

Epílogo: una antropología de lo político en la Amazonía indígena contemporánea

Alexandre Surrallés

La antropología política se ha interesado por temas como la participación de las estructuras de parentesco y las formas de organización social en la determinación del poder político. También por pensar categorías como linaje, clan, casta, clase social y otras que definen colectivos al interior de una misma estructura política. Asimismo, ha examinado las representaciones relacionadas con lo político que se derivan de las narraciones míticas, o las coreografías rituales, entre otras prácticas sociales. Estos temas clásicos no han desaparecido de los trabajos que realiza el Grupo de Antropología Política-Apocamo. Pero se han incorporado a una nueva reflexión sobre lo político que surge del proceso irreversible de interpenetración de las sociedades indígenas amazónicas con el contexto social, económico y político global en el que se encuentran hoy los países andinos, donde la selva ha dejado de ser, para lo bueno y lo malo, una región marginal.

En efecto, las economías de los Estados andinos, muy dependientes todavía del sector primario, han decidido incorporar masivamente la Amazonía al sector productivo nacional. Las tierras bajas, el Oriente o la Amazonia, como se llama a la región selvática en los diferentes países de la región, han sido atravesadas por otros frentes económicos, espontáneos o dirigidos por los Estados. Pero lo nuevo en estos dos últimos decenios es la fuerte intensidad que se ha dado al proceso de colonización. La minería y el sector de hidrocarburos son los que marcan el ritmo. Pero están seguidos de cerca por otras ramas, como el sector maderero, hidroenergético y agroindustrial, en sus versiones legales o ilegales, que precisan de infraestructura de transportes y flujo de personal para su desarrollo.

A esta avalancha de actividades en sus espacios territoriales, los pueblos indígenas han reaccionado con un movimiento indígena organizado con voluntad de irrumpir en la política nacional. Este movimiento ha encontrado apoyo en

sectores importantes de la opinión pública, así como soporte de ONG internacionales e instancias multilaterales de promoción de los derechos indígenas, al amparo un edificio jurídico notable, aunque de difícil aplicación¹. Estos apoyos se han multiplicado con el soporte del movimiento ecologista internacional, que considera la cabeza de cuenca amazónica como una región de importancia decisiva, no sin razón².

Los pueblos indígenas de la región se encuentran, en consecuencia, en el centro de encrucijada de carácter global, con innumerables actores y de una complejidad creciente. Una antropología política que quiera abordar esta nueva realidad necesita analizar no solo cómo los pueblos indígenas elaboran sistemas de representación y de acción para hacer frente a los desafíos actuales: también precisa describir los sistemas de organización y métodos de diagnóstico, análisis y planificación exógenos que eligen o que prefieren descartar. Necesita, además, comprender los intereses de todas las partes en juego, nacionales o internacionales, públicas y privadas, empezando por supuesto por el Estado y sus dependencias. Exige, asimismo, abordar el punto de vista subjetivo, la experiencia vital de los actores implicados, en especial de los líderes indígenas, protagonistas principales en el meollo de todo el entramado, centro de todas las presiones, tensiones y contradicciones.

A lo largo de los diferentes talleres que el grupo Apocamo ha ido realizando, todos estos aspectos se han ido tratando, tomando en cuenta todos los puntos de vista que confluyen, una visión comparativa entre los países del área andina y el carácter procesual de las dinámicas en juego. Los artículos que en este número les ofrecemos son una muestra de ello. Si bien su presentación se ha realizado en la introducción, me gustaría no obstante comentarlos para señalar los aportes que realizan en el sentido de la antropología política que la situación actual impone. Siguiendo este criterio, y como evidentemente el objeto de un epílogo no es presentar el conjunto de artículos, voy a permitirme agruparlos según un orden distinto del recogido por el índice.

¹ Organización Internacional del Trabajo (OIT) en un primer momento, con la promulgación del famoso Convenio 169, y más recientemente el sector de derechos humanos de las Naciones Unidas.

² Solo los aportes en biodiversidad que ofrece la región en sus múltiples terrazas ecológicas lo justifican. Pero además debemos añadir el almacenamiento de carbono de la masa forestal, y la producción hídrica recogida por los ríos que forman la cubeta andina oriental y que el río Amazonas versa al océano. Estos dos hechos, que impiden que el cambio climático pase del capítulo de urgente al de catastrófico, confirman sobradamente la implicación de la ecología política en la zona.

En este sentido, tenemos los artículos de Oscar Espinosa y el de Simone Garra y Raúl Riol, que se interesan por el análisis de procesos políticos internos que siguen las sociedades amazónicas movidas por los desafíos contemporáneos, adoptando metodologías de trabajo aprendidas de sistemas de organización no indígenas. En el caso analizado por Espinosa se trata de la adopción por las organizaciones indígenas de los planes de vida, método de definición de objetivos y planificación de etapas para alcanzar los resultados previstos, inspirado en los procedimientos utilizados por grandes organizaciones internacionales e introducidos por estas en las agendas del movimiento indígena. Espinosa analiza tres casos de procesos de elaboración de planes de vida de tres organizaciones indígena-amazónicas peruanas de distinta envergadura y finalidad. Una de estas es la organización nacional de indígenas amazónicos más importante del Perú: la célebre Aidesep. Espinosa se pregunta por qué una organización indígena de este calado, representatividad e importancia simbólica adopta sin un aporte cultural propio el sistema de planes de vida que hubiera podido implementar cualquier otra organización, empresa o instancia gubernamental no indígena. La respuesta a esta pregunta la ofrece el propio texto de Espinosa.

