites de una misma categoría nombrada: son de "adentro" mientras todos los otros son de "afuera". Los límites de una categoría nombrada son flexibles: pueden expandirse para incluir sólo a uno menor. El grado de exclusividad parece depender de los últimos contrastes particulares que el hablante desee hacer en un contexto particular.

La lógica de este sistema de clasificación puede ser entendida más fácilmente si la visualizamos, como sospecho los Amuesha hacen, como una serie de círculos concéntricos. Cada círculo representa el límite de la categoría a un nivel de exclusividad diferente. Así, al nivel más exclusivo, en el círculo interno, A es llamado miembro "verdadero", en oposición a BCD. En el círculo más inclusivo o amplio, ABC juntos son la categoría de adentro en oposición a D, "afuera".

Superpuesto a este modelo concéntrico está el principio de jerarquía. Adentro es superior a afuera. Mientras más adentro esté la categoría, es decir, mientras más exclusiva sea ésta, más alta estará ubicada en la jerarquía. En nuestro modelo, A está en la posición más alta, es la más "verdadera"; D está en la posición más baja. En el medio se presentan grados variables de superioridad e inferioridad (7).

Los Amuesha usan esta misma lógi-



El sistema concéntrico de clasificación social no da lugar a identidades separadas.

ca para clasificar sus relaciones sociales y la expresan con la raíz **—amo'ts—**. Utilizada como sustantivo, esta raíz designa a un grupo específico de gente con el que un individuo se identifica como "nosotros". Dado que cada individuo mira su universo social desde un ángulo distinto, un grupo "nosotros" de este tipo es necesariamente egocentrado. En su forma más exclusiva, la raíz está acompañada simplemente por un prefijo personal en singular, **namo'ts**, y designa al grupo exógamo de parientes de "adentro", la verdadera familia, con quienes uno se identifica más cercanamente, en quienes uno más confía y por quienes uno demuestra mayor respeto. Es una categoría de parientes orientada a partir de ego, como una parentela bilateral personal.

Un **namo'ts** individual no tiene función institucionalizada, estructura formal o responsabilidad corporada. Dado que los hermanos del mismo sexo comparten parentelas prácticamente idénticas, y están por lo tanto unidos a través de su orientación común dentro de su universo social, hay una marcada tendencia de su parte a permanecer juntos como grupo residencial. Los primos paralelos podrían sentirse atraídos a vivir en la vecindad de un grupo de hermanos que sean percibidos como más poderosos. Llamo parentelas extensas a estos grupos de hermanos que forman unidades de residencia.

En este sentido exclusivo, el

namo'ts de un individuo regula también el matrimonio: uno debe casarse fuera de esta "verdadera" familia y dentro del círculo de afuera, o familia desconocida. Para guardar la unidad, un grupo de hermanos (siblings) puede mantener intercambios matrimoniales con otra familia extensa.

Relaciones sociales y Territorialidad

El asentamiento contemporáneo de Cacazú está compuesto por dos parentelas extensas principales. Aquella cuyos miembros son considerados originarios de esa parte del valle donde el asentamiento está actualmente ubicado es dominante en los asuntos políticos locales. La segunda parentela extensa, aunque en número excede a la primera, no tiene igual poder o prestigio en el asentamiento. Sus miembros son considerados foráneos a esa parte del valle ya que provienen del otro lado del río. La generación matriz de estas dos parentelas extensas están ligadas por lazos de matrimonio.

Al interior del asentamiento local no existe una noción de derechos exclusivos de propiedad sobre la tierra. Esta, como recurso, se dice pertenece a la divinidad solar quien la comparte con los Amuesha. Una unidad doméstica dentro de un asentamiento, abre al área que requiere para hacer una chacra, siempre que no haya reclamos superpuestos sobre la tierra por parte de otros miembros del asentamiento.

