

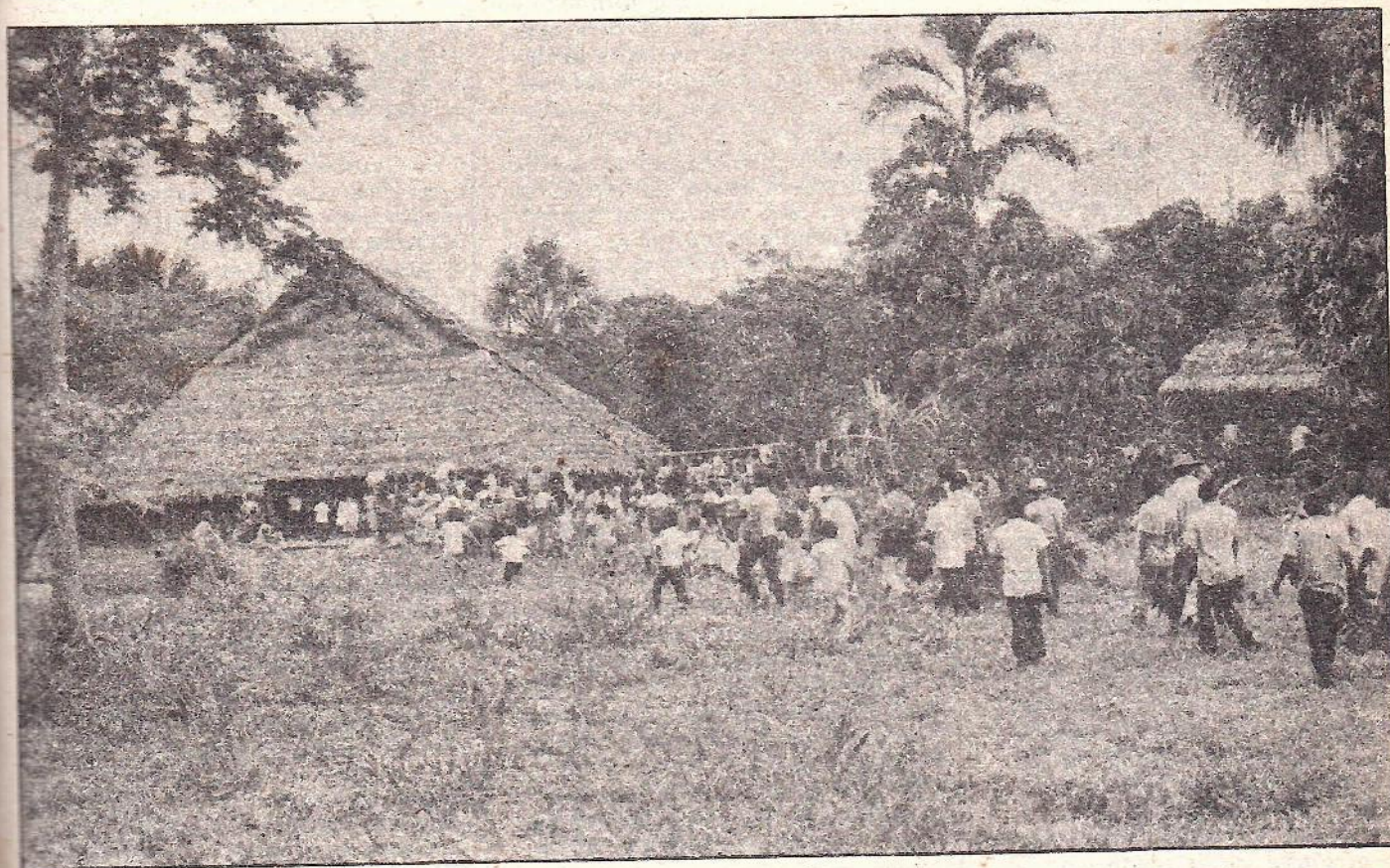
amazonía indígena

BOLETIN DE ANALISIS
COPAL - SOLIDARIDAD CON LOS GRUPOS NATIVOS

AÑO 3 No. 5

SETIEMBRE 1982

PRECIO: S/. 600



En este número:

— Educación bilingüe, ¿por qué y para qué?

Frederica Barclay

— Notas sobre las nuevas maneras de percibir la Amazonía brasilera

Helene Riviere D'Arc

— Las Comunidades Nativas entre la apariencia y la realidad: el ejemplo de las Comunidades Huitoto y Ocaína del Río Ampiyacu

Jürg Gasché

EDITORIAL

La Amazonía ocupa actualmente un lugar importante dentro de la política nacional. Nuevos proyectos de colonización, hoy conocidos como *Proyectos Especiales de Desarrollo*, se planifican y comienzan a ser ejecutados al amparo de la legislación y política vigentes que pone tierras, recursos forestales y mineros, industria y comercio en manos del gran capital nacional y transnacional.

A pesar de los nuevos nombres que se les da a las colonizaciones y de las nuevas actividades económicas que implican, hay algunas constantes desde que éstas se iniciaron en el siglo pasado. Dichas constantes son, por un lado, la orientación de las colonizaciones, destinadas siempre a favorecer a los grupos económicos más poderosos, y, por otro, los prejuicios en que se sustentan. La nueva ley de desarrollo agropecuario, promulgada por el actual gobierno, es un claro ejemplo de la orientación que señalamos. Las colonizaciones no son, como se pretende, alternativas para ofrecer trabajo y riqueza a quienes no la tienen, sino una manera de reproducir el modelo imperante en la sociedad peruana, basado en la desigualdad de los sectores que la integran y en la explotación de los más débiles por los que detentan el poder.

Los prejuicios con los cuales se pretende justificar las colonizaciones tampoco han cambiado. Entre ellos, como en el siglo pasado, encontramos hoy los que aluden a la supuesta fertilidad de los suelos amazónicos, a la inagotabilidad de sus recursos forestales, a la incapacidad de los indígenas para desarrollar la región, cosa que se atribuye a su ignorancia y ociosidad, al estado de despoblamiento de la región y a la necesidad de obras de infraestructura (sobre todo carreteras) como requisito que automáticamente traerá el desarrollo de la selva.

Resulta sorprendente ver cómo estos prejuicios, por más

que la práctica concreta haya demostrado su falsedad, son mantenidos en vigencia a lo largo de los últimos 150 años. La Amazonía, supuesto granero del Perú y hasta del mundo entero, no produce en la actualidad ni siquiera los alimentos para satisfacer las demandas de su propia población, la cual, en los casos en que cuenta con recursos económicos, debe consumir los provenientes de otras zonas del Perú y hasta del extranjero.

La saturación demográfica y la destrucción de extensas zonas pone en tela de juicio la pretendida fertilidad de los suelos e inagotabilidad de los recursos forestales. Las respuestas actuales que ofrecen los grupos indígenas que, a pesar de siglos de opresión, han podido no sólo sobrevivir sino sobreponerse a las condiciones adversas, cuestionan también la ignorancia y ociosidad que se les atribuye. Finalmente, los terrenos de escasa productividad o totalmente depredados que van quedando a lo largo de las carreteras, obligan a pensar que las obras de infraestructura, de por sí, no ofrecen las soluciones esperadas. Como ejemplo de esto, basta traer a la memoria la situación de las áreas que bordean los últimos 100 km. de carretera antes de llegar a Pucallpa, donde, en vez de una floreciente agricultura y ganadería, encontramos suelos erosionados y empobrecidos y también una carencia de alimentos de origen agrícola en esa ciudad, similar a la que enfrenta una ciudad sin carretera como Iquitos.

En términos del beneficio de la población rural amazónica, tanto indígena como colona, el fracaso de las colonizaciones es evidente. Sin embargo, la miseria de estos pobladores no ha constituido para los diferentes gobiernos republicanos un indicador del fracaso de las colonizaciones porque, en definitiva, esos pobladores no han sido nunca objeto de su atención ni interés. Por el contrario, desde la óptica de los gobiernos, las colonizaciones han sido procesos exitosos en la medida que han beneficiado a los grupos de poder que se han enriquecido mediante la extracción irracional y depredadora de los recursos forestales, de la especula-

ción comercial y de la explotación de la fuerza laboral de nativos y colonos.

Creemos que una forma de combatir estos prejuicios es hacer conocer la realidad de la Amazonía y de sus pobladores, sus problemas, formas de organización y respuestas al medio ambiente. Por esto, presentamos en el presente número de *AMAZONIA INDIGENA* tres trabajos en los cuales se reflexiona sobre la educación bilingüe y el controvertido papel del Instituto Lingüístico de Verano; sobre el proceso de ocupación amazónica brasilero, cuyos postulados ideales, mas no así su realización concreta que dista mucho de aquéllos, sirven de modelo al actual gobierno peruano; y sobre la situación de las comunidades nativas de la cuenca del Ampiyacu donde, a través del análisis, se pone en evidencia una realidad mucho más compleja y rica que la que se extrae de la observación superficial.

AMAZONIA INDIGENA intenta de esta manera, junto con las publicaciones de los otros pocos centros de estudio especializados en el trabajo y análisis de los grupos indígenas y de la Amazonía, contribuir al mejor conocimiento de esta realidad.

AMAZONIA INDIGENA

Publicación de COPAL, Solidaridad con los Grupos Nativos

Comité Directivo:

- Alberto Chirif, Presidente
- Luis Tello, Tesorero
- Rosario Basurto, Secretario

Responsable del presente número:

Alberto Chirif

Fotos: Todas las fotos del número han sido tomadas por el Sr. Simón Poulain a excepción de la de la página No. 6, tomada por Alberto Chirif.

Correspondencia:

COPAL Arnaldo Márquez 2232
Lima 11 - Perú

La reproducción parcial de los artículos de A.I. está permitida citando la fuente. La reproducción total requiere de previa autorización de COPAL.

Educación Bilingüe: ¿Por qué y para qué?

FREDERICA BARCLAY (*)

Para la mayoría la educación bilingüe no pasa de ser un rasgo demagógico de la legislación y un dato exótico más de nuestra Amazonía, como resultó siéndolo la oficialización del quechua en su momento. Sin embargo, su sola consideración y aceptación implica ya un tipo de conceptualización de un proyecto nacional. Pero valorar e incorporar a este proyecto la variedad y riqueza multilingüe y pluricultural del país requiere de condiciones técnicas, administrativas y políticas. El tratamiento y aplicación del sistema de educación bilingüe en el Perú ha aminorado de carencias y deficiencias que deben ser consideradas para la formulación de políticas educativas regionales más adecuadas.

En la Amazonía peruana existen 64 lenguas distintas que pertenecen a 12 familias lingüísticas mayores y que, en su conjunto, presentan una compleja realidad cultural y lingüística que no siempre se toma en cuenta. De hecho, la versión popular suele considerar a estos idiomas como "dialectos" y en este sentido como idiomas "no verdaderos", sin gramática (?) y por lo general sin capacidad de abstracción. Todo esto forma parte de la mitificación de la cultura dominante y de todo un modelo ideológico muy estrecho a través del cual se mira a los pobladores nativos de la Amazonía. Es difícil, sin embargo, entender lo que significa afirmar que el Perú tiene una enorme riqueza lingüística y cultural si uno no comprende todo el mundo de ideas y prácticas diferentes que se pueden expresar en un idioma.

(*) Antropóloga peruana, que ha trabajado entre los Amuesha. Es miembro de COPAL.

La legislación peruana ha considerado a la educación bilingüe básicamente como un mecanismo de asimilación y "civilización" de las minorías de la selva, desde la perspectiva de lograr una nación integrada y uniforme. La actual Constitución reconoce este rico acervo cultural sin que se hayan sentado las bases aún de una política que vaya más allá de la declaración formal. La promulgación de la Ley de Educación no presenta condiciones muy alentadoras en este sentido, ya que todo parece indicar que la educación bilingüe seguirá relegada a un lugar muy secundario y mantenida en manos del cuestionado Instituto Lingüístico de Verano.

Idiomas Vernáculos y Educación Bilingüe

Cuando hablamos de idiomas vernáculos, a diferencia de las lenguas de prestigio estamos refiriéndonos de por sí, de acuerdo con la definición de la UNESCO, a una situación política, pues se trata de "la lengua de un grupo político y socialmente dominado". De allí que reconocer el derecho de los grupos minoritarios a la educación bilingüe significa reconocer el derecho de un pueblo a mantener, recrear y aportar a la comunidad nacional su propio patrimonio cultural.

Hay además en la educación bilingüe consideraciones técnicas que la convierten en un medio de enseñanza óptimo. Estas son de carácter psicológico y pedagógico. La educación bilingüe se imparte en medios donde la población es monolingüe en el idioma vernáculo o bilingüe incipiente. Este monolingüismo es más acentuado en las personas de más edad y en los niños. Estos últimos llegan la mayor

parte de las veces a la escuela sin hablar ni entender castellano, lo que a ojos vistos hace dudosa su adecuada alfabetización.

En la actualidad, la pedagogía moderna reconoce el principio que el idioma materno es el mejor medio para la enseñanza de los niños. Al tiempo de la edad escolar el niño ya ha alcanzado las habilidades plenas de su sistema fonológico y de la estructura gramatical de su idioma, a la vez que ha asimilado un conjunto de valores expresados en éste, de modo que se puede decir que el niño maneja ya un complejo instrumento de aprendizaje. Por ello, un sistema que imparte los conocimientos iniciales en la lengua materna y que va introduciendo gradualmente el segundo idioma, el castellano, no puede ser sino positivo. De otro modo, se estaría obligando al niño de corta edad a buscar símbolos nuevos de comunicación y pensamiento a una edad muy temprana. Los efectos de esto son por demás perturbadores, y, de hecho, la comparación entre los resultados de un sistema bilingüe y uno monolingüe, en este tipo de contexto, demuestra que las metas educativas alcanzadas son mucho más adecuadas en el primer caso. Tenemos ejemplo de esto en muchos países.

Dados los particulares problemas endémicos de la educación en el medio rural, este sistema contribuye también a disminuir la tasa de deserción que se presenta generalmente en los primeros años y donde el sistema monolingüe no hace sino arrojar a los niños de la escuela. Por otra parte, en un ambiente perturbador de por sí como la escuela, el niño vernáculo-hablante se siente en mayor confianza y más protegido al poder estudiar en su idioma con un profesor que también lo habla, lo que a su vez incrementa su participación y libertad de expresión.

En este sentido, la educación bilingüe no es sólo un buen medio de alcanzar las metas educativas escolares, sino también un buen sistema para aprender el castellano como segunda lengua, ya que la habilidad fonética y de comprensión del segundo idioma se maduran progresivamente. A su vez, de esta manera, en el sistema bilingüe ambos idiomas sirven como medio de enseñanza con roles y funciones específicas, de acuerdo a la aplicación de un método científico.

Para comprender esto es necesario mostrar brevemente de qué manera debería realizarse la enseñanza. El niño aprende con el maestro vernáculo-hablante las letras y sílabas en su idioma,

captando de esta manera el concepto mismo de lectura y escritura con una adecuada identificación de palabra hablada y símbolo. Luego se introducen las nociones de aritmética y sólo gradualmente el castellano oral. Paralelamente se estudian ciencias naturales, combinando ambos idiomas para ir asegurando su comprensión e incrementando el vocabulario castellano. En el segundo año, se introduce el castellano escrito, de modo que se va logrando una clara diferenciación de los sistemas fonéticos y de escritura: de otra manera sólo se conseguiría una lectura en castellano sin comprensión.

Esto, que es el método de aplicación de la educación bilingüe, dista de ser la manera como el Instituto Lingüístico de Verano lo ha venido aplicando, u ocupándose de hacerlo aplicar, como veremos más adelante (1). Entre la exposición de su metodología y propósitos y la práctica concreta hay una distancia que se refleja en la creciente deficiencia con que viene funcionando el sistema en las escuelas "bilingües" de la selva peruana. Estas carencias no reflejan solamente problemas técnicos ni de preparación de los maestros bilingües, sino también una falta de respaldo administrativo por parte del Estado, falta de coherencia en los planes de educación a un nivel más amplio, así como, fundamentalmente, propósitos que no son los de brindar a la población nativa la posibilidad de ejercer su propia gestión dentro del marco de la estructura política nacional. Y aquí el Estado y el Instituto Lingüístico de Verano han compartido una grave responsabilidad. Para analizar esto veremos a continuación el marco dentro del cual ha venido funcionando la educación bilingüe en la selva peruana.

La Educación Bilingüe y el Sistema Educativo Nacional

En el Perú, los programas de educación bilingüe se inician con el convenio con el Instituto Lingüístico de Verano en el año 1952. Previamente se había celebrado un primer acuerdo en 1946 con el objeto que la mencionada institución iniciara los estudios de los distintos idiomas de los grupos nativos de la selva para la posterior elaboración de programas y materiales bilingües. El Perú, como algunos otros países latinoamericanos, acogió la oferta del ILV con la finalidad de integrar y "civilizar" a la población amazónica, ante la ausencia de especialistas nacionales en esa época.

El convenio incluía entre las obligaciones del Instituto las siguientes ta-

reas: un estudio de cada una de las lenguas en sus aspectos fonéticos, morfológico y de vocabulario; un análisis taxómico comparativo; la ejecución de cursos para maestros rurales; preparación de material educativo bilingüe y el desarraigamiento de vicios "por todos los medios posibles" (sic.). Estos aspectos han sido sólo muy parcialmente cumplidos.

Una revisión de sus bibliografías (2) nos permite constatar que el Instituto no ha presentado estudios lingüísticos científicos para su difusión nacional, tal como estaba obligado: la mayor parte de sus trabajos figuran como "notas de campo" o como "apuntes" en el estricto sentido de la palabra, muchas veces manuscritos. Por otra parte, ha sido en años recientes que el Instituto entregó a INIDE una pequeña porción de estos borradores en forma microfilmada. Otra parte de sus trabajos (casi el 50%) está en inglés. La renovación de su contrato en 1971 lo obligaba a entregar, en el lapso de cinco años, materiales correspondientes a 32 lenguas; sólo 15 fueron entregados. Su traducción del Nuevo Testamento a las distintas lenguas ha sido comparativamente más fructífera.

Sin embargo, más allá de esto está el carácter de los contenidos introducidos por los lingüistas - misioneros que, valiéndose de su conocimiento de las estructuras semánticas y de su influencia sobre los maestros y promotores capacitados por ellos, han sabido utilizar a la escuela y a sus profesores como elementos de control y de difusión de su ideología desmovilizadora. Una buena parte de los maestros capacitados en Yarinacocha (3) parecen mostrar más interés y estar más capacitados para difundir la "buena nueva" que para ejercer la docencia. El Instituto Lingüístico siempre ha argumentado que los cursos para maestros en Yarinacocha son responsabilidad del Ministerio de Educación, lo cual es formalmente cierto, aunque en la práctica el entrenamiento se apoya básicamente en la relación personal con los lingüistas, de quienes los maestros reciben la misión de "redimir" a los miembros de su propio grupo nativo.

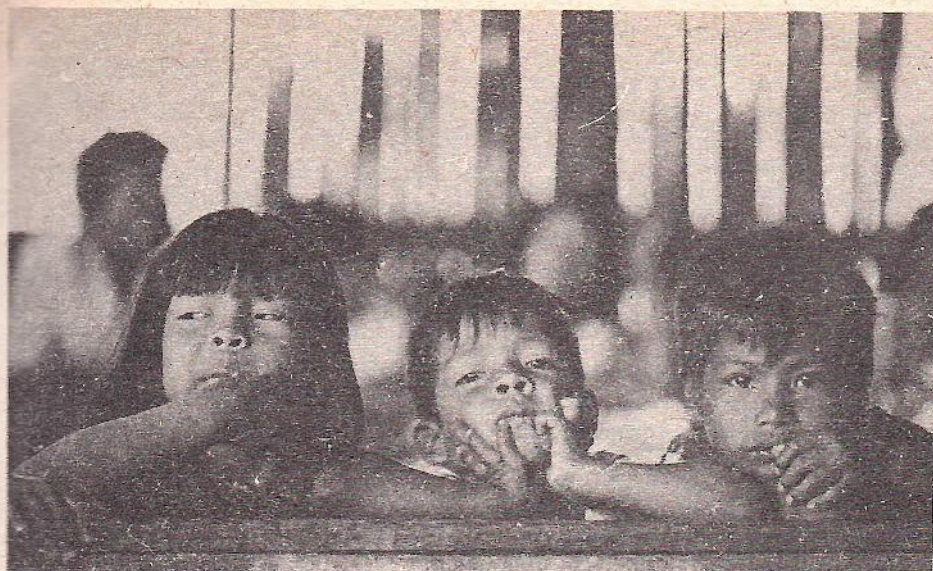
El establecimiento de escuelas en las comunidades nativas de la selva ha tenido un enorme peso en las formas de organización de las estructuras comunales de los distintos grupos nativos. De hecho, buena parte de los asentamientos comunales se han establecido en torno a la pista de aterrizaje de los misioneros. Si bien es cierto que en la capacitación de los maestros se brindó inicialmente a éstos algunos conoci-

mientos de tipo legal o administrativo para gestionar la legalización de los títulos de propiedad, lo que es a todas luces positivo, el Instituto Lingüístico ha sido responsable de las profundas y lamentables divisiones que se han producido en el seno de muchas de estas comunidades a raíz de conflictos religiosos. Sumidas en estos conflictos las comunidades han perdido la posibilidad de defenderse de las agresiones que reciben por parte de las fuertes presiones de la colonización (4).

Aunque el Instituto insiste en diferenciar su labor evangelizadora de su trabajo lingüístico, el poco empeño puesto en las últimas décadas en mantener el nivel de las escuelas bilingües refleja la primacía de la tarea religiosa. El trabajo de traducción de la Biblia a los distintos idiomas de la selva no se ha detenido, mientras que su apoyo a las escuelas parece ser muy tenue. Contra los 15 diccionarios que dicen tener listos (son trabajos parciales en su mayor parte), se ha terminado la traducción del Nuevo Testamento a 15 lenguas (con más de mil páginas cada uno) y traducciones fragmentarias a otras tantas.

A mediados de la década del 70 se produjo, junto con la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas (D.L. 20653), una fuerte campaña por la cesación del Convenio del Estado con el Instituto Lingüístico de Verano (15). Los argumentos abarcaban una serie de aspectos: desde la invocación de la seguridad nacional, ya que el Instituto dispone, por añadidura, del derecho a la libre circulación de sus aviones y utilización de radios (y no hay que olvidar que éste opera en casi todas nuestras fronteras); hasta los efectos nocivos de una educación basada en principios maniqueístas del bien y el mal, que llevan a profundas divisiones a la población nativa (6).

En el fondo se habían dado cambios importantes que implicaban la reconsideración de la necesidad de los servicios del ILV. Por un lado, estaba el hecho que para entonces el país disponía ya de un creciente número de lingüistas, adecuadamente preparados para asumir este trabajo, de una manera que estuviera mucho más de acuerdo con las necesidades del país y de las comunidades nativas. Por otra parte, a través de la promulgación de la Ley de Reforma Educativa (DL. 19326), la educación bilingüe se incorporaba como logro al sistema educativo nacional, introduciendo algunos cambios en los contenidos curriculares y en la estructura administrativa.



La educación bilingüe en el Perú tiene una intencionalidad "civilizatoria", que no toma en cuenta los contenidos de las culturas indígenas.

"A raíz de estas polémicas el nuevo convenio celebrado con el Instituto preveía su gradual transferencia al Ministerio, pero seguía encargado de asesorar al programa bilingüe aunque en forma algo restringida (7). El papel jugado por el Instituto en este período de supuesta transferencia (que nunca se dió) ha sido ambivalente y se ha demostrado negligencia de su parte".

La Reforma Educativa y la Educación Bilingüe

Hasta que se puso en práctica la reforma, cuando se formó la Comisión Multisectorial para la revisión y evaluación del trabajo del ILV., éste había tenido a su cargo no sólo la formación y el reentrenamiento de los profesores y la preparación de textos, sino también la supervisión de todo el sistema. Esto era así aunque oficialmente era el Ministerio, a través de su Oficina de Coordinación de Educación Bilingüe, quien debía tener a su cargo la gestión del programa "con la colaboración" de los lingüistas. Además el programa se mantenía aparte en lo administrativo, con sede en Pucallpa, donde los profesores se reunían anualmente.