Pero antes de avanzar la respuesta, me gustaría poner en paralelo el artículo de Simone Garra y Raúl Riol sobre las implicaciones del proceso de demandas de territorio integral que los pueblos awajún y wampis han realizado, promovidas por la coordinadora indígena regional (Corpi). En este caso, como en el caso de la realización de los planes de vida, los pueblos indígenas en cuestión han debido actuar de forma muy ajena a los procedimientos culturales propios, puesto que las demandas de territorio integral deben ser consensuadas entre los diferentes grupos que forman el pueblo indígena, pero sobre todo acordadas con los grupos indígenas vecinos. Esta dinámica es muy artificiosa para los grupos de la familia jíbaro, y para la mayoría de grupos andino-amazónicos que, como se sabe, cultivan una atomización del poder político y una segmentación de las cadenas de decisión, donde el grupo local es la única instancia verdaderamente soberana.

Como en los planes de vida, los procesos de demanda de territorios integrales han significado una necesidad de objetivar las relaciones entre comunidades y pueblos indígenas y han representado un reflejo de estos últimos sobre sí mismos como tales, según notan los autores de los textos. Estos procesos han supuesto, sin lugar a dudas, un elemento importante para la eclosión de una nueva etnogénesis de estos pueblos como unidades políticas integradas que hace pensar, para responder a la pregunta dejada en el aire más arriba, que lo importante no son los métodos, ni los resultados que buscan, ni su adaptación a culturas propias, sino

algunas de las consecuencias colaterales, y a veces no previstas por los procesos tal y como se explicitan. En definitiva, la forma política indígena aparece en este aprovechamiento de las oportunidades que se ofrecen, para tejer relaciones y generar acuerdos, más allá de lo que el plan de vida o la demanda de territorio integral pretendan.

Por otro lado, tenemos los artículos de Ivette Vallejo, Fernando García Serrano y Thomas Mouriès. Se pueden agrupar desde el punto de vista de una antropología política, porque los tres abordan las perspectivas encontradas y los desajustes conceptuales entre las partes enfrentadas por el desarrollo del movimiento indígena y sus demandas. En efecto, los tres autores tratan de lo que podríamos llamar la dimensión ontológica del conflicto político, que en muchas ocasiones se plasma en un debate de orden jurídico.

Así, García analiza cómo en los últimos veinte años, y con relación a dos temas importantes para el movimiento indígena amazónico —como son la territorialidad y la consulta previa ligada a los proyectos de extracción de recursos naturales—, el Estado responde con una postura ambigua. Por un lado, acepta los principios elementales del derecho de los pueblos indígenas y desarrolla una legislación, en el caso del Ecuador, con proclamas de reconocimiento del carácter pluricultural de la nación satisfactorias, pero por otro, obstruye la real aplicación del derecho que él mismo promulga. García muestra cómo, en realidad, el problema se puede localizar en lo conceptual, en una diferencia que se sitúa en el terreno de la definición de unas premisas ontológicas básicas: por una parte un movimiento indígena pionero en la región andina, que reivindica un derecho territorial basado en la pachamama como origen de la vida y con la finalidad del bienestar, y por otra parte el Estado, que no puede deshacerse de una visión neocolonial inherente probablemente a su mismo proceso constitutivo, que considera el territorio nacional como un espacio para la explotación y la acumulación mercantil.

De forma similar, Ivette Vallejo muestra el profundo antagonismo conceptual entre, por una parte, la expansión de la industria petrolera en el área amazónica auspiciada por el Estado ecuatoriano, solapando derechos territoriales indígenas y generando todo tipo de políticas que permitan desactivar su resistencia, y por otra, una retórica de reconocimiento jurídico de derechos de los pueblos indígenas por el mismo Estado. La cosmografía desarrollista —como la llama con acierto Vallejo— propia del Estado ecuatoriano, incluso en su versión actual neonacionalista, impide la comprensión de las formas de significación del espacio natural que los hombres y mujeres indígenas, en conjunto o en su particularidad, no han dejado de señalar desde que se han convertido en actores de primer orden

de la política no solo nacional sino también global. El anclaje sólido del Estado en esta visión de la naturaleza como medio para la producción —que parece inquebrantable, aunque el régimen pase del neoliberalismo a neonacionalismo y el discurso ambiguo, polifónico y populista que la enmascara—, produce en el movimiento indígena un desconcierto tal que resquebraja una posición unitaria que debe mantener si quiere hacer frente a estas políticas expansivas que se dan en Ecuador pero también en los otros países de la región.

