

¿Comes carne de armadillo? Acerca del problema de la identidad de los matsigenka del bajo Urubamba en el Oriente peruano¹

Gerhard Baer (Dr. Phil.)

Profesor honorario

Fachgebiet Völkerkunde, Philipps-Universität, Marburg

Dirección electrónica: gerhardba@yahoo.es

Resumen. El artículo trata preguntas acerca de la identidad de los indígenas matsigenka que habitan en el bajo Urubamba de Perú. Muestra que las cuestiones de la identidad indígena deben entenderse como expresión de estructuras que condicionan las relaciones de los diferentes grupos poblacionales de Perú. Estas se agudizaron enormemente a causa de la migración interna y recientemente, en forma importante, por motivo de la explotación de petróleo en la región camisea-Kashiriari. Entre tanto el proyecto de la explotación petrolífera ha sido realizado, los matsigenka han modificado sus valores y sistema de normas —que antes eran coherentes y transparentes— para asegurar su supervivencia en las regiones donde habitan, sin embargo su situación es precaria.

Palabras clave: identidad, amazonia indígena, matsigenka, relaciones interétnicas, proyectos de desarrollo, transformación cultural.

Abstract. The article is about some aspects of Matsigenka social and cultural identity, i.e. the identity of an ethnic group that inhabits parts of the lower Urubamba river, Southeastern Peru. The text demonstrates the problems of indigenous identity are best understood as manifestations of very effective underlying structures that determine the relationships between the different segments of Peruvian population.

The problems of Matsigenka identity were aggravated by Peruvian colonisation of the lowland regions by *serrano*-migrants, and, very recently, by the project (and now realization) of the exploitation of natural gas deposits in the Camisea-Kashiriari región.

The Matsigenka have heavily modified their earlier coherent traditional value and norm system in order to enhance the survival chances in the territories inherited from their ancestors.

Keywords: Cultural Tradition, projekt of developpement, identity, Matsigenka, Peru, Peru's law land.

Zusammenfassung. Der Artikel handelt von der Identität der matsigenka-Indianer, die in dem unteren urubamba-Fluss (Peru) leben. Der Text zeigt, dass die indianische-Identität als Ausdruck der sozial Strukturen in Peru verstanden werden soll, da die Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Schichten von diesen Strukturen bestimmt werden. Die Probleme der matsigenka-Identität werden durch die Kolonisations-Prozesse von Peruaner aus dem Sierra im indianisches-Gebiet verschärft, und neulich auch wegen der Erdöl Ausbeutung im Gebiet camisea-kashiriari. Die matsigenka haben ihre

1 Agradezco a la antropóloga Iris Gareis por la traducción del texto.

frühere Kohärente traditionelle Werte und Normen-Systeme geändert, um ihre Überlebenschancen im Gebiet ihrer Vorfahren zu versichern. Ihre Lage ist trotzdem sehr ungewissen.

Schlüsselwörter: Identität, matsigenka-Indianer, Kulturwandel, interethnische Beziehungen, Entwicklungsprojekte.

Baer, Gerhard. 2004. "¿Comes carne de armadillo? Acerca del problema de la identidad de los matsigenka del bajo Urubamba en el Oriente peruano". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, volumen 18 No. 35, pp. 317-336. Texto recibido: 23/01/2004; aprobación final: 22/07/2004.

Presentación

El tema de la identidad de los grupos nativos de la selva y sobre todo del bajo Urubamba (los matsigenka) no se puede tratar aisladamente; más bien debe considerarse que la situación actual de los diferentes grupos de la población peruana, es una expresión de las estructuras que determinan la relación entre estos diversos grupos desde hace tiempo. En cuanto a esta relación, es de notar que las antiguas clasificaciones basadas en características raciales introducidas en la colonia (las castas) todavía siguen obrando. Aunque esto pueda causar una sensación desagradable, no cabe duda que la posición de los diferentes grupos de la población peruana en la jerarquía social también está basada en conceptos racistas.²

La división de Perú en tres grandes regiones: la costa, los Andes y la montaña/selva, al mismo tiempo es una división en tres partes, que a principios de la dominación colonial española en el siglo XVI e inicios del siglo XVII fueron pobladas por tres diferentes sectores de la sociedad colonial. La costa con la ciudad de Lima como centro (después de la merma demográfica causada en la población indígena a raíz de epidemias, trabajo forzado, desplazamiento de habitantes y otros factores) vino a ser la parte escogida por los españoles, dadas las facilidades para realizar proyectos urbanos. La sierra y la puna, en cambio, permanecieron hasta la actualidad con predominio de población andina, la que a su vez se compone de descendientes de la población autóctona y de sectores no-indígenas —especialmente descendientes de los conquistadores españoles—. La región de la selva/montaña, por otro lado,

2 Laufer (2000) se ocupa detenidamente de estas relaciones en su tesis doctoral: "Rassismus, ethnische Stereotype und nationale Identität in Peru". Véase también Louis C. Faron, 1995: 1: I. Introduction: "A fundamental feature of Peruvian society and cultural values is its complex form of bio-ethnic classification which has institutional concomitants grounded in the age-old belief of a 'natural hierarchy' of mankind". Compárense igualmente Marisol de la Cadena: *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cusco, Peru, 1919-1991*; Ulrich Mücke: *Das Indianerbild des peruanischen Liberalismus im 19. Jahrhundert*; Gómez García, 1996: 226, el cual se refiere a Alejandro O. Deustúa y a Luis E. Valcárcel; Schlüter en su contribución: "Indios, ihre Comunidades und die indigenen Territorien. Recht und Realität", 1996: 283 y ss.; como también Matos Mar, 1995: 351, al cual se remite Schlüter (l.c., nota 8).

estaba poblada originalmente y hasta los principios del siglo xx sobre todo por indígenas de la selva, los que se distinguen física y culturalmente de los habitantes de los Andes. El hecho de que los españoles ya muy tempranamente tomaran posesión de los valles andinos más importantes y de partes del altiplano y poblaran estas regiones, tratando de erigir estructuras urbanas también aquí, no contradice de ninguna manera la ya mencionada división del país en tres grandes regiones, que al mismo tiempo, significaba una división en tres grandes sectores de la población. La preferencia española por la costa, también se hace notar en el traslado de la capital de la Colonia de la sierra a la costa. Jauja, en la sierra central, la primera capital fundada por los españoles cedió esta función tempranamente a la ciudad de Lima —entonces llamada Ciudad de Los Reyes— cuya proximidad a la costa ofrecía ventajas para el comercio marítimo.

Hasta la actualidad el destino político del país se decide en la costa y en la ciudad de Lima. Perú tiene a la sazón aproximadamente 26 millones de habitantes, de los cuales más del 50% viven en la costa; es de notar que entre estos costeos también hay muchos inmigrantes de la sierra. Tan sólo para Lima se calcula una cifra cercana a los siete millones de habitantes (tomando en cuenta los “pueblos jóvenes” de los contornos).³ El gobierno, la administración civil y militar, la industria y el comercio del país, todo está concentrado en Lima; este centralismo y las estructuras burocráticas que lo acompañan, ocasionan que las otras partes del país cada vez dependan más de la ciudad de Lima en especial y de la costa en general.

El predominio de Lima y de la región costera a causa de las altas cifras y densidad de la población como también de elementos estructurales, a lo cual se agrega el hecho que en esta región se encuentra la mayor parte de la población descendiente de Europa y Estados Unidos, se traduce en una marcada orientación racista de la población del país.⁴ Los habitantes de la zona litoral y especialmente los de Lima (*criollos*, *mestizos*) figuran como tardíos representantes de los conquistadores españoles y sus descendientes; ellos equiparan inconscientemente a los habitantes de la sierra (*mestizos*, *cholos*, *comuneros*) con los “indios” (indígenas) vencidos.⁵ El

3 Flindell Klaren, 2000: 434 (Table 3: Total Population and Annual Population Change in Lima, 1614-1996). La cifra estimada para el año 1996 es de 6.914.000 habitantes de la ciudad de Lima. Para los años ochenta se calcula la parte de los migrantes en la población total de Lima en más de 40% (1981: 42,7%, véase Jürgen Golte y Norma Adams, 1987: 36).