La unidad de la familia extensa, y con ello del asentamiento local, tiende a ser inestable, durando a lo más una generación. En la medida que el equilibrio de poder se altere, a menudo debido a la muerte o las disputas internas, los asentamientos locales se dispersan y luego reaparecen en algún otro lado con un reacomodo de alianzas personales, y una nueva familia extensa en su núcleo. Las casas y chacras, cuyos nombres están vinculadas al mito, parecen demarcar el área dentro de la cual una familia extensa local y sus descendientes podían dispersar o recongregar sus asentamientos. Pero hasta donde he podido comprender las familias extensas de estas áreas de asentamiento local no hacen ni han hecho nunca reclamos territoriales de ningún tipo.

La territorialidad, entonces, no es un rasgo importante en términos de la definición del asentamiento local en sí mismo; el parentesco y el matrimonio parecen tener mucho más importancia en este respecto.

Según la historia oral, hasta el pasado reciente los Amuesha estaban organizados en más de 30 grupos cognáticos de descendencia jerárquicamente clasificados. Aunque muchos Amuesha aún reconocen su afiliación dentro de un grupo de descendencia, los grupos no funcionan como unidades corporadas desde hace por lo menos cinco generaciones. Cada grupo de descendencia lleva un nombre de acuerdo a su ancestro original, su lugar de origen o algún rasgo fenotípico del grupo. No existe evidencia de que al menos algunos de los grupos reconocieran un ancestro fundador que fuera objeto de un culto local.

Siguiendo la misma lógica concéntrica de clasificación, la raíz **—amo'ts—** puede ser utilizada para incluir un rango crecientemente amplio de relaciones sociales. El sufijo calificativo **—esha'** añade la noción de "colectividad general" a la palabra **namo'ts** y amplía su campo de inclusividad. El límite social del grupo de descendencia visto por un individuo es expresado por el término **namo'tsesha'**, es decir, mi familia de "adentro" en su sentido más inclusivo.

Los Amuesha enfatizan la impor-

tancia dada a la preservación de los rasgos fenotípicos de cada grupo. Esto era llevado a cabo, explican ello, a través de la estricta regla de endogamia del grupo de descendencia. Para asegurar el matrimonio endógamo y con ello la pureza del grupo, los padres arreglaban el matrimonio de sus niños con su prima cruzada "verdadera" o de más adentro. Los que violaran esta regla de matrimonio se dice se arriesgaban a ser castigados por las autoridades locales y poderes sobrenaturales. Debido a la regla de endogamia la identificación de la afiliación genealógica dejaba de ser necesaria. Todos los ascendientes de un individuo, al igual que todos sus descendientes pertenecían al mismo grupo.

Estos grupos endógamos nombrados eran también unidades territoriales. Sus miembros ocupaban y defendían un área geográfica claramente definida. Según la historia oral, las fronteras entre grupos de descendencia vecinos eran objeto de disputas constantes y enemistades prolongadas.

Uno de los distintivos lingüísticos de un grupo de descendencia es el sufijo *-mray-*. Así por ejemplo, **Cornaneshamray** es el grupo de descendencia de los **Cornanesh** o gente sacerdote. Este sufijo no es utilizado en ninguna otra forma ni contexto. Parece tener origen en el vocablo quechua **quimray**. El diccionario quechua de Holguín publicado en 1611 indica bajo **quimray** "lo ancho, las provincias, o lugar y distrito" (8). Aunque esta relación es ciertamente tentadora, apunta en una dirección de investigación futura referente a la organización de los grupos de descendencia Amuesha y al temprano énfasis en su base territorial.

Debido a la masiva dislocación de los Amuesha durante el último siglo, resulta prácticamente imposible reconstruir ahora los territorios originales de los grupos de descendencia conocidos. Aunque se dan unos pocos casos en que miembros de un grupo de descendencia continúan viviendo en su territorio original, la mayoría **han sido** desarraigados y reubicados muchas veces. Sin embargo, algunos Amuesha son aún capaces de identificar la ubicación de casas y rasgos sagrados del territorio de su grupo de descendencia aunque la tierra no haya estado bajo



Las organizaciones nativas deben forzar una agenda étnica sobre el Estado-nación para contrarrestar los efectos de la fragmentación territorial.

control de los Amuesha desde hace por lo menos 50 años o más.