El decaimiento y la desatención de las escuelas bilingües se ha venido haciendo manifiesto en los últimos años; sin embargo, éste ya se había producido a fines de la década del 60 cuando los materiales bilingües permanecían archivados en los barriles sellados de las escuelas, sin que los lingüistas supervisores se dieran cuenta que las escuelas bilingües se iban convirtiendo gradualmente en monolingües con un bajísimo nivel de educación.

La Reforma Educativa, en su afán de integrar el sistema educativo, contempló la participación de las escuelas bilingües en el sistema de nuclearización. Con esto, los profesores y los centros educativos bilingües pasaron a formar parte de los NEC en cuyo ámbito geográfico se encontraban, lo que implicó un problema relativamente serio por la falta de respaldo administrativo con el que éstos se enfrentaron. En algunos pocos casos, donde hay una fuerte concentración de población nativa y menor proporción de colonos, los NEC están mayoritariamente constituidos por escuelas y profesores bilingües, e incluso los directores de los núcleos son docentes bilingües. Pero, por lo general, muchos de los maestros bilingües quedaron aislados en NECs donde constituían una minoría frente a los docentes monolingües que por lo general no comprenden sus métodos de trabajo y, mucho menos, reconocen el valor de éstos ni de la enseñanza bilingüe. No es raro encontrar directores de un NEC que agrupe a escuelas bilingües que desconozcan por completo la problemática de las comunidades nativas. La situación de marginación se complica por el hecho que los docentes bilingües, por la complejidad de su formación y por el contexto socio-económico del cual provienen, muchas veces no tienen educación secundaria, la misma que sólo van alcanzando progresivamente a través de los cursos vacacionales de reentrenamiento.

El problema por otra parte es que el sistema de nuclearización de los centros educativos no ha contemplado la unidad lingüística al interior de las diferentes zonas, de modo que en mu-

chos casos los centros educativos pertenecientes a un mismo grupo idiomático están arbitrariamente distribuidos en diversos NEC, dificultando el desarrollo de los programas que la ley prescribía, tales como la posibilidad de elaboración de textos y otros.

En efecto, el D.S. 003/73 señalaba que en los NEC donde hubiera Centros educativos bilingües y una población que lo hiciera factible se aplicarían currículos especiales, tomando en cuenta las características culturales y sociales de las comunidades. Más aún, textos y materiales didácticos serían elaborados para cada grupo por sus docentes, bajo supervisión del Ministerio de Educación. Con la dispersión, la falta de comprensión por parte de los funcionarios del NEC y la ausencia de una política coherente, poco han podido avanzar los maestros bilingües para mejorar el programa de educación bilingüe y la enseñanza en sus escuelas, tan necesaria y urgente para las comunidades nativas.

En todo esto las responsabilidades y causas son múltiples. Por una parte, ha habido evidentemente un problema de concepción de la reforma educativa en relación a la educación bilingüe: mientras que sí era saludable y necesario incorporar a ésta última al sistema de educación nacional en algunos aspectos curriculares y asumir el control de la educación bilingüe, se pasó por alto ciertas particularidades y la necesidad de mantener de alguna manera la posibilidad de un trabajo común entre los maestros bilingües. Sin embargo, por otra parte, hay responsabilidades que vienen de más antiguo. El Instituto ha venido manejando el sistema de educación bilingüe con todo el apoyo administrativo y económico del Estado desde la década del 50 y en los currículos de entrenamiento de maestros figuran cursos de capacitación técnico-pedagógico y la explícita "intención" de, progresivamente, traspasarles la capacidad de hacerse cargo de la gestión del sistema en el marco del sistema nacional. ¿Qué pasó? Evidentemente el Instituto tenía bajo la manga la intención de mantenerse como indispensable. ¿Cómo si no explicar que no se diera una transferencia de conocimientos hacia los maestros nativos y mucho menos hacia los investigadores nacionales? Durante el período de aplicación de la reforma el Instituto quiso hacer sentir su "alejamiento" no interviniendo allí donde hubiera podido aportar su experiencia pedagógica y administrativa.

Con todo esto las escuelas bilingües han venido sufriendo los efectos de su

desatención, a pesar de la existencia de un marco legal que podía haberles sido favorable. En los últimos años se suma a lo dicho el reemplazo, por decisiones administrativas, de maestros bilingües por maestros monolingües en muchas escuelas de comunidades nativas y finalmente la comprensible actitud de algunos padres de familia de comunidades que han terminado por preferir en éstas a profesores "de fuera" con la esperanza de recibir así una mejor atención a sus problemas educativos.

Sin embargo, estos problemas podrían ser superados con una adecuación administrativa, la actualización de un efectivo trabajo de asesoría y apoyo a los programas bilingües regionales y una coherente y consistente política educativa por parte del Ministerio. Un intento en este sentido fue la elaboración del proyecto de la Oficina de Educación Bilingüe de la Selva (OFEBISE) presentado en 1978. Esta debía impulsar la asesoría a través de unidades técnico-pedagógicas zonales con personal adecuadamente capacitado. De este modo, habría podido realizarse uno de los cometidos de la Reforma Educativa, el de la necesaria incorporación del sistema bilingüe a la educación nacional, arrancándola de la tutoría del ILV, a la vez que proporcionarle la debida autonomía en virtud de su especificidad. Sin embargo, este proyecto, sin ninguna explicación pero evidentemente como parte del desarme de las reformas que todo el sistema educativo está sufriendo- quedó en nada. No es casual, por supuesto que pocos meses después de se anunciara la revisión del convenio con el ILV y que luego se lo aprobara y prolongara por 10 años más que prometen ser eternos.

El Instituto Lingüístico de Verano no es Insustituible

La pregunta que queda en quienes se han dejado impresionar por la larga aunque aparatosa labor del Instituto Lingüístico de Verano es si el Estado peruano está en capacidad de llevar adelante un programa de esta naturaleza sin la participación del mencionado Instituto. Indudablemente sí, aunque el trabajo deba ser reemprendido gradualmente. Existen ya profesionales peruanos y equipos extranjeros independientes (fundamentalmente a través de la Universidad de San Marcos), y se están desarrollando en la actualidad programas experimentales de educación bilingüe en diferentes zonas con mucho éxito, algunos de ellos dentro de los programas de INIDE. Ellos están en capacidad no sólo de llevar adelante los programas bilingües, sino de diseñar una política coherente.

Por otra parte, se puede pensar que el Estado sería incapaz de asumir los costos de la operación de tal sistema; tal argumento no es cierto pues el gobierno incluye en su presupuesto nacional buena parte de los costos de operación de las actividades del Instituto. Sus labores religiosas, las más visibles, corren por cuenta de los fieles norteamericanos que contribuyen a la labor evangélica del Instituto.

Recientemente, el ILV ha sido expulsado del Ecuador tras una larga y sostenida campaña en su contra por parte de intelectuales, organizaciones políticas y miembros de grupos nativos. La resolución -que fue la última firmada por Roldós- alega que siendo obligación del gobierno nacional velar por el cumplimiento de contratos con entidades extranjeras y que es necesario asegurar la adecuada orientación de las labores educativas y controlar su ejecución, se hace impostergable la transferencia del ILV en virtud de resultar la labor de éste incompatible con las prioridades del desarrollo de la región amazónica ecuatoriana y con la investigación científica en un sentido nacional.

El texto del decreto, formulado en términos diplomáticos, alude a una situación similar a la que hemos descrito: incumplimiento de sus compromisos y contradicciones con el desarrollo de un modelo nacionalista de la educación. Sin embargo, en el tapete estaba la vinculación del ILV con compañías petroleras en la región oriental, donde el ILV intervino no sólo en la "pacifi-



Niño aguaruna, alumno de una de las escuelas bilingües del Alto Marañón.

cación" de los indígenas Auca, sino también en la definición de áreas de explotación y en la competencia entre las compañías Shell y Texaco en zona de frontera.

En el caso del Ecuador, la transferencia al Ministerio de Educación y Cultura dará lugar a convenios con Universidades y Centros de investigación nacionales para llevar a cabo los programas de investigación y su aplicación, ligando estas actividades a acciones de capacitación técnica comunal. Se establece además un sistema de becas y condiciones preferenciales para la capacitación de maestros y profesionales nativos. En el Ecuador se están llevando a cabo diversos programas de educación al margen del ILV, tanto por institutos particulares como por organizaciones indígenas como la Federación Shuar, quien incluso tiene un sistema de educación radial. Los resultados técnicos y sociales de estos programas son muy satisfactorios.

El diseño ecuatoriano de la alternativa al Instituto Lingüístico es muy similar al trabajo por diversos profesionales peruanos en la década del 70 e igualmente factible. Del mismo modo los argumentos en contra del ILV son igualmente graves. ¿Qué hace pues que el gobierno peruano no sólo lo mantenga dentro del territorio nacional, sino que además le rinda elocuentes homenajes en su aniversario?. Evidentemente hay razones políticas de por medio. Al margen que el Instituto haya logrado convencer a senadores, diputados y periodistas mediante paseos gratuitos en avioneta sobre el verde manto de la selva, y a una parte de la opinión pública con información inflada en el sentido que su trabajo es realmente efectivo e irremplazable, los informes técnicos y las reiteradas protestas tienen que dar suficientes elementos al gobierno y al Congreso para su evaluación crítica. El asunto es que no hay dudas de la vinculación política del ILV con el gobierno norteamericano y con varias empresas transnacionales. En muchos países ha sido posible documentar públicamente esta vinculación vía la transferencia de utilidades que no podían ser remitidas al exterior o con empresas farmacéuticas, a quienes el ILV brinda importantes servicios en desmedro de intereses nacionales, y finalmente con la AID. Si esto es así, y hay buenos indicios de ello, no es difícil establecer la relación entre los entusiasmos gubernamentales por el ILV y la financiación de una buena parte de la política de colonización del gobierno a través de los proyectos especiales. Estas vinculaciones deben ser investigadas y hechas públicas.

El caso es que la discusión de la Ley de Educación en el Congreso está próxima y se anuncia de hecho una revisión de la Reforma Educativa. ¿Qué lugar le será reservado a la Educación Bilingüe? Es necesario aprender de los errores cometidos en el período anterior, pero también hay que exigir que se la mantenga integrada al sistema nacional con las particularidades del caso. Ciertamente la presencia del Instituto Lingüístico de Verano y su casi monopolio en el campo de la educación bilingüe obstaculizan estas metas.

NOTAS

(1) En su libro *Educación Bilingüe: una experiencia en la Amazonía Peruana* (M. Larson et al., ed. I. Prado Pastor, Lima 1979) el Instituto presenta su método de una manera ideal, con una exposición que puede sonar convincente a quienes sólo conocen de lejos su trabajo. Lo que ellos llaman su filosofía y métodos resultan ser sólo de papel.

(2) 1946-1976; 1977-1981.

(3) Yarinacocha, a pocos kilómetros de Pucallpa, es el centro de operaciones del ILV.

(4) Incluso en 1964, durante el primer gobierno de F. Belaúnde, el ILV jugó un papel ambiguo en un conflicto con colonos que concluyó con el bombardeo de la población Mayoruna. El Instituto defendió a los agresores y no hizo nada por facilitar una solución pacífica. (Ver: *Los nuevos Conquistadores*. El ILV en América Latina. Cano et al. Quito, 1981). El hecho que los misioneros-lingüistas estén muchas veces llenos de buenas intenciones no altera la evaluación de las actividades del ILV y de los resultados de éstas que no obedecen a actitudes personales.

(5) Esta campaña coincidió además con un malestar general en diversos países latinoamericanos con relación al ILV y que no cesa hasta hoy con la denuncia de la participación de éste en la guerra de Vietnam a través de la utilización de lenguas amazónicas como códigos militares (Informe Nacla, Nueva York 1973, Antropología Denuncia, PUC, Lima 1975).

(6) Los lingüistas-misioneros pertenecen a una secta fundamentalista que se caracteriza por su ausencia de espíritu crítico y por su resignación. Su apego textual a la Biblia es total, al punto que prohíben a los nativos comer "peces sin escamas" (que son los más ricos en grasas y proteínas) y "mamíferos de pezuñas partidas" (que son los más abundantes).

(7) Lo que no impidió que el ILV ampliara ilegalmente y sin autorización su campo de estudios con nuevas poblaciones con la intención de seguir adelante en su labor evangelizadora.

Notas sobre las nuevas maneras de percibir la Amazonia Brasileira y su desarrollo

HELENE RIVIERE D'ARC (*)

De los diferentes países que componen el universo amazónico, Brasil es, lejos, el que, después de quince años, ha movilizado más hombres y capitales en una operación gigante: operación de desarrollo, operación política, operación de integración nacional e internacional, reuniendo esta última las dimensiones económica y política.

I.— La Hora de los Balances

Es una banalidad decir que hoy en día ha llegado la hora de los primeros balances, dado que nuevos programas con objetivos cambiantes continúan cotidianamente saliendo a la luz.

Una bibliografía abundante, ciertas mesas redondas, ciertos coloquios, en Estados Unidos, pero también en Europa, han dado ya los resultados parciales de los éxitos y fracasos de las políticas amazónicas. Otras reuniones han concluido en una toma de posición muy crítica frente a esas políticas (1).

Existen hoy día, nos parece, tres tendencias entre los autores o en los grupos de reflexión que se interesan en la Amazonía e intentan obtener lecciones de la experiencia de los quince últimos años:

1) Aquellos que ven un éxito en este desarrollo basado en una acumulación de capital, no obstante formado fuera de la región amazónica; nosotros no insistiremos sobre este punto de vista.

2) Aquellos que piensan que el tiempo de la utopía y del voluntarismo ha concluido en la actualidad y que la política amazónica, la del Brasil principalmente, entra en una fase razonable

de aplicación de programas puntuales, de envergadura bastante más modesta que la de los años 66-76, más ligada al conocimiento y a la realidad del medio. Esta "modestia", si se puede decir, sería debida, primero, a la recesión económica brasileira, caracterizada por una desaparición de los capitales disponibles; segundo, a un balance a menudo decepcionante de los resultados de los grandes proyectos, principalmente de los grandes proyectos ganaderos; y, tercero, al interés creciente que toman los organismos internacionales, tales como el Banco Mundial, en la puesta en valor puntual de las fronteras agrícolas brasileiras. Abrimos aquí un paréntesis para explicar lo que nosotros entendemos por esta afirmación: conviene remarcar que el Banco Mundial posee una estrategia propia, más fundada sobre el desarrollo de la pequeña y mediana explotación, combinando una planta de exportación prioritaria destinada al mercado interior o al mercado internacional, y cultivos de subsistencia. Se podría calificar este modelo, cuya producción está mayormente orientada hacia la agro-industria, de agricultura contractual. Para beneficiarse de la ayuda técnica y financiera del Banco Mundial, es necesario negociar con él. Esta negociación tiene lugar al más alto nivel, evitando a los organismos locales de desarrollo, no obstante poblados de expertos y de técnicos que han sido en parte, el origen de la toma de conciencia actual concerniente a los peligros resultantes

(*) Investigadora francesa, con experiencia en la Amazonía brasileira y boliviana. Trabaja en el Institut des Hautes Etudes de L'Amérique Latine. El presente trabajo ha sido traducido por Alberto Chirif.

de las enormes pretensiones devastadoras del pasado. De esta manera, frecuentemente los mejores conocedores de la Amazonía, a pesar de su percepción bastante tecnocrática del desarrollo, son descartados de las decisiones cada vez más centralizadas a nivel del Ministro Delfim Netto, incluso si su toma de conciencia coincide mejor con las opciones actuales en el orden del día del Banco Mundial que con las antiguas políticas en el estilo del SUDAM (Superintendencia de Desarrollo de la Amazonía) de los años 74-78.

3) Finalmente, existe una tendencia animada sobre todo por los etnólogos, ecólogos y ciertos sociólogos que denuncian incondicionalmente la política actual de desarrollo de la Amazonía por el costo social y ecológico que entraña y que sería, desde su punto de vista, perfectamente inútil. Los estragos tanto humanos como físicos serían también absurdos e irremediables. Incluso si, bajo cualquier aspecto, los defensores de esta opinión pudiesen tener un diálogo con ciertos expertos del desarrollo del nivel intermedio y conocedores del terreno, ellos se diferencian generalmente en el fondo porque no creen en un cambio real de los medios utilizados, ni de los objetivos de la política amazónica actual. Ejemplos muy conocidos pueden ser citados aquí para representar la distancia entre unos y otros: a propósito de la construcción de la represa de Tucuruí, los tecnócratas invocaron la necesidad de utilizar los recursos energéticos renovables del Brasil, sobre todo en los tiempos difíciles que vive actualmente el país. La puesta en valor regional que uno podría igualmente considerar gracias a la presencia de la represa podría también parecerles un objetivo loable. Pero aquella importancia, en el caso de Tucuruí, ¿conseguida de la inundación de las tierras indígenas? Citemos igualmente el caso de la reciente puesta en funcionamiento de la carretera Cuiabá-Porto Velho, cuyo asfaltado se prevee, con la finalidad de acoger a los nuevos contingentes de inmigrantes de Río Grande do Sul que no han encontrado en Rondonia más que tierras semi-saturadas. Se ha previsto modificar el trazo de la ruta que, de esta manera, está destinada a atravesar el parque indígena de Aripuana. El Banco Mundial, preocupado por este proyecto, ha intentado numerosas negociaciones con la FUNAI (Fundación Nacional del Indio) para encontrar una solución decente a esta cuestión. Ahora bien, ¿se puede hablar de solución decente cuando las escalas de valores son tan diferentes y cuando los principales interesados no son prácticamente consultados?

En la lectura de la prensa, de revistas universitarias más o menos especializadas, los ejemplos pueden ser múltiples; pensamos aquí en la situación bastante dramática de los indígenas Yanomami, en la frontera de Brasil y Venezuela, que reclaman un territorio; en las prospecciones petroleras realizadas no lejos de Manaus, igualmente en los territorios indígenas, etc; en los problemas de tenencia de la tierra que continúan extendiéndose en el valle del Araguaia... en la devastación casi sistemática de maderas preciosas del bosque de la Amazonía boliviana (Beni y Pando), a menudo, realizada por los contrabandistas brasileños.

Se puede, por lo tanto, a justo título, a la luz de esos ejemplos, hacer la pregunta siguiente: ¿aportan éstos la prueba que la ideología fundamental que preside el desarrollo de la Amazonía brasileña no ha cambiado? Y, si así fuese, ¿qué significaría entonces la integración al nivel de los Estados?

II. — Integración e Integración Local

Esta evocación de la evolución de la política amazónica brasileña es necesaria cuando uno quiere poner en términos de integración el problema del desarrollo económico de la Amazonía, porque Brasil ha sido tanto el origen del gran movimiento de ocupación del territorio cuanto de la idea misma de integración. Mientras tanto, algunos de los términos del acuerdo entre los diferentes países concernidos por la Amazonía no se sobreentienden explícitamente como un alineamiento con el modelo, sino con la idea misma de integración. Pero de hecho, ésta se inyecta bajo una realidad ya bastante antigua que tiene evoluciones ciertas, pero que no tenía, más que raras veces, necesidad de aval de una planificación preestablecida, ni de la intervención directa del Estado. A pesar de las fronteras administrativas que lo dividen, el universo amazónico había suscitado, desde tiempo, sus propias formas de integración a nivel micro-regional derivada de una utilización coherente de sus recursos. Estos sistemas locales no conocen fronteras sino en la medida que éstas puedan aportar una fuente suplementaria y artificial de beneficio: el contrabando—hormiga (el gran contrabando está, en efecto, ligado al sistema global).

En la actualidad el desarrollo de la Amazonía se establece en términos de tasas de crecimiento y de participación en el PNB. Por lo tanto, debe entonces estar sometido a la intervención masiva del Estado nacional y a las negociacio-

nes que éste pueda realizar con los otros actores del desarrollo y con los Estados vecinos. Ahora bien, a instancias de Brasil, ningún Estado estima generalmente coherente con su programa fundar este desarrollo sobre sistemas y modos de vida culturalmente identificables en el universo amazónico, cuya existencia se ha mantenido dentro de un contexto diferenciado, natural y no administrativo: ríos, varzeas, terra firme, etc. La lógica del modelo de gobierno se justifica parcialmente por ciertas verificaciones estadísticas: en efecto, es en las regiones pioneras sometidas a la colonización que se encuentra, en la mayoría de países, las tasas de crecimiento más altas; recordemos la de Mato Grosso que ha alcanzado 90%, la del departamento de Santa Cruz en Bolivia que se mantuvo durante los años 65-76 entre 7 y 80% etc. ¿No es esto convincente? Y, es bien evidente, que no son más que las formas de ocupación tradicional o autónomas las que han permitido semejantes resultados. Ellas podrían contribuir a frenar los nuevos programas de puesta en valor de la región (cf. los indígenas). Por lo tanto, por una parte, hay la tendencia a eliminar dichas formas de ocupación y, por otra, a modificarlas brutalmente. Los ejemplos son innumerables y diversos pues el universo amazónico está lejos de ser homogéneo; citamos, entre otros, algunos: el conocimiento de la coherencia de los sistemas indígenas está todavía por divulgarse, pero éstos podrían desaparecer antes que el mundo esté convencido. Otros tipos de organizaciones locales, no específicamente indígenas, no consiguen desarrollarse; nosotros ayudamos aquí a dos ejemplos de orden muy diferente: aquel del Pando boliviano, en primer lugar. La actividad principal de esta región que se sitúa, en resumen, en un nivel muy modesto, está constituida por la explotación de jebe y de castañas. Casi toda la producción local de caucho, que es explotada más o menos bajo la misma forma que a fines del siglo XIX y que es por otra parte bastante chocante, es exportada a Brasil. Este último ofrece precios superiores al precio nacional, más o menos alineados con el precio mundial. En contrapartida, los brasileños penetran en territorio boliviano donde aportan productos fabricados, vestidos, utensilios de cocina, etc., que venden menos caro que los comerciantes locales. El segundo producto, la castaña de Brasil, de la cual éste es igualmente comprador, ha sido objeto de una pequeña tentativa de industrialización en el lugar a iniciativa del gobierno del Pando. Los concesionarios de castañas tienen participación en la fábrica. Pero su costo de producción es



El crecimiento caótico de las ciudades amazónicas, a consecuencia de las migraciones de pobladores que acuden a ellas ilusionados con alcanzar una mejoría de su situación, origina condiciones precarias de vida.

bastante elevado para que ellos sigan animados a continuar su empresa. Ellos prefieren, por consiguiente, vender a los brasileros.

El segundo ejemplo es brasilero: los estudios sobre las grandes ciudades amazónicas, Manaus y sobre todo Belem, han mostrado, en primer lugar, la importancia de su crecimiento demográfico, la oferta de empleo que proponían, y, en segundo lugar, la demanda numéricamente muy superior a la oferta que viene de personas originarias de regiones relativamente vecinas (2). El examen de su itinerario migratorio muestra que ellas vienen sobre todo de zonas rurales tradicionales. Esto es en primer lugar el caso de Belem, donde se cuenta con un gran número de inmigrantes que han abandonado los asentamientos bastante poblados de los ríos o incluso las zonas rurales de Maranhão. Igualmente, tanto en Manaus como en Belem una nota, aunque en menor medida, la presencia de numerosos nordestinos, engañados por la experiencia de colonización que se ha efectuado a lo largo de la transamazónica o de la Belem-Brasilia.

Nosotros podemos resumir de esta manera los diferentes aspectos que bloquean:

- 1— Los sistemas indígenas como medios de conocimiento y de valorización de la Amazonía son menospreciados;
- 2— Las dificultades para establecer los sistemas locales de utilización de los recursos son inmensos y no tienen el objetivo de concertación entre los países. Estos, cuando existen, no tienen lazos con la realidad regional, son vagos y, sobre todo, políticos (las cláusulas del Pacto Amazónico invocan principalmente el intercambio de información de orden tecnológica, destinada a favorecer el desarrollo homogéneo y unívoco de la Amazonía); y
- 3— Es necesario preguntarse todavía sobre el sentido de una fuerte inmigración hacia las grandes ciudades, desde regiones que no concentran más que de 0 a 5 habitantes por kilómetro cuadrado. (3).

