INTRODUCCION

Hacia una antropología de lo contemporáneo en la amazonía indígena

Fernando Santos Granero

En una nota titulada "Adopted elements in culture", aparecida en la edición de 1929 de la obra *Notes and queries on Anthropology*, se planteaba que los antropólogos de la época tendían a cometer dos grandes errores al abordar el tema de la "influencia europea en el pensamiento nativo". El primer error era el de asumir como nativas ideas de origen europeo que habían sido incorporadas al repertorio de formulaciones indígenas de tal manera que se habían vuelto casi indistinguibles de estas últimas. El segundo error, "igualmente común pero más difícil de detectar" según la nota, consistía en que:

> *"Algunos observadores están sólo interesados en aquellas costumbres e ideas que les parecen 'puramente nativas'. Cuando encuentran cualquier elemento que sugiere una influencia europea, lo rechazan como carente de importancia y no lo registran, del mismo modo que retiran los muebles importados de las casas nativas antes de fotografiarlas. Por inocente y casi inconciente que este proceso parezca, el mismo constituye una seria falsificación de la evidencia, por cuanto la imagen de la vida nativa que reconstruyen al dejar de lado los elementos foráneos es artificial y de poca utilidad para un estudio sicológico o sociológico. Los indostanos y africanos de hoy no son los indostanos y africanos del pasado con ciertas adiciones foráneas que pueden ser eliminadas con el fin de exhibirlos tal como solían ser. Su experiencia ha devenido parte de ellos y su*

In Fernando Santos Granero (comp.). 1996. Globalización y cambio en la amazonía indígena, pp. 7-43. Quito: FLACSO-Ecuador/Abya-Yala.

> *perspectiva incluso en temas 'puramente nativos' jamás podrá ser la misma de antes. Aún el uso parcial de una lengua europea modifica su lógica y tiene efectos en su propia lengua. Naturalmente, el observador debe registrar todo lo que ha sobrevivido de la antigua vida nativa, pero debe mostrarla en su ambiente moderno y con todos sus aderezos europeos" (1929: 40; mi traducción).*

Me temo que en lo que concierne a la antropología amazonista las advertencias que se hacían en esta nota tienen tanta vigencia ahora como la tenían en 1929, casi setenta años atrás. En efecto, la literatura etnográfica sobre los pueblos indígenas amazónicos está compuesta mayormente por estudios en los que se procura reconstruir la vida o el pensamiento supuestamente 'tradicional' de un determinado pueblo o en los que se 'tradicionaliza' la vida o el pensamiento indígena contemporáneo al ignorar, obviar o descartar -más o menos concientemente- sus "aderezos europeos". Así, por ejemplo, de los 53 grandes estudios etnográficos sobre pueblos indígenas amazónicos que tengo en mi biblioteca -y no pretendo que ésta sea una muestra 'válida' en términos estadísticos- sólo siete abordan los procesos de cambio social como tema central de discusión -casi en todos los casos en relación a fenómenos de etnogénesis-, mientras que en otros nueve el fenómeno de cambio social es analizado en un capítulo final como si éste fuera una especie de apéndice -necesario sí, pero cuya función no resulta del todo clara. En los 37 estudios restantes dicho fenómeno constituye apenas una referencia breve y simbólica en algún capítulo inicial en donde se describe de manera sumaria la historia de contacto del pueblo indígena en cuestión. Mi estudio etnográfico sobre los Yánesha (1991; 1994) cae dentro de esta última categoría.

En la nota del *Notes and queries* se señalaba que ya por entonces: "Casi todos los pueblos han sido modificados en algún grado debido a la influencia europea, ya sea directamente, como resultado del arribo de colonos, comerciantes, misioneros, soldados y administradores, ya indirectamente, a través de los pueblos vecinos" (ibid.: 38). Y agregaba: "incluso la estadía del propio investigador es suficiente para modificar el pensamiento nativo en cierto grado..." (ibid.: 39). En su obra clásica

sobre los Mundurucú, Murphy va más allá y, al citar las palabras con que lo despidió el jefe Cabruá una vez terminado su trabajo de campo, demuestra que los propios indígenas son concientes de la influencia transformadora de la presencia de los antropólogos:

> *"antes de que vinieras a vivir con nosotros, nuestras vidas eran como lo habían sido siempre, y éramos felices. Trabajábamos, comíamos y luego dormíamos. Cuando tú llegaste nos alegramos, por cuanto trajiste contigo muchos hermosos regalos. Y todas las noches, en lugar de ir a dormir, nos sentábamos contigo, tomábamos café, fumábamos tu tabaco y escuchábamos tu radio. Pero ahora te vas y sentimos pena, por cuanto todas estas cosas se van contigo. Ahora conocemos placeres a los cuales no estábamos acostumbrados y seremos infelices" (1960: XI; mi traducción).*