4 Flindell Klaren, 2000: 212: “This ruling class [se refiere a la ‘emergence of the Oligarchy’ en el tiempo de la ‘Aristocratic Republic, 1895-1919’], happily seconded in comfortable splendor in Lima, was thoroughly Eurocentric and Frenchified... their social distance from the masses and inherently racist view of Indians and other *castas* was increased by their utter ignorance of the interior, which few of them knew from firsthand experience”.

5 De la Cadena, 2000. Esta publicación se dedica en su totalidad a dilucidar la discusión política de nociones como “raza”, “cultura”, “indios”, “indigenismo” y “mestizaje”, tal como se desarrolló desde 1919 hasta 1991.

elemento precolombino indígena en Lima se convierte en folklore, en artículo de consumo turístico, produciendo jugosas ganancias. Pero la conciencia cultural de los *limeños* (con excepción de los que llegaron recientemente de los Andes o también de los que son oriundos de la sierra y cuyo número alcanza varios millones de personas⁶) se orienta al pasado español, así como a nuevas tradiciones provenientes de Europa y de Estados Unidos.⁷

Visto desde la costa, la región de la montaña y la adyacente amazonia son las más alejadas. Los costeños sólo muy difícilmente logran imaginarse esta selva virgen de las regiones tropicales. La selva representa para ellos el mayor contraste de urbanidad y civilización. Hasta ahora, la amazonia no ha tenido gran importancia para la economía peruana, aunque existiría el potencial para mayor productividad agraria.⁸ La importancia de la amazonia con respecto a la economía nacional bien podría cambiar con la explotación proyectada de las reservas de gas en el bajo Urubamba, la región de nuestro estudio. De ahí resulta comprensible que las autoridades peruanas no hayan visto hasta ahora motivo para ocuparse de manera especial de la población indígena de las tierras bajas, es decir de los grupos nativos de la montaña y de la región selvática. Para las autoridades los grupos nativos en cierto sentido permanecieron “salvajes” e “infieles”, quiere decir que todavía son vistos como “incultos” y “paganos”, aunque desde hace cien años los dominicanos empezaron a evangelizar a los matsigenka y los inicios de la misión católica de la amazonia peruana se remontan a un pasado aún más lejano.⁹

Hay otra circunstancia que tiene consecuencias negativas para los grupos nativos que pueblan la amazonia: me refiero a la ausencia de una tradición democrática fuerte, consolidada y por lo tanto de una tradición política liberal. Dictaduras y golpes de estado, ya sean de políticos o de militares, alternaron desde la fundación de la república; mientras que el gobierno de jefes de Estado elegidos democráticamente, en general, duró poco tiempo.¹⁰ La democracia peruana sólo lo era nominalmente, ya que las leyes, órdenes y decretos se dictaban desde la costa, a pesar de que la mayoría de la población vivía en la sierra o al este de los Andes. Además, había en esta región

6 Véase nota 2. Se puede suponer que la zona de “pueblos jóvenes” cercando Lima es poblada en su mayoría por migrantes, ya sea recién llegados o con más tiempo en la población. El número de los habitantes de estos “pueblos jóvenes” llega a millones de personas; además, también en el centro de la ciudad de Lima se halla un alto porcentaje de migrantes llegados hace tiempo o hace poco.

7 Pakkasvirta, 1997: 18: “En el Perú la nación nunca ha sido... incuestionable, aunque también allí el nacionalismo oficial siempre ha tratado de homogeneizar la nación en los términos de la cultura blanca y europea”. Compárese también Maihold, 1987: 40 y *pássim*. Es de notar, además, que sobre todo en la costa se hallan, también, descendientes de los habitantes de origen africano y asiático. Respecto a esto véase Flindell Klaren, 2000.

8 F. Barklay, F. Santos, M. Rodríguez, M. Valcárcel, 1991.

9 Aparicio Vega, 1999: 530 y ss.; Amich, 1988; Ortiz, 1961; Ludescher, 1986: 132 y ss.

10 David Scott Palmer, 1980: 37-40 (Table 3.5: Presidents of Peru, 1821-1980).

mucho analfabetismo por falta de fomento estatal, las escuelas estaban mal provistas y los profesores mal formados y mal pagados. El gobierno no consideró necesario —tampoco respecto a importantes cuestiones políticas— averiguar la opinión de esta parte de la población rural, de los *mestizos*, *cholos* y *comuneros*, porque este sector de la población se tenía en Lima por políticamente inculto, inmaduro, y menor.¹¹ El estilo político peruano siempre fue autoritario.¹²

Los matsiguenka del bajo Urubamba (Chokoriari) y las reservas de gas natural

El autor conoce a los habitantes de Chokoriari desde los años 1976 y 1978; en ese entonces vivían río arriba en el Kutaparage o sea en Ticonpinia, no muy lejos de la salida del Pongo de Mainique (maeniku),¹³ pero erigieron las primeras viviendas y plantaciones en Chokoriari ya en el verano de 1978.¹⁴ La colonización Kutaparage-Ticonpinia fue abandonada a continuación.¹⁵

En 1987 viajé en compañía de mi esposa y de la antropóloga Alice Spinnler-Dürr a Chokoriari y atraqué primero en el antiguo puerto de Kutaparage-Ticonpinia; de la antigua y bonita población no había ni rastro; tan sólo se veían campos de pastoreo.¹⁶ A finales de los años ochenta supe que los dos hermanastros Benjamín Sánchez y Pedro Leonidas que habían dirigido el pueblo de Kutaparage-Ticonpinia y luego fundaron la colonización de Chokoriari, habían fallecido. Pedro Leonidas era epiléptico; se decía que se había caído al fuego —supuestamente después de una fiesta de masato— y que murió a consecuencia de las quemaduras. Benjamín Sánchez, en cambio, según parece por lo que me dijeron, fue ingresado al hospital de

-
- 11 Flindell Klaren, 2000: 205-206: "If Peru experienced a period of economic progress and political stability during the Piérola administration, the country continued to be ruled in a largely autocratic, paternalistic, and undemocratic manner. For example, the 1890 constitutional amendment requiring men to be literate in order to vote was reaffirmed by the Congress in 1895, on the premise that 'the man who does not know to read or write is not, nor can he be, a citizen in modern society' (quoted in Mallon, 1995: 275). Expressed in another way, the original Senate Commission wrote that 'it is not in the interest of the Nation that many participate in elections, but rather those who participate do so well', a perfect prescription for the emergence of oligarchical rule that would be the hallmark of the 'aristocratic republic'. Basadre is no doubt correct in his belief that the popular and charismatic Piérola lost an excellent opportunity to integrate the lower classes into the nation's political process".
- 12 David Scott Palmer, 1980 (*The Authoritarian Tradition*); Julio Cotler, 1993 (*Descomposición política y autoritarismo en el Perú*).
- 13 Baer, 1984: Abb.123.
- 14 El autor visitó Chokoriari varias veces en el verano de 1978; las dos últimas visitas anteriores a 2001, tuvieron lugar en 1995 y 1996.
- 15 Baer, 1984: 39 y nota 28 (pp. 43-44).
- 16 Baer, 1988: 205.

Sepahua y allí murió. Estimo que los dos hombres tenían poco más de 50 años cuando murieron. Había en Chokoriari otros hombres de la misma edad, pero no venían al caso para el gobierno del pueblo o sea de la comunidad nativa de Chokoriari. De manera que el mando político pasó a la generación de los jóvenes, a los cuales, sin embargo, faltaba la experiencia. La ausencia de una autoridad con reconocimiento general, en mi opinión, se manifestó claramente en aquel entonces.¹⁷ El pueblo estaba compuesto por dos sectores de la población, de manera parecida como había sido en la colonización anterior: Una parte era oriunda de la región del alto Urubamba y gozó en su mayoría de una educación católica en la misión de los dominicanos de Koriveni. La otra parte era originaria del alto río Picha y otras regiones que antes se hallaban bajo la influencia del Instituto Lingüístico de Verano (Summer Institute of Linguistics (SIL/ILV) (como por ejemplo la región del Manú); allí la educación era evangélica-fundamentalista.