Estos ejemplos revelan la heterogeneidad del medio amazónico que, por

una parte, es bien difícil de abordar globalmente porque abriga siempre modos de vida diferenciados y, por otra, porque está ya profundamente marcado por la aplicación de las políticas nacionales de los veinte últimos años. Por tanto, es pues en este contexto extremadamente variado, incluso en el plano del medio natural, caracterizado por una cierta uniformidad climática y por la pertenencia al dominio del bosque ombrófilo, que nos parece necesario encarar la integración. De la misma manera como el caboclo amazónico había sacado provecho de la experiencia ecológica indígena (4).

III.- Aparición de nuevos conceptos que serían adaptados para una redefinición del desarrollo de la Amazonía

Actualmente, dos conceptos han sido elaborados a partir, primero, de la constatación de los fracasos sobre el terreno, a los cuales el retroceso histórico permite darles toda su amplitud; y, segundo, a la ineficacia de algunas teorías socio-económicas, sean de tendencia marxista o liberal, para analizar ciertas situaciones y resolver los problemas que éstas presentan. Estos dos conceptos, el eco-desarrollo, esencialmente elaborado por Ignacy Sachs, y el etno-desarrollo por Rodolfo Stavenhagen, tienen puntos en común. Muchos científicos ven en las proposiciones de Sachs y sus colaboradores una aproximación para encarar de otro modo el porvenir de la Amazonía; la profundización de la noción de etno-desarrollo puede, paralelamente, ayudar a encontrar respuesta a uno de los problemas actualmente candentes en América Latina: el etnocidio.

No sabemos en qué medida tales ideas han hecho en la actualidad avances entre los responsables del desarrollo de las amazonías "ecológicas" y de las amazonías "nacionales". Ellas son, sin embargo, muy conocidas -y por esto no las detallaremos aquí-, constructivas y ameritan toda la atención de quienes deciden y de los otros. Pero ellas requieren un conocimiento extremadamente profundo:

- 1) de la evolución histórica de los encuentros de civilización, retomamos aquí lo que ya hemos dicho: conviene estudiar, por ejemplo, el provecho que los caboclos han sacado de la experiencia indígena a pesar de los conflictos de origen diverso que han podido suscitar el enfrentamiento entre estos dos grupos;
- 2) de la reproducción de los ecosistemas vegetales (cuando se trata de ex-

plotar el bosque o incluso de permitirle su reproducción, o bien hasta de hacer la colonización). Esto ha sido notablemente estudiado por Sioli y por Tricart, quienes han distinguido el ecosistema de la Amazonía central de aquel de la Amazonía subandina y de la Amazonía periférica;

3) los recursos del suelo, de la fauna y de la flora, y de su utilización tradicional a nivel micro-regional, lo cual no debe excluir eventualmente la crítica de ciertas prácticas (cf. el debate sobre la quema y sus efectos secundarios, . . .). En fin, los recursos energéticos locales de origen diverso y las necesidades de energía de las poblaciones locales.

Para ilustrar este punto, retomamos aquí un ejemplo que nos ha descrito Sternberg (5): resultados extremadamente alentadores han sido obtenidos por el Centro Internacional de Agricultura Tropical en Cali (Colombia), que ha intentado el cultivo asociado de yuca y de frijoles. Este método se ha inspirado en los métodos indígenas de policultura.

Después de esta primera etapa, el conocimiento y la divulgación de las experiencias enriquecidas por un enfoque conceptual, aquel del eco-desarrollo, nos inspiraremos una vez más en Ignacy Sacha para extraer tres principios bastante útiles de los cuales puede depender "el bienestar de los colonos" (I. Sachs):

"1 — la capacidad de crear una economía micro-regional articulada capaz de auto-provisionarlos de artículos alimenticios básicos, etc.; . . .

"2 — una ocupación selectiva del espacio; . . .

"3 — el establecimiento de relaciones selectivas y equitativas entre los frentes pioneros, las economías micro-regionales y la economía regional e internacional (6).

En resumen, se trata de buscar en toda ocasión una utilización local, tan completa como fuese posible, de energía y de materias primas. Todo hasta aquí parece bastante evidente y, por tanto, a la pregunta ingenua: ¿por qué los que talan el bosque y los colonizadores no lo han tenido en cuenta y continúan ocultando la evidencia de los peligros de la destrucción ecológica y del costo social desmesurado?, es necesario aportar una respuesta. Esta puede ser expresada también bajo la forma de una pregunta: ¿a quién proponen los científicos sus principios y esto que aparece hoy como buen senti-

do? A las instancias nacionales e internacionales que difícilmente toman en cuenta los principios y las fuerzas sociales sobre las cuales reposa su poder. (7).

El nudo está en vías de cerrarse. Nosotros retomamos pues aquí las primeras interrogaciones formuladas en esta exposición: ¿en qué medida un nuevo espacio de reflexión ha sido abierto en Brasil a nivel de quienes toman las decisiones? Reflexión que tendría seguramente toda una serie de repercusiones sobre las reflexiones de los países vecinos ya que, en cierta medida, parecen desarrollarse "con" o "contra" Brasil. Nosotros hemos ya dicho que este campo de reflexión no es más extraño a los expertos y a los tecnócratas de nivel intermedio; pero ellos no tienen suficiente poder. El interés nacional que debe traducirse por la participación de la Amazonía en el PNB en la exportación, por la integración al conjunto nacional a través de una noción complementaria bastante artificial, es siempre invocado prioritariamente por las más altas esferas del Estado. Ahora bien, hay una gran distancia entre las tasas generales de crecimiento rápido y de micro-desarrollo. Esto es evidente. Pero hoy, cuando precisamente la recesión económica se hace sentir sobre las tasas de crecimiento, cuando Manaus está en vías de ser testigo del puntillazo final de su segundo boom, no es el momento de encargar de otra manera el desarrollo de la Amazonía. A esto, aquellos que se sienten realistas responden: mientras que se frena globalmente las inversiones en el dominio agrícola, toda la acción gubernamental está orientada hacia la extracción minera; se busca petróleo, pero, sobre todo, se habla de la explotación de la Serra dos Carajas que debería ser rentable en 1985.

Conclusión

En el clima de recesión que conoce actualmente Brasil, todo aquello que contribuya a acrecentar la capitalización es bueno, y comprende el alza extremadamente rápida del precio de la tierra. Tres objetivos han sido fijados para la agricultura brasilera: aumentar la producción de alimentos, exportar para equilibrar la balanza de pagos, producir nuevas fuentes de energía (caña de azúcar, yuca, . . .). Para alcanzarlos, han privilegiado la formación de una categoría de medianos agricultores capaces de utilizar las nuevas tecnologías y de justificar económicamente la distribución del crédito agrícola. La Amazonía no escapa a este esquema general y, actualmente, se puede constatar concretamente en la región de

Altamira o en el norte de Mato Grosso el cierto éxito de colonos medianos que se han dedicado a cultivos de exportación que producen una fuerte plusvalía; esencialmente pimienta y guaraná. Capaces de almacenar sus cosechas, de conseguir créditos al 130/o en un contexto inflacionario de más del 1000/o, estos colonos son los privilegiados de la política actual. Tienen la tendencia de agrandar sus explotaciones usurpando las tierras de sus vecinos que no tienen éxito, los cuales terminan empleados por los primeros.

Mientras tanto, estos privilegios no son igualmente numerosos en relación al loco crecimiento demográfico que conocen ciertos municipios desde hace diez años. Los primeros resultados del receso de 1980 han permitido calcular tasas de crecimiento de 150 a 2000/o en ciertos municipios de la Amazonía central, tales como Altamira, Conceição do Araguaia a São Felix do Xingu, entre 1970 y 1980. Es de esta manera que los conflictos por la tierra se han agudizado nuevamente en esta región, bisagra entre todos los flujos de población y en la mira de los grandes propietarios. Es entonces urgente en el contexto político de la campaña electoral aliviar la presión sobre la tierra, encarar el surgimiento de la organización de los posseiros así como también de los indígenas. Esto no se traduce en los planes de eco-desarrollo sino en la necesidad de impedir más presión en las zonas de conflicto, mediante la solución del problema jurídico. Una medida en favor de los posseiros ha suscitado incluso la cólera de los grandes propietarios que pretenden que la noción de propiedad es burlada por el mismo Estado: hasta 1981, para conseguir el título de propiedad sobre un terreno se necesitaba demostrar que se lo había venido poseyendo durante diez años; a partir de esa fecha, el plazo ha sido reducido a sólo cinco (ley de usucapio).

Sin la puesta en marcha de esta ley no se encuentra nada de nuevo en este objetivo: hace ya diez años que se repite que sería urgente resolver el problema jurídico de la tierra. Pero el marco político actual es diferente; es necesario contar con el vencimiento del plazo de las elecciones de 1982. En las zonas de tensión, se ha suplido la ineficacia del INCRA (Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria) creando nuevos organismos responsables, pero las contradicciones permanecen pues es necesario, a la vez: aliviar las tensiones en previsión de una mano de obra volante, susceptible de ir a trabajar en las grandes canteras, tales como Carajas y Tucuruí.

El tema de la urgencia constituye por consiguiente, en realidad, un bloque permanente. En efecto, la paradójica pero permanente tensión social sobre la tierra en numerosos puntos de la Amazonía brasileña impide que el problema del desarrollo microregional sea científicamente planteado. Por otra parte, ciertos resultados concluyentes en el dominio de la agricultura de exportación son una base fundamental que domina los otros enfoques, tales como el ecológico, no obstante extremadamente sensible, como se ha visto, entre ciertos científicos, y la definición de una colaboración internacional, sensible en los medios políticos de los países vecinos al Brasil.

Dos dimensiones de escala opuesta pero que se traducen, según nos parece, todavía en la actualidad, en votos piadosos.

NOTAS

(1) Cuando decimos "esas políticas", lo decimos intencionalmente, pues incluso en el seno de un sólo país amazónico, esencialmente Brasil, apenas se ha podido observar, en el curso de los quince últimos años, constancia en la elección de prioridades; al menos en lo que concierne a la puesta en valor agrícola. Estas oscilaciones, a la vez, han tomado en cuenta las experiencias en curso y la coyuntura económica, nacional e internacional. De esta manera, las prioridades de la crianza de ganado, después de los cultivos de exportación y de los cultivos de subsistencia se han alternado, al mismo tiempo que las prioridades a las grandes empresas, después a la colonización pública a través del INCRA (Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria), y, en fin, a la colonización privada a través de sociedades de colonización.

(2) Estos estudios, aún no publicados ni terminados, son realizados en París por estudiantes brasileños en el marco del Doctorado del 3er. Ciclo.

(3) Sin embargo, se nos ha afirmado que el fin del boom en la zona franca de Manaus provocaría un reflejo de inmigrantes hacia el campo.

(4) Jean Tricart, *Ecologie et développement, l'exemple amazonien*, Annales de Géographie, n. 481, mai-juin, 1978, pp. 257-293.

(5) Hilgard O'Reilly Strenberg, *Frontières contemporaines en Amazonie brésilienne: quelques conséquences sur l'environnement*. In: *Les phénomènes de frontières dans les pays tropicaux*, Travaux et Mémoires de l'IFHEAL, LA 111 du CNRS, Paris 1981.

(6) Ignacy Sachs, *Colonisation et écodéveloppement*, In: *Les phénomènes de frontières*, op. cit.

(7) Cf. Bataillon, In: *Les phénomènes de frontières*, op. cit.

Ensayo metodológico:

Las Comunidades Nativas entre la apariencia y la realidad

El ejemplo de las Comunidades Huitoto y Ocaina del río Ampiyacu.

JURG GASCHÉ (*)

Una observación superficial (1) de los caseríos Huitoto y Ocaina del río Ampiyacu (ver Mapa 1) da la impresión de que poco ha sobrevivido del sistema social tradicional desde que en los años 30 los antiguos capataces de los patrones del caucho llevaron a esa población del Putumayo y sus afluentes colombianos a este afluente del Bajo Amazonas en territorio peruano. (2). Pero para dar cuenta de la organización social actual de estos grupos étnicos no es suficiente mencionar que todas las personas tienen apellidos castizos y nombre cristiano y que son escasas las personas que poseen un nombre propio en su idioma; por el contrario, hay que ir más allá de la simple constatación que la gente vive ahora en pueblos compuestos de casas individuales de tipo neo-amazónico y que estos pueblos están constituidos como "comunidades nativas" conforme a la legislación de selva y tienen hoy presidente, tesorero, secretario, vocal y asamblea general.

El hecho mismo que la organización y las instancias creadas por la política nacional para las comunidades nativas no funcionan en la práctica como marco organizativo global, como lo quería el funcionario, debe incitarnos a estudiar el funcionamiento *real* de las comunidades. Tratándose de pueblos nativos —es decir, gente cuya historia tenía una trayectoria independiente del mundo occidental hasta los últimos siglos, la cual sólo en los últimos 100 años se ha acercado y combinado más intensamente con el curso de la histo-

ria de la sociedad actualmente dominante—, el estudio de esta realidad requiere de términos apropiados, derivados directamente de la práctica y de los conceptos nativos. En caso contrario —si sólo utilizamos los términos para dar cuenta de nuestra propia estructura social y de nuestros propios fenómenos culturales— reduciríamos a las sociedades y culturas nativas a nuestros propios esquemas, a nuestra propia racionalidad, eliminando así lo propiamente nativo de nuestro estudio. Veamos un ejemplo:

Si observamos: a) que la asamblea general regularmente reúne sólo una parte de la población de una comunidad nativa, mientras que la otra parte se mantiene indiferente a lo que se está tratando en este marco institucional; b) que el presidente, por consecuencia, no puede pretender ser el vocero de toda la comunidad ni, menos aún, ejercer cualquier autoridad sobre el conjunto de su pueblo y; c) que la colaboración entre comuneros nunca compromete a la totalidad de los miembros de la comunidad, sino que, por el contrario, la colaboración se practica en el marco más reducido de dos o tres grupos de familias de una misma comunidad, a las cuales se pueden sumar, ocasionalmente, familias residentes en otras comunidades entonces cabe preguntarse, ¿cuáles son los criterios que determinan estas agru-

(*) Antropólogo Suizo, trabaja en la Asociación ANACONDA (Iquitos) y en el Centro Nacional de Investigación Científica (París)

paciones que funcionan en la práctica como unidades organizativas reales, mientras que la unidad global propuesta por la ley —la comunidad nativa— tiene un carácter meramente formal mediante el cual vincula al pueblo nativo al aparato legal y burocrático nacional?.

Por esto, a pesar que los indicios superficiales nos hacen pensar que nos encontramos frente a una sociedad nativa ya bastante mestizada y aculturada, hemos tratado de analizar la organización social de los caseríos huitoto y ocaína en términos tradicionales. Si asumimos que la historia no da saltos y que, durante las últimas décadas el conjunto de esta sociedad nativa ha sido sometido a un proceso deculturante, el estado de avance de este proceso sólo puede ser definido por la confrontación de las reglas tradicionales de la organización social con las manifestaciones actuales de aquella.

En un trabajo anterior (3) hemos descrito con detalle el funcionamiento de la organización social huitoto tradicional. Es preciso resumir aquí sus principios para hacer resaltar la situación actual en los caseríos del río Ampiyacu. A este nivel de generalización, la organización social ocaína es idéntica a la huitoto. Sus características son las siguientes:

- Patriclanes, respectivamente patrilineajes nombrados y localizados,
- residencia patrilocal,
- un jefe de linaje asume tanto la autoridad política (*illaíma* = jefe) como religiosa (*rafue nama* = "dueño de baile"),
- transmisión del cargo político-religioso ("carrera ceremonial") al hijo primogénito,
- transmisión del parentesco de manera indiferenciada y distinción de grados de parentesco;

y como corolario de esto:

- exogamia, manifestada en la preferencia de casarse "lejos".

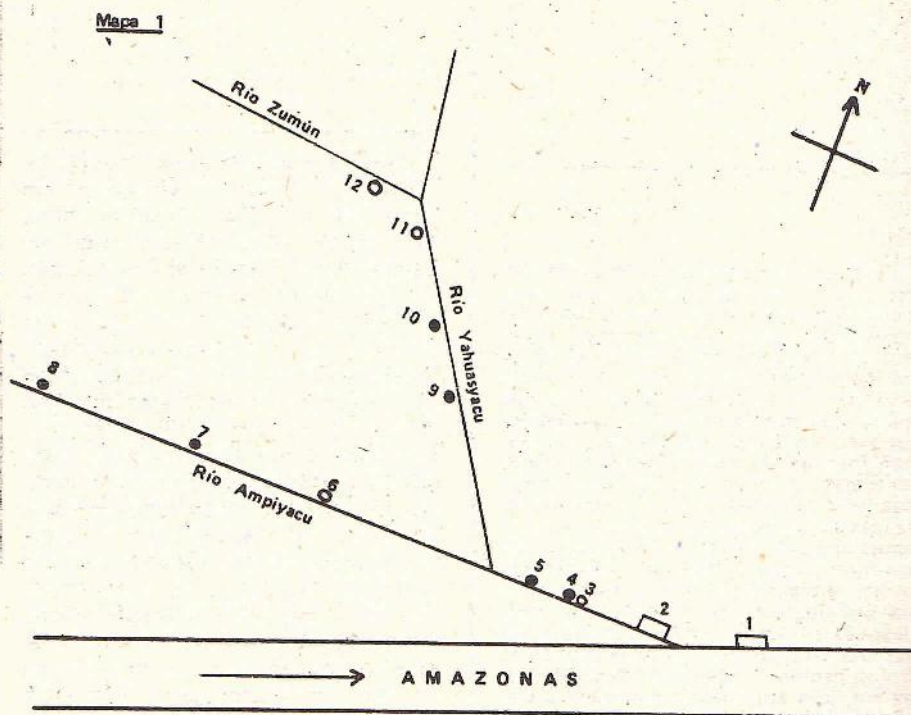
Debemos además mencionar otro rasgo tradicional que caracteriza al modo de residencia, ya que éste ha ido adquiriendo mayor significación con la destrucción de la sociedad tradicional:

Un grupo residencial alojado bajo el techo de una maloca (casa tradicional que alberga a varias familias) frecuentemente no sólo comprendía a los miembros masculinos de un patrilineaje, sus miembros femeninos solteros y las esposas, sino también a hombres de otros patrilineajes que hubieran sido diezmados en las guerras rituales y cu-

vos jefes hubieran muerto. Tales refugiados tenían un estatuto social inferior en comparación con los miembros del linaje-dueño de la maloca. Se los designaba con el término *Jaieniki* que significa, a la vez, "huérfano", con referencia a la muerte de su jefe político-religioso, el cual, en las fiestas, era llamado *mooma* "padre" de toda su gente y de la humanidad; y "hombre ordinario, siervo". A menudo, estos "huérfanos" se casaban con mujeres del linaje que los había acogido. En lo que seguimos exponiendo, llamaremos *linaje dominante* al linaje mayoritario y *linajes periféricos* a los que están representados por individuos aislados y generalmente vinculados por lazos de matrimonio al linaje dominante.

LA SOCIEDAD HUITOTO Y OCAÍNA DEL AMPIYACU

En base a lo que acabamos de exponer y utilizando la terminología nativa conviene caracterizar a la sociedad Huitoto como una sociedad de "huérfanos" (*jaieniki*), puesto que, con una sola excepción, no hay descendiente de jefe tradicional y "dueño de baile" que represente la autoridad legítima tradicional de su linaje y frente a otros linajes. Esta caracterización no sólo se deriva de la realidad objetiva; también corresponde a las expresiones que los mismos Huitoto utilizan cuando explican sus dificultades comunitarias, las deficiencias de su organización actual y la decadencia de su orden ceremonial.



● pueblos analizados,	○ pueblos no analizados en el presente trabajo
nombre del pueblo	grupo étnico dominante
1 Pijuyal	guarnición militar
2 Pebas	mestizo, con importante población huitoto, bora, ocaína y yagua
3 Pucaurquillo	bora
4 Pucaurquillo	huitoto
5 Estirón	huitoto
6 Estirón del Cuzco	huitoto, bora y ocaína en proporción casi igual
7 Tierra Firme	hui toto
8 Polinesia	huitoto
9 Nueva Esperanza	ocaína
10 Puerto Izango	ocaína
11 Brillo Nuevo	bora
12 Colonia	bora

La única persona que puede pretender ser un jefe (*illaima*) y dueño del baile *lladiko* (*lladiraima*) relativamente legítimo, vive en Pucaurquillo y —aún (?)— no ha continuado la carrera ceremonial de su padre a la cual tiene derecho; ésto por razones que todavía no hemos aclarado suficientemente.

La ausencia de la autoridad tradicional en las comunidades huitoto implica que ningún linaje pueda funcionar como dueño de su herencia espiritual, la cual sería puesta en práctica mediante las fiestas vinculadas a su carrera ceremonial, a las que están obligatoriamente invitados linajes vecinos.

Pero los linajes no sólo han perdido su papel de unidad política y espiritual; igualmente, ya no sirven como criterio para agrupar a sus miembros en un sólo y mismo lugar de residencia. En las tres comunidades mayoritariamente huitoto del Ampiyacu encontramos viviendo juntos a hombres pertenecientes a 4 clanes (Tierra Firme), 9 clanes (Estirón) y 9 clanes (Pucaurquillo), huitoto en los tres casos; además de hombres que pertenecen a otros grupos etnolingüísticos en cada comunidad: Andoke, Orejón y Yagua (en Tierra Firme); Nonuya, Ocaina, Rosigaró, Bora, Orejón, Cocama y mestizos (en Estirón); y Bora, Ocaina, Cocama y mestizos (en Pucaurquillo).

Esta situación es la consecuencia no sólo de la desaparición de los jefes tradicionales y de la pérdida de sus funciones socio-religiosas por parte del linaje, sino también de las condiciones en que se efectuó el traslado y las migraciones de la población desde el Putumayo al Ampiyacu a principios de los años 30.

Como ya hemos dicho, los traslados fueron dirigidos por patrones que tenían interés en mantener a la totalidad de su gente agrupada en un pueblo para que se mantuviera económicamente dependiente de ellos y a su servicio exclusivo para ejecutar cualquier actividad que le mandasen: rozar el monte para sembrar el yucal, sembrar y mantener el pasto, sacar madera, recolectar leche caspi. . . Resulta entonces que los huitoto empiezan a vivir —como lo expresan los informantes— “mezclados”, es decir, que los miembros de varios clanes viven juntos en el mismo pueblo dentro de la misma comunidad nativa legalmente constituida.

Ahora, si como dijimos antes, la sociedad huitoto del Ampiyacu es una sociedad de “huérfanos” por el hecho de la desaparición de los jefes tradicionales, y que las agrupaciones son ca-

racterizadas por una mezcla de diferentes linajes; si, además, las familias se distinguen entre sí más comúnmente por sus apellidos españoles, en vez del nombre clánico, podemos pretender que estos hechos marcan la evolución de la sociedad nativa hacia una sociedad destribalizada, llamada mestiza en este país. Para dar cuenta de manera más concreta del estado al cual ha llegado esta evolución, creemos necesario mencionar la actitud de los huitoto frente a esta situación.

El hecho de explicar ciertos problemas organizativos de una comunidad por el modo mezclado de la agrupación nos indica que el ideal social tradicional del grupo residencial constituido por un linaje dominante sigue siendo un valor de referencia. Igualmente, la ausencia de un jefe tradicional legítimo se siente como un obstáculo para organizar labores comunales; no hay quien tenga voz y dignidad reconocidas para llamar a su gente a actividades comunitarias, a lo cual hay que añadir que si hubiere tal jefe, sólo sería escuchado por los miembros de su linaje y los linajes periféricos.

Para ilustrar de qué manera, concretamente, los ideales sociales tradicionales siguen siendo afirmados en la práctica social actual, a pesar de las condiciones objetivas contrarias que acabamos de mencionar, hay que penetrar más adelante en el análisis de la organización social de estas comunidades.

TIERRA FIRME

Presentamos en primer lugar el caso de Tierra Firme, la última comunidad cuando se remonta el Ampiyacu, donde viven 12 familias (69 personas) pertenecientes a cuatro clanes huitotos (considerando al clan del padre como clan de la familia) y a tres clanes de otros grupos etnolingüísticos: Andoke, Orejón y Yagua, con los apellidos Ruiz, Rengifo y Cahuachi respectivamente.

