

sibilidad de homologación con el resto de los miembros de la sociedad dominante —los "choris" o mestizos y los "viracochas" o blancos.

Persiste sin embargo la percepción de que solamente a través del trabajo en la madera y otros trabajos agrícolas remunerados es posible la homogenización, no obstante las diferencias. Dicho proceso expresa las contradicciones étnicas y de clase que caracterizan la formación social peruana en particular.

La reafirmación de su identidad étnica resulta justamente de la confrontación de su propio trabajo y vida con relación a "los otros". La discriminación de la que son objeto les confirma al mismo tiempo que "no obstante el trabajo" ellos son "diferentes". Esta contradicción es vivida de manera bastante conflictiva y confusa.

Por ello, si bien al interior de la comunidad el enganche conlleva a una individualización, diferenciación social entre las familias y a un status diferencial de connotación positiva, en el plano "externo" aquél significa homogenización relativa en tanto trabajadores.

Este doble proceso no hace sino mostrarnos el trasfondo real del proceso transformador que sufren hoy los pueblos étnicos. Resulta difícil determinar el tiempo y la dirección precisa del desarrollo de esta transformación, pero creemos que solamente los personajes concernidos directamente, los Campa, poseen el argumento original.

Paulatinamente, las contradicciones del sistema sumergen la vida entera de este pueblo en caminos sin retorno, pero por nuevas sendas. Ello no debe producir demasiados subjetivismos. Son los hombres quienes crean su propia historia. Los antropólogos no deberíamos olvidarlo en momento alguno.

La lucha por lo étnico pasa necesariamente por el enfrentamiento general a la uniformizante sociedad capitalista. El enemigo es muy fuerte, pero también el derecho a la diferencia.

Lo fundamental es conocer la realidad tal como es y no solamente como quisiéramos que fuera. El peligro de las utopías consiste en pretender creer cosas y hechos que no tienen ninguna posibilidad de plasmarse en lo real. Pero

también hay utopías posibles, que solamente podemos determinar conociendo lo central de las condiciones y las tendencias del mundo real.

Hoy, en un mundo dominado por el capital y el poder que emana de su posesión, la "persistencia" y la lucha de los Campa manifiestan su fortaleza intrínseca, si bien mediatizada también por causalidades externas: el enganche explicita solamente las condiciones de desarrollo de las relaciones sociales "capitalistas" en la selva peruana. Los Campa participan libremente en este proceso, necesitan bienes manufacturados y, por ende, dinero para adquirirlos, para lo cual la única vía es asalariarse y/o producir para el mercado micro-regional.

La diferenciación social interna que de todo ello deriva ha sido y es vivida actualmente por los campesinos quechuas de la región andina, sin que el proceso signifique necesariamente la pérdida de su etnicidad. ¿Por qué no considerar (teniendo en cuenta las especificidades) que en la selva los pueblos étnicos se encuentran en ese mismo proceso? Creemos que la transformación no tiene por qué ser vista sola-

mente desde un ángulo negativo. La vida social es cambio constante; el resto no existe sino en nuestras mentes impregnadas de racionalismos subjetivos.

Hoy las comunidades Campa de la cuenca del río Tambo se encuentran en situación de acelerada transformación. Sus respuestas han variado y variarían según el tipo de organización comunal en juego. Pero el enganche en general es percibido de manera positiva, en tanto les otorga posibilidades que transforman su vida "tradicional" en un mundo nuevo y aún no plenamente conocido. Este es el camino sin retorno, pero camino de cambio, hacia una esfera de relaciones sociales "diferentes".

El qué guardar de lo étnico Campa es tarea que en primera instancia sólo les concierne a ellos; nuestra participación debe, tiene, que mantenerse proporcional a nuestras fuerzas y a nuestras utopías.

(*) Antropóloga peruana, egresada de la Universidad Católica, que se encuentra realizando estudios de post-gradó en Ginebra y ha realizado una investigación sobre el impacto del sistema de habilitación y enganche en las comunidades Campa del río Tambo.

Nativos, Petróleo y Evangelio: la problemática del Desarrollo en las Comunidades Nativas del río Corrientes

Charlotte Seymour-Smith*

En los últimos 20 años ha venido desarrollándose tanto en los países del tercer mundo como en EE.UU. y Europa una antropología crítica. Tomando como punto de partida el rechazo a la antropología tradicional por su falta de conciencia política e histórica, la antropología crítica intenta desarrollar una perspectiva más cercana a la realidad de las comunidades y pueblos del tercer mundo, y a la vez liberarse de los marcos ideológicos que impedian el avance de la 'antropología aplicada' la primera respuesta de

la conciencia intelectual norteamericana ante los problemas socio-políticos del tercer mundo. La antropología aplicada, sea con demasiada ingenuidad o bien con complicidad activa, intentaba agilizar la máquina del desarrollo, "resolviendo" tensiones sociales y conceptualizando como problemas de diferencias culturales los problemas que en realidad son productos de estructuras de dominación y dependencia a nivel nacional e internacional. Dentro de la antropología crítica, producto de un verdadero diálogo entre

países desarrollados y países del tercer mundo, el estudio de sistemas sociales y culturales va acompañado del análisis de contextos históricos y políticos, con la finalidad de generar una antropología comprometida con los verdaderos intereses de los pueblos y comunidades que se encuentran en el último rango de la escalera de dominación y dependencia transnacional.