En los años ochenta y noventa del siglo xx se hizo patente la existencia de considerables reservas de gas natural en el bajo Urubamba, en la región Camisea-Kashiriari; los diarios peruanos hacían frecuentemente referencias a gestiones del grupo Shell que trataba de conseguir en colaboración con Petroperú y con otros socios los derechos de explotación de estas reservas de gas natural.¹⁸ Según parece, el grupo Shell se retiró definitivamente del proyecto Camisea-Kashiriari de gas natural y los derechos de explotación pasaron en agosto de 2001 a la Pluspetrol-Hunt SK Corporation and Tecgas. Sea como fuere, en el Internet se puede constatar que se hizo un acuerdo de cooperación y desarrollo entre la compañía Pluspetrol y la Comunidad Nativa de Nuevo Mundo, una población matsigenka en el bajo Urubamba, más abajo de Camisea. En este arreglo Pluspetrol se compromete a ciertas indemnizaciones en beneficio de la comunidad nativa, como por ejemplo el arrendamiento para el usufructo de las tierras, becas para miembros de la comunidad, etc.¹⁹ La comunicación da la impresión de que dichas indemnizaciones ofrecidas parecen ser más bien miserables, ya que las previstas inversiones tan sólo para la fase inicial, alcanzan más de mil millones de dólares americanos.²⁰ Una de las cuestiones que surgen en este contexto es si este acuerdo es legal, es decir, si el gobierno en Lima y el Gobierno Regional de Cusco lo aprueban y le dan validez. Es de saber que en el caso de la Comunidad de Chokoriari no se ha hecho hasta ahora, ningún arreglo de este tipo. Sin embargo, existe la “Ley de Canon” la que adjudica tanto al Gobierno Regional

17 Baer, 1988:212-213.

18 Compárese Alagon, et al.: Diagnóstico integral y Programa de Desarrollo sostenible de la cuenca del bajo Urubamba, 1998. Esta publicación resultó de la colaboración entre la Shell Prospecting and Development (Perú) B.V., el Gobierno Regional Cusco y otras instancias.

19 <http://www.infonegocio.com.pe>.

20 http://www.redlisted.com/peru_camisea_update.html del 8 de octubre de 2001 (Amazon Financial Information Service). La totalidad de gastos “over the life of the project” allí se calculan en 2,8 billones de dólares.

de Cusco, como a la provincia de La Convención (con la capital Quillabamba) y al distrito de Echarate, ciertas compensaciones por el usufructo de la región Camisea-Kashiriari-Chokoriari del bajo Urubamba. Así por ejemplo se asignan 150.000 dólares anualmente para la Universidad del Cusco (UNSAAC).²¹ Pero las comunidades afectadas de los matsigenka, están excluidas de una compensación, en nuestro caso especialmente la Comunidad Nativa de Chokoriari. Esto, además, contradice las normas del Convenio 169 de la ILO (International Labour Organization), firmado por el presidente de Perú bajo el gobierno de Alberto Fujimori en el cual se prevé que los grupos/poblaciones indígenas afectados por la explotación de los recursos naturales han de recibir una adecuada indemnización pecuniaria.²² La exclusión de las comunidades nativas²³ afectadas (Camisea, Shivankoreni, Kashiriari, Chokoriari) es todavía menos comprensible si se tiene en cuenta lo siguiente:

1. Las reservas ubicadas llegan a 13 trillones de pies cúbicos de gas y 600 millones de barriles de energía en forma líquida (informaciones de la prensa del Ministerio de Energía y Minas), por lo tanto, se han de esperar ganancias extraordinarias.

2. La “integración” de los grupos nativos en la sociedad nacional²⁴ reclamada por las autoridades peruanas, presupone gastos enormes (inversiones, aumento de los gastos) a los indígenas de la selva para llevar a cabo la necesaria transformación y adaptación de su sistema económico y de su forma de vivir; gastos que solamente podrán ser cubiertos con una compensación adecuada por los derechos de usufructo cedidos (“canon”) y por el daño enorme al medio ambiente que se producirá con toda seguridad a raíz de la explotación del gas en el bajo Urubamba. El rechazo a indemnizar a los grupos indígenas, a mi parecer, podría originarse en dos razones:

a) Los matsigenka y los grupos nativos de la amazonia peruana en general, no son considerados partes con plenos derechos por las autoridades, es decir, no son

21 Según nuevos informes verbales también el pago de esta compensación parece ser incierto.

22 Ludescher, 2000, 2001a, 2001b.

23 El estado peruano tan sólo reconoce títulos legales (concesiones de usufructo comunal de las tierras amojonadas) en beneficio de comunidades nativas individuales, pero no a favor del grupo étnico (tribu, pueblo), véase Shepard, 1999: 50 (“Amazon Crude”) y especialmente pp. 51-53 (“The Status of Indigenous Rights in Peru”), en donde queda expuesto lo siguiente (p. 52): “According to current Peruvian legislation, and in apparent contradiction of ILO Convention 169, native peoples are only permitted the right to be consulted about the way resources are extracted on their land, for example by an oil company or a pharmaceutical firm. They do not have the right to negotiate contracts, receive royalties or reject a given proposal for resource extraction”. Sobre estas cuestiones en general, véase: Ludescher, 1986, 1998, 2000, 2001a, 2001b; en especial: 2001a: 156-178 (“Indigenous Peoples’ Territories and Natural Resources: International Standards and Peruvian Legislation”).

24 Maihold, 1987: 2 y ss. (Einleitung), pp. 70 y ss. (Kapitel 3: “Modelle für die Gestaltung des Verhältnisses von kultureller Identität, Staat und Nation”), *pássim*; Ludescher, 2001b: 314-315, se remite a Ribeiro, 1973 (Las Fronteras Indígenas de la Civilización. Siglo Veintiuno Edit., México D. F., 2ª ed. en español.)

ciudadanos peruanos con todos los derechos. Respecto a esto recuerdo un episodio que puede ilustrar lo dicho. Antes de mi partida a la región del Urubamba, alrededor del 20 de agosto de 2001, el antropólogo David Ugarte, de la UNSAAC, jefe de la oficina de cooperación internacional, me llamó por teléfono y me preguntó si sería una molestia para nuestro trabajo que una delegación del RENIEC (Registro Nacional de Identificación y Estado Civil) viajara a la misma región, es decir a Camisea y otros pueblos vecinos de los matsigenka y de los piro, a fin de instalar colegios electorales para las comunidades nativas y de esta manera mejorar considerablemente las condiciones de participación en las elecciones políticas. Le dije que esto me parecía muy bien, ya que desde hace tiempo me había pronunciado a favor de este asunto, porque no era suficiente otorgar a los matsigenka y otros grupos selváticos el derecho de voto activo y pasivo, sino también era necesario darles la posibilidad de votar.²⁵ Dado que durante mi viaje a la selva no escuché nada acerca de la delegación del RENIEC, a mi regreso a Cusco traté de averiguar qué había pasado entre tanto. La respuesta era que el RENIEC por el momento había optado por mantenerse a la expectativa.

b) Pagos de indemnización tan sólo son ejecutados en beneficio de aquellos grupos que cuentan a su vez con un poderoso grupo de presión o lobby. Las comunidades nativas obtienen apoyo de diversas ONG, las que también interceden en favor a la conservación del medio ambiente amazónico, sin embargo, hasta ahora no hay a la vista ningún respaldo por parte de diputados políticos a los grupos selváticos.