Marcado con el prefijo de la primera persona plural y el sufijo colectivo, **yamo'tsesha'** se refiere a todos los Amuesha conocidos o desconocidos, parientes o no. De esta manera un Amuesha incluye a todos los demás Amuesha dentro de su círculo de "nosotros" y los contrasta con los no-Amuesha que vienen a ser foráneos. Un importante mito demuestra que todos los Amuesha, más allá de su afiliación a un grupo de descendencia, están unidos por una relación social fundamental enraizada en la reciprocidad y recreada simbólicamente en la ejecución ritual de la música sagrada. Este término es de uso corriente en la actualidad.

Los Amuesha utilizan también otro término para referirse a sí mismos:

yanesha' o "nosotros de manera colectiva". Tiene una fuerte connotación de nosotros como un grupo de gente étnicamente diferenciado, nosotros como nación. Varios diferentes criterios son utilizados para determinar quién es y quién no es **yanesha'**. Uno es **yanesha'** por ejemplo, si habla "nuestra lengua" y, si come "nuestra comida", si reconoce "nuestras divinidades", participa en "nuestros rituales" o se identifica con "nuestra historia".

La religión ha jugado un importante rol integrativo en forjar una identidad Amuesha. Yuxtapuesta a los ancestros particulares de los grupos de descendencia y a otros objetos de culto, está una jerarquía de divinidades, especialmente solares, que son reconocidas y adoradas por todos los Amuesha. Dejando lugar a variaciones locales, la mitología asociada a estas divinidades es conocida y puede ser relatada por to-

dos los Amuesha.

El ciclo mítico que narra el nacimiento, los abusos terrenales y la ascensión al cielo del actual sol tiene una función integradora particularmente importante para la identidad y territorialidad pan-Amuesha. Tras su extraordinario nacimiento, junto con su hermana melliza la luna, el sol viajó por todo el territorio Amuesha para transformar a la tierra y a sus habitantes a su forma actual. Sus viajes comenzaron en el valle del Palcazu, luego por el área de Metraro en el valle del alto Perené, y después a través de los valles de Chanchamayo, Paucartambo y Chombaba hacia una gran montaña al noroeste del valle de Huancabamba. Desde esa montaña el sol subió al cielo. No hubo parte alguna del territorio Amuesha original que no fuera tocado y transformado por el sol; hoy en día una amplia gama de rasgos físicos notables son señalados como su obra, cuando anduvo por allá. Estos rasgos son al mismo tiempo hitos físicos de la tierra natal pan-Amuesha, del territorio de su nación por el cual ha transcurrido toda su historia, a la vez que son señales concretas de la unidad de la experiencia e historia Amuesha.

He argumentado que en el pasado histórico existían tres diferentes niveles de integración socio-cultural más allá de la unidad doméstica. Están los asentamientos basados en relaciones de parentesco de varias unidades domésticas. Estos tendían a ser inestables y a estar sujetos al cambiante balance de poder y relaciones entre sus miembros. Estos asentamientos, aunque ligados a la tierra de manera directa con fines de subsistencia, no establecían reclamos sobre territorios específicos. Corresponden con toda probabilidad a los "pueblos" descritos por los observadores españoles tempranos.

A nivel regional había grupos de descendencia endógamos unidos por una ideología de pureza racial, con un foco ritual en un ancestro común u objeto de culto, y un usufructo y defensa de un territorio colectivo. Estos grupos de descendencia parecerían corresponder a las llamadas "castas" o "parcialidades" comentadas por los españoles.

Finalmente, he mostrado que los Amuesha se identifican como una única colectividad étnica y socialmente

unificada, una nación al decir de los franciscanos tempranos. Como nación compartían un idioma y religión comunes, y reconocían a través de la historia oral, un territorio propio común.