Dentro de una antropología crítica, es evidente que el concepto del desarrollo no puede ser fácil de definir ni de aplicar. Mientras la antropología tradicional nos presentaba la imagen de las sociedades y culturas "primitivas" como una serie de sistemas funcionales integrados y armónicos, y el proceso de desarrollo como un único camino, la antropología crítica nos revela cada vez más la complejidad y heterogeneidad tanto de sistemas socio-culturales tradicionales como de procesos de cambio y desarrollo. El presente estudio es un ejemplo de esta complejidad, y de la necesidad de considerar el contexto histórico en cualquier intento de analizar la problemática del desarrollo en una comunidad nativa.

Las comunidades nativas del río Corrientes, afluente del Tigre, en la Provincia de Loreto del Departamento del mismo nombre, pertenecen a la familia etno-lingüística Jívaro. Los Jívaro, cuyos territorios tradicionales abarcan una área extensa de la selva norte del Perú y de la zona oriental del Ecuador tienen cierta fama y hasta notoriedad a nivel nacional y mundial: son los 'cazadores de cabeza' que han atraído mucha atención de etnólogos y periodistas por sus costumbres bélicas. Sin embargo, ningún grupo nativo se auto-denomina 'Jívaro', excepto ahora bajo la influencia de contactos con castellano-hablantes. Tradicionalmente los grupos nativos de esta zona se auto-denominan por el término 'aents' que significa simplemente 'gente', y que incluye a toda persona que se considera como nativo, pero no al mestizo ni al blanco, que pertenecen a otras categorías de 'no gente'. Dentro del mundo nativo, existe una serie de términos que distinguen entre los nativos Quechua y Jívaro, y entre los distintos grupos o sub-grupos de la población Jívaro. En la literatura antropológica sobre este conjunto étnico, generalmente se reconoce las siguientes divisiones de la población: Shuar o Jívaro del Ecuador,

Aguaruna, Huambisa y Achuar (grupos que habitan tanto la parte ecuatoriana como peruana) y Jívaro del Perú. Estos últimos, a pesar de su nombre, no pertenecen al mismo sub-grupo que los Jívaro o Shuar Ecuatoriano, sino al grupo Achuar (o Achual). Su idioma y cultura son muy parecidos a los del grupo Achuar, pero se diferencian de los Achuar por su distancia geográfica y por su auto-denominación 'Shiwiar' o en castellano 'Jívaro'.