Los clanes hablan el dialecto *buediño* aunque el último era originalmente de habla *mikateño*; en el contacto constante durante 50 años con el dialecto *buediño* sus miembros han asimilado este dialecto numéricamente do-

minante. Además, tres clanes huitoto —*naimeni* “dulce”, *llorjai* “ortiga” y *gídoni* grillo-topo— y un clan ocaina son representados únicamente por mujeres.

De los clanes representados por familias enteras, dos son numéricamente dominantes: el clan *erejai* (A) y el clan *enokaizai* (B), ya que el primero engloba las familias nucleares de tres hermanos (y hasta 1974 también a la de su padre que luego emigró a Estirón); y el segundo a las cuatro familias de un padre con tres hijos casados. Los cinco clanes restantes son representados por una sola familia nuclear, vinculadas por lazos matrimoniales a uno de los dos clanes dominantes, con excepción de una que tiene una alianza matrimonial solamente con un clan periférico. En cambio, no existe alianza matrimonial directa entre los clanes dominantes, los cuales —como para ilustrar su independencia y posición respectiva dentro del caserío— ocupan los dos extremos opuestos del asentamiento.

Este análisis hace resaltar claramente que, en términos estrictamente tradicionales, la comunidad de Tierra Firme está compuesta por dos patrilineajes, quienes —en tiempos antiguos— habrían poblado cada uno su propia maloca y a los cuales se han adjuntado —así como también era costumbre tradicionalmente— clanes periféricos representados por individuos aislados que han contraído matrimonio con mujeres de dos clanes dominantes o dado una mujer de su propio linaje como esposa al linaje dominante.

La composición sociológica de Tierra Firme ilustra por ende la vigencia del modelo sociológico tradicional, y eso a pesar que los 2 clanes dominantes no pueden cumplir con sus funciones políticas y ceremoniales, puesto que los padres de los dos grupos de hermanos son ellos mismos “huérfanos” y no descendientes de jefes tradicionales. Estos dos son clanes constituidos según normas tradicionales, que viven juntos, aunque las casas de cada uno estén agrupadas aparte dentro del espacio global del caserío y sin cabeza, sin autoridad, sin el jefe tradicional quien, con su saber ritual y conocimientos más amplios del mundo y del orden natural de las cosas, orientaba la vida de los grupos.

Cuadro 1: Clanes huitoto de Tierra Firme

Clan	Significado	Apellidos
A <i>erejai</i>	“oso hormiguero” 4)	Rojas
B <i>enokaizai</i>	“umarí amarillo”	Torres
C <i>faillajeni</i>	“paucar”	Cárdenas
D <i>meiniái</i>	“pajarito azul”	Pérez



En la inauguración de una maloca, pobladores huitoto interpretan el baile erai rua "canto de la boca del río"

La ausencia de maloca en Tierra Firme es la expresión concreta, materializada, de esta falta de autoridad tradicional; no hay nadie a quien su padre haya transmitido su cargo ceremonial, en cumplimiento del cual tendría que mandar a hacer una maloca para que sea lugar de celebración de las fiestas de su carrera ceremonial.

Finalmente, la falta de una autoridad tradicional también podría explicar por qué, en los últimos años, este caserío ha vuelto a trabajar bajo las órdenes de un patrón mestizo, a pesar que, por la intervención del SINAMOS en los años 70, el patrón de entonces había sido expulsado.

PUERTO IZANGO Y NUEVA ESPERANZA.

Cabe ahora comparar esta situación con los asentamientos ocaina de Puerto Izango y Nueva Esperanza. Hasta hace pocos años la casi totalidad de los Ocaina del río Ampiyacu vivían en Puerto Izango. Fueron traídos por Carlos Loayza, capataz de la Casa Arana, aproximadamente en 1940 desde el

Putumayo y el Igarapará, y vivían juntos y "mezclados" durante más de 30 años; primero, en un lugar denominado Oriente y luego muy cerca de éste en Puerto Izango (5). Hablan el dialecto *uvóhssa* del idioma Ocaina.

En el transcurso de los años 70, una parte de la población se separó de Puerto Izango y fundó un nuevo caserío río abajo, en el Yaguasyacu, que llamó Nueva Esperanza.

Analizando la organización social de ambos caseríos, observamos en cada uno un clan numéricamente dominante: el clan *ofojo* "cabeza" en Puerto Izango, representado por 3 familias, el clan *unoya* "gallinazo" con 4 familias y 2 hombres solteros en Nueva Esperanza. A estos clanes dominantes se agregan clanes periféricos por vínculos matrimoniales: 2 clanes rosigaró y 3 clanes ocaina en Puerto Izango, cada uno representado por una sola familia, 1 clan huitoto, 2 clanes bora y 1 clan rosigaró en Nueva Esperanza, cada clan igualmente representado por una sola familia. En este último caserío se da además el caso de una familia mestiza

ligada por lazos matrimoniales a uno de los clanes periféricos (bora).

Si nos trasladamos algunos años atrás, a la época previa a la escisión de Puerto Izango, reconocemos que entonces la composición sociológica formulada en términos tradicionales era del mismo tipo que la de Tierra Firme en la actualidad: convivencia de dos clanes numéricamente dominantes, sin alianza matrimonial entre ellos, pero cada uno rodeado por clanes periféricos ligados por lazos matrimoniales. La separación de los dos clanes dominantes en Puerto Izango, el retorno a su modo de residencia patrilocal, ampliado por miembros aislados de clanes "huérfanos" (numéricamente diezmado y sin cabecilla), puede entonces interpretarse como un paso adelante en la realización del ideal tradicional de convivencia.

Pero al margen de la composición sociológica y del modo de residencia tradicional, reafirmado en años recientes, un elemento suplementario acentúa el carácter tradicional de la sociedad ocaina: la presencia en am-

bos caseríos de un jefe tradicional, simbolizada por la existencia de una maloca en las dos comunidades.

En Nueva Esperanza uno de los dos hermanos ancianos del clan dominante es el jefe de la maloca y dueño de baile, cargo que la terminología mestiza denomina "curaca". El mandó construir la maloca del pueblo nuevo y la inauguró con el baile que en huitoto se llama *eraí rua* "canto del principio o *jofo ana zaitaina* "pisada del suelo de la maloca", al cual tuvimos oportunidad de asistir y cuya música grabamos.

En Puerto Izango la situación difiere de la de Nueva Esperanza porque el padre de los 5 hermanos y 2 hermanas del clan dominante ha muerto, y la función de jefe de maloca y dueño de baile recae ahora en un anciano perteneciente al clan ocaina "*paucar*", pero casado con una mujer del clan dominante. Este arreglo refleja la voluntad del clan dominante de recuperar, por medio de la alianza matrimonial, a un individuo dotado de conocimientos rituales, los cuales, gracias a su aplicación práctica en las fiestas, pueden ser aprendidos por los miembros del clan dominante, hasta que ellos se encarguen en un futuro no tan lejano de las obligaciones rituales de su linaje.

Cabe aclarar que ya antiguamente el cargo ceremonial y político de un jefe de linaje podía ser transmitido a su yerno, en caso que el jefe no tuviera descendientes masculinos. En Puerto Izango la razón del reemplazo en la función del hijo por un yerno reside evidentemente, por una parte, en la calidad de los conocimientos tradicionales de este último, y, por otra, en la falta de iniciación a las tareas y palabras rituales de los hijos del jefe anterior y cabeza del linaje dominante, ya que ellos han sido educados más por la escuela bilingüe introducida por el Instituto Lingüístico de Verano que por la enseñanza tradicional.

ESTIRON

La composición clánica de la población de Estirón contrasta claramente con los tres casos descritos. En Estirón encontramos 9 clanes huitoto con 3 dialectos distintos (con 1 ó 2 familias cada uno); 8 clanes de grupos etnolingüísticos diferentes, incluidos mestizos (con un total de 23 familias que corresponden a 122 personas). Seis clanes huitoto más están representados únicamente por mujeres, así como también un noveno grupo etnolingüístico (Muinane). Esto nos permite ver que ningún clan domina numéricamen-

te en este caserío. El clan representado por el mayor número de familias no es huitoto sino orejón y reside aquí por tener esposas huitoto con familia en Estirón. Los Orejones han vivido desde tiempos antiguos en la región de las cabeceras del Ampiyacu.

Estirón es, desde luego, el caso típico de una población —según criterios tradicionales— "mezclada". Y esto no sólo respecto a la organización clánica. La presencia de clanes de dialectos huitoto e idiomas diferentes, e inclusive distantes, acentúa las diferencias entre los pobladores y, por consecuencia, el carácter mezclado de la población.

Sin embargo, este carácter mezclado no nos dispensa de ir más lejos en el análisis de la organización social para saber cómo, concretamente, funciona esta comunidad, cómo se forman las decisiones, según qué criterio se organiza la colaboración y cuáles son sus antagonismos internos. La organización espacial nos revela nuevos elementos para la comprensión de estos aspectos.

Si relacionamos los clanes, sus familias y lazos de alianza matrimonial con la disposición espacial del caserío logramos el esquema que presentamos en el cuadro No. 4.

Cuadro 2: Clanes Huitoto de Estirón

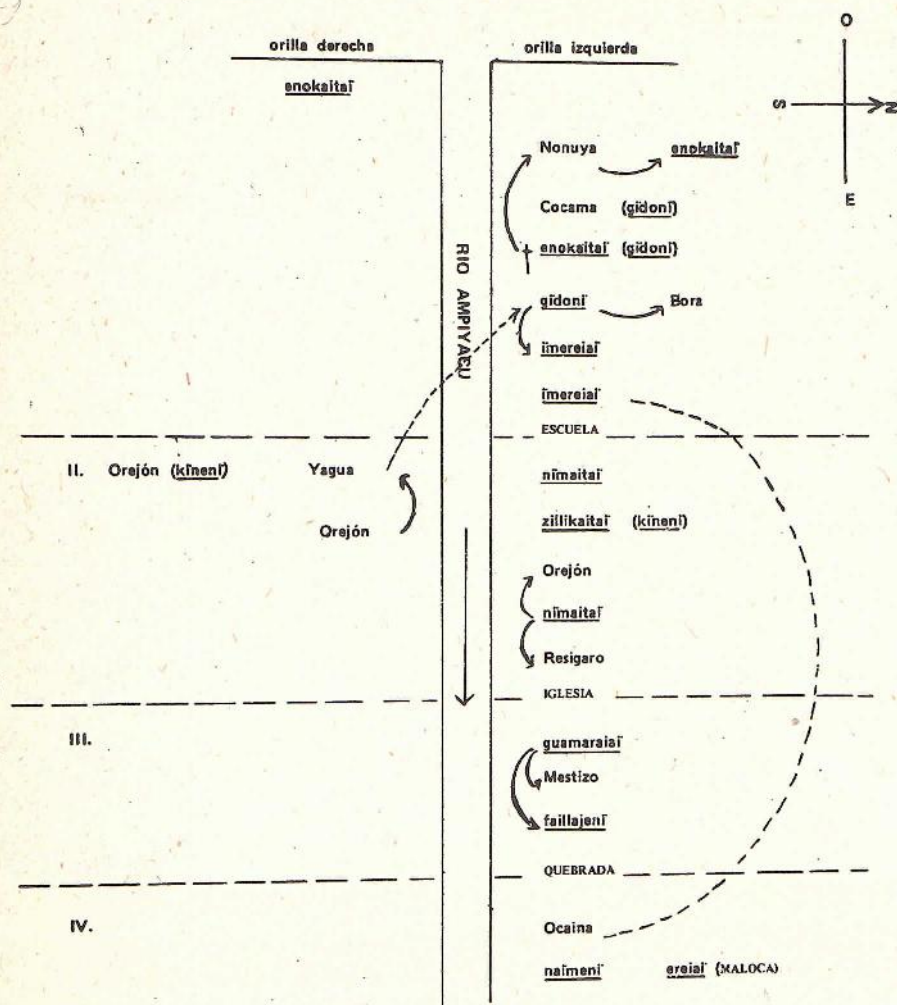
clan	significado	dialecto	No. de familias nucleares	relación entre ellas	Apellidos
<i>enokaitai</i>	"umari amarillo"	<i>nipodino</i>	2	He-He	Sánchez
<i>gïdoni</i>	"grillo - topo"	<i>buedino</i>	2	Pa-Hi	Albán
<i>ïmereiai</i>	"majás"	<i>minikatino</i>	2	He-He	Flórez
<i>nïmaitai</i>	"achuni"	<i>nipodino</i>	2	Pa-Hi	López
<i>zillikaitaf</i>	"pajarito zilli"	<i>nipodino</i>	1	—	Tabaris
<i>guamaraiai</i>	"pedrita"	<i>nipodino</i>	1(+)	—	Pérez
<i>faillajeni</i>	"paucar"	<i>buedino</i>	1	—	Díaz
<i>eraiai</i>	"oso hormiguero"	<i>buedino</i>	1	—	Rojas
<i>naiïmeri</i>	"dulce"	<i>minikatino</i>	1	—	Tello

(+) con dos hijos solteros en edad de casarse

Cuadro 3: Clanes de otro grupo etnolingüístico de Estirón

grupo	No. de familias nucleares	relación con ellas	apellidos
Nonuya	1		López
Bora	1		Saldaña
Ocaina	1		Vega
Resigaro	1		Torres
Orejón	3	Pa-Hi/Hi	Rengifo
Cocama	1		Manihuari
Yagua	1		Ríos
Mestizo	1		Peña

Cuadro 4: Plan esquemático de Estirón (1990)



Cada nombre clánico o de grupo etno-lingüístico representa una familia nuclear con su respectiva casa; los nombres entre paréntesis indican el clan de la esposa cuando es necesario hacer resaltar lazos de parentesco o alianza; las flechas indican de donde vienen las esposas; flechas interrumpidas: matrimonios recientes.— La distancia entre las casas varía entre 30 y 300 m; el esquema no grafica esta variabilidad.

Este esquema divide el caserío en 4 segmentos, cada uno constituido por un grupo de familias relacionadas entre sí por vínculos clánicos (de parentesco) o matrimoniales. En el caso del segmento IV, las relaciones de alianza matrimonial no son directas, pero se presentan de la siguiente manera: a) el hombre ocaina se casó con la primera esposa del hombre *ereiai*; b) el hombre *naimeni* se casó con la hija de la segunda esposa del hombre *ereiai*, por lo cual el hombre *naimeni* llama a este último *jifai* "suegro" o *illaraiima* "aliado". En cambio, lo que separa los cuatro grupos entre sí es la ausencia precisamente de vínculos clánicos y matrimoniales, por lo menos hasta una fecha reciente, cuando por primera vez se formaron matrimonio a través de las fronteras de estos grupos.

Nos parece significativo notar que la frontera entre los 4 grupos está físicamente marcada: por la escuela, entre los grupos I y II, por la Iglesia, entre

los grupos II y III y por una quebrada entre los grupos III y IV.

Analizada de esta manera, la comunidad de Estirón muestra su cara real que el marco formal (legal) y una primera mirada superficial no permiten percibir. Como estos grupos de familias constituyen el marco social primario en el cual se ejerce la colaboración, su identificación es una condición *sine qua non* para cualquier iniciativa de apoyo si queremos que este apoyo sea adecuado, es decir, conforme a las estructuras y mecanismos sociales locales.

Veamos ahora la situación de la autoridad tradicional en Estirón. Existen 8 personas de edad avanzada en este caserío, pertenecientes a los clanes *gidoni*, *guamaraii*, *ereiai* (Huitoto) y a los grupos etnolingüísticos Ocaina, Yagua, Orejón y Cocama. Ninguno de los Huitoto, sin embargo, es descendiente de jefe ni está legitimado para llevar a

cabo una carrera ceremonial. Estos tienen conocimientos tradicionales (mitos, oraciones, cantos, conocimientos históricos, medicinales, etc.) de los cuales se benefician ciertos sectores en situaciones oportunas (enfermedad, invitación a un baile) pero no pueden pretender ejercer las funciones político-religiosas de un jefe de linaje. Todos se consideran, al igual que el conjunto de la población, como "huérfanos", "hombres ordinarios".

La existencia de una maloca en este caserío aparece entonces como un hecho contradictorio respecto a lo que dijimos anteriormente sobre el estrecho vínculo entre una maloca y su dueño, que debería ser un legítimo jefe de linaje y dueño de baile. La maloca de Estirón ha sido construida hace algunos años (1975 ?) por la población del caserío a propuesta del hombre anciano del clan *ereiai*, padre de los hijos que constituyen uno de los dos clanes dominantes en Tierra Firme. Se construyó cuando este último, después de casarse nuevamente, se trasladó a Estirón. Es precisamente de su nueva esposa que él obtiene cierta legitimidad para su iniciativa, puesto que ella es la hija de una mujer que ha sido sometida a la iniciación reservada a hijas de jefes y dueños de baile. Su madre era hija de un *lladiraíma* "dueño de la carrera ceremonial del *lladiko* o viga de baile". Ya hemos mencionado que en caso de ser truncada la línea paterna, se podía tradicionalmente transmitir el cargo político-religioso por la línea materna. La legitimación en el caso señalado utiliza precisamente este criterio.

La maloca de Estirón aparece entonces como la expresión de la conciencia y voluntad de recuperar los valores culturales tradicionales. Su existencia hace posible la organización de bailes tradicionales, aunque sean ejecutados "de hecho" —pero no "de derecho"— por las personas que tienen todavía conocimientos suficientes para reanimar y conducir tales eventos. Tradicionalmente, en una maloca sólo se celebran los bailes que hacían parte de la carrera ceremonial del jefe del linaje; hoy en día, ya que tal jefe no existe y que su "guardián" —pues es así y no como "dueño" que se considera a sí mismo quien la mandó construir— no ve en la maloca la expresión de su responsabilidad linajera, otros viejos "que saben" y que están deseosos de realizar un baile pueden hacerlo en ésta. Así ocurrió que el viejo ocaina, segundo marido de la ex-esposa del guardián de la maloca, hizo un baile *lluai* "baile de frutas", y un hombre del clan *zeuai* "rana macho", residente en Pucaurquillo y segundo marido de la

madre del hombre *naïmeni* de Estirón, hizo un baile *zikii* "baile de los bambúes". Estos hombres, si no son, según la norma tradicional, del mismo linaje, pertenecen sin embargo al mismo grupo residencial —el IV— o son aliados de éste (en el segundo caso).

Durante los dos meses del año pasado en que residíamos en esta maloca y participábamos en su vida social, nos pudimos dar cuenta que ella representaba el centro de reunión sólo para el grupo residencial IV (y su aliado de Pucaurquillo). A menudo, en las noches, los hombres se reunían para conversar, "mambeando" coca y lamiendo ampiri (pasta de tabaco), de igual manera como lo habíamos visto y vivido en la maloca del clan *jitomagaro* "sol" en el río Igarapará (Colombia) en los años 1969/70 y 1973/74. En esas reuniones se hablaba de las tareas cotidianas, se organizaban los trabajos comunales y se preparaban los bailes.

Así, en 1980, en la maloca de Estirón se organizaba el trabajo de la renovación de su techo, llevado a cabo por el

mismo grupo residencial y su aliado de Pucaurquillo, y al principio del presente año se preparaba el baile *zillie*, al cual fue invitada la gente de Estirón y de Nueva Esperanza. En este contexto, la gente de Estirón era considerada, en términos tradicionales, como "otra gente", al igual que la de Nueva Esperanza, y como tal fue invitada a bailar, ya que en caso contrario —si se la hubiera asimilado a la gente de la maloca— habrían hecho parte de los anfitriones y como tales no podían bailar.

Si la maloca se revela ser el centro de reunión y el centro ceremonial exclusivamente del grupo residencial IV, los tres otros grupos residenciales de Estirón carecen de tal centro. Sus familias viven en casas individuales separadas; no hay donde reunirse de noche para tratar juntos problemas comunes y particulares. Con la desaparición de la maloca también desapareció el consumo del ampiri, sin el cual no era posible sostener una conversación seria cuyas palabras tuvieran valor de compromiso. Y el consumo de la coca, acompañante indispensable del ampiri,

también casi ha cesado. La preparación del polvo de coca es un acto social masculino por excelencia y se lleva a cabo precisamente durante las reuniones nocturnas de los hombres en la maloca.

Preparar la coca solo es un acto triste y casi asocial. Pocos hombres de los grupos residenciales I y III lo hacen, ninguno en el grupo II.

PUCAURQUILLO

Existen dos comunidades nativas reconocidas y tituladas con el nombre de Pucaurquillo. Ocupan territorios contiguos: una (la que analizamos aquí) con población Huitoto numéricamente dominante, y otra con población principalmente Bora.

La composición clánica de Pucaurquillo difiere nuevamente de los casos analizados. Como en el último caso, la población de Pucaurquillo muestra un alto grado de mezcla clánica: 10 clanes huitoto (contra 9 de Estirón), y cuatro grupos etnolingüísticos adicionales

CUADRO 5

clan	significado	dialecto	no. de fam. nucleares	fam. constituidas por un hombre separado (S) o viudo (V) y sus hijos	apellidos de las familias nucleares
<i>ereiaï</i>	"oso hormiguero"	<i>buedino</i>	5 (6)	S, V	Moreno (3) Ruiz (1) García (1) (Rojas: 1)
<i>gidoni</i>	"grillo topo"	<i>buedino</i>	2	V	Dávila
<i>jeiaï</i>	"zorro"	<i>buedino</i>	1		Rivero
<i>zeuaï</i>	"rana macho"	<i>buedino</i>	1		Angel
<i>naïmeni</i>	"dulce"	<i>minikatino</i>	1		Tello
<i>merizieni</i>	"yacushapana" (arbol)	<i>buedino</i>	1	S	Ruiz
<i>ziueni</i>	"(clase de hierba)"	<i>buedino</i>	1		Rubio
<i>amenani</i>	"arbol"	<i>nipodino</i>	1		Benítez
<i>faillajeni</i>	"paucar" (ave)	<i>buedino</i>	1		Díaz
<i>enokaizaï</i>	"huangana"	<i>buedino</i>	1		Rios.

Cuatro otros grupos etno-lingüísticos son representados por familias:

CUADRO 6

grupo e.-1	clan	significado	no. de fam. nucleares	apellidos
Bora	<i>ifeje</i>	"aguaje"	1	Flores
Bora	<i>meegwamije</i>	"gavilán"	1	Flores
Bora	<i>gwa'romi</i>	"loro"	1	Dana
Ocaína	<i>numöodya</i>	"umari"	1	López
Cocama			1	Butuna
Mestizo			3	Carrera (2) Chapilliquén (1)

(contra 8 de Estirón). La población total de Pucaurquillo sobrepasa ligeramente a la de Estirón (125 contra 122 personas).

Cuatro clanes son representados sólo por mujeres. Una mujer es de origen andoke y una es mestiza. A diferencia de Estirón, Pucaurquillo tiene un clan netamente dominante en términos numéricos: el clan *ereiai* "oso hormiguero", representado por cinco familias nucleares; una sexta familia del mismo clan estaba, en 1980, construyendo su casa en este caserío. Se trata de la familia del profesor bilingüe quien preparaba su traslado desde Tierra Firme a Pucaurquillo.

Sin embargo, el caso de este clan dominante difiere de los casos de dominancia clánica previamente citados en Tierra Firme, Nueva Esperanza y Puerto Izango. En aquellos caseríos, los miembros del mismo clan llevan también el mismo apellido; hay desde luego coincidencia entre el principio patrilineal que define la pertenencia al clan y el principio patrilineal de la transmisión del apellido paterno español. En Pucaurquillo las seis familias nucleares *ereiai* llevan cuatro apellidos diferentes: Moreno, Ruiz, García y Rojas, (ver cuadro 5) y, entre ellas, el apellido Moreno es llevado por tres familias nucleares, más dos familias incompletas, una por muerte de la esposa y otra por ruptura del matrimonio.