Más recientemente, en una historieta del dibujante Gary Larson (1993) se satiriza el afán de búsqueda de lo 'auténtico' que por lo general caracteriza a los antropólogos, al mostrar cómo ante la inminente llegada de estos últimos los 'nativos' se apresuran a ocultar cualquier evidencia de influencia occidental que pudiera denotar que su cultura está 'contaminada' (ver figura). Este bien puede haber sido el caso en el pasado y aún ahora en el presente, como resultado de la relación dialéctica entre investigador e informante y de la existencia de una suerte de ley de la oferta y la demanda entre ambos, por la cual mientras haya una demanda de cultura 'auténtica' siempre habrá algún informante dispuesto a satisfacerla aún a costa de distorsionar su propia realidad (ver p.ej. Chagnon 1968: 10-12). Sea como fuere, lo cierto es que como consecuencia de este sesgo de parte de los antropólogos sólo una ínfima porción de los grandes estudios etnográficos sobre la región está dedicada al análisis del cambio social y que, en términos generales, el tratamiento de dicho fenómeno ha sido relegado al género de los artículos.

"¡Antropólogos! ¡Antropólogos!"

Si uno analiza esta literatura 'menor' -y uso el término 'menor' en el sentido de que pareciera que los antropólogos amazonistas no encuentran el tema lo suficientemente atractivo o merecedor de un estudio de más largo alcance- encuentra que la misma puede ser dividida en dos grandes conjuntos: *grosso modo*, uno dedicado al análisis de los cambios derivados de la situación de contacto en la época colonial -el 'encuentro colonial'- y otro consagrado al estudio de los cambios que resultan de la ampliación de la economía de mercado en épocas republicanas -la 'expansión capitalista'. En otras palabras, el grueso de este tipo de literatura está dedicado a analizar lo que aquí quisiera denominar como 'primera y segunda ola de cambio' en la amazonía indígena. Como veremos más adelante, hoy en día se puede afirmar sin lugar a dudas que la totalidad de los pueblos indígenas amazónicos fueron afectados -directa o indirectamente- por la primera ola de cambio, mientras que todos los pueblos que sobrevivieron al impacto de esta última se vieron involucrados -más tarde o más temprano- en los procesos de cambio asociados a la segunda ola.

Adicionalmente, se puede afirmar que muchas de estas últimas sociedades están siendo rápidamente envueltas por las vertiginosas fuerzas y dinámicas de lo que que he denominado 'tercera ola de cambio', es decir, los cambios producto del 'proceso de globalización' por el que atraviesa el planeta como consecuencia del incremento en términos cuantitativos y cualitativos del movimiento e intercambio de comunicaciones, gentes y productos. Si la expansión capitalista de la segunda ola de cambios insertó a los pueblos indígenas amazónicos en sus respectivas sociedades nacionales, el proceso de globalización de la tercera ola los ha metido de lleno en el ámbito transnacional.

Las transformaciones ocasionadas por las dos primeras olas de cambio han sido ampliamente documentadas en la literatura especializada aunque no siempre con idéntico éxito. Ambos tipos de estudios se han nutrido de los enfoques de otras disciplinas: los trabajos dedicados al análisis del 'encuentro colonial' han recurrido a la historia, mientras que aquellos consagrados al estudio de los efectos de la 'expansión capitalista' han recurrido a la sociología. En el primero caso, el encuentro entre antropología e historia ha sido por demás fructífero dando lugar a un nuevo sub-campo disciplinario -la etnohistoria- en el que se ha preservado lo mejor del enfoque antropológico. En el segundo caso, la unión entre antropología y sociología -que ha dado lugar a lo que se podría denominar como 'antropología comprometida'- ha sido menos equilibrada y enriquecedora. En efecto, en esta instancia el enfoque micro y 'desde dentro' de la antropología se ha visto subsumido por el enfoque macro y 'desde fuera' de la sociología dando lugar a grandes taxonomías y tipologías sociales basadas en las diversas situaciones y grados de integración/aculturación (p.ej. Oliveira 1962, 1972; Ribeiro 1968, 1970), pero dejando de lado la indagación acerca de cómo estos grandes cambios eran percibidos y vividos por los propios actores sociales a nivel de su quehacer cotidiano.