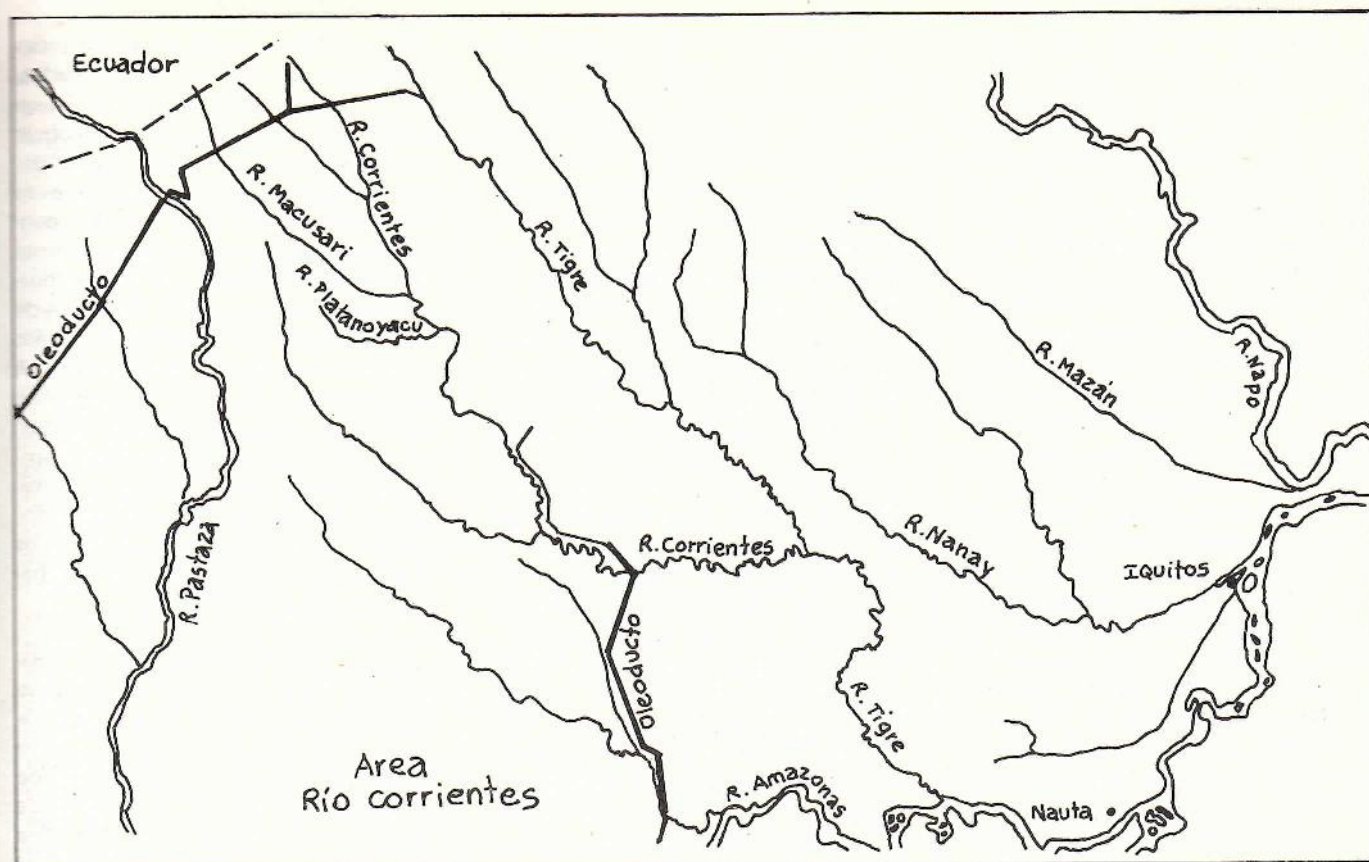
En este artículo quiero considerar brevemente las relaciones de los nativos Shiwiar-Jívaro del río Corrientes con el mundo no-nativo: entre 'aents' (gente nativa) y 'yasúch' (mestizos) y 'wiyakúch' (blancos). Los Jívaros como conjunto étnico durante toda la época colonial rechazaron a los misioneros que intentaron reducir su población, y siguieron siendo dueños de gran parte de sus territorios tradicionales. La conservación de la integridad física y cultural de los grupos Jívaro durante la época colonial e incluso durante largo tiempo en el período republicano se debió en parte a la inaccesibilidad de su territorio, que consiste en zonas mayormente de aguas no-navegables y topografía accidentada. Pero influyó también mucho su actitud de independencia y recelo hacia el mundo no-nativo. Ni el 'boom' del caucho logró penetrar al interior de la zona nativa de los Jívaro, cuya participación se limitó al intercambio de productos con comerciantes que llegaban hasta los límites de sus territorios para hacer trueque pero sin entrar a la zona de población nativa.

Sin embargo, durante los últimos 50 años una combinación de nuevos factores e influencias han logrado penetrar dentro de los territorios y las comunidades nativas, obligando a los Jívaro a entrar en relaciones mucho más intensas con no-nativos y con la sociedad y cultura nativas. En la zona del río Corrientes, los nativos están pasando por un agudo proceso de cambio social, precipitado por la presencia en su territorio de gran cantidad de no-nativos representantes de poderosos intereses externos como son las compañías petroleras y las organizaciones misioneras. Por ello, es de especial importancia examinar la dinámica de las relaciones nativo/no-nativo, enfocando especialmente la dimensión histórica de

las diversas fases de su desarrollo. Desde la perspectiva de la historia regional y nacional, el proceso que podemos observar en la zona del río Corrientes y en mayor o menor grado en otras áreas de población Jívaro es un ejemplo más del proceso general por medio del cual los grupos nativos, sometidos a la colonización nacional e internacional son asimilados al estrato más bajo de la sociedad regional. Visto desde la perspectiva interna del grupo nativo, el proceso de cambio tiene otra dimensión: ya que en el mundo nativo no hay separación de los valores económicos y los valores sociales y mágico-religiosos, las nuevas relaciones económicas conllevan una serie de cambios y revalorizaciones de la sociedad y cultura nativas.

El encuentro entre el nativo y el no-nativo no es solamente el enfrentamiento de dos formas culturales distintas, sino sobre todo es el choque de dos formaciones económicas. En la sociedad nativa, los recursos más importantes son los recursos humanos (hijos, parientes, aliados, etc., que constituyen el 'capital social' del individuo), y los objetos materiales sirven principalmente para concretar las relaciones sociales, aparte de ser valorados también por su utilidad práctica. Pero en la sociedad no-nativa, donde domina el modo de producción capitalista, los nativos encuentran un sistema económico que siempre tiende hacia la utilización del ser humano con el fin de procurar recursos que serán convertidos en dinero, el *primum mobile* del sistema. La problemática de la relación entre nativos y no-nativos surge principalmente de este enfrentamiento de dos formas socio-económicas incompatibles: la sociedad primitiva de pequeña escala donde la economía está al servicio de las relaciones sociales y la sociedad capitalista que quiere convertir al nativo en uno de sus factores de producción.