La agrupación de las casas de las familias Moreno refleja fielmente el modelo tradicional del patrilineaje vinculado a una maloca, ya que comprende las casas de la familia del padre y las de cuatro de sus cinco hijos —uno de ellos, profesor bilingüe— que vive lejos, en el pueblo mestizo de Orellana (boca del Napo), más la casa de un yerno, mestizo, y la del hermano de éste. Estas siete casas están colocadas en las cercanías de la maloca que Moreno padre, anterior curaca de la comunidad, mandó construir en 1973. Las tres familias *ereiai* restantes que llevan los apellidos Ruiz, García y Rojas, reconocen que son del mismo clan y emplean entre ellas los términos de parentesco apropiados (*ama/iio* "hermano (hombre/mujer hablando)", *miriño/ebuño* "hermana (hombre/mujer hablando)", *izo* "tío paterno", *enaize/-ño* "sobrino/a = hijo/a de hermano, nieto/a"), pero como este parentesco no se puede derivar de un antepasado común conocido, sus miembros se consideran como parientes "lejanos", *jinofo* (literalmente: "del lado de afuera" (3). Consideramos desde luego que las cuatro familias *ereiai* pertenecen cada una a un linaje *ereiai*, y que los cuatro lina-

jes que reconocen un origen lejano común forman el clan *ereiai* (6).

Los apellidos en castellano han sido dados por los antiguos "patrones" a los diferentes padres de familia, los cuales, desde luego, los han transmitido a sus hijos, junto con el apellido materno, según la costumbre nacional. Por un lado, la necesidad de distinguir cada jefe de familia por un apellido propio con fines de control económico, y, por otro, la ignorancia o el desprecio de la organización social nativa, junto con la pretensión de "civilizar a los salvajes", habrían sido las razones de la imposición de los apellidos castizos (7).

Si bien es cierto que el linaje *ereiai*-Ruiz también tiene su casa dentro del perímetro de la agrupación de los *ereiai*-Moreno, los dos otros linajes *ereiai*, García y Rojas, viven más aparte, el primero con la familia del cuñado (hermano de la esposa) bajo un solo techo, el segundo cercano a las familias de su cuñado y cuñada (hermano y hermana de la esposa). Todas las familias *ereiai*, sin embargo, hacen parte del centro del caserío. Este, a diferencia de lo que se observa en Estirón, donde las 23 casas —con tres excepciones— están alineadas en la orilla del río, separadas entre sí por distancias que varían entre 30 y 300 m., tienen una forma nucleada, con una corta prolongación lineal a lo largo del camino que conduce a la comunidad bora de Pucaurquillo (cf. Mapa 2). Fuera de este núcleo existen cinco casas particulares periféricas que hacen parte de la comunidad huitoto de Pucaurquillo, pero que están colocadas en las purmas alrededor del caserío. Más adelante analizaremos las características de esta población periférica.

Para comprender plenamente la posición de los cuatro linajes *ereiai* dentro la organización socio-espacial del caserío, cabe describir la composición de las diferentes agrupaciones que forman su núcleo. Hemos definido la del linaje *ereiai*-Moreno alrededor de la maloca, la cual incluye también el linaje *ereiai*-Ruiz y un yerno con su hermano, que ocupan, interpretado en términos tradicionales, la posición de *jaieniki* "huérfanos".

Vecinas al Este se encuentran las dos casas pertenecientes a los miembros de un linaje *gidoni*, de apellido Dávila y desde luego diferente de los *gidoni*-Albán de Estirón. Las dos casas son habitadas, una por el padre con un hijo soltero, la otra por un hijo casado con su familia; un tercer hijo, recién casado, hizo su casa en un lugar aislado

fuera del pueblo, escapando a la regla patrilineal probablemente por falta de espacio en el centro del pueblo (8).

Al Sur y Este del grupo *gidoni*, están situadas las cinco casas del grupo *jeiai*, pero ésta designación necesita una explicación más detallada, puesto que no se trata, como se podría pensar basándose en el principio patrilineal tradicional, de casas habitadas mayoritariamente por hombres *jeiai*. Al contrario, los *jeiai* son representados por un sólo hombre adulto, que ocupa con su familia una de estas casas; las cuatro restantes están habitadas por dos hermanas suyas, formando con él el linaje *jeiai*-Rivero, y dos primas —hermanas entre ellas— que representan el linaje *jeiai*-Ruiz. Como en el caso del clan *ereiai*, los dos linajes *jeiai* no conocen su antepasado común. Fijámonos únicamente en la proporción numérica y observando además que la madre de las hermanas *jeiai*-Ruiz vive en la casa de una de ellas, podríamos afirmar que nos encontramos ante un caso de matrilocalidad huitoto. A pesar que estos hechos son ciertos, ellos no contradicen lo que hasta ahora hemos afirmado ser los principios que rigen la organización social huitoto. Si consideramos la situación clánica de los esposos, observamos que todos son o *jaieniki* "huérfanos" huitoto y bora, últimos representantes de su linaje (aunque no de su clan), es decir sin parientes masculinos próximos con quienes agruparse, o asimilables a "huérfanos", como en el caso de un esposo de origen cocama.

El principio patrilineal aplicado al modo de residencia que da la patrilinealidad concierne a los hombres; las mujeres del patrilineaje por consecuencia adoptan la virilocalidad. Pero cuando el esposo, por ser *jaieniki* y carecer de parientes masculinos con quienes agruparse, no puede conformarse a la regla de la patrilinealidad, ésta se aplica a la esposa, la cual queda viviendo con su esposo *jaieniki* en la agrupación de su padre y/o su(s) hermano(s) (9).

El caso de los *jeiai* representa desde luego sólo un caso extremo de esta costumbre tradicional que ya hemos mencionado antes, —extremo porque subsiste un sólo representante masculino de los dos linajes *jeiai* (10), alrededor del cual se han establecido las hermanas y primas con sus esposos *jaieniki* (11). Vemos aquí claramente, cómo hechos de orden demográfico distorsionan —por decirlo así— la imagen de la sociedad huitoto tradicional a tal punto que aparecen casos matrilocales aún donde la estructura fundamental patrilineal queda implícita.

Desde luego, los hombres de este grupo local —en vez de ser hermanos, como en los grupos patrilocales— son cuñados, aunque, según la terminología huitoto, no todos de la misma clase: la relación de alianza matrimonial que implica sólo dos linajes se expresa por el término *oima*; con este término el hombre *jeiaí* se dirigiría a los maridos de sus hermanas y primas si todos fueron Huitoto, y viceversa; la relación que implica tres linajes se expresa por el término *riřema* y lo utilizarían los maridos de las mujeres *jeiaí* entre sí, a condición —lo que es el caso aquí— que todos pertenezcan a un clan diferente.

Los mismos criterios que caracterizan la agrupación *jeiaí*, definen las relaciones dentro del grupo local *naimeñi*, cuyas cuatro casas están situadas al Oeste de la agrupación *ereiaí*-Moreno/Ruiz y habitadas por las familias respectivas de un hombre *naimeñi*, sus dos hermanas y su madre, casada (12) en segundo matrimonio con un hombre *jañeniki*, único representante del clan *zeuai*. Uno de los dos cuñados es mestizo, sin familia personal en la región, y como *jañeniki* vive pues con la de su esposa. El otro cuñado, profesor bilingüe y perteneciente al linaje *ereiaí*-

Rojas que es dominante en Tierra Firme donde vivía y enseñaba antes, ha sido trasladado por el Ministerio de Educación a Pucaurquillo donde no encuentra a otros miembros de su linaje, aunque sí de su clan. La posición de su casa, desde luego, se puede interpretar de doble manera: por una parte, como vecina del hermano de su esposa, integrando como *jañeniki* el grupo de su cuñado *naimeñi*, por otra parte, como vecina de los linajes *ereiaí*-Moreno/Ruiz, formando parte de la agrupación de su clan (13).

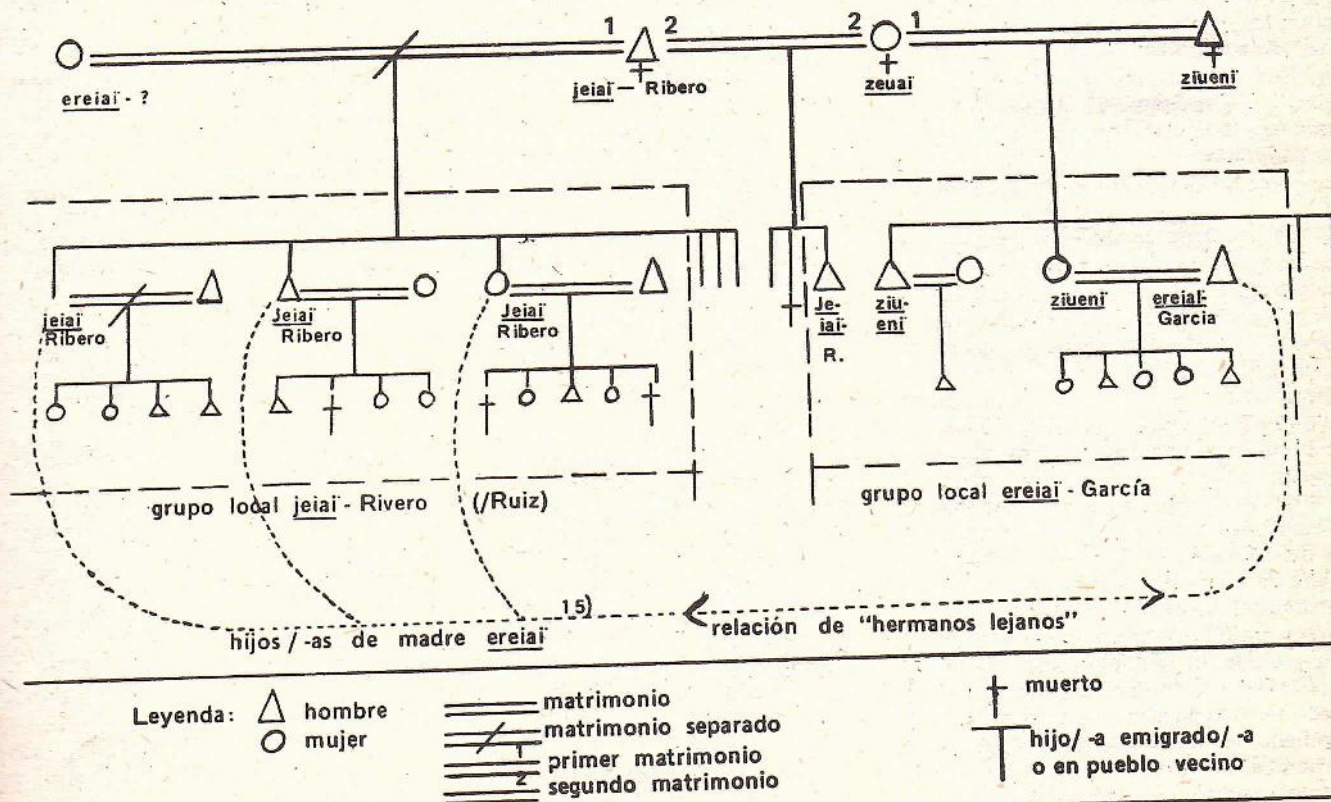
Nos falta comprender la situación del cuarto linaje *ereiaí*, el de los García, cuya casa se encuentra en el lado opuesto del núcleo de Pucaurquillo, al Este del grupo *jeiaí* y desde luego espacialmente separado de los tres linajes *ereiaí*-Moreno/Ruiz/García entre los cuales el linaje Moreno, por ser su cabeza —el padre de los cinco hermanos— organizador de bailes y considerado como "dueño de la maloca", ocupa un status particular. Y, precisamente, el único hombre del linaje *ereiaí*-García tiene un status comparable que lo distingue de los Rojas y Ruiz, ya que su finado padre había celebrado el baile *lladiko* "viga de baile" en su forma de *kodadiko* "viga de baile del cas-

tigo" (14), un baile que sirve para castigar a la mujer infiel. Además, en la jerarquía ceremonial de los bailes huitoto, el *lladiko* está considerado como el baile más importante, seguido por el *zikii* (*okie* en dial. *buedino*), practicado por el jefe del linaje *ereiaí*-Moreno. Tradicionalmente, los dueños de los bailes *lladiko* y *zikii*, aunque sean del mismo clan pero de linajes diferentes, poseen cada uno su propia maloca; los *ereiaí*-García, "dueños del *lladiko*", sin tener su propia maloca, han constituido sin embargo su propio grupo local, escogiendo un lugar de residencia independiente y separado de los *ereiaí*-Moreno, "dueños de *zikii*".

De este grupo hacen parte, fuera del hombre representante último de su linaje y su familia nuclear, dos cuñados: un hermano de la esposa, del clan *ziueñi*, con su mujer y su hijo, y un medio hermano de la esposa, del clan *jeiaí*, soltero. El cuadro 7 pone en evidencia las relaciones de parentesco y alianza matrimonial que vinculan el grupo local *ereiaí*-García al grupo vecino de los *jeiaí*-Rivero (/Ruiz).

Si el cargo ceremonial puede explicar la residencia independiente y separada del linaje *ereiaí*-García respecto

Cuadro 7



á la agrupación de los *ereiaí*-Moreno, las relaciones de alianza y parentesco pueden explicar —aunque no en términos tradicionales— su vecindad respecto al grupo *jeiaí*-Rivero (Ruiz).

La última casa del caserío en el camino que conduce a la comunidad bora vecina, y separada del resto del pueblo por la casa comunal, está habitada por un viejo matrimonio: la mujer es una de los 24 hijos e hijas del finado Miguel Loayza, ex-capataz de la casa Arana y antiguo patrón de los Huitoto y Bora de Pucaurquillo, y su esposo ocaína ha sido capataz del finado Carlos Loayza, patrón de los Ocaína de Puerto Izango; su décimo y último hijo vive con ellos; todos los otros han emigrado al Amazonas —5—, a Iquitos —3—, o a Lima —1—.

Nos queda por examinar la población que vive en las cinco casas periféricas dispersas en las purmas de la comunidad. De una de ellas hemos tratado antes cuando hablamos del grupo *gidoní*. Las otras casas son habitadas por familias que pertenecen a clanes que no están representados en el centro del caserío: *amenani*, *faillajeni*, *bora-gwa'romí* y *enokaizai*, lo que no excluye que puedan existir lazos de parentesco entre estas familias periféricas y los grupos del centro, —son éstos lazos matrilaterales, ya que sabemos que, a diferencia de la pertenencia al clan que se transmite por línea paterna, las relaciones de parentesco huitoto se transmiten de manera indiferenciada, es decir por los hombres como por las mujeres. Es el caso de los *enokaizai* que están emparentados con los *ereiaí*-Moreno, por la madre del jefe de ese linaje que era *enokaizai* (15).

Los *enokaizai* se han establecido en Pucaurquillo en una fecha reciente. Vivían antes en Polinesia, el último caserío en las cabeceras del Ampiyacu (ver mapa 1), donde constituían un grupo patrilocal tradicional compuesto por el matrimonio de los padres, la familia de un hijo casado con mujer orejón, y cinco hijos todavía solteros, a los cuales estaban adjuntos (en función, podemos decir, de *jaïeniki*) los aliados matrimoniales orejón, el suegro y el cuñado del hijo casado. En 1977 el padre y jefe de linaje *enokaizai* se trasladó a Pucaurquillo con tres de sus hijos solteros y fundó un nuevo grupo patrilocal, aunque incompleto (16), en las afueras del caserío. Esta afirmación del modo de residencia tradicional e independiente no sorprende de parte de esta familia, cuya cabeza tiene fama de ser un *nimairama* "sabio, conversador", por ser hijo de *nimairama* y poseer amplios conocimientos tradiciona-

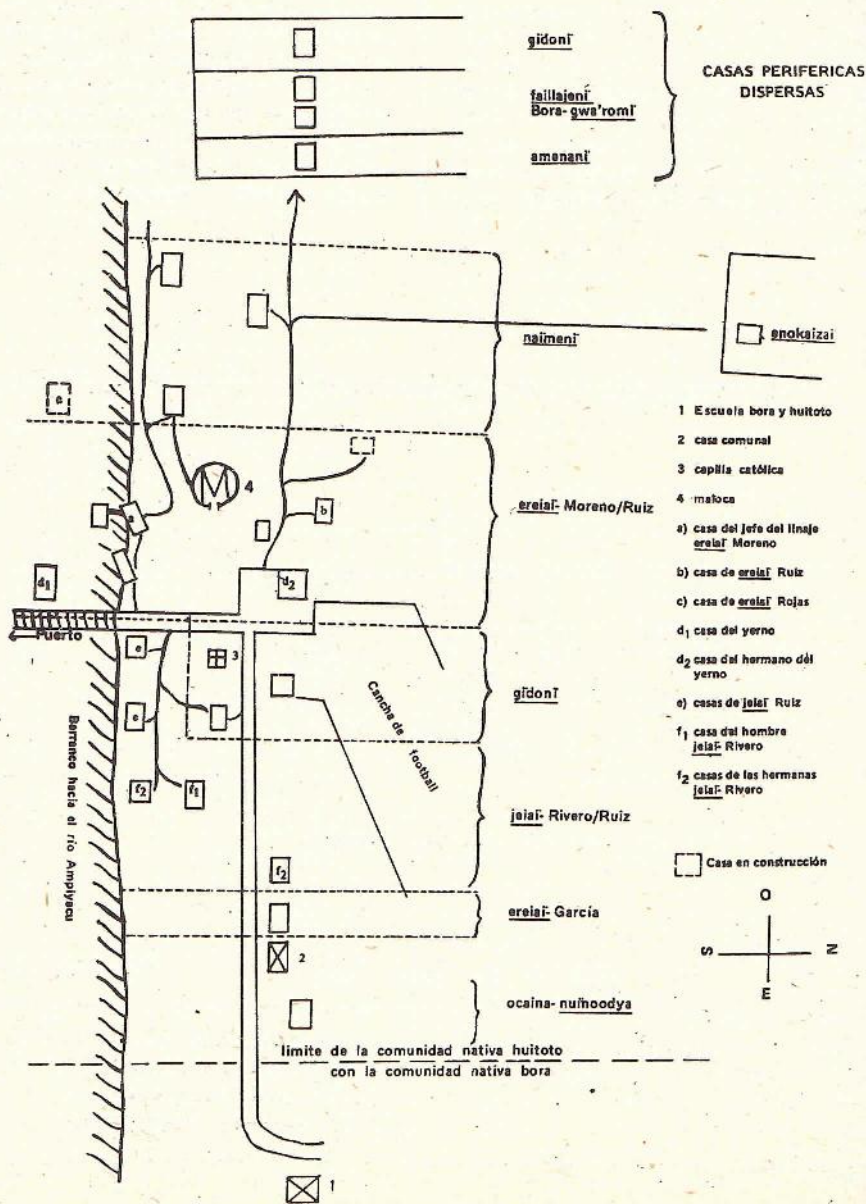
les, particularmente en lo que se refiere a la mitología y a las palabras rituales.

Los *faillajeni* y los *Bora-gwa'romí* viven en dos casas vecinas y están relacionados por un vínculo matrimonial; el representante del clan *gwa'romí* tiene sus familiares en el Putumayo y como individuo aislado, como *jaïeniki*, vive con la familia de su esposa y con su madre que contrajo su segundo matrimonio con el hombre *faillajeni*.

La presencia de la familia *amenani* en Pucaurquillo se debe a una intervención externa en la organización de la vida social huitoto. Hasta 1975 esta familia vivía en Estirón, cerca de los hermanos de la esposa del clan *imereiaí* y donde la mayoría de la gente habla el mismo dialecto que los *amenani*, el

nipodino. En esta época, los representantes de SINAMOS sugirieron que toda la población huitoto del Bajo Ampiyacu se concentrara en Pucaurquillo. Los *amenani* fueron los primeros en trasladarse, las otras familias de Estirón aceptaron la propuesta, pero luego no la cumplieron. Eso explica el aislamiento social en que se encuentra actualmente esta familia, que sólo en una fecha reciente estableció una relación matrimonial con un grupo local de Pucaurquillo, cuando su hija mayor se casó con un hijo de los *ereiaí*-Moreno. Un caso de brujería que ocasionó el suicidio del hijo mayor, el fracaso ulterior del matrimonio de la hija y su enfermedad incurable también atribuida a la brujería corroboran, en otro nivel, la constatación de su aislamiento social. Esto, como prueba a contrario, confirma el valor actual del ideal tradi-

Mapa 2: Plan esquemático de la CN. huitoto de Pucaurquillo (1980)



cional del modo de convivencia. Cuando este ideal es sustancialmente afectado la sociedad local reacciona contra los "asociales" y ellos viven su destino como "cómplices" de la ideología tradicional.

CONCLUSIONES

Hemos enunciado al inicio de este trabajo las reglas principales que definen la vida social haitoto y ocaina tradicional. Luego procedimos al examen de la composición social de las comunidades haitoto y ocaina actuales del río Ampiyacu y pudimos comprobar que la estructura interna de las comunidades, las agrupaciones residenciales y relaciones de parentesco y alianza matrimonial, se podían muy bien interpretar como la aplicación de las reglas tradicionales, y eso aunque el resultado de esta aplicación no tome la misma apariencia como en la sociedad haitoto antigua. Comprender que la aplicación de las mismas reglas en un contexto histórico diferente produce realidades aparentes diferentes, nos permite precisamente situar y precisar los efectos sociales del proceso histórico del pasado reciente; y también entender el presente como un conjunto de potencialidades, de fuerzas y motivaciones que tienen las raíces históricas ya demostradas, y que orientan el desarrollo futuro de la sociedad nativa actual.

La apariencia

¿En qué consiste pues la diferencia de la apariencia entre el poblado Huitoto u Ocaina antiguo y el actual?

Al principio del siglo los miembros de la sociedad haitoto y ocaina vivían repartidos por patrilineajes en malocas, las casas grandes plurifamiliares; los hijos con sus mujeres y niños vivían con su padre (y tíos paternos) bajo el mismo techo. A las hijas, al casarse, les tocaba dejar la casa paterna e ir a vivir en la maloca del linaje de su esposo. Como lo mencionamos al inicio, "huérfanos", *jaïeniki*, de patrilineajes diezmadados en las guerras rituales convivían a veces en una maloca con el linaje-dueño de esa (*jofo nani*), con el cual podían contraer alianza matrimonial. Esta población ajena de los *jaïeniki* era de todos modos minoritaria en comparación con la del linaje-dueño.

En 1969/70 y 1973/74, en la patria tradicional de los Huitoto del dialecto *minikatino*, cerca de la Chorrera (río Igarapará), pudimos observar todavía este habitat disperso de los patrilineajes vinculados a una maloca, pero, por un lado, la dispersión se hacía casi

exclusivamente a lo largo del río principal y ya no hacia el centro del monte y en las pequeñas quebradas, como lo habían observado ROBUCHON (17) y WHIFFEN (18) al principio del siglo, y, por otro lado, si bien existía una maloca en los grupos que tenían su *illaiima* "jefe" tradicional, ésta ya no estaba habitada por la totalidad de los miembros masculinos del linaje, sino exclusivamente por el padre y su esposa, el propio "dueño de la maloca", *jofo nama*. Los hijos con su familia y —en un caso— un *jaïeniki* casado con una hija del jefe de linaje se alojaban en casas particulares construídas alrededor de la maloca (hasta 150 m. distantes de ésta), formando así un pequeño caserío (19). La maloca ya no cumplía con su función de vivienda general, pero continuaba siendo el centro de la vida social y ceremonial donde casi cada noche los hombres se reunían para preparar la coca y conversar, lamiendo "ampiri" (pasta de tabaco), sobre las tareas cotidianas de cada uno y los trabajos y bailes que se prevenían en común.

A este "estado de la evolución" corresponde en el Ampiyacu la situación de las comunidades nativas Ocaina de Nueva Esperanza y Puerto Izango arriba descrita (20) con la particularidad que estos dos caseríos son el resultado de la escisión de la antigua comunidad nativa de Puerto Izango y que en ambos casos observamos una presencia numéricamente más fuerte de "huérfanos" — *jaïeniki* que en los grupos locales del Igarapará.

Este "estado de la evolución" se caracteriza desde luego por dos hechos principales que han cambiado el aspecto exterior (la apariencia) del asentamiento tradicional Huitoto y Ocaina, sin afectar su estructura social interna:

- A. el asentamiento, de "central" (en el monte), se ha vuelto "riberaño";
- B. la maloca ha perdido su función de vivienda general para los miembros del linaje (y los *jaïeniki*), salvo el "dueño de la maloca".