En este modelo concéntrico de la sociedad Amuesha, las unidades más pequeñas son al mismo tiempo diferentes y parte de unidades mayores. El individuo se identifica con las unidades de cada nivel en contextos diferentes y con fines distintos. Pero esto no da lugar a identidades separadas y exclusivas, sino más bien a identidades concéntricamente integradas. Ninguna parte de este sistema funciona de manera aislada; la unidad doméstica y el asentamiento local son parte integral de la sociedad mayor.

Comunidad Nativa versus Territorialidad Indígena

Esto naturalmente no es una novedad para el antropólogo. Una de las lecciones fundamentales de la antropología es que todos los humanos están integrados en unidades sociales mayores —sociedades—. Y, sin embargo, es precisamente esta lección la que el Estado peruano, como todos los Estados-nación modernos en proceso de consolidar su poder sobre pueblos colonizados, ha ignorado al formular su política indigenista. Al centrarse en la unidad doméstica o a lo más en el asentamiento local, el Estado niega y debilita los niveles más amplios de integración socio-cultural.

Hasta hace muy poco tiempo se consideraba a la población indígena de la selva tan alejada de la vida civilizada del Estado-nación que existía poca preocupación por proteger sus derechos a la tierra, recursos y vida. La invasión moderna del territorio Amuesha fue alentada por dos factores, las crecientes demandas y precios del alcohol de caña y coca en las minas de Cerro de Pasco y el estímulo proporcionado por el Estado a la colonización de la selva central por parte de europeos. Una vez que la resistencia militar Amuesha fue quebrada hacia 1880, la invasión se presentó muy rápidamente. A principios del siglo veinte la espina dorsal del territorio Amuesha original —el corredor desde Chanchamayo hasta Pozuzo— tenía esparcidas grandes haciendas de caña de azúcar y coca.

Para mediados de este siglo los Amuesha habían perdido completamente el control de su territorio original. En el curso de esta usurpación los asentamientos locales fueron dispersados por epidemias y colonos invasores. Los sobrevivientes fueron forzados a migrar hacia donde los Amuesha más aislados. Muchas familias quedaron detrás de las líneas en bolsones aislados de bosque entre colonos; muchos no tuvieron otra alternativa que incorporarse al servicio de los invasores.

La organización de los grupos de descendencia se desintegró en la medida en que se hizo más y más difícil mantener su unidad territorial o la regla de endogamia. Los lugares de culto local, rasgos sagrados e hitos de referencia territorial se perdieron a manos de los colonos. Las líneas tradicionales de comunicación —las asociaciones ritualizadas de intercambio, la red de centros rituales y la elaborada industria e intercambio de herramientas de hierro y sal— se quebró dejando a los residuos Amuesha aislados entre sí.

Durante los años '60 la presión sobre el gobierno para resolver los problemas de tierra de los indígenas amazónicos se incrementó. Calladamente se implementó una política que otorgaba a los indígenas los mismos derechos a la tierra que a los colonos, es decir que se otorgó a las unidades domésticas el derecho a demandar una parcela familiar. Esto resultó ser una fuente inmediata de conflicto al interior de los asentamientos Amuesha más accesibles en la medida en que surgían disputas acerca de quiénes de los miembros del asentamiento tenían derecho a reclamar tierra, cuáles serían los linderos entre las unidades domésticas, cuáles los derechos de usufructo y demás. Esta política de tierras amenazaba claramente con reducir los restantes asentamientos Amuesha a sus unidades domésticas constitutivas y crear, dentro de éstas un patrón de tenencia de tierras basado en unidades de subsistencia individuales y aisladas.