¿Cuáles son, entonces, las nuevas fuerzas que están logrando lo que durante cuatro siglos los misioneros, comerciantes y caucheros no pudieron conseguir: la 'reducción' de los Jívaro? Primero, hay que considerar factores tecnológicos, principalmente en transportes y comunicaciones. La llegada del avión y la radio, avances que posibilitan vencer las dificultades de acceso y comunicación, han permitido una penetración de nuevos elementos no-



nativos a la zona. La construcción de carreteras y el aumento de tráfico fluvial tienen también efectos importantes en ciertas partes del territorio Jívaro. Entre los sectores que han aprovechado estos avances tecnológicos se encuentran patrones, comerciantes y regatones; autoridades civiles y militares; misioneros; y en los últimos 20 años las compañías petroleras. Enfocando específicamente la zona del río Corrientes, podemos definir 4 sectores principales en este proceso.

1. **Las actividades militares.** El conflicto entre Ecuador y Perú, y la consiguiente militarización de las zonas fronterizas, aparte de traer personal militar a la zona, ha afectado a la población nativa en el sentido de sujetarla a las necesidades de la seguridad militar (control de fronteras, etc.) y hacerla consciente de fronteras nacionales que dividen a la población nativa entre sí. La presencia militar ha sido un factor principal en el establecimiento de un sistema de autoridades nacionales en la zona y en la disminución de actividades guerreras y rituales entre nativos.

2. **Las actividades de patrones y comerciantes.** Para obtener artículos de primera necesidad (herramientas, armas y municiones, ropa, combustible y

otros objetos domésticos y personales) el nativo puede ofrecer o bien su mano de obra, o los productos del bosque tales como madera, pieles, sangre de grado, carne de monte, etc. En esta zona no existe el mercado libre de mano de obra y comercialización de productos, más bien toda actividad comercial ha sido monopolizada por los patrones, y en menor grado por comerciantes y regatones. Durante los últimos 40 o 50 años, los patrones mestizos han logrado penetrar la zona de población nativa y establecerse en posiciones de poder político-económico dentro de las comunidades nativas.

Examinemos con un poco más detalle el papel del patrón, quien ha sido durante los últimos cuarenta años el vínculo más importante entre las esferas nativa y no-nativa, y cuya posición recién se ve algo amenazada por las actividades de las compañías petroleras y los misioneros. Los patrones se establecieron en el territorio de los Jívaro en las décadas de 1940 y 1950, después del establecimiento de autoridades militares y civiles en la zona después del conflicto con Ecuador. Para los Jívaro del río Corrientes, esto significaba un paso crítico en su etnohistoria, marcando el abandono de su antigua ma-

nera de vida, y especialmente de las guerras y venganzas, y el inicio de su adaptación a la presencia permanente del mestizo.

Del patrón, los Jívaro han aprendido a imitar y en ciertos sentidos adoptar la cultura ribereña y a suprimir —por lo menos dentro del contexto de su interacción con los no-nativos— muchos aspectos de su modo de vida tradicional. Estos cambios han afectado no solamente estilos de construcción de casas, de vestido, y de ornamentación, sino también los ritos del ciclo de vida. Adoptaron por ejemplo, la costumbre de hacer bautizar a sus niños por el patrón, dándoles nombres en castellano, y adoptando también el apellido del patrón. A pesar de eso, mantienen el sistema tradicional de nombres personales en Jívaro, para uso dentro de la comunidad. Abandonaron también sus prácticas tradicionales con respecto a los muertos. Tradicionalmente se construía una tarima o tambor para el muerto, dejando descomponer el cuerpo allí. Pero debido a la influencia de los patrones, los Jívaro del Corrientes adoptaron el velorio tal como es practicado por la población ribereña, y empezaron a enterrar sus muertos en cementerios.

Otra costumbre afectada por la influencia del mestizo es la del matrimonio con la prima cruzada, institución de suma importancia en la estructura social tradicional de los grupos Jívaro. Este tipo de matrimonio sigue siendo muy importante, como ideal, para entender las actitudes de los Jívaro hacia el parentesco y la alianza, pero los Jívaro ahora generalmente niegan que haya sido costumbre entre ellos, porque piensan que a los ojos del mestizo es una práctica algo primitiva e inmoral. Cuando hablan del matrimonio entre primos cruzados, dicen que es un 'secreto' de su cultura.