Thomas Mouriès analiza también un problema de orden ontológico con una traducción jurídica, como en los casos precedentes, aunque, a diferencia de los artículos de Vallejo y García, en su caso no se trata de un debate conceptual entre movimiento indígena y el Estado sino entre el primero y las instancias multilaterales. El artículo de Mouriès sobre el significado semántico y político de concepto de ‘ancestralidad’ —aplicado en el territorio, y empleado por el movimiento indígena peruano para sintonizar con el sistema de derecho internacional— analiza en realidad un debate conceptual tripartito, donde además de las dos agencias precedentes, se añade la antropología. Esta última emplea la noción de ancestralidad durante el siglo pasado para designar un complejo social propio de sociedades de linajes del África subsahariana, donde el bienestar de los vivos depende de la buena voluntad de los antepasados, identificados en largas cadenas genealógicas, creando así, incluso, un culto a los ancestros.

La ancestralidad, así entendida, no aparece en las sociedades amazónicas cuya amnesia genealógica les impide identificar con claridad los miembros de más allá de cuatro generaciones. Esto no ha sido obstáculo para que el discurso político de los líderes del movimiento indígena empleen esta noción para calificar el carácter previo a la constitución de los Estados actuales de la presencia de los pueblos que representan en los territorios que ocupan, hecho que desde el punto de vista del derecho es extremadamente importante para legitimar un reclamo territorial. En todo caso, bajo este concepto se ha generado una jurisprudencia considerable que el derecho internacional de los derechos indígenas ha ido recogiendo. Es posible que la etimología de la ancestralidad antropológica y la ancestralidad jurídica no sea la misma y que esta última se refiera a una noción más genérica. Pero esto no es lo importante para Mouriès: lo relevante para este autor es la plasticidad conceptual que muestran los indígenas amazónicos en el momento de pasar a la política, y que les permite reconducir su ‘coherencia y continuidad’ en la selva frondosa de conceptos que aparecen en el encuentro de la política, el derecho y la antropología, tamizada por las múltiples ontologías entrecruzadas de la que es portador cada uno de los actores de este teatro global.

Aunque cercano al artículo de Mouriès por considerar la dimensión subjetiva del discurso político indígena, el trabajo de Silvia Romio no se interesa por procesos colectivos, sino por el importante asunto de la generación, representatividad y consistencia de los líderes indígenas en estos nuevos contextos. Este tema es pertinente para examinar las continuidades y los cambios en las sociedades indígenas en el ámbito político, un ángulo de observación desvelado por un célebre artículo pionero en la materia de Jean-Pierre Chaumeil cuyo título, *Los nuevos jefes*, es revelador del contenido³.

En este artículo, de hace más de dos décadas, Chaumeil analiza la producción de los nuevos líderes de un movimiento indígena naciente, que deben pasar del liderazgo tradicional a las nuevas formas de representatividad. El texto de Romio analiza el período actual, una fase posterior a la analizada por Chaumeil. Romio relata la crónica de este proceso a partir de los líderes del Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH). Se interesa sobre todo por líderes que no han conocido necesariamente un liderazgo tradicional y que han ejercido siempre en el contexto de las organizaciones de nueva planta. Describe, tal y como expresa en la conclusión, un análisis subjetivo y reflexivo de estos líderes que, si bien dominan las técnicas de la nueva política, se encuentran vacíos de lo que llaman ‘espiritualidad’, término seguramente intraducible en las lenguas indígenas y que se refiere a tener visión de futuro y poder interior, que se supone tenían los líderes tradicionales.

Es interesante el uso del término ‘espiritualidad’ en este contexto, y suscita reflexiones semejantes a las realizadas por Mouriès con el concepto de ‘ancestralidad’, ya que ‘espiritualidad’, noción de raíces cristianas y muy ajena a los valores indígenas, es también una noción decisiva en el derecho internacional actual⁴.

Seguir con el desarrollo del análisis de este concepto nos llevaría lejos. Pero es otro buen ejemplo de los entramados complejos que representa hacer antropología de lo político, en un contexto de inestabilidad ontológica de conceptos por las diferencias culturales de los colectivos concernidos y la desigualdad entre ellos. En estos contextos, lo propiamente político, desde el punto de vista de la acción de los pueblos indígenas, aparece donde no se lo espera, a veces en los resquicios que deja la política de los dominantes, como muestran los artículos comentados.

³ «Les nouveaux chefs...» Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne, *Problèmes d'Amérique Latine* 96(1990), 93-113.

⁴ El artículo 25 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre el derecho de los pueblos indígenas, por ejemplo, emplea la noción de ‘espiritualidad’ para definir esta relación especial con el entorno que únicamente los pueblos indígenas tienen, y que justifica los derechos especiales al territorio frente a otros colectivos, por ejemplo, de campesinos no indígenas.

Es una forma aprendida por estos pueblos para ampliar la arena política y conceptual en la que se les quiere confinar y donde juegan en desventaja. Analizar estas situaciones es abordar el punto de encuentro entre lo social, lo cultural, lo jurídico y lo político que representa el movimiento indígena amazónico, redefinido por lo local, nacional y global, y descrito desde lo subjetivo y lo objetivo. Esta es la antropología política que exige el momento, y este conjunto de artículos es un ejemplo de ello.