Consecuencias probables de la explotación de gas natural proyectada

Es evidente que un proyecto como la explotación de las enormes reservas de gas natural en la región de Camisea-Kashiriari-Chokoriari, tendrá consecuencias de mayor alcance para los grupos indígenas que viven en las tierras afectadas por el proyecto y cuya economía depende de la selva tropical.²⁶ Durante mi estadia en agosto y septiembre de 2001 me llegaron informaciones sobre la vereda del bosque que al oeste conduce en dirección a la costa cerca de Lima, y en cuyo centro se integrará el gasoducto (con un diámetro de 28", es decir alrededor de 70 cm) que medirá 25 m de ancho y alcanzará 680 km de longitud. Sumado a esto, está prevista la construcción de otro gasoducto que llevará de Camisea a Pampa Clarita y recorrerá cerca de 540 km (8" de diámetro, aproximadamente 20 cm).²⁷

25 Baer, 1979: 40-41; 1984: 40 y 44 (nota 34). En la actualidad hay que asegurar que las comunidades nativas podrán votar en sus centros respectivos, sin tener que hacer el viaje por vía fluvial —costoso y peligroso— para ir a los colegios electorales por ej. en Quillabamba. La presión que les obliga a estos viajes significa de hecho un claro perjuicio para la población indígena.

26 La biodiversidad de la región es tenida por muy grande.

27 <http://www.gasandoil.com/goc/contract/cox13516.htm>.

Las consecuencias que se han de esperar no solamente serán resultado de los proyectos técnicos y de las obras de construcción, también serán producto de la presencia de gran número de obreros, técnicos y especialistas foráneos.²⁸ Dado que los matsiguenka, si bien pueden trabajar en trazar las trochas por el bosque, lo que es el caso por el momento, sólo encontrarán pocas posibilidades de trabajo durante las fases posteriores del proyecto. La próxima llegada de hombres foráneos preocupa a los matsiguenka muchísimo, especialmente a los hombres, lo que en mi presencia expresaron con toda claridad. Así, por ejemplo, dijeron dos jóvenes matsiguenka que tienen miedo de las enfermedades, las cuales generalmente acompañan trabajos como la construcción del gasoducto, y que en especial tenían enfermedades venéreas contagiadas por los empleados de las empresas. Antes se trataba de gonorrea y de sífilis, pero en la actualidad también existe el peligro de contagio de sida. Un miembro de la delegación de agrimensión de la Municipalidad Provincial de la Convención que vino de Quillabamba, notó que todos los aspirantes a un empleo en la empresa Pluspetrol tienen que someterse a un reconocimiento médico y luego reciben un certificado de que no padecen enfermedades venéreas, pero no es de esperar que esto pueda eliminar el riesgo de contagio. Ya en 1995 y 1996 me reportaron diversos casos de violaciones (cometidas por ejemplo por *colonos* o traficantes), los matsiguenka también tenían miedo de que los obreros forasteros cometieran semejantes delitos.²⁹ Los dos jóvenes, además, preveían claramente la destrucción de vastas partes de su medio ambiente, al igual que de flora y fauna de la región. Dijeron que cerca de la base “Las Malvinas” se está construyendo un gran aeropuerto.³⁰ También sabían que será necesario construir nuevas carreteras para los camiones, tractores, vehículos de oruga, etc.³¹

Las consecuencias de todos estos proyectos de construcción e instalaciones técnicas también produce entre los matsiguenka una transformación de sus perspectivas, orientaciones y de sus planes para el futuro. Parte de los jóvenes de Chokoriari se comportaba como si no tuvieran miedo de los inminentes cambios radicales. Un locutor de la radio local dijo que Chokoriari pronto será un “centro urbano” y que el progreso entrará a la región. Sin embargo no dijo palabra alguna sobre las

28 *Ibidem*, p. 2: “At peak construction, we’ll have 2’000 people at the Malvinas job site”.

29 En el capítulo 9.2: “Pintar de cuerpo entero la tragedia del Perú”, Anke Laufer, 1998: 209, cita una información de prensa referente al proyecto del gasoducto de Camisea que también hace referencia a las mujeres de los matsiguenka utilizando el idioma ofensivo de la jerga llamándolas en el texto “*charapas*” y a los matsiguenka se titula de “*chunchos*”. Reza el texto: “Chunchos quieren tajada de Camisea y adviertan que no tiren lente a sus jermas”.

30 *Ibidem*, p. 2: “a planned 1,800-meter landing strip for construction at Malvinas... limits aircraft to a Hercules C 130 class”.

31 http://www.redlisted.com/peru_camisea_update.html, 8 de octubre de 2001, p. 2: “The consortium [Pluspetrol] claims that the river and air transportation will ease concerns of indigenous groups in the jungle about more roads being built in their territory”.

consecuencias concretas que tendrán las próximas transformaciones para la vida del pueblo, sobre todo para la generación de mayores que todavía sigue viviendo predominantemente de modo tradicional. Supongo que él tampoco se podía imaginar concretamente lo que pasará. Pregunté al jefe de la delegación provincial de Quillabamba, arquitecto Fidel Oviedo Bellota, por el motivo de las transformaciones del pueblo de Chokoriari y me contestó, de manera algo evasiva, que el pueblo tenía que ser saneado y por eso se debía hacer en primer lugar un inventario. Podría ocurrir que partes del pueblo de Chokoriari fueran trasladadas y reconstruidas en otro lugar. Los habitantes no tienen idea de lo que les espera respecto a ello; también dudo que los miembros de la junta directiva estén enterados de la dimensión de los inminentes trastornos. El arquitecto me dijo además que veía a los matsiguenka felices de poder salir ahora de su región, en la cual habían estado reclusos. En su opinión, la apertura que sin duda se está realizando, llevará a la integración de los matsiguenka y de los otros grupos vecinos a la sociedad nacional. Sin embargo, el arquitecto y sus compañeros, en especial el señor Roberto Claveri Vargas, estaban de acuerdo en que sería importante la forma como se realice esta integración y se puedan conservar particularidades del modo de vida habitual de los matsiguenka y también de su identidad. Algunos de los matsiguenka a quienes pregunté, afirmaron que a pesar de todas las transformaciones querían conservar su lengua y cultura (aspectos de identidad).

Identidad (visión interna y externa)

Con respecto al idioma es de notar que todos los matsiguenka que encontré en Chokoriari hablaban la lengua matsiguenka; el español estaba bastante difundido como segundo idioma sobre todo entre los jóvenes. El riesgo de renegar del propio idioma con la posterior pérdida de la lengua, lo corren especialmente aquellos matsiguenka que abandonan sus pueblos para mudarse en las ciudades pequeñas o algo más grandes, como por ejemplo Sepahua, Atalaya, Pucallpa, Quillabamba, Cusco y otras; otro caso en el cual también se presenta el problema del idioma tiene lugar en los pueblos que siempre habían sido de los matsiguenka y que de pronto son invadidos por colonos andinos (por ejemplo Chirumbia, Manogali).