El personaje más importante en relación a la introducción de estos cambios, y en la transmisión de valores apropiados a la interacción con el mundo no-nativo ha sido siempre el patrón. En términos de su actividad económica, el patrón juega un papel en esta zona bastante parecido a lo que se encuentra comúnmente en toda la Amazonía. Como intermediario económico, el patrón provee a los nativos de los artículos comerciales esenciales y deseados: bebidas alcohólicas, ropa, herramientas, armas, municiones, medicinas, combustible, etc. Mediante la entrega de éstos, compromete al nativo a una relación de deuda permanente, por lo que el valor de la producción y el trabajo de los nativos es fijado por el patrón en una suma muy baja en comparación con los precios de los artículos que vende. El patrón utiliza la mano de obra de los nativos para el cultivo de sus chacras, algunos de cuyos productos agrícolas se dedicarán a la venta, y para la extracción de recursos —principalmente madera— de la selva. También recibe de los nativos carne, pieles y otros productos del bosque. El nativo se encuentra en condiciones muy desfavorables en este intercambio, no solamente por la inequidad de los precios establecidos por el patrón, sino también porque no tienen acceso directo a los mercados donde podría vender sus productos. El que controla los medios de transporte es, por supuesto, el mismo patrón. La actitud de los Jívaro hacia sus patrones es ambivalente: reconocen su dependencia del patrón para toda una serie de artículos y favores desde el transporte hasta la ayuda con sus documentos personales, etc. Pero a la vez son muy conscientes de la naturaleza de explotación de la relación y frecuentemente se quejan de la injusticia de su situación de deuda

permanente. Tienen a resolver esta ambivalencia mediante la separación de sus patrones en las categorías de 'buenos' y 'malos'. Un 'buen patrón' da crédito o favores cuando se le pide, y no es abusivo con sus peones, mientras un 'patrón malo' no quiere vender al crédito, no quiere ayudar cuando se le pide un favor, y hace trabajar a sus peones sin darles de comer o tomar.

El patrón mismo, si quiere tener éxito en sus actividades comerciales, tiene que manejar sus relaciones con los nativos con sumo cuidado. El vive en la zona, su mujer suele ser una mujer nativa, y él necesita llevarse bien con sus afines y vecinos si va a seguir viviendo dentro de la comunidad y beneficiándose de sus regalos y servicios. Un patrón que no se integra suficientemente con la comunidad, y que no se muestra generoso hasta cierto punto, corre el riesgo del ostracismo, la expulsión, o la violencia de los nativos. Pero a la vez no puede dejar que sus obligaciones, especialmente las obligaciones que tiene hacia la familia que le ha dado su mujer, pesen demasiado. La economía dentro de la comunidad nativa siempre tiende a nivelar las diferencias de propiedad entre sus miembros: el que tiene más se siente obligado a prestar o regalar a los demás. Pero el patrón no puede seguir esta regla, porque para funcionar como patrón, tiene que acumular capital para sus viajes y compras.

El caso de Víctor, un patrón de la comunidad de Valencia, da una ilustración de las dificultades inherentes en el papel de patrón. Víctor tiene dificul-

tad en poner límite a las demandas constantes de sus numerosos cuñados, tíos y primos nativos, y también en imponerse cuando se trata de cobrar sus cuentas. Se ha dejado asimilar demasiado a su posición del yerno joven dentro de la parentela nativa. Por consecuencia se encuentra generalmente sin recursos para financiar viajes a Iquitos o para hacer compras. Pero lejos de ser visto como un 'buen patrón', más bien es relativamente despreciado en comparación con otros patrones que son considerados los 'hombres fuertes' de la zona y consiguen acumular capital para poder continuar con su dominación económica. Estos, sin embargo, siempre corren el riesgo de alienar a los nativos, quienes terminan por rechazarlos, a veces con violencia.

Es evidente entonces que la posición del patrón no es tan segura como posiblemente se da en otros grupos nativos y regiones de la Amazonía, pero a pesar de eso su influencia ha sido de tremenda importancia. El proceso de cambio más importante en esta zona durante los años 1940 a 1960 fue el del establecimiento de los patrones como intermediarios culturales y económicos, ganando cierto grado de control sobre el trabajo de los nativos, y desplazando hasta cierto punto a los líderes nativos. Donde tradicionalmente el líder del grupo había sido el punto focal de las actividades económicas, y había actuado también como intermediario entre su grupo y otros grupos, el patrón tenía ahora cada vez más importancia como intermediario cultural, social y económico. La supresión de



Las guerras y venganzas, siempre un componente importante del prestigio de los líderes nativos, fue otro factor que les restó influencia a éstos. Hasta la política de la alianza matrimonial, y del chamanismo competitivo, a pesar de que seguían siendo de suma importancia dentro de la comunidad nativa, se vieron reducidas en tanto la población nativa del río Corrientes tendía a descuidar el sistema social regional nativo y cultivar más sus relaciones con el patrón y el mundo no-nativo.

Los líderes nativos siguieron jugando un papel importante dentro de la comunidad nativa, pero su posición fue necesariamente minada por la nueva dominación económica y los nuevos valores culturales que trajeron los patrones. Sin embargo, se estableció durante este período un equilibrio provisional, dentro del cual los Jívaro lograron separar dos esferas económicas: la esfera de las relaciones intra-comunales, caracterizada por la reciprocidad generalizada y las obligaciones de parentesco, y la esfera más impersonal e individual de las relaciones económicas externas. Como hemos visto, el patrón cumplía el papel de intermediario entre estas dos esferas. Conforme a esta clasificación, tenemos también dos modelos contrapuestos de la identidad étnica: el modelo nativo y el modelo ribereño o mestizo, cada uno con su propio idioma, cultura y valores; el dominio de cada cual constituye una fuente de orgullo y prestigio.