Con los cambios políticos a principios de los '70 el gobierno central se convenció de la necesidad de reorientar su política de tierras para los indígenas amazónicos hacia un patrón de asentamiento de unidades mayores. Diseñada de acuerdo a la comunidad campesina andina, el gobierno creó la

comunidad nativa como una entidad corporada legal, con derechos sobre tierra y a negociar con el gobierno. Esto representó claramente una mejora en relación a la política previa ya que reconoció y reforzó un nivel más amplio de integración social. Sin embargo, este enfoque, como su predecesor, no proporcionó ningún reconocimiento ni al grupo étnico como un todo ni a ninguna de las organizaciones indígenas regionales intermedias. Aunque una política centrada en la comunidad ha permitido a los Amuesha y a otras naciones indígenas recuperar más tierra de la que les hubiera sido posible sobre la base de las unidades domésticas individuales, ésta ha reducido a la nación étnica a una serie de pequeñas islas discontinuas en un océano de actividad colonial y corporativa.

En un digno homenaje a los Amuesha el señalar que han sobrevivido a la profunda crisis de los últimos 100 años con un fuerte sentido de sí mismos como pueblo, como nación. Tanto yamo'ts como yanesha' continúan teniendo significado como categorías sociales y étnicas. Han intentado quebrar el aislamiento de las distintas comunidades y reafirmar su identidad como nación estableciendo un Congreso

Amuesha (en 1969), que por 12 años logró incorporar a todos los Amuesha sin consideración de sus diferencias políticas y religiosas más recientes.

Esta organización y otras como ella entre los Aguaruna, Shipibo, Quechua del Napo, Amarakaeri y otras han obtenido resultados mixtos tanto ante el gobierno como entre su propia gente. Sin embargo, considero que si los pueblos indígenas van a mantener vivas sus nacionalidades, deben proseguir en esta dirección. Deben forzar una agenda étnica sobre la del Estado nacional; deben cuestionar los supuestos de homogeneidad de la nación-Estado y deben presionar para que sus reivindicaciones como naciones dentro de un Estado pluralista sean tomadas en cuenta.

* Esta ponencia fue presentada en la reunión de la American Anthropological Association de 1982.

(1) Richard Chase Smith, *Las Comunidades Nativas y el Mito del Gran Vacío Amazónico*. Un análisis de planificación para el desarrollo en el Proyecto Pichis-Palcazu. Documentos AIDSESP 1, Lima 1983.

- (2) Heraclio Bonilla. "El Perú entre la Independencia y la Guerra con Chile"; *Historia del Perú*, Vol. IV, Editorial Mejía Baca, Lima 1980. Jean Piel, *Los aspectos etnocidarios del Estado neo-colonial peruano después de la Independencia del Perú*; Robert Jaulin ed. *El Etnocidio a través de las Américas*, Siglo XXI, México 1976. Richard Chase Smith, "La ideología liberal y las comunidades indígenas en el Perú Republicano"; *América Indígena*, Vol. XVIII, 3, México 1983.
- (3) Fr. Diego de Córdova y Salinas, *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú (1651)*. Lino G. Canedo ed., Washington D.C. Academy of American Franciscan History, 1957, p. 447.
- (4) Córdova y Salinas, p. 447.
- (5) Córdova y Salinas, p. 462.
- (6) José Amich. *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa (1775)*. Julián Heras, ed. Milla Batres, Lima 1975, p. 55.
- (7) Richard Chase Smith. "Hierarchy and Equality in the Peruvian Lowlands: Some aspects of the social and religious organization of the Amuesha". Patricia Netherly and David Freidel eds., *New Models for the Political Economy of Pre-Columbian Politics*, en prensa.
- (8) Diego González Holguín. *Vocabulario de la Lengua Quichua General del Perú*. Lima 1608, Vol. I, p. 308.
- (9) Richard Chase Smith, "Muerte y Caos / Salvación y Orden. Un análisis filosófico acerca de la música y los rituales de los Amuesha"; *América Indígena*, Vol. XLII, 4, pp. 651-686.
1982. Richard Chase Smith, *Deliverance from chaos for a Song. The social and religious interpretation of the ritual performance of Amuesha Music*. Tesis Ph.D. Universidad de Cornell, 1977.



amazonia indígena

Publicación de Copal - Solidaridad con los Grupos Nativos.