Si los matsiguenka, en cambio, se remiten a su cultura y expresan el deseo de conservar su "cultura", entonces hay que preguntar lo que ellos mismos entienden por eso, ya que "cultura" no es algo constante, tampoco un estado inmutable, sino se trata de la abstracción lingüística de un proceso que se traduce continuamente en todas las manifestaciones vitales de un grupo étnico o sociocultural. No es posible esperar una declaración precisa y analítica de los matsiguenka sobre aquello que les parece indispensable para su cultura, ya que en mi opinión, tratan de evitar este tipo de declaraciones categóricas. Las dificultades son aún más grandes si se quiere precisar lo que todavía pertenece a su cultura y lo que ya no entra en este cuadro. Veamos el ejemplo de la edificación de casas: En Chokoriari los hombres jóvenes

siguen erigiendo sus propias casas como antes. En parte estas casas todavía son construidas al estilo tradicional y con materiales tradicionales, es decir materiales vegetales disponibles en el entorno de las poblaciones, sin clavos y en general sin techo de chapa. Muchas de las nuevas construcciones del pueblo, sin embargo, difieren del estilo tradicional. En algunas casas hay pocas diferencias, pero frecuentemente muy notables. Existen en Chokoriari algunas moradas hechas de materiales vegetales pero con techo de chapa que tienen muy poco en común con una casa matsiguenka tradicional, y más bien recuerdan las barracas o chabolas de las barriadas tropicales. ¿Estas construcciones todavía pertenecen a la cultura matsiguenka o hay que clasificarlas bajo otra categoría? ¿O acaso está mal planteado el problema? ¿No sería más acertado decir: En el año 2001, las chabolas pertenecen al inventario cultural de los matsiguenka, así como las construcciones tradicionales? El hecho de que casas al estilo de chabolas aparentemente no cause escándalo, muestra que los matsiguenka en la actualidad son tolerantes,³² o que tienen que ponderar entre criticar el estilo de construcción y el riesgo de ahuyentar un grupo familiar del pueblo.³³

Si nosotros, contemplando la situación desde afuera, obviamente tenemos problemas en definir lo que pertenece a la cultura matsiguenka en la actualidad y lo que no entra en el marco de esta, entonces tenemos que plantear a los matsiguenka la cuestión de qué es aquello que consideran propiamente suyo y qué es lo que no tienen por propio. Estas preguntas son relativas a la identidad cultural de los matsiguenka, y son precisamente estos interrogantes los que tratamos de aclarar la antropóloga Katrin Marggraff y yo en el marco de nuestro proyecto de investigación,³⁴ y que aún ella continúa. Por mi parte, realicé un viaje de tres semanas al bajo Urubamba en agosto y septiembre de 2001 reanudando las relaciones entabladas en estadias anteriores en el territorio de los matsiguenka, sobre todo en Chokoriari, en donde estuve la mayor parte del tiempo; en este viaje me acompañaron dos estudiantes de antropología peruanos³⁵ y el arquitecto suizo Jean-Claude Steinegger, quien participó por su propia cuenta y fue responsable de la documentación fotográfica.

32 La asamblea general y la junta directiva podrían oponerse a construcciones importunas. Si no lo hacen significa que las construcciones se tienen por aceptadas. La crítica que quizá subsista acaso se traduce en observaciones irónicas.

33 Feas construcciones de casas, en las cuales se emplearon materiales de construcción industriales como tableros de madera comprimida y otros, se podían ver ya hace años en Camisea y especialmente en Shivankoreni; estas poblaciones pertenecían durante décadas a la zona de influencia del SIV/ILV.

34 El trabajo de campo se realizó como parte de nuestro proyecto de investigación fomentado por la Deutsche Forschungsgemeinschaft (Fundación Alemana de Investigación) en 2001 con el tema: "La tensión entre la perspectiva interna y la externa de la *persona e identidad* matsiguenka". Quisiera agradecer a la DFG la concesión del crédito respectivo y al Dr. Mark Münzel su apoyo activo en la realización del proyecto.

35 Fueron los señores David Ugarte y Javier Umeres.

Antes de empezar el viaje, la antropóloga K. Marggraff y yo nos pusimos de acuerdo en averiguar en primer lugar las costumbres alimenticias de los matsiguenka. Nutrición y comida presentan marcados aspectos de identidad;³⁶ en adición a la variedad del alimento, también deben considerarse las costumbres alimenticias, o sea todo lo relacionado con la comida. Cuando llegué con mis compañeros a Chokoriari, nos preguntaron cuales serían nuestros planes durante la estadía. Explicamos que habíamos hecho un acuerdo con la UNSAAC en Cusco y que veníamos con el objetivo de averiguar lo que los matsiguenka actualmente consideraban perteneciente a su cultura y lo que no entraba en esta categoría, y que en primer lugar queríamos conocer sus costumbres alimenticias. Tuve la sensación de que esta declaración causó inmediatamente gran inquietud entre los matsiguenka. Había esperado que mi plan despertara mucho interés, pero no me imaginé ocasionar tal inquietud entre nuestros anfitriones. Posteriormente, cuando ya teníamos a la vista los resultados de las observaciones e informaciones recogidas de los matsiguenka sobre la comida y sus costumbres alimenticias, comprendí mejor su irritación.

En los años 1968-1969, 1976 y 1978, cuando visité a los matsiguenka y empecé a comprender su religión como un sistema general de orientación, y que la distinción de animales comestibles y no-comestibles, inclusive los peces, se fundaba en una sólida categorización. Los matsiguenka se consideraban cazadores y por eso evitaban comer animales que ellos tenían por cazadores, es decir animales de rapiña, más exactamente carnívoros e insectívoros. Comían los animales de presa, especialmente roedores que eran matados por ambos grupos de “cazadores”: los matsiguenka y los animales carnívoros. Entre los animales de la selva considerados no-comestibles³⁷ —una categoría más amplia que la de animales carnívoros— se distinguían además: animales hediondos (ishititake), animales de mal olor (ikamaraenkatake), animales con olor a sangre (iraatsienkama)³⁸ y también animales, como por ejemplo el cervato, el cual según creían los matsiguenka podía ser habitado por el espíritu de un difunto o ser portador de almas de muertos.³⁹ A los animales clasificados de hediondos y de mal olor o de olor a sangre pertenecían entre otros el oso hormiguero (grande y pequeño), los armadillos, la zarigüeya y el caimán. En las entrevistas que llevamos a cabo en el marco de nuestra investigación sobre aspectos de identidad entre los matsiguenka, varios jóvenes dijeron que ahora comían la carne de animales antes

36 Baer, 1976: 190; 1984: 148-149; Viveiros de Castro, 1997.

37 Animales domésticos, como el ganado vacuno y cerdos, anteriormente no fueron comidas de los matsiguenka por el miedo que tenían a los “blancos” (viracocha), a los cuales consideraban una especie de demonios causando enfermedad y muerte (kamagarini: “matador”); huevos y carne de pollo en parte ya se comían hace décadas; también conservas de pescado —después de cierta resistencia al principio a causa del miedo ante el pishtako— se introdujeron en la cocina de los matsiguenka y ahora son una comida muy apreciada.

38 Baer, 1984: 144; Shepard, 1999: 233 y ss.

39 Baer, 1984: 184-185, 296 (nota 126a).

tenidos por no-comestibles, como por ejemplo, la carne ahumada del gran oso hormiguero que elogiaban por muy sabrosa,⁴⁰ o también la de los grandes y pequeños armadillos. La anterior clasificación acompañada por ciertos preceptos es todavía recordada, pero ya no se respeta por los jóvenes de la comunidad de Chokoriari. La carne del venado (maniro) que antes se evitaba estrictamente, hoy en día es comida para muchos jóvenes matsiguenka; este cambio ya se estaba perfilando hace tres décadas en la región del bajo Urubamba, lo que pude comprobar por mis observaciones de aquel entonces.

¿Qué significa este cambio en las categorías de los animales tenidos por comestibles? Obviamente la categoría de los animales comestibles selváticos se extendió. Esta extensión a mi parecer tiene que ver con la merma de los animales de caza —y de los peces— en toda la región estudiada, y con la disminución sensible del territorio que hasta ahora estaba a disposición de los matsiguenka.⁴¹ La extensión de la categoría de animales comestibles, sin embargo, no significa que los matsiguenka dejaran de diferenciarse de otros grupos étnicos o socioculturales (por ejemplo de los yine/piro, colonos/serranos, blancos/viracocha) con respecto a los alimentos y a la comida. Estas distinciones aún se mantienen, aunque la motivación (lingüística) para la existencia o la conservación de las categorías en parte se ha perdido o se modificó, pero de una manera todavía incomprendida totalmente por nosotros. Si bien algunos de los jóvenes entrevistados afirmaron que comían “todo”, es decir también la carne de los animales domésticos introducidos (res, chanco y recientemente ganado ovejuno), pronto quedó claro que de ninguna manera comían “todo”, sino que escogían en cada caso: Ellos también preferían la carne de animales selváticos a la de animales domésticos.