3. Las actividades de las compañías petroleras. Dentro del contexto general establecido en la sección anterior donde tratamos de la influencia del patrón, tenemos que evaluar el impacto de las actividades de las compañías de exploración, construcción y explotación petrolera.

Los efectos más obvios de la presencia de las compañías petroleras se deben al contacto intensivo con no-nativos que trae consigo. El establecimiento de campamentos petroleros en territorio nativo obliga a la población a reubicar sus comunidades o bien a aprender a convivir con los petroleros. Los que se quedan cerca a los campamentos tienden a adquirir una dependencia de los petroleros por los regalos y el trabajo eventual que se les ofrece. A la vez, factores como la prostitución de la mujer nativa, las enfermedades traídas por el personal de las compañías,

la interferencia de éstos en el modo de vida tradicional de los nativos producen una fuerte disrupción y hasta destrucción de la estructura social tradicional. Otro efecto de la presencia de las compañías, sin embargo, y que se extiende a todos los nativos de la zona y no solamente los que viven cerca a los campamentos, ha sido la expansión de oportunidades económicas. La posibilidad de comercio con los petroleros, y de trabajo eventual con las compañías, provee a los nativos de una alternativa a su relación con el patrón. Como resultado de esto la posición del patrón se ve amenazada, porque los nativos tienen por primera vez la oportunidad de vender y comprar más libremente y en términos más favorables. Los nativos siguen adquiriendo artículos a crédito de manos del patrón, pero cuando tienen recursos o excedentes de alimentos para vender, prefieren llevarlos a las compañías y recibir dinero. Estas pagan su trabajo con dinero en efectivo, por lo que los nativos están menos dispuestos a trabajar para el patrón donde la cuenta nunca se reduce.

Los nativos quieren aprovechar de las oportunidades económicas que la presencia de las compañías petroleras ofrece. Pero son muy conscientes también de los aspectos negativos de esta presencia: la transformación de sus asentamientos en pueblos satélites alrededor de los campamentos petroleros, la disrupción de la vida familiar producida por la prostitución o semi-prostitución de la mujer nativa, la marginalización del hombre nativo producido por esto y por su dependencia económica y el poco respeto que tienen los petroleros por la ecología de la zona y por la cultura y sociedad nativas.

4. Las actividades misioneras. Dentro de este contexto, es más fácil entender la reacción de los Jívaro ante la influencia misionera. Los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano y de la Misión Suiza, a pesar de haber pasado muy poco tiempo entre los nativos, han logrado una buena aceptación en la zona. La mayoría de la población nativa se ha convertido al evangelismo, que ha sido adoptado casi como una especie de movimiento de reacción contra las presiones y tensiones de la influencia del mestizo. Hay varias razones por las que la nueva religión ha podido cumplir este papel. Primero, su

origen no está entre los mestizos o 'Católicos' sino entre los blancos, que están completamente fuera del sistema social normal de la región. Segundo, el Evangelio llega no en el idioma castellano sino en el idioma nativo, dando a éste por primera vez forma escrita —siendo la escritura previamente privilegio y señal de poder del mestizo. Estos factores dan a la nueva religión una autoridad y un atractivo especial para los nativos, y a la vez excluyen la participación de los mestizos, que no hablan el idioma nativo y no tienen relaciones con los misioneros.

El efecto de la influencia misionera ha sido de crear entre la población nativa nuevos asentamientos, cristalizados alrededor de nuevos líderes nativos. Por ejemplo, tenemos el caso de la comunidad de Pampa Hermosa, en la boca del Macusari. Este caserío reúne a los nativos que antes vivían en casas aisladas a lo largo del Macusari. El motivo principal que citan los nativos para la formación de este caserío de aproximadamente cuatrocientas personas es el deseo de 'seguir el Evangelio', y específicamente de seguir a un líder nativo que es un maestro capacitado por el ILV. Pero detrás del motivo explícito del entusiasmo religioso, podemos percibir una serie de procesos políticos y sociales que están estimulando este movimiento hacia la nuclearización de asentamientos. En realidad esto existe como tema constante de la historia reciente de todos los pueblos Jívaro. El patrón de asentamiento tradicional de estos grupos era de casas aisladas a lo largo de los ríos. Dentro de este patrón, habían agrupaciones de unas diez o más casas, que eran comunidades-parentelas con cierta tendencia a la endogamia. Estas comunidades-parentelas a su vez se agrupaban en alianzas políticas bajo la influencia de 'grandes hombres' o líderes carismáticos. Este sistema de facciones políticas siempre mostraba la tendencia hacia la formación de grupos grandes, que después se fragmentaban de nuevo cuando el prestigio del líder declinaba y las disputas dentro del grupo llegaban a un punto intolerable.