Entre los factores causantes de tales cambios sugerimos, para el hecho A: 1) la cesación de las guerras rituales que exigían un habitat escondido en el interior del monte, 2) la atracción del río como arteria del tráfico de los regatones y bienes modernos, y 3) la disminución numérica de la población nativa a consecuencia de las atrocidades cometidas por los caucheros, a tal punto que las tierras productivas para la

agricultura y accesibles desde la orilla alcanzan para la totalidad de la población Huitoto y Ocaina actual.

Para el hecho 2, superficialmente se suele atribuir la causa a la "tendencia individualista de los miembros del grupo" (21), que se puede pensar sustentada por el aumento de la propiedad privada de bienes modernos adquiridos en el mercado (fluvial y otros; p. ej.: máquina de coser, escopeta, ropa, frazadas...). Esta explicación tiene el inconveniente de ser a la vez demasiado vaga y simplista o mecanicista, y de implicar una visión colectivista de la sociedad tradicional que no corresponde a la realidad. TH. WHIFFEN, que visitó la región de los Huitoto y sus vecinos entre 1908 y 1909, relata que fuera del jefe, el cual siempre residía en la maloca, cualquier individuo que lo deseara podía construir una casa particular para sí mismo y su familia en el monte, sin por eso perder su derecho a un cupo en la maloca de su linaje (22). Luego, hablando de la localización de las chacras en relación a la maloca, precisa que para las familias que tenían su chacra a grandes distancias de la maloca (hasta dos días de marcha a pie) la construcción de una "casa de campo" era una necesidad (23).

Estos apuntes nos demuestran que las llamadas "tendencias individualistas" siempre han existido en la sociedad haitoto y se realizaban en la práctica por residencias unifamiliares aisladas, de duración temporal o indeterminada, y que, desde luego, no se las puede considerar como el único factor causante de este cambio en el estilo de vivienda.

No es el lugar aquí de profundizar la discusión sobre las condiciones de la aparición de los caseríos constituidos por casas de tipo neo-amazónico sobre postes, que en la opinión de muchos marca el pasaje de un asentamiento típicamente nativo a un pueblo de carácter mestizo. Pensamos que esta evolución —a nuestro parecer más tecnológica que sociológica (como lo quiere demostrar este trabajo)— requiere una explicación multifacética por ser el resultante de toda una serie de factores de cambio que han ocurrido en diferentes niveles de la cultura, tales como la disminución demográfica y sus consecuencias: la disminución de la población por caserío y la restricción de las áreas explotadas agrícolamente; la desaparición de gran número de linajes y sus consecuencias: la disminución de las actividades e intercambios ceremoniales y el aumento de la proporción de los *jaïeniki* "huérfanos" sin legiti-

midad para construir una maloca; el reemplazo del pensamiento nativo referente al "monte" por valores ideológicos enseñados en las escuelas y su consecuencia: cierto grado de alienación respecto al "monte" que impide hoy en día que una familia viva sola en una chacra aislada en el bosque. Todos estos factores hacen pensar que una comunidad nativa vive actualmente en un universo espacial más estrecho que antiguamente respecto a la extensión del bosque y las múltiples relaciones que la sociedad antigua mantenía tanto con los recursos como con los numerosos grupos ("malocas") dispersos que lo habitaban. En este sentido, el reemplazo de la maloca como vivienda comunal por un conjunto más amplio de casas individuales puede verse tal vez como un remedio o una reacción a la nueva situación de estrechez, a la vez espacial, social e ideológica, respecto al medio ambiente tradicional.

Un tercer "estado evolutivo" está dado por la situación en Tierra Firme, donde dos linajes —ambos sin jefe ceremonial— viven agrupados en el mismo caserío, rodeados de sus aliados matrimoniales en posición relativa de *jaïeniki*. Dos hechos nuevos se añaden a los dos arriba citados para cambiar la apariencia del asentamiento:

C. el aumento de la población, no por el sólo crecimiento de un linaje dueño del lugar (lo que sería el modo de evolución tradicional), sino por la agrupación de dos linajes;

D. la ausencia de una maloca;

La causa histórica de la agrupación de los dos linajes reside en la migración y el traslado de esta población nativa del Putumayo al Ampiyacu bajo el mando de los ex-capataces de la Casa Arana, la explotación consecutiva de su mano de obra por diferentes patrones, y luego la consolidación de esta agrupación alrededor de una escuela bilingüe fomentada por el ILV.

La ausencia de maloca se debe a la ausencia de un jefe ceremonial ("dueño de baile", *rafue nama*), lo que es la consecuencia histórica de la disminución demográfica debida tanto a la explotación del caucho ya mencionado, como a las epidemias que afectaron a los Huitoto cuando ya estaban establecidos en el Ampiyacu(24).

El cuarto estado evolutivo, representado por la comunidad nativa de Estirón, se caracteriza por:

E. el aumento de la población por agrupación de más de dos linajes y gran proporción de huérfanos *jaïeniki* (se trata de una ampliación del hecho 3).

que tiene las mismas causas históricas que los que citamos en el caso de Tierra Firme; y, además, por:

F. la dispersión de las casas pertenecientes a las comunidades nativas, que se presenta en forma lineal a lo largo de la orilla del río.

Esta dispersión es, a la vez, la consecuencia del aumento de población (casi el doble de la de Tierra Firme) y la expresión de la independencia relativa de los grupos locales I — IV.

En Pucaurquillo, que representa el quinto "estado evolutivo", el mayor volumen poblacional, casi igual al de Estirón, se manifiesta, al lado del fenómeno de dispersión (hecho 6.) observable en la periferia, por un hecho nuevo en la morfología espacial del pueblo:

G. la aglomeración nucleada constituyendo el centro del poblado,

que podría ser la base para futuros elementos de urbanización como luz eléctrica, desagüe, agua potable, etc., si seguimos un modelo convencional de desarrollo rural.

No tenemos datos presentes que nos indiquen el origen y las causas de este hecho. Pensamos que se lo puede atribuir, por lo menos parcialmente, a la influencia de los funcionarios de ST-NAMOS que han sido particularmente activos en este antiguo feudo de los Loayza.

El cuadro 8 resume los cinco estados evolutivos con los hechos aparentes que manifiestan el cambio ocurrido en comparación con los estados anteriores. El hecho 3., "aumento de la población por agrupación de dos linajes", de los estados 4º y 5º se ha puesto entre paréntesis por ser el hecho 5., "aumento de la población por agrupación de más de dos linajes y gran proporción de *jaïeniki*", una ampliación del 3.

CUADRO 8

Estado evolutivo	Hechos aparentes del cambio							manifiestos en:	población
	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.		
1º								asentamientos tradicionales según WHIFFEN, TH, 1915: p. 63	60-200
2º	X	X						unos linajes en Igaraparaná Nva. Esperanza, Pto. Izango.	20-40 33, 53
3º	X	X	X	X				Tierra Firme	69
4º	X	X	(X)	(X)	X	X		Estirón	122
5º	X	X	(X)	(X)	X	X	X	Pucaurquillo	125

1. asentamiento ribereño

2. maloca pierde su función de vivienda comunal

3. aumento poblacional por agrupación de los linajes

4. ausencia de maloca

5. agrupación de más linajes y *jaïeniki*

6. dispersión de las casas

7. aglomeración nucleada de la mayor parte de las casas.

El hecho 4., "ausencia de maloca", de los mismos estados 4º y 5º, está igualmente entre paréntesis, porque, si bien es verdad que no existe en los dos caseríos una maloca "legítima", fundada según las reglas ceremoniales tradicionales por un "dueño de baile" con "carrera ceremonial" por línea paterna, —como ocurre en Puerto Izango y en Nueva Esperanza—, existe en cada una de las dos comunidades una maloca que fueron construídas con motivaciones nuevas que son el resultado de la historia y de la reflexión nativa sobre ella. El paréntesis, desde luego, significa: "ausencia de maloca tradicional" / "presencia de maloca 'recuperada'", e implica que, para comprender el sentido *real* de la evolución histórica, no basta fijarse en las *apariencias* ("presencia de una maloca"), sino que hay que tomar en cuenta los valores ("ausencia de una maloca tradicional"). En este caso, al contrario de lo que hemos observado en la morfología social de los caseríos donde detrás de la apariencia cambiante se realiza la aplicación de las reglas tradicionales de la organización social, la maloca de apariencia tradicional es la expresión del cambio de valores (sobre este punto volveremos luego).

A excepción de los hechos 3 y 5 que se refieren a los linajes y *jaïeniki* e implican el conocimiento de la organización social haitoto, los hechos enumerados en el cuadro son de naturaleza *empírica*, y, por ende, accesibles a la observación directa. Nos importa subrayar que, aún suprimiendo los hechos de organización social —las columnas 3 y 5—, *los meros hechos empíricos bastan para distinguir cada estado evolutivo del anterior* y que, desde luego, tal supresión no cambia la función del cuadro.

Nos queda por determinar cuál es la significación *real* del modelo evolutivo contenido en el cuadro sinóptico 8.

La realidad

Sería tentador —ya que el cuadro en cierta forma lo sugiere— comprenderlo como un modelo *histórico*, algo como una "ley de la evolución histórica" que traza las etapas de la aculturación progresiva de las comunidades nativas. Tal interpretación puede apoyarse sobre el hecho que, por un lado, efectivamente, la comunidad aparentemente más aculturada, es decir, la que se caracteriza por el mayor número de hechos de cambio (1 - 7) Pucaurquillo, resulta ser la más cercana a la boca del Ampiyacu, al Amazonas y al centro mestizo allí situado que es Pebas, y,

que desde luego —se puede suponer— está más influenciada por factores económicos, sociales y culturales exteriores, mestizos y nacionales, y que, por otro lado, subiendo el río (ver mapa 1), encontramos sucesivamente las comunidades de Estirón, Tierra Firme (en el Ampiyacu) y Nueva Esperanza y Puerto Izango (en su afluente, el Yahuas yacu), las cuales se distinguen respectivamente por 6, 4 y 2 "hechos de cambio", es decir, que aparecen gradualmente como menos aculturadas en la medida que nos alejamos del centro mestizo, porque estarían progresivamente menos influenciadas por la sociedad nacional.

Interpretando el modelo de esa manera, no nos parecería exagerado dar un paso más y deducir de esa ley de aculturación progresiva el futuro de las CCNN, previendo que éstas, poco a poco, pero casi inexorablemente, tendrán que recorrer estos diferentes estados evolutivos —tal vez más— hasta confundirse con la población mestiza de la Amazonía. Claro está que si derivamos tal filosofía de la historia del "modelo evolutivo" presentado, el día que ocupemos algún puesto político o administrativo que nos ponga en contacto con las poblaciones nativas y nos habilite para influir sobre su desarrollo, la idea que animará nuestras acciones será la de ir con la historia y el progreso, conforme a nuestra filosofía, empíricamente fundada, y de obrar en favor del abandono de las costumbres y elementos culturales que caracterizan estados evolutivos atrasados, para su reemplazo por comportamientos y elementos del mundo mestizo y nacional que son los signos de la modernidad y civilización.

Tal interpretación de nuestro modelo —aunque seductora y, hasta cierto punto, plausible— no encuentra, sin embargo, al examinar la realidad de más cerca, los fundamentos objetivos necesarios para ser válida.

Nuestro estudio no menciona ningún dato concreto que autorice a tomar este modelo evolutivo por otra cosa que un *modelo lógico, basado en una simple clasificación tipológica de asentamientos nativos que los distingue por la ausencia o presencia de ciertas características*, ni dar a la palabra evolutivo un sentido histórico *real* que implique que cada estado sea el resultado de la evolución del estado anterior (25).

Esto, precisamente, no es el caso, como lo vamos a comprobar.

Nueva Esperanza y Puerto Izango se

remontan a un estado anterior que no es el primer mencionado en el cuadro como asentamiento tradicional, sino a un asentamiento único que agrupaba con ligera variación a la población de las dos comunidades nativas actuales, es decir dos linajes numéricamente dominantes con sus aliados *jaïeniki* como en el caso de Tierra Firme —el estado evolutivo siguiente— pero con una (¿o dos?) maloca. En vista del volumen poblacional de entonces, que pasaba los cien individuos, el asentamiento tenía forzosamente un aspecto semi nucleado (no lo podemos precisar por falta de datos) que lo asemejaba a Estirón o Pucaurquillo, es decir a los estados 4º y 5º. De manera que se puede decir que la apariencia de Puerto Izango antes de la escisión, representando el estado histórico *real* anterior de las dos CCNN actuales, no correspondía a ningún estado descrito en la tipología de nuestro cuadro, pues manifestaba una combinación de hechos nueva, no contenida en el modelo: 1 2 3 6 eventualmente 7.

Los mismos asentamientos Estirón y Pucaurquillo, si los observamos en 1972, no tienen maloca, conformando así su aspecto exterior a los tipos evolutivos del cuadro. Un poco más tarde, en 1973 y 1975 (?), aparecen otra vez malocas; es decir que un hecho que ha estado presente en el estado evolutivo 2º y que, pasando al 3º, ha desaparecido, reaparece ahora en el 4º y 5º, aunque —como lo dijimos— con otro valor.

Estos ejemplos bastan para evidenciar que la historia *real* va por otro camino que la historia *ideal* derivada, por alguna "lógica", del modelo evolutivo tipológico.

En este punto de nuestra reflexión aparece algo a primera vista paradójico: la visión histórica que llamamos *ideal* se fundamenta sin embargo en un modelo evolutivo que no hace sino resumir hechos observados y observables, y por lo tanto *reales*. Los hombres armados de lo que se llama sentido común, —empiristas por falta o miedo a la inquietud—, suelen usar tales procedimientos para afirmar y defender sus *convicciones*, —en vez de formarse *convicciones* por el descubrimiento de nuevas realidades—. A fin de poder despistar y denunciar esta clase de abuso de los hechos reales para argumentaciones parciales, es importante identificar y comprender cuál es el procedimiento intelectual que permite convertir una serie de hechos reales (los enumerados en el cuadro 8) en un conjunto ideal (la visión histórica derivada) que aún se puede

pasar como real sirviéndose de él como si lo fuera.

Este procedimiento consiste en utilizar el orden, la clasificación de los hechos, elaborada por la conciencia creativa del intelectual según criterios evidentemente heurísticos (oportunos y oportunistas, sin las cuales ninguna reflexión constructiva puede funcionar), como la imagen, el reflejo de la realidad (que en nuestra cabeza toma la forma de una idea: la línea evolutiva de la representación gráfica es identificada con la idea de una línea evolutiva histórica que por eso llamamos ideal) hasta creer y hacer creer que esta imagen representa la realidad, olvidando y haciendo olvidar —más bien: queriendo hacer olvidar— su uso propio y puramente metafórico.

Y ahora que hemos descartado la interpretación del cuadro 8 como un modelo evolutivo histórico real, ¿qué significa allí la expresión "estado evolutivo"? Cada estado lo hemos calificado como evolutivo porque cada uno es el resultado de una evolución histórica particular: la suya (no la de la línea del modelo).

Cada comunidad tiene sus propios antecedentes históricos: patrones, migraciones, divisiones, traslados, reagrupaciones, epidemias, muertos, emigraciones, presencia o ausencia de misioneros-lingüistas del ILV, fundación de escuela. . . , a los cuales la población de cada lugar ha reaccionado con sus propios medios (configuración demográfica, conocimientos, reglas sociales. . .) y motivaciones (intereses, valores, ideales, aspiraciones. . .), que el observador actual, a primera vista, desconoce y no puede captar espontáneamente.

Nuestra hipótesis inicial ha sido que algo de las reglas sociales tradicionales debe haberse transmitido de los padres a los hijos a lo largo de la práctica social de estas poblaciones en su historia movida e influenciada por las fuerzas externas de los últimos 80 ó 50 años. Partiendo de esta hipótesis, nos hemos preguntado en qué medida la organización de los caseríos Huitoto y Ocaina puede ser interpretada en términos tradicionales, es decir, en qué medida está organizada corresponde a la aplicación de reglas y a la realización de ideales tradicionales de la convivencia. Las descripciones y análisis de las comunidades han puesto en evidencia, por un lado, la vigencia práctica de estas reglas, y, por otro, las limitaciones concretas opuestas a su aplicación que son el resultado de los factores históricos externos: disminución demográfica

de la población en general y de los miembros de los diferentes linajes en particular, agrupación de dos o más linajes en el mismo lugar, aglomeración nucleada de la población. Los estados evolutivos definidos en función de los aspectos exteriores, materiales (la apariencia) de los caseríos, son desde luego un aspecto de la realidad local que manifiesta —materialmente— el compromiso entre la aplicación de las reglas tradicionales y sus limitaciones concretas de origen histórico, —un compromiso momentáneo—, observado en 1980.

Estas limitaciones, por el grado de su presencia o ausencia en cada caso, crean condiciones objetivas particulares en cada comunidad que son contrarias al ideal tradicional de convivencia y que es necesario volver a detallar para comprender los problemas actuales internos de las comunidades y los criterios que contribuyen a determinar comportamientos y decisiones futuras en cada lugar:

- 1) ausencia de jefe ceremonial legítimo y de maloca tradicional: en Tierra Firme, Estirón y Pucaurquillo;
- 2) convivencia "mezclada" de dos o más linajes, pero en un espacio realmente amplio: en Tierra Firme y Estirón;
- 3) convivencia "mezclada" de varios linajes en un espacio reducido (aglomeración nucleada): en Pucaurquillo;
- 4) debilidad funcional (a nivel organizativo) de una mayoría de linajes o clanes, es decir: gran porción de *jaieniki* en Estirón y Pucaurquillo.

El grado de convivencia "mezclada" es menor en Tierra Firme, donde los dos clanes numéricamente dominantes ocupan los lados opuestos del caserío, y en Estirón, donde los cuatro grupos locales ocupan un espacio amplio subdividido en cuatro áreas por edificios (escuela, iglesia) o una quebrada, comparado con Pucaurquillo, donde la aglomeración nucleada acentúa el grado de la convivencia "mezclada". Nueva Esperanza y Puerto Izango, como ya lo ha evidenciado el cuadro 8, son las dos comunidades que representan actualmente el modelo más tradicional de asentamiento.

Entre las consecuencias de estas contradicciones con el ideal tradicional de convivencia que acabamos de enumerar, mencionamos:

- 1) la falta de una autoridad reconocida, legítima y habilitada para fundar y expresar el consenso social de toda la comunidad, y su corolario: una cooperación laboral parcial —a nivel de los grupos locales (linajes y aliados)— dentro de una misma comunidad;
- 2) la ausencia de las actividades rituales ("bailes" o, por lo menos, prácticas esporádicas en los lugares donde han sido "recuperadas") que son la expresión práctica de las relaciones de intercambio y obligaciones de reciprocidad ritual fundadas en la espiritualidad nativa;
- 3) las fricciones y conflictos entre gente o grupos de gente que se consideran mutuamente como "otra gente", *jai komini*, porque pertenecen a linajes diferentes.

La ausencia de una maloca tradicional o las funciones disminuidas de una maloca "recuperada" hacen que los hombres —en vez de reunirse de noche en el "cocal", *jibibirí* (lugar en la maloca donde se prepara y consume la coca) para conversar, expresar sus problemas, organizar el trabajo común, los bailes, y formar, con la participación orientadora del dueño de maloca, la autoridad legítima, reconocida, este consenso que garantizará el desarrollo armonioso de las actividades y la vida de la comunidad— se quedan en sus casas respectivas, replegados sobre sus familias individuales, conversando con ellas, tal vez, escuchando radio o durmiendo.

Pero la maloca no sólo es el órgano esencial de la comunicación social; es también la imagen del cosmos en el cual el "dueño" ocupa el sitio del Padre-Creador cuya función asume cuando organiza un baile (función comparable al "vicario" o sacerdote), y la imagen del útero materno, órgano de la "creadora", la madre del linaje, la "dueña del baile" y de toda mujer; reunirse en ella es insertarse en un mundo pensado en huitoto (u ocaina), repensarlo cada noche y tomar sus decisiones, planear sus actividades diarias en conformidad en este mundo, motivado por él, es decir, dar un sentido huitoto (u ocaina) a la vida.

Donde falta la maloca, no hay donde practicar ni la palabra social, ni la palabra filosófica, especulativa, espiritual; la comunicación concreta, simultánea e integrada —reservada a la noche— entre, por un lado, los hombres, pilares del patrilineaje, y, por otro, los

hombres y el cosmos, la creación, se ha roto. Hay, desde luego, disponibilidad para llenar el vacío espiritual con otros pensamientos propagados, por ejemplo, por la radio, y campo abierto para toda clase de proselitismo.

La ausencia o disminución de las prácticas ceremoniales (los "bailes") quita a las actividades productivas (caza, pesca, agricultura) una parte de sus motivaciones, ya que los bailes exigen un excedente de la producción que se invierte en los intercambios entre los que, precisamente, se consideran como "otra gente", gente de otro linaje, *jiaï komini*. El "baile" es pues otro medio de comunicación tradicional tanto al interior del linaje, porque se prepara y ejecuta en la maloca de un linaje, como entre los linajes, porque participan como invitados y bailarines la gente perteneciente a otros linajes y malocas. El baile es un "hecho huitoto total" que pone en práctica actividades que calificaremos como económicas, sociales y religiosas. Con la reducción de su papel se debilitan los vínculos específicos que unen en la práctica a las comunidades y linajes en una cultura común.

Los conflictos se expresan de diversas maneras: riñas, peleas, sospechas y acusaciones de brujería y hasta asesinatos. Las oportunidades concretas para conflictos aumentan cuando se estrecha la vecindad como en el núcleo de Pucaurquillo: la molestia por la presencia de chanchos no encerrados, los efectos de la cachaza, infidelidad de mujeres y picardías de hombres, robos en la casa y en la chacra. . . crean hostilidades cuando sus autores son vecinos pero "otra gente", mientras que se las tolera más fácilmente cuando son practicados por miembros del mismo linaje o de una familia aliada. En estos términos podemos definir una parte (26) del "malestar estructural" que afecta estas comunidades en la actualidad, y expresar la diferencia de intensidad de este malestar según las comunidades por el número de contrariedades presentes en cada una. Por consecuencia, el "malestar estructural" es más grande en Pucaurquillo y va decreciendo cuando subimos el río a Estirón, Tierra Firme, luego, Nueva Esperanza y Puerto Izango.

Las bases del futuro

Lo que precede nos ha permitido situar y precisar —como lo habíamos anunciado al inicio de estas conclusiones— los efectos sociales del proceso histórico del pasado reciente y entender el presente como un conjunto de potencialidades, de fuerzas y motiva-

ciones que tienen las raíces históricas ya demostradas, y orientan el desarrollo futuro de la sociedad nativa actual. Esta última parte de la frase tiene una importancia particular para quienes participamos en un "Programa de Apoyo a Comunidades Nativas" y asumimos responsabilidades frente a las comunidades huitoto y ocaina en la cuenca del río Ampiyacu.

Si bien hemos analizado en detalle los efectos sociales del proceso histórico reciente y podemos entender ahora el presente como un conjunto de potencialidades, nos falta precisar éstas para que nuestro apoyo se adecue a ellas y sea un apoyo a las *comunidades nativas* y no contra o por encima de ellas.

El conjunto de las potencialidades consiste en la relación que existe entre el deseo, la costumbre de aplicar las reglas de organización social, que hacen posible ciertas prácticas socio-económico-ceremoniales y sus limitaciones objetivas. La dinámica histórica se desarrolla desde luego en función de la evolución de los factores limitantes objetivos.

Entre estos factores el factor demográfico juega un papel determinante. Evaluar este factor significa determinar las posibilidades evolutivas de la sociedad huitoto, en la cual con el número de hijos aumenta la esperanza de un padre de constituir un grupo patrilocal alrededor de su casa, que formará el grupo de colaboradores en el proceso productivo y puede ser la base para participar en actividades ceremoniales "recuperadas". En este sentido, es importante comprender la ambigüedad del término *jaieniki* tal como lo hemos empleado y que proviene de la ambivalencia del status que designa y que nos falta precisar más. La ambivalencia del status resulta de que puede ser transitorio, si nos situamos en una perspectiva histórica.