Chanchos y ganado ovejuno se crían poco, el ganado vacuno, en cambio, es más frecuente, porque se vende a precios más altos, se mencionaron precios de entre 600 y 1.200 soles por pieza, es decir entre 170 y 242 soles por libra. Por eso raras veces se matan reses sanas.⁴² La carne de res en conserva raramente se encuentra en las pequeñas tiendas de los pueblos en comparación con las conservas de pescado; por otra parte hay más frecuentemente sardinas que atún. La consecuencia de esto es que la carne de res se come más raramente, al igual que la carne de cerdo en forma de

40 Todos los matsiguenka entrevistados posteriormente, en cambio, afirmaron que no comían la carne del Tamandua, del pequeño oso hormiguero.

41 Mientras que en 1978 la región del bajo Urubamba (abajo del Pongo de Mainique) el territorio de los matsiguenka se extendía por ambos lados del río, la orilla a parte derecha ahora es reclamada como terreno de población por los colonos, migrantes que vinieron de los valles andinos y de la Puna. Pero también la orilla izquierda ya no está poblada únicamente por los matsiguenka y encima se realiza allí la explotación de las reservas de gas natural; compárese Ludescher, 2001a, 2001b.

42 David Ugarte y Javier Umeres refirieron después de su regreso de Camisea que allí se comió una vaca muerta a consecuencia de mordeduras de murciélagos infectados por la rabia. En lo sucesivo hubo varias muertes de niños.

salchichas; el pescado en conserva, en cambio, es consumido con bastante frecuencia. Con respecto a los alimentos consumidos hay diferencias no solamente entre distintas generaciones —los jóvenes reparaban menos en los preceptos gastronómicos que los mayores— sino también dentro de la familia. Esto pude observarlo personalmente: a la joven que nos preparaba la comida al señor Steinegger y a mí, no le gustaban los platos condimentados con cebollas y ajo, mientras que una de sus hermanas que había pasado algún tiempo en Pucallpa y en Quillabamba, comía platos condimentados con cebolla y ajo.⁴³ Los padres de las dos hermanas guardaban todavía preceptos con respecto a la comida que sus hijas ya descuidaban.

Al preguntar en Chokoriari de qué manera se distinguían los matsiguenka de sus vecinos, los yine (piro), puñaruna (quechua: punaruna, gente de la Puna) y viracocha (blancos), me contestaron que los yine o piro (un grupo de habla aruak que vive río abajo de los matsiguenka) hablan otro idioma, llevan otra vestimenta y tienen otras costumbres alimenticias. Hombres y mujeres comían juntos de un recipiente (por ej. de una calabaza, *pama*⁴⁴), o de vajilla moderna. El masato, es decir la cerveza de mandioca, se guarda en una *tinaja*, una olla grande de cerámica, y hombre y mujer conjuntamente tomaban la cerveza de esta olla. Los matsiguenka, en cambio, comían todavía separados por géneros como lo hicieron antiguamente; los hombres comían entre sí y las mujeres con sus niños lo hacían igual.

También pregunté al joven que me proporcionó esta información qué tipo de comida es permitida a las mujeres embarazadas. La respuesta fue que una mujer encinta comía pescado (*shima*), camarones (en la forma regional del español: *carachama*; matsiguenka: *etari*), el corazón o el cogollo de la palmera pona (*kamona*), como también la carne de una especie de gallináceas (*kanari*, *tsamiri*). Sin embargo, durante el embarazo hay que evitar especialmente la carne del tapir. Estas reglas y hábitos, por lo tanto, eran todavía los mismos que había encontrado en los años setenta.⁴⁵ El joven afirmaba además que su madre comía carne de res, de chancho, de cervato (*maniro*), de pequeño y gran armadillo (*etini*, *kinteroni*), de caimán (*saniri*), de zarigüeya (*paraari*), de zorro (*oati*) y de hoazin (*sentini*). En los años setenta los matsiguenka se abstendían generalmente de la carne de todos estos animales. La razón que dieron entonces para la abstención era que la carne de estos animales originaba enfermedades, y bajo ciertas circunstancias incluso podía causar la muerte.⁴⁶

⁴³ La mayoría de los matsiguenka dijeron que las cebollas y el ajo son condimentos de los colonos/serranos y que ellos no comían nada de esto. Compárese Shepard, 1999: 233 y ss.: “Odor Vocabulary...: Garlicky” (p. 253 y ss.) (l.c.): “Garlic and onions were introduced recently among both the Matsiguenka and the Yora/Yaminahua, and are appreciated as condiments in food only by the most acculturated members of the ethnic groups”.

⁴⁴ Calabaza de árbol.

⁴⁵ Compárese Baer, 1984.

⁴⁶ Hombres jóvenes de los matsiguenka que habían cumplido con el servicio militar, vomitaron de forma ritual cuando regresaron al pueblo, para purgar las impurezas a las cuales habían sido expuestos en el servicio militar por la alimentación a base de carne de res y chancho.

Sin embargo, el joven destacó que su madre no comía la carne del oso hormiguero (*shiani*, *mantani*) grande y pequeño, del delfín (*pesori*), de la lechuza (*ohu*) y del buitre (*tisoni*), “que come gente” como dijo el joven. Es de notar en este contexto que la madre del joven, oriunda del alto Urubamba, había estado varias veces fuera de la región poblada por los matsigenka y que, además, uno de sus hijos tenía un padre peruano o “blanco”. Este tipo de relaciones era condenado antes duramente por los matsigenka.

Mis preguntas relativas a “la lista de platos” y las costumbres alimenticias de los matsigenka, sin duda tocaron su sistema de valores y normas, así que no eran superfluas. Los matsigenka comprendieron enseguida que se trataba de preguntas respectivas a su identidad. El hecho de que actualmente se esté desarrollando un proceso de larga duración, en el cual muchos de los valores y normas antes vigentes en la sociedad matsigenka son reemplazados por nuevos, hace predominar frecuentemente un sentimiento de inseguridad. Esto era con mucha probabilidad el motivo de la irritación que nuestras preguntas causaron a la llegada. Es evidente que las diferencias internas sobre valores y normas sociales aumentan en tiempos de escasez y que las dificultades se agudizan más que en épocas de abundancia. El peligro de que los matsigenka pierdan también aquellos territorios a causa de los colonos o empresas industriales, en los cuales se hallan sus comunidades nativas reconocidas por el Estado, y que entonces también se pierda la base de la existencia de los miembros de un grupo étnico, de una nación, en mi opinión es una amenaza real.⁴⁷ Surge el interrogante, por lo tanto, de cuáles son las opciones y posibilidades de identificación e identidad que quedan a los matsigenka.

Hace tiempo ya escribí⁴⁸ que los matsigenka tienen tres opciones para contrarrestar la presión sobre su territorio: La resistencia contra los intentos de los colonos de apropiarse ilegalmente de las tierras de las comunidades nativas; la retirada a regiones intransitables (cabeceras de ríos, regiones montañosas), o la acomodación al modo de vivir de los colonos o los representantes de la sociedad nacional que los rodean. La resistencia armada es rechazada por los matsigenka; en Chokoriari me dieron a entender que esta conducta les es ajena.⁴⁹ Además, el

47 Ludescher, 2001a: 164 y ss.: “Peruvian legislation... Peru does not recognize indigenous peoples such as the Quechua, the Aymara and the different Amazonian peoples. The Constitution and the laws recognize only ‘peasant communities’ (comunidades campesinas) and ‘native communities’ (comunidades nativas)”. p. 169: “Indigenous groups who refuse to become sedentary and who continue to practice their traditional life-style as hunters and shifting cultivators are not recognized as native communities... Most of the land inhabited by traditional groups is lacking legal protection”; véase también especialmente: pp. 170 y ss. “4. The new legislation for peasant and native communities”. Véase también Rosengren [1994: Ms.].