El proceso que podemos observar en la historia reciente de los pueblos Jívaro es, en realidad, nada más que la concentración física, bajo nuevas condiciones, de este mismo sistema de política basado en facciones creadas por 'grandes hombres'. Esta concentración

física corresponde a su vez al deseo de adaptarse a la sociedad nacional y beneficiarse de facilidades como colegios. Los líderes de estas nuevas comunidades, a diferencia de los líderes tradicionales, tienden a ser los que toman la iniciativa en las relaciones con el mundo no-nativo. Los nuevos caseríos, que reúnen a una o más comunidades-parentelas, tienden a su vez a tener una vida limitada, porque los conflictos políticos y la escasez de recursos producen de nuevo la dispersión de la población. Nadie está obligado a vivir en un caserío, y para los Jívaro siempre existe la posibilidad de retirarse a la independencia y auto-suficiencia de la unidad doméstica viviendo en su casa aislada. Por lo tanto, la decisión de estar en el caserío dura mientras las ventajas de la vida comunal parecen ser mayores que las desventajas.

Dentro de esta situación, la nueva religión está actuando hoy como factor potente de atracción hacia el patrón de asentamientos nucleados. Para los nativos que acuden a las nuevas comunidades para 'seguir el Evangelio' y para 'vivir mejor', la nueva religión sirve como una especie de protección contra los males de la vida comunal —la borrachera, el adulterio, la brujería, la violencia— y contra la influencia desmoralizadora del mestizo. Pero es más: los Jívaro creen que los misioneros van a ser la fuente de los conocimientos y recursos que van a asegurar su participación en el nuevo orden. El entusiasmo para formar nuevos caseríos refleja no solamente el carisma de ciertos líderes nativos sino también las expectativas exageradas que tienen los conversos de los beneficios que los misioneros —como nuevos y superiores patrones— les van a traer. Estas ilusorias expectativas, y la actitud de dependencia que fomentan, no ayudan a los Jívaro a buscar soluciones prácticas a los problemas presentados por la incursión de las compañías petroleras y la sociedad nacional. En realidad el contacto con los misioneros se va a seguir reduciendo ahora que han terminado su labor principal, que es la traducción del Nuevo Testamento al idioma nativo.

La adopción del Evangelio también trae otros problemas para la comunidad nativa, especialmente cuando requiere la supresión de aspectos de la

cultura nativa y la adopción de nuevas formas que tienen poco o nada que ver con la realidad indígena. Los Jívaro intentan amoldar las nuevas creencias a sus orientaciones y categorías tradicionales, pero hay un límite a la posibilidad de absorber ideas ajenas y mantener a la vez la integridad de la cosmovisión nativa. El resultado inevitable de este proceso es la confusión y pérdida de confianza del hombre que ya no se siente dueño de los conocimientos que gobiernan sus condiciones de vida.

Podemos percibir, entonces, en la historia reciente de este grupo nativo, una serie de reacciones complejas a las influencias externas que van cambiando las condiciones de su existencia. Para entender estas transformaciones y las situaciones de equilibrio provisional que surgen, es necesario considerar como fenómenos vinculados la etnicidad y la estructura socio-económica. La respuesta nativa primero a los patrones, después a las compañías petroleras y a los misioneros, tiene un valor adaptativo y un valor simbólico a la vez: refleja el esfuerzo del nativo para encontrar el equilibrio entre las necesidades económicas y la coherencia cultural y supervivencia étnica. En el caso de la reacción a los misioneros, hemos visto que los Jívaro no aceptan pasivamente la influencia misionera, sino más bien intentan incorporarla a una nueva identidad étnica que les serviría como defensa contra las influencias de la sociedad nacional y que reforzaría a los líderes nativos.

La respuesta religiosa, como la que se encuentra ahora entre los Jívaro del río Corrientes, es característica de la fase inicial de contacto entre las sociedades indígenas y las poderosas influencias externas que aparecen repentinamente en su territorio. En cuanto los nativos van adquiriendo más conocimientos religiosos tienden a declinar en importancia, cediendo paso a cambios que son más explícitamente de naturaleza política y económica. En otras zonas de población Jívaro, ya existen nuevas organizaciones como son la Federación Shuar (Ecuador) y el Consejo Aguaruna-Huambisa. Por medio de estas organizaciones los nativos intentan desarrollar sus recursos económicos y defender sus intereses frente al mundo no-nativo. Pero en el caso del río Corrientes es probable que la

marcha de la extracción petrolera no permitirá a los nativos el tiempo suficiente para tomar conciencia de su situación y formular una respuesta adecuada. La expansión de la actividad petrolera hacia zonas que antes eran de refugio para los nativos (río Macusari, río Plantanoyacu) conlleva la amenaza de la asimilación forzada de la población nativa a los pueblos satélites de los campamentos petroleros, donde no tienen posibilidades de ser contratados por las empresas pero son incorporados como proveedores de servicios periféricos.