En la antigua sociedad huitoto ser *jaieniki* quería decir: no tener maloca porque el jefe de linaje y su posible sucesor habían muerto en la guerra, ser "huérfano", un ser "pobre", "desamparado", sin linaje constituido y por tanto tener que buscar refugio en una maloca ajena; *jaieniki* también era, por extensión y en un sentido de "hombre ordinario", la gente que pertenecía a líneas colaterales masculinas (p. ej. descendientes de los hermanos menores del jefe de maloca), que no tenían funciones concretas o representativas en las prácticas ceremoniales.

Basándonos en el primer sentido he-

mos definido la sociedad huitoto del Ampiyacu como una sociedad de "huérfanos". En la sociedad antigua, estos linajes decapitados y truncos vinculados a una maloca ajena, tenían la posibilidad de retomar sus plenas funciones por dos medios: 1) teniendo hijos, lo que requería tiempo, y 2) aprendiendo las palabras rituales, lo que requería el establecimiento de una relación social particular que hacía posible la transmisión de la palabra ritual del linaje dominante a un linaje ajeno en posición de *jaieniki*. Las palabras rituales vinculadas a la "carrera ceremonial" de un dueño de maloca y jefe de linaje fundan, lo que podemos llamar de manera alusiva, sin entrar en más detalles, "la ideología de linaje", de la cual se deriva la totalidad de la práctica socio-económico-religiosa de sus miembros; ella viene de los ancestros y es la substancia del *jekiraingo*, el campo semántico del nombre clánico. De ahí que su transmisión a un miembro de otro linaje implica una clase de "adopción" de éste por parte del linaje donante.

Bastan estas indicaciones para comprender ante qué posibilidades se encuentran los *jaieniki* huitoto actuales. Examinemos lo que ocurrió con los jóvenes y niños que llegaron al Ampiyacu hace 40 ó 50 años, sin familia, sin jefe de linaje, en calidad de *jaieniki*.

Algunos fundaron familias cuyos hijos e hijas emigraron, o se quedaron en parte o murieron; los que quedaron, se casaron y tomaron residencia cerca del padre de su esposa y siguieron siendo *jaieniki* como sus padres.

Pero otros, como lo ha mostrado este estudio, fundaron familias que se quedaron agrupadas y que tomaron, cuando tenían una mayoría de hijos, el aspecto de una gran familia extensa patrilocal correspondiendo a la imagen tradicional del grupo social localizado en una maloca; en este caso se encuentran los *ofojo* de Puerto Izango, los *unoya* de Nueva Esperanza los *enokai-zai* de Polinesia hasta 1977, los *enokai-zai* y *ereiai* (hasta 1975?) de Tierra Firme y los *ereiai* de Pucaurquillo; cuando tuvieron menos hijos y más hijas, el carácter patrilocal de su asentamiento se volvió menos nítido (hasta tomar, en los casos extremos, un aspecto matrilocal), ya que estas últimas, cuando se casaron con un *jaieniki* que no tenía familia propia, se quedaron viviendo con sus padres; observamos estos casos en los grupos locales I — III de Estirón y en Pucaurquillo.

Esto demuestra en qué medida los *jaieniki*, inmigrantes al Ampiyacu, han

logrado echar la base de nuevos linajes cumpliendo con la primera exigencia arriba mencionada de naturaleza demográfica. Este proceso de formación de linajes se realiza a través de la dimensión del tiempo que lo expone a todos los factores externos adversos que se pueden manifestar durante una vida: enfermedades y epidemias con alta mortandad, sobre todo infantil, conflictos que pueden dividir una familia y causar separación y hasta emigración. La segunda exigencia para que un linaje retome sus funciones tradicionales plenas, la de recuperar la palabra ritual de un baile, implica dificultades y riesgos de otra naturaleza.

Hemos dicho que hoy en día ya no vive ningún representante legítimo de una "carrera ceremonial" en el Ampiyacu. Hubo algunos —tres o cuatro, según informaciones todavía incompletas— entre los inmigrantes de los años 30, pero no todos hicieron una maloca en esta tierra nueva para ellos y ninguno ha transmitido su palabra a nadie para que asegure la continuación del espíritu clánico. Informaciones diversas y fragmentarias, pero que nos permiten representarnos las condiciones globales en que se encontró la sociedad huitoto en los años treinta y cuarenta, nos dejan ver las causas de tal actitud. Era una sociedad profundamente perturbada y traumatizada que se componía de gran proporción de ancianos y padres sin hijos e hijos sin padres, "huérfanos" de tantos linajes diferentes, viudos y viudas, sin recursos económicos, debiendo reconstituir desde cero las bases de su existencia: la base material, consiguiendo semillas para hacer chacras, ya que sólo una pequeña parte se había podido traer del Putumayo y las preparaciones por parte de los patrones responsables del traslado de la mayor parte de la población habían sido mínimas; y la base social: contraer matrimonios, fundar familias. Era los patrones quienes organizaban de manera preponderante las actividades de la gente. Un grupo de familias quería regresar al Putumayo, pero fué recogido en el camino por otro patrón y asentado en el Alto Ampiyacu (son estos los antecedentes de Polinesia, Tierra Firme y en parte Estirón del Cuzco, ver mapa 1). Hubo epidemias. Con los años 50 vinieron los primeros misioneros-lingüistas del ILV predicando otra religión. El consumo creciente de alcohol —la cachaza y la nueva costumbre de tomar masato en vez de la cahuana no fermentada— ocasiona nuevas expresiones de relaciones sociales y las modifica paulatinamente...

Tantos eran los elementos nuevos, los cambios en el modo de vivir, que



Los hombres colocan uno de los postes laterales que sostendrán la estructura de la maloca.

crearon condiciones objetivas que ya no permitían el control social de parte de los individuos que tradicionalmente lo ejercían gracias, precisamente, a su cargo ceremonial y, en particular, por medio de la palabra ritual. De hecho, el dueño de baile" es responsable, con su esposa, del desarrollo de toda fiesta, desde los preparativos hasta el regreso de los bailarines a sus hogares y aún más allá, puesto que enfermedades o "desgracias" ulteriores pueden ser atribuidas a un error, una falta o una maledvolencia suya. Sus conocimientos del funcionamiento de la naturaleza y el universo, su visión "buena" de la sociedad, expresados por las palabras rituales durante los preparativos y concretizados en el "ampiri", la pasta de tabaco, que se transmiten a los invitados y con que se les asegura la consecución de carne de monte para el intercambio ceremonial, garantizan el éxito del baile: su desarrollo en alegría, sin riña ni pelea, ni accidente, ni enfermedad, ni malestar alguno, la abundancia de bebida y comida y el intercambio justo de los productos de la caza contra los de la agricultura ofrecidos por la gente de la maloca anfitriona. Una falla en el control, en cambio, causa daños morales y físicos a los participantes y, sobre todo, al responsable, el "dueño del baile" y sus familiares.

Asegurar el éxito de un baile y dar la prueba de la eficacia de la palabra ritual para tan amplio control social y material en las condiciones perturbadas que hemos descrito, era una tarea por lo menos problemática que podía hacer vacilar a los "dueños de baile" para asumir sus responsabilidades tradicionales. Algunos no las tomaron,

otros sí, pero fracasaron (se murió la esposa u ocurrió otra "desgracia"). El espíritu del linaje era importante para dominar el nuevo mundo, la historia antigua no alcanzaba controlar a la historia nueva; los últimos sabios y responsables experimentaron y tomaron una actitud consecuente. "Las palabras del Padre (*mo uai*) no son juego", dijeron los hijos de un dueño de baile en el Igarapará, no se las pronuncia sino en condiciones que aseguran su eficacia, su éxito: la realización del ideal social que fundamentan y reactivan. Estas condiciones ya no existían, ya no había por qué pronunciarlas.

A pesar de eso aparecieron otra vez malocas en las comunidades nativas. Huitoto: en 1972 en Pucaurquillo, en 1975 (?) en Estirón, y la gente volvió a hacer "bailes". Estos hechos parecerían en contradicción con lo que acabamos de afirmar, si no se supone una cultura nativa capaz de evolucionar y si se quiere ver a los nativos delante de una sola alternativa: la de escoger entre la cultura antigua y la moderna, una cultura auténticamente nativa y una que no lo sería.

Para que estas malocas pudieran ser construídas nuevamente, era necesario que las normas antiguas que impedían a los últimos legítimos dueños de baile continuar su carrera ceremonial perdiesen su vigor. Sólo bajo esta condición, el no respeto de las normas, la inconformidad de los bailes con las reglas antiguas se hacen permisibles. Como el ave Fénix, la cultura antigua se ha muerto para renacer de sus cenizas. Los últimos dueños de baile han muerto —los que con su práctica conforme a las normas antiguas continuaban afir-

mándola—, y en el aprendizaje de las nuevas generaciones se combinaban los conocimientos tradicionales, aunque incompletos, fragmentarios, transmitidos por los padres *jafeniki*, a sus hijos en el marco familiar, con los conocimientos enseñados en las escuelas bilingües, los centros de formación de misioneros, el servicio militar y, aprendidos en términos generales, en las relaciones con la sociedad y cultura nacional. Aunque el contenido de este doble aprendizaje varía de un individuo a otro, dependiendo eso tanto del grado de conservación de los factores culturales en el seno de su familia, como del destino individual en sus relaciones con el mundo exterior, en todo nativo del Ampiyacu hoy en día coexisten conocimientos y valores de ambos mundos (28) que son la causa de lo que podríamos llamar su problema de identidad étnica.

En esta situación la generación intermedia entre la de los finados dueños de baile que habían llegado al Ampiyacu en su edad adulta y la de los ahora adultos que han nacido en el Ampiyacu y beneficiado de las primeras escuelas bilingües creadas en los años 50, juega un papel determinante en los actuales esfuerzos de la sociedad nativa para una nueva definición de su identidad étnica. Estas personas que tienen hoy en día alrededor de los cincuenta años y más, eran niños cuando llegaron al Ampiyacu, han participado en los bailes de los últimos antiguos dueños y han crecido en una sociedad tradicional fuertemente perturbada, pero en la cual recibían los relatos, comentarios y enseñanzas informales de las personas de la generación anterior, ahora desaparecida, que eran todavía los garantes y representantes de los valores antiguos. Si bien presenciaron las actividades de los misioneros-lingüistas del ILV y otros, ya habían pasado la edad escolar cuando se crearon las escuelas bilingües. A esta generación intermedia pertenecen las personas que lograron reconstituir los patrilinajes locales arriba mencionados y las que decidieron mantener las tradiciones ceremoniales a pesar de su práctica actual inconforme con las normas antiguas.

De lo que acabamos de exponer resalta que de las dos condiciones necesarias en la antigua sociedad huitoto para que un *jafeniki*, representante de un linaje truncado, pueda acceder a su cargo ceremonial y reconstituir un linaje con plenas funciones socio-rituales, sólo la primera —demográfica— era realizable en las condiciones históricas después de la emigración. La segunda exigencia —el aprendizaje de las pala-

bras rituales que fundamentan la ideología linajera— ya no se podía satisfacer por las razones expuestas.

De esta situación objetiva derivamos la significación de la decisión de los miembros de esa generación intermedia de hacer nuevamente una maloca y celebrar bailes: significa simultáneamente *la negación de las normas antiguas y la afirmación de la tradición*. El papel histórico de esa generación intermedia se manifiesta en *la ruptura definitiva con la "ley antigua"* (29), cuando hace bailes *sin* ideología linajera, *sin* los conocimientos rituales que garantizaban el control social por el consenso ideológico que concretizaban, y en *la apertura* de un nuevo camino para la continuación de la tradición cultural, cuando hace bailes *a pesar* de la ausencia de una ideología linajera, *a pesar* de la ignorancia de las palabras rituales.

Como se puede notar —y en eso nos parece preciso insistir— este papel histórico condiciona el contenido real de la oposición que establecemos entre lo que llamamos *lo antiguo y lo tradicional*, —oposición que, desde luego, no es de naturaleza formal (lo que sería el caso si hicieramos de ella un uso "estructuralista"), sino de esencia histórica, implicando una decisión cuyo autor asume por ella un cambio cultural y, por ende, su papel histórico. Y es ahora, en este punto de nuestro análisis, que el nativo nos aparece como *creador* de su historia, *creador* de una sociedad nueva —por lo que niega valores antiguos—, pero con elementos tradicionales que constituyen el marco concreto de su identidad étnica, frente a las otras culturas nativas y la cultura nacional.

Veamos, aún sin entrar en muchos detalles, en qué condiciones los iniciadores de nuevas malocas y de la continuación de las prácticas ceremoniales han tomado sus decisiones.

La maloca de Pucaurquillo ha sido construida después que el curaca de esta comunidad —el jefe del linaje *ereiaí*-Moreno— había escuchado en Pucallpa, en 1972, al presidente Velasco exhortar a los nativos allí reunidos a practicar sus tradiciones. La iniciativa para la construcción de la primera maloca de Estirón fue tomada por la cabeza del linaje *ereiaí*-Rojas después que se había casado, en un segundo matrimonio, con la nieta de un finado dueño de baile. Sin embargo, la voluntad de un individuo de recuperar la maloca no es suficiente para que ésta se edifique. La construcción necesita la participación de la comunidad.

En Pucaurquillo y Estirón, la población se identificó suficientemente con esta voluntad para colaborar en la obra. En cambio en Tierra Firme, cuando un viejo Ocaina "huitotoizado" proponía a la comunidad hacer una maloca, ésta no aceptó; ahora este señor vive en Estirón cerca de la vieja maloca donde celebra sus bailes.

¿Por qué Tierra Firme no mostró interés en hacer una maloca? En ese tiempo un "patrón" se había nuevamente establecido en la comunidad y mandaba trabajar los pobladores por su cuenta, manteniéndolos bajo la presión del endeudamiento permanente por medio de la habilitación.

Tenemos pues tres situaciones diferentes. En la primera, un factor político externo favorece y hasta —quizás— provoca la recuperación de la maloca; en la segunda, el factor exterior está ausente y la recuperación se hace sólo por criterios internos; en la tercera, la dominación económica externa desfavorece la recuperación, pero la voluntad individual de practicar las tradiciones rituales se va a realizar en otro lugar donde se le ofrece esta posibilidad.

Un cuarto personaje de la misma generación, el hombre *zeuai* aliado al grupo *naïmeni* de Pucaurquillo cerca del cual vive, ha empezado a hacer bailes en la maloca de Estirón que pertenece al grupo IV con el cual también tiene una relación de alianza matrimonial.

Si bien en los dos primeros casos los dueños de baile (y constructores de maloca) habían reconstituido un patrilinaje patrilocal (el uno teniendo 5 el otro 6 hijos varones) que —en términos de la cultura antigua— constituyen la base demográfica concreta para la ejecución de las funciones de dueño de baile, en los últimos casos tal base no existe (el hombre *zeuai* sólo tiene dos hijas) o no se ha mantenido (los dos hijos del Ocaina se han ido a vivir a Pebas). Observamos desde luego que no sólo se ha vuelto a hacer bailes sin palabra ritual de linaje, sino que se hace baile además sin el soporte antiguo, ¡sin linaje!. Se puede entender que el primer fenómeno autoriza el segundo: si los organizadores de un baile pueden celebrarlo sin palabra específica que consagra las relaciones linajeras existentes entre ellos, o, dicho con otras palabras, si el soporte ideológico —la palabra ritual—, que vincula un linaje como tal al ritual, hace falta, entonces, ya no existe una relación necesaria entre la calidad específica del grupo de organizadores (la calidad linajera) y el baile, y otros grupos definidos en tér-

minos no-linajeros pueden responsabilizarse de la organización de un baile.

En los dos casos concretos, los aliados matrimoniales reemplazan a los familiares linajeros ausentes; son ellos quienes constituyen, exclusivamente en estos casos y con el *nuevo* dueño de baile, el *nuevo* grupo de los organizadores de baile. Para una comprensión adecuada de este fenómeno importa precisar que esta participación de los aliados en la organización de un baile no constituye una innovación en la práctica ceremonial, puesto que antiguamente, los aliados del linaje del dueño de baile son los ayudantes (*nakollae*) del dueño y contribuyen con su trabajo y sus propios productos agrícolas a la preparación y ejecución de un baile. La innovación, en cambio, reside en la ausencia de la base demográfica linajera.

Vemos pues que, si la base linajera —la constitución de un nuevo linaje— ya no es una condición indispensable para que un *jaieniki* pueda organizar un baile, como era el caso en la antigua sociedad huitoto, existen ahora las condiciones— creadas por los antecedentes descritos— para que en esta sociedad “mezclada” cualquier hombre adulto de las generaciones siguientes se dedique a la práctica ceremonial.

Y, de hecho, en 1981, un hombre de aproximadamente 35 años, yerno del anterior curaca huitoto, y además de origen bora, ha dirigido la construcción de una nueva maloca en Estirón y asumido el cargo de dueño de baile en la inauguración de la maloca (*eraí rua* “el canto de la boca del río: del inicio”, o *jofa ana zaitaina* “la pisada de la maloca”). Es la primera vez, según nuestros conocimientos, que una comunidad huitoto construye una maloca bajo la conducción de una persona perteneciente a la generación nacida en la nueva patria. Es preciso añadir que esta obra se realizó en base del diálogo que un antropólogo de ANACONDA —el autor de este artículo— había iniciado con las comunidades huitoto en el marco del Programa de Apoyo a Comunidades Nativas; en cierta medida se puede decir que la obra se realizó como consecuencia de este diálogo, —como la primera maloca “inconforme” ha sido —si se quiere— la consecuencia del discurso del presidente Velasco.

* * * *

Hemos llegado al punto de nuestra exposición en donde el lector puede empezar a comprender en base a qué entendimiento de la realidad nativa

ANACONDA apoya a las comunidades, para cumplir con el “objetivo a mediano plazo” del “Programa de Apoyo” tal como ha sido formulado en la “Solicitud de Cooperación Técnica Internacional” (p. 15) dirigida en 1980 por ORDELORETO a la Cooperación Técnica del Gobierno Suizo (COTESU):

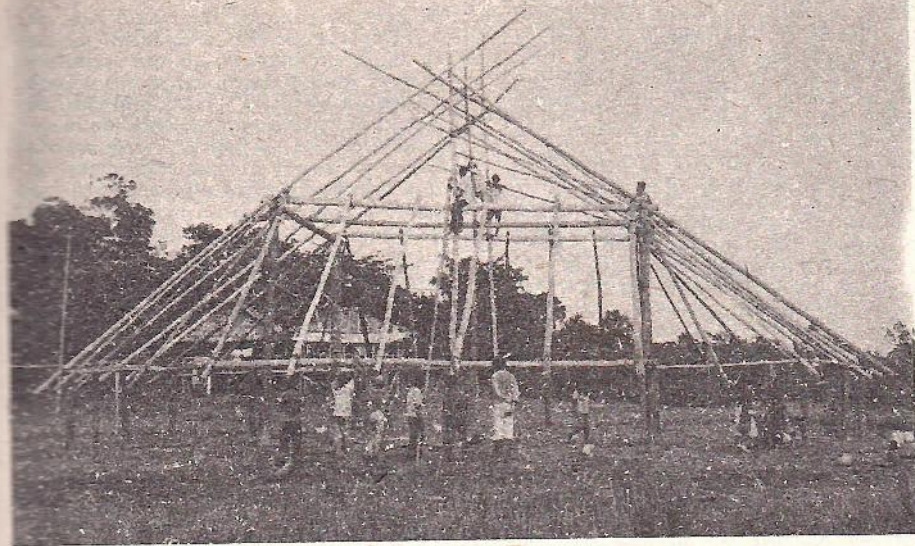
“Garantizar a las sociedades nativas situadas dentro del marco geográfico fijado por el Programa una vía de desarrollo que sea compatible con su modo y estilo de vida (tecnología, conocimientos, organización social y sistema religioso) equilibrado en su relación al medio ambiente, y cuyas modalidades por consecuencia sean definidas por las mismas comunidades”.

Dar a este propósito *general los primeros elementos* de un *contenido real* ha sido una de las motivaciones de este artículo. ¿Cómo nosotros, interlocutores de las comunidades pero no-nativos, podemos entender el contenido real de las “definiciones” que dan los nativos de “las modalidades de su vía de desarrollo”, siendo nosotros conscientes que estas definiciones tienen sus raíces en la historia propiamente autóctona, la cual, en lo que se refiere a los Huitoto y Ocaina —como lo dijimos al inicio de este trabajo— sólo en los últimos cien años se ha combinado más intensamente con el curso de la historia de la sociedad dominante?

La combinación de estas dos historias ha tenido efectos tanto sobre la sociedad nacional, como sobre las sociedades nativas. Los llamados “estudios socio-económicos” de ciertas comunidades nativas por parte de instancias gubernamentales (SINAMOS, Ministerio de Agricultura, Oficinas de Reforma Agraria (30) o estudiantes universitarios se esfuerzan generalmente de definir el papel que juegan las sociedades nativas dentro del sistema económico y político nacional, y comprender su situación actual en términos y categorías que explican el funcionamiento del sistema global, nacional y hasta internacional, del cual las sociedades nativas son un *elemento*: dependencia, colonialismo interno, marginalidad, explotación, autosubsistencia, no acceso al crédito, al mercado, a la educación a los servicios de salud. . . Tales conceptos sirven luego para la formulación de propuestas destinadas a mejorar la situación de los nativos y, si sus autores son funcionarios que tienen cierto peso político, pueden traducirse a la realidad como medidas legales, administrativas o financieras, por asesoría técnica, apoyos en educación

y salud, etc.

Reconocemos el valor de tales “estudios socio-económicos” y los actos que de ellos se derivan en beneficio de los nativos; sin embargo, nos parece necesario precisar los límites de estos beneficios. Lo que parece beneficioso al no-nativo, autor de dicha clase de estudios y actos, no necesariamente parece beneficioso al nativo, en bien del cual el funcionario o estudioso está convencido de actuar; o, por lo menos, el nativo no atribuye al beneficio la importancia que le da el no-nativo; también puede ser que sí, que el nativo y el funcionario estén más o menos de acuerdo sobre el alcance del beneficio propuesto por este último. Pero como los conceptos que utiliza el nativo para expresar lo que le parece beneficioso y lo que no, tienen un contenido determinado por su historia —que de hecho es el resultado de la combinación de dos historias—, un contenido que desde luego integra valores propiamente nativos que han sido excluidos del “estudio socio-económico” convencional, no hay modo para el funcionario de entender lo que *realmente* significa su propuesta para el nativo, y comprender lo que *realmente* es concebido por el nativo como beneficioso, y en qué términos y orden de prioridades. De esta situación resultan unas consecuencias que ponen al desnudo algo de la *mecánica de dominación*. El funcionario dedicado a la realización de sus metas y convencido de obrar para el bien de los nativos, ya que tiene sensibilidad social y cierto compromiso personal, político, con poblaciones tan desfavorecidos de su país como lo son las nativas, se asombrará del rechazo; de la poca acogida, o de la indiferencia que su propuesta puede recibir de parte de los nativos; o, en el mejor de los casos, cuando la acogida ha sido calurosa, hasta entusiasta, se sorprenderá que dentro de cierto lapso el interés para la obra o las medidas propuestas decaiga y se la deje sin consecuencia o sin continuación, sin acabado; el interés inicial, despertado tal vez por lo novedoso de la propuesta, ha sido reemplazado por las preocupaciones y prioridades arraigadas en la realidad cotidiana del nativo, cuyas características el funcionario precisamente no entiende por haberlas evaluado en sus propios términos y según su propia escala de valores. Pero —y en eso vemos la manifestación del racismo cultural de la sociedad dominante que puede existir aún en las personas “de la mejor voluntad”— en vez de buscar la causa del destino lamentable de su propuesta en su propia incompreensión de la realidad nativa, el funcionario lo atribuirá a la incompreensión de su pro-



La estructura de la maloca está casi terminada con la colocación del armazón que soportará el techo.

puesta por parte de los nativos, o, simplemente, a su ociosidad, su "flojera congénita". Y, como de toda evidencia los nativos no han comprendido el interés y beneficio de su propuesta, él se ve confirmado en un juicio que hasta ahora cierta vergüenza intelectual había podido inhibir, pero, a partir de este fracaso, se siente nuevamente autorizado de pensar y expresar, y que califica al nativo como un ser *irracional*, determinado por supersticiones y creencias mágicas, que son la herencia de su anterior estado de salvaje. Con este acto de pensamiento el no-nativo asume su papel de dominador, ya que se afirma en perfecta simetría dialéctica con el nativo que escogió el término de *Racional* para designarlo cuando adoptó el castellano como segundo idioma. Aparece al mismo tiempo que, si bien el funcionario hace referencia al pasado del nativo, a su historia específica de "salvaje", ésta tiene para él un valor únicamente negativo y le sirve para afirmar la superioridad de sus soluciones a los problemas del nativo, a pesar de y contra la opinión del mismo nativo.