48 Baer, 1988: 213-215.

49 En 1988 (l.c.) había contado entre las formas de resistencia también la asociación en confederaciones. Aunque se formó tal federación, por desgracia, en la actualidad llevó más bien a las empresas grandes. Esta fragmentación y la resultante disensión política en el Cusco fueron

Estado peruano legalizó la intrusión de los colonos en la región de la orilla derecha del río (Urubamba), antes habitada por los matsigenka. Entonces los matsigenka sólo pueden elegir entre la retirada (la que solamente significaría una ganancia de tiempo, pero ninguna solución definitiva, empero estaría vinculada al aislamiento) y, finalmente, la acomodación a las nuevas condiciones de vida imperantes en la región, en la que viven. En este tipo de acomodación habría que incluir también los esfuerzos de los jóvenes,⁵⁰ quienes tratan de conseguir becas u otro apoyo financiero para seguir estudios en los centros urbanos.⁵¹ De las conversaciones en Chokoriari se desprendió claramente que la retirada a regiones intransitables en cabeceras de ríos o regiones montañosas no era considerada una opción. Los jóvenes respondían afirmativamente a las posibilidades de viajar que traía el contacto más frecuente con el mundo exterior; esperaban obviamente mejores oportunidades para carreras individuales. La generación mayor que yo conocía tiempo atrás, al parecer no se oponía al punto de vista de los jóvenes, porque no veían otra alternativa verdadera. Muy claramente se manifestó esta actitud en una conversación que tuvimos a finales de agosto en la casa que habían puesto a nuestra disposición. Participaban mi “hermano” (*ige*) Venancio Muñoz Vázquez, su esposa Clarita y la hija Helena, que traducía la conversación. De manera más explícita se expresó Clarita.⁵² Dijo que ella y su marido opinaban que el desarrollo sólo podía avanzar en dirección a una apertura (¿controlada?) hacia afuera, la que incluiría la posibilidad de ganar más dinero. Al mismo tiempo, sin embargo, debería conservarse la comunidad con sus “leyes” (normas sociales), el idioma y la tierra/territorio. También Marta, la hermana de Clarita, abogaba por una apertura hacia afuera en especial porque ésta ofrecía oportunidades para realizar carreras individuales a causa de las mejores posibilidades de enseñanza.

Para las mujeres jóvenes, según parece, la cuestión de la evolución personal se presentaba de manera algo diferente que para los hombres. Desde luego, por mi parte —como hombre— me enteré sobre todo de las expectativas que los hombres jóvenes matsigenka asociaban con el futuro. Pero también se referían al peligro de que las muchachas o mujeres jóvenes se confiaran a los traficantes que les prestan dinero y que luego las mujeres comparten con ellos. En varios casos estas mujeres no aparecieron nunca más. Nuestros dos compañeros de viaje peruanos relataban que

adelantadas como la razón por la cual no se pagaron las indemnizaciones previstas por la “Ley de Canon” a las comunidades nativas de los matsigenka, piro y campa.

50 Esto toca sobre todo a los hombres jóvenes.

51 Muchos jóvenes matsigenka (hombres) me pidieron a mí y a mi compañero un apoyo financiero para poder estudiar (lo que en general significa que van a una escuela secundaria o superior; raras veces también a la universidad). La formación para un oficio artesanal o una profesión técnica casi no se nombraba.

52 La hija de Benjamín Sánchez, el anterior jefe de la población Kutaparage/Ticonpinia.

entre tanto existían prostíbulos en Quillabamba, en los cuales se hallaban mujeres matsigenka.⁵³ Traté este problema en la conversación con la familia de Venancio, pero comprendí que si bien se conocían los riesgos a los cuales estaban expuestas las mujeres jóvenes, estos se aceptaban como un mal vinculado a la apertura.

Con respecto a los problemas de enseñanza y formación en general, quizá sea importante el hecho de que la población matsigenka crezca rápidamente. La mitad de la población tiene una edad entre cero y quince años; esto lo podíamos comprobar en la C. N. de Chokoriari que contaba en este momento 325 personas. La cuota media de fecundidad se calcula en 7,3 hijos por mujer en el bajo Urubamba.⁵⁴ Vale decir que la población se reduplica en un periodo de dieciséis a veinte años.⁵⁵ Dado que no hay posibilidad de extender los territorios que todavía quedan a los matsigenka, y que la población crece tan rápidamente, el éxodo de jóvenes matsigenka a regiones vecinas, especialmente a las pequeñas o más grandes ciudades de la región es casi inevitable. La sociedad de los matsigenka está marcada muy claramente por los jóvenes y también este rasgo es una característica de su identidad.

En esta fase decisiva de la lucha por sobrevivir étnicamente llevada a cabo por los matsigenka y otros grupos indígenas nativos de la vertiente oriental de los Andes y de la cuenca amazónica, es decir la montaña peruana y la selva, sería de grandísima importancia poder contar con el apoyo de antropólogos peruanos. Desgraciadamente, algunos de los antropólogos peruanos y otros especializados en los grupos étnicos de la amazonia y sobre todo en la región de La Convención, optaron por ponerse del lado de las autoridades peruanas y en especial de las grandes empresas industriales. Algunos de ellos —también algunos que conocí personalmente— trabajan por encargo de estas empresas, son pagados por ellas o reciben otras remuneraciones de parte de las mismas.⁵⁶ Es consabido que las universidades peruanas tan sólo disponen de limitados recursos financieros, pero esto de ninguna manera justifica que un antropólogo tome partido por aquellos que privan de la base de subsistencia a los grupos indígenas, es decir que los antropólogos se pongan de

53 En mis notas del diario de trabajo de campo de 1995 leía que muchos matsigenka se endeudaban con los traficantes. Posiblemente existe una relación entre las deudas y la desaparición de las muchachas o mujeres jóvenes. Surge la pregunta si estas muchachas o mujeres jóvenes fueron ofrecidas a los traficantes en recompensa a la liquidación de las deudas.

54 Alagon et al. (SPDP), 1998: 60 y ss. (Dinámica de la población).

55 Op. cit. (p. 63).

56 Compárese Ludescher, 2001b: 311 y nota 40: “[El antropólogo] Zarzar, quien había opinado que ‘todo proceso de contacto es un proceso de etnocidio’ (1987: 94), en 1996 como antropólogo de Shell-Perú (40), ha emitido una Guía para el contacto con población indígena aislada nahua, kugapakori o matsigenka”. (40): “En los documentos de Shell Prospecting and Development (Perú), Alonso Zarzar figura como ‘Consultor Independiente’ o como ‘Asesor de Enlace de SPDP con las comunidades Nativas’”.

lado de aquellos que quitan los medios de existencia, justamente a las sociedades que ellos estudian.

En el otoño de 2003, la antropóloga Katrin Marggraff que trabaja en Lima informó que los ductos del petróleo nombrados en este texto, habían sido terminados y se encontraban en funcionamiento. Informó además que, según informes de la prensa peruana, en la región de la explotación petrolera se presentaban serios problemas, por ejemplo, robos de dinamita en la zona de la empresa. También habían sido atacados indígenas (probablemente matsigenka u otros) y en varios casos habían sido asesinados. Además el narcotráfico había aumentado considerablemente en la zona. Todo esto lleva a suponer que nada positivo ha resultado para los indígenas y, sobre todo, que la integridad de su territorio ya muy reducido no está garantizada. Con esto su situación es sumamente precaria.

Por otra parte es triste el hecho de que algunos matsigenka a nombre de sus comunidades agradecieron a la empresa en una presentación en Lima, financiada por Pluspetrol, afirmando que durante la explotación petrolera no se habían generado daños y que no había afectado la vida en las comunidades. Además, que todo se había hecho con el acuerdo de la población y sin ninguna consecuencia negativa. Uno se pregunta sobre las implicaciones de esta acomodación de los jóvenes líderes indígenas de los matsigenka. Lo cierto es que los procesos socioculturales generados a causa de la explotación petrolera, no se desarrollaron ni se siguen desarrollando sin conflicto. Los supuestos fuertes conflictos existentes en la sociedad matsigenka son ocultados por los jóvenes líderes para lograr aprobación, pero con seguridad no les hacen con ello ningún servicio a sus comunidades.