Frente a la tendencia etnocida de la población nativa del río Corrientes en la situación actual, es necesaria una 'antropología de emergencia' que coordine acciones en favor de esta población y que comprenda como mínimo los siguientes elementos:

1. El reconocimiento por parte de las empresas petroleras y las entidades de gobierno y administración (Ministerios de Salud, Educación, etc.) del problema actual que viven los nativos del río Corrientes y su colaboración en acciones en favor de la población.
2. La dedicación de un porcentaje pequeño de las ganancias en petróleo a los dueños milenarios de los territorios donde se realiza su extracción, a fin de asegurar servicios básicos (principalmente en educación y salud) que darán al nativo la posibilidad de adaptarse a su nueva situación.
3. Un programa de mejoramiento y comercialización de la producción nativa (agro-forestal).
4. Un programa de defensa del medio ambiente y de recursos renovables y no-renovables, para evitar la contaminación por actividades petroleras como la decimación de flora y fauna que podemos observar en otras zonas de la selva.
5. Un cambio de la política actual de las empresas petroleras que margina a la población nativa de la participación en el desarrollo económico de la zona, permitiéndoles ingresar a las empresas como trabajadores contratados o efectivos, y consultando con la población y las autoridades locales antes de tomar decisiones que afectan a los habitantes de la zona.

(*) Antropóloga inglesa, trabaja actualmente en la Universidad Nacional de la Amazonía (Iquitos). El presente informe se basa en un trabajo de campo llevado a cabo por la autora en comunidades Shiwiar-Jívaro del río Corrientes, entre agosto de 1981 y julio de 1982. (1)

(1) La investigación fue financiada por el Social Science Research Council de Gran Bretaña y por la Universidad de Londres. Agradezco el apoyo de la Pontificia Universidad Católica del Perú, institución a la que estuve afiliada durante ese período; de igual manera, la colaboración brindada por el Proyecto de Apoyo a Comunidades Nativas (Orde-Loreto) y el apoyo en el campo de Petróleos del Perú.



La Federación Nativa del Madre de Dios: Informe de un Congreso

Lissie Wahl

La cuenca del río Madre de Dios reúne a diversas poblaciones indígenas (ver mapa). Entre ellas, los Harakmbut (Amarakaeri, Arasaeri, Kisambaeri, Pukirieri, Sapiteri, Toyoeri y Wachipaeri), Machiguenga, Iñapari y Ese'ejá tienen una presencia muy antigua en la zona, al igual que algunos Piro, Amahuaca y Yaminahua. Los Ashaninka (Campa), Shipibo-Conibo, Kichwa Runa del Napo (Santarrosinos), Cocama y demás Piro son descendientes de poblaciones que, bien fueron traídas a la fuerza desde la selva central y norte por los caucheros de principios de siglo o que llegaron buscando refugio de los asedios de éstos en sus lugares de origen (el auge del caucho en el sur es algo posterior). Los Manchineri y demás Amahuaca y Yaminahua son migrantes más recientes del Brasil y de las

cabeceras de los ríos Purús e Inuya, en Ucayali. Sin embargo, esta rica diversidad de culturas esconde la historia vivida por sus integrantes.

Si bien la producción de coca de los valles de O'sñipata y Marcapata además de la extracción de oro de las regiones de Carabaya y Sandía fueron componentes importantes tanto de la economía incaica como colonial, y más adelante se extrajo cascarilla de las dos últimas regiones, las poblaciones indígenas de la cuenca del río Madre de Dios mantuvieron una autonomía relativa hasta el momento de la llegada de los caucheros a fines del siglo pasado. Las **correras**, epidemias y demás incursiones que efectuaron a éstos en las regiones del alto río Manu, la mar-

gen izquierda del río Madre de Dios y el río Tambopata ocasionaron la destrucción total de numerosos poblados y eventualmente aún de grupos étnicos íntegros (probablemente de origen arawako). El orden social y económico de las demás poblaciones, sin embargo, también se vió profundamente alterado al tener muchas de ellas que huir hacia las cabeceras de los ríos, zonas frecuentemente ya pobladas por otros indígenas. Muchos de estos grupos culturales lograron sobrevivir, pero ya de manera bastante transformada, demográficamente reducida y a veces conflictiva, dadas las poblaciones previamente asentadas en dichos lugares.

Al finalizar el auge del caucho y tras los cincuenta años siguientes aproximadamente, la economía de la cuenca giró en torno a la demanda por el oro (Quincemil), la castaña (ríos Madre de Dios y Piedras), el caucho (zona de Iñapari), la caña de azúcar y, posteriormente, la madera (O'sñipata). Durante este período de expansión interna se buscó, por un lado, la incorporación de los Harakmbut y Machiguenga a la fuerza de trabajo en las haciendas azucareras y, por el otro, su congregación alrededor de misiones católicas y evangélicas. El trágico resultado de ambos esfuerzos fue la reducción de la población Harakmbut en un 90 por ciento. No fueron consideradas ni su falta de resistencia frente a las enfer-