Hemos mencionado aquí el caso de un funcionario "de buena voluntad", pero pensamos que estos procesos mentales caracterizan —y lo decimos con mayor preocupación— a la gran mayoría de las fuerzas progresistas del país cuando consideran el papel de los

nativos en el destino y el futuro de la nación y cuando tratan de elaborar una política que tome en cuenta este estrato de la población nacional.

Son estos procesos mentales que son necesarios a la realización práctica de la dominación de la sociedad nacional sobre las sociedades nativas; en el mismo tiempo la condicionan y la justifican, reconfortando al sujeto no-nativo con la buena imagen que tiene de sí mismo como agente del progreso "al servicio" de un pueblo subdesarrollado —ya que, de una vez, sitúa a los nativos en esta categoría de la humanidad, dispensándolo de cualquier duda respecto a los fundamentos de su juicio. La dominación de la sociedad nacional arraigada en tales procesos se afirma como absoluta, porque aún los sectores más progresistas ni siquiera pueden *concebir* —menos aún defender— una alternativa a los valores que afirman hasta hoy.

En cambio, esta dominación que se quiere absoluta, el nativo *no la acepta* de esta manera, pues —y eso lo ha evidenciado este trabajo— para su problemática específica resultante de su propia trayectoria histórica él busca y encuentra sus propias alternativas y soluciones que la sociedad nacional no puede percibir como tales ya que su mirada sobre la realidad nativa, polarizada por su idealismo etnocéntrico, no

ve más allá de las apariencias que interpreta en términos negativos en referencia a sus propias ideas e ideales de desarrollo.

Es importante comprender esta búsqueda y encuentro: nativos de alternativas propias no como un sueño místico o —quién sabe— como una proyección idealista del antropólogo, sino como un proceso histórico concreto que da su forma tanto a la realidad material en que vive el nativo (p. ej. las casas, las formas de los pueblos) (31), como a las relaciones sociales y económicas (p. ej. las agrupaciones de las familias, el papel del "dueño de baile", la participación económica y ritual de la población en los bailes), y entre estas últimas comprendemos no sólo las relaciones internas a la sociedad nativa, sino también las que la vinculan a la sociedad nacional (p. ej. las relaciones con el "patrón", el misionero, el antropólogo).

En esta afirmación de su especificidad histórica —o, como expresamos anteriormente, en el conjunto de las potencialidades socio-económicas e ideológicas— podemos ver *la fuerza de resistencia* de las sociedades nativas a la dominación nacional. Sus alternativas imponen al totalitarismo desarrollista de la sociedad nacional sus límites concretos y expresan un desafío real.

Si bien es verdad que estas alternativas contribuyen a la marcha del sistema global, nacional, —lo que demuestran los mencionados "estudios socio-económicos", y por lo que se define la relación dialéctica entre los dominadores y los dominados—, su contenido *real*, por las tradiciones propias, por las raíces histórico-culturales propias que pone de manifiesto, *no es reductible* al contenido de la dialéctica entre dominador y dominado, en la cual este último sólo representa el término negativo y constantemente negado —y por eso indispensable para la afirmación del primero— de la relación.

Este contenido irreducible constituye la fuente del proyecto social alternativo, propiamente autóctono; ahí es que se inspiran las fuerzas —inquietantes para la sociedad dominante, porque están fuera de su comprensión, fuera de su control—, que para los que sabrán comprenderlas, los que sabrán ver la racionalidad nativa detrás de los comportamientos *aparentemente irracionales*, significan la base de un *futuro diferente* de lo que la dialéctica de dominación impone hoy en día a las alternativas políticas convencionales.

Observación sobre la pronunciación de las palabras huitoto:

Hemos utilizado aquí, con ligera modificación, la transcripción del idioma huitoto tal como aparece en las publicaciones del ILV que los Huitoto en su mayoría saben leer. Las letras se pronuncian, grosso modo, como en castellano con las siguientes particularidades: j se pronuncia como h inglés, z como la z en España, ll como la ll o y en Argentina, i con la posición de la lengua de u y la posición de los labios de i.

1) Las informaciones referentes a la cuenca del Ampiyacu en que se basa este artículo han sido recogidas por el autor en 1980 en el marco del programa pluridisciplinario. "El cultivo de corte y quema y la evolución del medio forestal en la Amazonía del Nor-Oeste. Ecología de los sistemas de cultivo nativos en la Amazonía peruana" financiado por el Fondo Nacional Suizo de Investigación Científica (solicitud nº 1.664-0.78) y el Centro Nacional de Investigación Científica, París (R.C.P. 316) y que ha trabajado en convenio con la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana. Este programa ha contribuido a la creación del "Programa de Apoyo a Comunidades Nativas", concebido por el ORDELO-RETO en 1979 y ejecutado a partir de octubre 1980 con un aporte de la Cooperación Técnica del Gobierno Suizo. La ejecución de la parte suiza ha sido encargada a la "Asociación para el Apoyo a las Comunidades Nativas de la Amazonía" (ANACONDA) con sede en Iquitos (1042, Av. Grau) de la cual el autor es miembro. De este compromiso práctico del antropólogo con las comunidades nativas resulta la necesidad de situar la problemática de la organización social actual de las comunidades nativas en una perspectiva histórica que no sea sólo retrospectiva, sino también prospectiva.

La mayor parte de este trabajo —desde la introducción hasta la descripción de Estirón— constituía un informe sobre la situación social de las CCNN huitoto y ocaína en el Ampiyacu, presentado al equipo del Programa de Apoyo en julio 1981 y sometido a la discusión. Se reproduce aquí corregida y aumentada por la descripción del caserío de Pucaurquillo y las conclusiones. Sin embargo, las descripciones reflejan el estado de las comunidades correspondiente al principio de 1980 y no toma en cuenta los cambios observados en 1981 y 1982, aunque algunas notas aluden a ellos.

2) En noviembre de 1978, nuestro amigo y colega Oscar Paredes publicó un "estudio etnológico de las comunidades nativas del río Ampiyacu - Bajo Amazonas" (cf. PAREDES PANDO, O., 1978) que contiene gran cantidad de valiosa documentación sobre la historia y la situación actual de la población nativa de esta cuenca. En cuanto al tema que nos interesa aquí, la morfología social de las comunidades huitoto y ocaína, el trabajo de O. PAREDES P. no lo toca en particular, ya que su discusión referente a la "organización social", "ciclo vital y costumbres asociadas", "designación de nombres", "sistema de autoridad", "vivienda y patrón de asentamiento" (pp. 44-62) y "fiestas e intercambios" (pp. 71-82, con un pequeño apéndice, pp. 82-83, sobre las fiestas huitoto), es decir, los capítulos dedicados a los aspectos tradicionales de la vida social, se basa en hechos observados en las CCNN. bora da Brillo Nuevo y Colonia. Sin dar muchos detalles sobre la estructura interna del caserío de Brillo Nuevo, el autor distingue en el pueblo varias subáreas, cada una formada por casas pertenecientes a los miembros de clanes específicos, a veces agrupadas alrededor de una maloca, o a clanes matrimoniales aliados, y comprueba que "la actual fisonomía del asentamiento, si bien no es la tradicional, trata de mostrar alguna correspondencia al sistema anterior; . ." (p. 61). El estudio nuestro anhela dar un poco más de precisión a esta idea.

3) cf. GASCHÉ, J., 1976.

4) La traducción del nombre clánico huitoto da un sentido muy restringido del valor de este nombre, el cual más bien alude a un campo semántico más amplio, que los Huitoto llaman jekiraingo, término que los de Colombia me han traducido por "bandera" o "blasón" de significado múltiple. Así, por ejemplo, el nombre ereiaí contiene a la vez las nociones de ereño "oso hormiguero", ererí "hoja de caraná", erebeido "una clase de pajarito", ereziga "(clase de camarón grande)", y se refiere al heroe mítico Agaronarai.

5) cf. PAREDES PANDO, O., 1978: p. 31.

6) Dejamos abierta la posibilidad que otros linajes de este mismo clan existen en el Putumayo donde hasta el momento no tuvimos la oportunidad de trabajar. Mencionamos también que en la antigua trocha de los caucheros que va de La Chorrera a Encanto (San Rafael), en Colombia, nuestros guías nos han mostrado una gran puma que pertenecía a los ereiaí en la época del caucho.

7) En otras circunstancias históricas y sociales, como las que pudimos observar en Colombia en 1969/70 y 1973/74, donde, después de la época del caucho, la mayor parte de la población huitoto ha sido tomada bajo la tutela de los misioneros capuchinos, otro sistema de apellidos ha sido aplicado: nombres personales huitoto (respectivamente bora, ocaína, etc.) han sido convertidos en apellidos, asimilando su pronunciación al castellano, p. ej. Faírri toi da Faerito, Manaidiki Manaideke, etc.

8) Vemos aquí una de las consecuencias de la residencia aglomerada moderna, que sin duda se acentuarían si se creasen infraestructuras urbanas (p. ej. luz eléctrica) anheladas por una parte de la Población de Pucaurquillo.

9) Para mayor claridad resumimos los términos empleados y su definición de la siguiente manera: lo que significa para el esposo patrilocal significa para la esposa virilocal y su definición es que el hombre queda viviendo en la casa o cerca de su padre y es la esposa quien va donde él; por otra parte, lo que significa para el esposo uxoriclinal significa para la esposa matrilocal y su definición es que la mujer queda viviendo en la casa o cerca de su madre y es el esposo quien va donde ella.

10) Dos hermanos de las hermanas jeiaí-Ruiz han muerto en su niñez, y el hermano menor del hombre jeiaí-Rivero ha sido adoptado por un familiar de un ex-patrón y llevado a Lima.

11) Precisamos que una de las hermanas se ha separado de su marido y fué a vivir a Pucallpa, de manera que su casa está habitada por el marido y sus hijos.

12) "Casado" en este artículo se refiere al matrimonio según las concepciones huitoto, y no implica ninguna consagración por la iglesia.

13) El mismo hecho de las hermanas —casadas— que se quedan viviendo con sus hermanos y su padre se observa en Estirón, si analizamos los grupos locales II donde las dos hijas del padre nimaí se han casado con hombres orejón y resigaro, y III donde las hijas del padre guamareiaí se han casado con hombres mestizo y failajeni. En el grupo II reside también el hijo nimaí y en el grupo III los dos hijos guamareiaí, solteros pero en edad de casarse.

14) Basta aquí precisar que tanto en el caso de los Moreno como en el de los García la legitimación de sus cargos ceremoniales no se puede derivar de una descendencia directa de un antiguo illaíma y rafue nama ("jefe" y "dueño de baile"). En ambos casos el deseo y la voluntad de recuperar el ceremonial tradicional, a pesar de la falta de representantes legítimos (por extinción de sus linajes), ha jugado un papel determinante en algún momento de la historia reciente.

15) La terminología de parentesco huitoto (cf. GASCHÉ, J., 1976) usa una sola palabra para designar a los primos bilaterales y los hermanos: ama de ahí viene que miembros de un clan diferente del mío pueden ser mis "hermanos", cuando su madre pertenece a mi clan (en cuyo caso la llamo ii "tía").

16) En 1981 dos hijos más habían bajado desde Polinesia para vivir cerca de su padre.

17) cf. ROBUCHON, E., 1908.

18) cf. WHIFFEN, TH., 1915.

19) cf. un ejemplo descrito en detalle en GASCHÉ, J., 1972.

20) Ahora, en 1982, podemos observar un proceso de reconstitución de un grupo patrilineal y patrilocal alrededor de la maloca de Estirón: dos hijos del "guardián" de esta maloca (ereiaí-Rojas) ya han bajado de Tierra Firme para establecer su casa cerca de su padre, en el grupo IV de Estirón.

21) cf. PAREDES PANDO, O., 1978: p. 61.

22) cf. WHIFFEN, TH., 1915: p. 47.

23) cf. WHIFFEN, TH., 1915: p. 103.

24) cf. PAREDES PANDO, O., 1978: p. 31.

25) Cabe mencionar que los arqueólogos, por sólo disponer de vestigios materiales para reconstruir la historia, son los más expuestos a la tentación de presentar sus secuencias tipológicas como una secuencia evolutiva histórica y de implicar con eso en sus trabajos una idea positivista de la evolución y el progreso.

26) Estamos conscientes que el tema de este trabajo y su discusión —por definición y opción de nosotros— no abarca la totalidad de la problemática de la comunidad a que nos referimos. Su realidad económica en particular no la tocamos, o sólo alusivamente. Con seguridad algunos lectores querrán ver en la ausencia de criterios económicos en el debate sobre la evolución de las comunidades, o más: en el hecho de no tomar la base económica como punto de partida del análisis la causa de alguna debilidad de este estudio o hasta la razón de su invalidez. Tenemos ciertos conocimientos de la realidad económica de estas comunidades, y en el trabajo de O. Paredes Pando (1978) un capítulo está dedicado a la "Economía tribal y economía de mercado", pero pensamos que los factores económicos operantes, si bien pueden añadir algo complementario a nuestras explicaciones, no modifican fundamentalmente el análisis; ampliarán nuestra comprensión global de la realidad nativa, pero no afectarán el papel de las estructuras sociales tradicionales tal como lo definimos. Se podía pensar que los factores económicos modernos, como la generalización del uso de dinero y la participación en el mercado, crean más limitaciones a la aplicación de las reglas sociales tradicionales, o las debilitan substituyéndolas por un nuevo tipo de relaciones, por ejemplo, de patrón a empleado o de acreedor a deudor, y ésto es cierto —hasta cierto punto que un estudio particular aclararía—. Tratándose de una sociedad sin clases y cuyo modo de producción no conocía otra división de trabajo que la basada en el sexo, una sociedad que luego, a finales del siglo pasado y durante aproximadamente 80 años, ha servido de mano de obra a varios patrones pero tan poco remunerada que el poco dinero o los pocos bienes recibidos no podían afectar las relaciones sociales internas, y una sociedad cuyos miembros sólo hace pocos años, principalmente a partir de la intervención de SINAMOS, se vincularon individualmente, sin patrón intermediario, al mercado, pensamos que para comprender la realidad de este tipo de sociedad hay que tomar en cuenta que lo econó-

mico coincide todavía con lo social y lo religioso y viceversa: p. ej. el parentesco y la alianza matrimonial regulan fenómenos como la colaboración en la producción, los bailes implican un intercambio de productos de caza, pesca y agricultura, de objetos y servicios rituales y tienen desde luego motivaciones y significaciones complejas que tenemos costumbre de calificar como económicas, sociales y religiosas. El problema fundamental desde luego es de orden metodológico: cómo dar cuenta de la emergencia, en el transcurso de la evolución de tal sociedad puesta en contacto y relación con la nuestra, de lo propiamente económico que pueda determinar lo social y lo religioso, o dicho en otras palabras: cómo dar cuenta de la inmersión de una sociedad sin clases en una que las tiene. Un tema de largo debate.

27) PAREDES PANDO, O., 1978: pp. 37-38.

28) Esta coexistencia de dos mundos en una sola mentalidad caracteriza la vida de todos los "dominados", sea nativo, loreetano, peruano o de otro continente, lo que no excluye que el dominado de uno sea el dominador de otro.

29) Esta manera de hablar se inspira en la manera cómo se expresó —respecto a otro nivel de cambio cultural— un Huitoto del Igarapará cuando comparaba el estado antiguo de la cultura huitoto, de la cual la guerra ritual era elemento constitutivo, con el Antiguo Testamento, y la época reciente con el tiempo del Nuevo Testamento. Es posible que haya escuchado esta fórmula de boca de un misionero, pero no es seguro. Aunque sea el caso, pronunciada por el nativo, expresa su conciencia de un cambio profundo que ha ocurrido en la historia de su pueblo y afectado su modo de vivir, su cultura. Evidentemente, tal consciencia contribuye a definir el contenido de su visión del futuro.

30) El estudio de O. PAREDES PANDO (1978) pertenece a esta categoría de trabajos.

31) Sólo mencionamos aquí los elementos culturales tratados como ejemplos en este trabajo para que el lector recuerde lo que en la primera parte de este trabajo hemos demostrado. Son ejemplos decimos. Claro está que cualquier cultura nativa actual se debe comprender en su totalidad como la expresión de este proceso, ¡inclusive los elementos modernos adoptados! El mal o no funcionamiento de los órganos comunitarios instituidos por SINAMOS (presidente, secretario, tesorero, vocal, asamblea general) que mencionamos en la primera página es parte de este proceso: si no funcionan o funcionan mal, es porque existen otros mecanismos sociales, otra visión, otros criterios de la convivencia y de la organización interna que solucionan los problemas (—y a su manera—), que debían, en el espíritu de los funcionarios, solucionar estos órganos. Comprender las soluciones nativas es el primer paso para que podamos fundar un diálogo en la realidad nativa. El Programa de Apoyo colabora actualmente en la creación de botiquines comunales en

algunas comunidades del Ampiyacu: para la realización de este proyecto han preparado arrozales comunales cuyos productos financiarán la compra de los medicamentos. Sabemos que los Huitoto y Ocaina tienen su propio concepto de salud y enfermedad, de la curación y de su costo y de las relaciones entre el paciente y la persona que lo cura, y que este concepto integra las experiencias hechas con los productos farmacéuticos y su modo de adquisición que relaciona su uso al mercado. Es este concepto que determinará a través de las discusiones, medidas y acciones en el transcurso de la realización del proyecto y con nuestro aporte (las respuestas a las inquietudes, preguntas y pedidos expresados frente a nosotros) la forma concreta y el contenido real que tomará en estas sociedades lo que desde el inicio llamamos —ellos y nosotros— "botiquín comunal", pero sin saber todavía —ni ellos ni nosotros— qué será y cómo será concretamente. Consideramos desde luego nuestra colaboración como un proceso de aprendizaje mutuo para evitar imponer nuestros criterios a las iniciativas nativas. Los problemas metodológicos que plantea este propósito podrían ser el tema de otro trabajo.

BIBLIOGRAFIA

GASCHE, J., 1972: "L'habitat wito-to: 'progrès' et tradition". *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 61. 177-214.

GASCHE, J., 1976: "Les fondements de l'organisation sociale des indiens wito-to et l'illusion exogamique". *Actes du 42e Congrès International des Américanistes*. Paris, 2. 141-161.

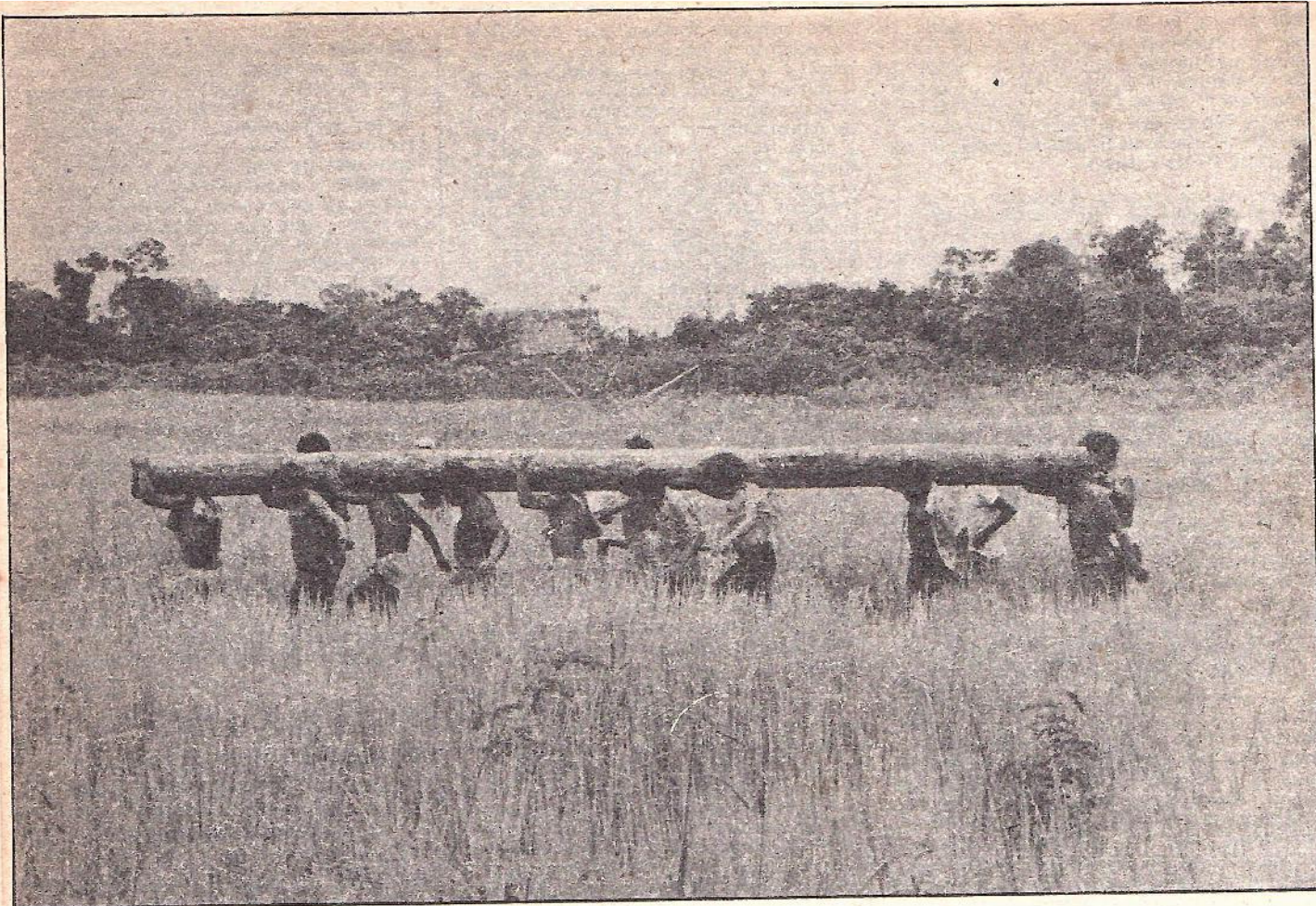
PAREDES PANDO, O., 1978: *Boras - Witotos - Ocainas. Estudio etnológico de las comunidades nativas del río Ampiyacu - Bajo Amazonas*. Dirección Regional de Agricultura y Alimentación, ORDELORETO. Iquitos, 193 pp. mimeogr.

Este mismo estudio, aumentado en dos páginas de dibujos, fué reeditado en marzo 1979 por las mismas dependencias públicas bajo la firma de tres autores: O. PAREDES PANDO, M.L. RUNCIMAN y L. GARATE DAVILA.

ROBUCHON, E., 1908: "Estudio de Robuchon". En: Carlos Larra-bure y Correa: *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales*. Lima, 13. 413-465.

VALCARCEL, C.A., 1915: *El proceso del Putumayo*. Lima.

WHIFFEN, TH., 1915: *The North-West Amazons*. London.



amazonia indígena

Publicación de Copal - Solidaridad con los Grupos Nativos.

Arnaldo Márquez 2232 - Lima 11 - Perú - Telf. 62-74-51

	Sudamérica	Europa y USA	Africa y Asia
Precios de cada uno de los nos. 3, 4 y 5	\$ 2	\$ 3	\$ 4

Los Precios incluyen gastos de correo aéreo

Los nos. 1 y 2 se encuentran agotados

Próximos números :

Grupos indígenas y fronteras internacionales
Cantos y poesía de los indígenas amazónicos

Con la Colaboración de:

Mireille Guyot, France Marie Casevitz, Daniel Levy, Anne Marie Seiler-Baldinger, Jürg Gasché, Helene Riviere D'Arc, Jean Pierre Chaumeil, Françoise Barbira-Freedman.