Bibliografía

- Alagon, Gilbert et al. (1998). *Diagnóstico integral y Programa de Desarrollo sostenible de la Cuenca del Bajo Urubamba*. Convenio Región Cusco-SPDP. Gobierno Regional Cusco, Shell Prospecting and Development (Perú) B. V., Instituto de Manejo de Agua y Medio Ambiente, Instituciones Asesoras (INANDES-UNSAAC; Pro Naturaleza, Cusco; CBC; ADARI), CTAR-C —Consejo Transitorio de Administración Regional Región Cusco—, SPDP—Shell Prospecting and Development (Perú)— B. V., Lima 13; IMA Instituto de Manejo de Agua y Medio Ambiente, Cusco.
- Amich, José (1988). “Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa. Monumenta Amazónica, B3, CETA-IIAP, Iquitos”. En: Heras, Julian (ed.)
- Aparicio Vega, Manuel Jesús (1999). *De Vilcabamba a Camisea. Historiografía de la Provincia de la Convención*. Homenaje de la Univ. Nac. de San Antonio Abad del Cusco a la Provincia de La Convención en el CXLII Aniversario de su Creación Política. UNSAAC, Cusco.
- Baer, Gerhard (1979). “Zur heutigen Situation der Matsigenka und ihrer Nachbarn”. En: *Ethnologica Helvetica*, 1, 1979, pp. 37-49.
- _____ (1984). *Die Religion der Matsigenka, Ost-Peru. Monographie zu Kultur und Religion eines Indianervolkes des Oberen Amazonas*. Wepf & Co. AG, Basel.
- _____ (1988). “Eindrücke von einem Kurzbesuch im Urubamba-Tal, Ost-Peru (1987)”. En: *Ethnologica Helvetica*, 12, 1988, pp. 205-215.

- Barclay, F.; Rodríguez, M.; Santos, F. y Valcárcel, M. (1991). *Amazonía 1940-1990; el extravío de una ilusión*. Terra Nuova (Centro para el Voluntariado y la Cooperación Internacional), Centro de Investigaciones Sociológicas, Políticas y Antropológicas, Pontificia Universidad Católica del Perú (CISEPA/PUCP).
- Basadre, Jorge (1983). *Historia de la República del Perú, 1822-1833*, 10 vols. (10th ed.), Lima.
- Cadena (de la), Marisol (2000). *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cusco, Peru, 1919-1991*. Duke Univ. Press, Durham & London.
- Cotler, Julio (1993). *Descomposición política y autoritarismo en el Perú*. Lima.
- Faron, Louis (1985). *From Conquest to Agrarian Reform. Ethnicity, Ecology, and Economy in the Chancay Valley, Peru: 1533 to 1964*. Ethnology Monographs, No. 8., Dept. of Anthropology, University of Pittsburgh, Pittsburgh.
- Flindell Klaren, Peter (2000). *Peru. Society and Nationhood in the Andes*. Oxford Univ. Press, Oxford, New York.
- Golte, Jürgen y Adams, Norma (1987). *Los Caballos de Troya de los Invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima.
- Gómez García, Juan (1996). “Der ‘Inka’ Garcilaso de la Vega und das Problem der ‘Mestizen-Kultur’”. En: Schlüter, Heinz (ed.) *Die Anderen. Indianer in Lateinamerika*, pp. 209-229.
- Kapila, Sachin y Zarzar, Alonso (1988). *Environmental Resources Management / Revised and updated by Alonso Zarzar, Head Anthropologist, Shell Prospecting and Development (Perú)*. B. V.: Machiguenga, History Booklet. Copyright. Lima: SPDP.
- Laufer, Anke (1998). *Rassismus, ethnische Stereotype und nationale Identität in Peru. Ethnologische Studien*. LIT Verlag, Münster, Hamburg, London.
- Ludescher, Monika (1986). “Las Sociedades Indígenas de la Amazonía en el Derecho Peruano: La ‘Comunidad Nativa’-Institución Jurídica y Realidad Social”. En: *Law and Anthropology*, 1, 1986, pp. 131-176.
- _____ (1998). “Estado e indígenas en el Perú —un análisis del marco legal y su aplicación—”. En: *Law & Anthropology*, Vol. 10, 1998, pp. 122-264.
- _____ (2000). “Ressourcenmanagement im Neoliberalismus: die aktuelle peruanische Gesetzgebung im Erdöl- und Erdgassektor - Auswirkungen auf Umwelt und Menschenrechte”. En: Werner, Raza (ed.) *Recht auf Umwelt oder Umwelt ohne Recht?* Frankfurt a.M., Brandes und Apsel.
- _____ (2001a). “Indigenous Peoples, Territories and Natural Resources: International Standards and Peruvian Legislation”. En: *Law & Anthropology*, Vol. 11.
- _____ (2001b). “Hidrocarburos, medio ambiente y derechos indígenas en la Amazonía peruana”. En: Foy Valencia, Pierre (ed.) *Derecho y Ambiente, Nuevas Aproximaciones y Estimativas*, Vol. II. PUCP, Inst. De Estudios Ambientales-IDEA-PUCP, Facultad de Derecho PUCP, Fondo Editorial, Lima.
- Maihold, Günther (1988). *José C. Mariátegui: Nacionales Projekt und Indio-Problem. Zur Entwicklung der indigenistischen Bewegung in Peru*. Athenäums Monographien Sozialwissenschaften, Vol. 28. Athenäum Verlag, Frankfurt a.M.
- Mücke, Ulrich (1998). *Das Indianerbild des peruanischen Liberalismus im 19. Jahrhundert*. Lit Verlag, Hamburg.
- Ortiz, Fr. Dionisio, O. F. M. (1961). *Reseña Histórica de la Montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo (1673-1960)*. Editorial San Antonio, Lima.

- Pakkasvirta, Jussi (1997). “¿Un Continente, una Nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y en el Perú (1919-1930)”. En: *Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Humaniora*, 290.
- Ribero, Darcy (1973). *Las Fronteras Indígenas de la Civilización*. Siglo Veintiuno Edit, Mexico D. F.
- Rosengren, Dan (1994). *Matsigenka, Territory and Notions of the Other. Conceptual contradictions and current conflicts*. Paper presented at the 49th Congress of Americanists, Uppsala.
- Schlüter, Heinz (ed.) (1996). *Die Anderen. Indianer in Lateinamerika*. (Lateinamerika-Zentrum, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Anuario, Jahrbuch des Lateinamerika-Zentrums, Vol. 2). Vervuert, Frankfurt am Main.
- Scott Palmer, David (1980). *Peru. The Authoritarian Tradition*. Praeger Special Studies, Praeger Scientific, New York.
- Sevilla, Rafael y Sobrevilla, David (eds.) (2001). *Peru-Land des Versprechens? Bad Honnef: Holemann Verlag*. Edition Länderseminare: Länderseminar des Zentrums für Wissenschaftliche Kommunikation mit Ibero-Amerika, Tübingen.
- Shepard, Glenn Harvey Jr (2000). *Pharmacognosy and the Senses in two Amazonian Societies*. UMI Dissertation Services, Berkeley.
- Shoobridge, Diego (2001). *Estudio de Impacto social, Proyecto Camisea-Lote 88*. Carpeta de divulgación, setiembre de 2001. ERM (Environmental Resources Management; ERM Perú S. A.).
- Viveiros de Castro, Eduardo (1997). “Die kosmologischen Pronomina und der indiansiche Perspektivismus”. En: *Bulletin de la société suisse des américanistes SSA/SAG* (Genève) 61, 1997, pp. 99-114.