La presente antología en dos volúmenes -de la cual aquí presentamos el primero- busca dar cuenta de los procesos de cambio contemporáneos; por esta razón, no he incluido artículos correspondientes a la primera ola de cambios, prefiriendo concentrarme en aquellos que

abordan el tema de las transformaciones asociadas a la segunda y tercera ola. A fin de presentar enfoques alternativos a los de la antropología 'sociologizada' sobre los cambios de la segunda ola he incluido una serie de artículos que considero constituyen excelentes ejemplos acerca de cómo abordar algunos de los viejos temas sobre la incorporación indígena a la dinámica capitalista con ojos más nuevos y aproximaciones más frescas, a la par que preservando lo mejor de la perspectiva antropológica (ver Bennett, Gow, Muratorio, Stearman y Taylor en este volumen). En la medida que las transformaciones asociadas a la tercera ola de cambios recién han comenzado a recibir la atención de los antropólogos amazonistas, en la preparación de la presente antología he puesto especial énfasis en incluir una selección de aquellos trabajos pioneros en este campo que juzgo son de gran interés tanto por la originalidad de los temas tratados, como por la solidez e innovación de sus enfoques teóricos o metodológicos (ver Hendricks, Jackson, McCallum, Ramos, Turner y Whitten & Whitten en este volumen).

En las páginas siguientes delinearé las características generales que desde mi punto de vista definen a la primera y segunda ola de cambios en la amazonía, a fin de contrastarlas más adelante con las radicales transformaciones que caracterizan a la tercera ola y que han provocado una profunda metamorfosis social y cultural entre los pueblos indígenas de la región. Ello a su vez me permitirá concluir con algunas reflexiones y observaciones acerca de lo que podría ser una 'antropología de lo contemporáneo' en el ámbito de la amazonía indígena. Antes de proceder a ello se hace necesario, sin embargo, hacer algunas aclaraciones.

Olas de cambio en la amazonía indígena

Tal como se ha mencionado, las primeras dos grandes olas de cambio en la amazonía indígena están asociadas, *grosso modo*, a lo que para los países de la cuenca -exceptuando Brasil-correspondería a los períodos 'colonial' y 'republicano'. No obstante, es preciso señalar que esta asociación es laxa y que aunque ambas olas de cambio tienen rasgos claramente distintivos y son consecutivas en el tiempo, el análisis de

casos concretos demuestra que las mismas no siempre se ciñen estrictamente a dicho marco cronológico y no siempre constituyen procesos concatenados y continuos en el tiempo. En efecto, los momentos en el tiempo en que los pueblos indígenas amazónicos fueron afectados por dichas olas presentan una gran variación, de modo que mientras que para algunos pueblos el impacto de la primera ola de cambios tuvo lugar ya en el siglo XVI, para otros tuvo lugar de manera bastante tardía en el siglo XVIII, casi a fines de la época colonial. De igual manera, mientras que algunos pueblos se vieron envueltos tempranamente en los procesos de expansión capitalista en torno, por ejemplo, a la explotación de caucho, otros no se vieron involucrados en relaciones de mercado sino hasta bien entrado el siglo XX.

Por otra parte, muchos de los pueblos que se vieron afectados por ambas olas de cambio no las experimentaron como un proceso único e ininterrumpido, sino que por una diversidad de razones tuvieron la oportunidad de gozar de largos períodos de aislamiento, autonomía y recuperación social y demográfica entre ambas. Finalmente, es preciso aclarar que algunos pueblos sólo experimentaron indirectamente los efectos de la primera ola de cambio y que posteriormente se vieron afectados violentamente por la segunda sin jamás haber estado en contacto directo con los agentes foráneos. Este es el caso de los Huaorani de Ecuador, 'pacificados' recién a fines de la década del '50 (Rival 1994), de los Yuquí de Bolivia, pacificados en la década del '70 (Stearman en este volumen), o de los Nahua del Perú pacificados en la década del '80 (Zarzar 1987).

A fin de facilitar la caracterización de cada una de estas olas de cambio he optado por hacer referencia a seis dimensiones en donde las transformaciones adquieren un carácter especialmente dramático: demografía, territorialidad, economía, política, cultura e identidad. Esta opción, permitirá, por lo demás comparar las particularidades de los efectos asociados a cada una de ellas.

Primera ola de cambios: el encuentro colonial

Uno de los impactos más sobresalientes de la primera ola de cambios en la amazonía -y uno de los más destacados en la literatura especializada- es el demográfico. Las epidemias que cruzaron el Atlántico junto con los 'conquistadores' frecuentemente los precedieron, siguiendo las redes de intercambio que atravesaban la amazonía y diezmando a sus poblaciones incluso antes de que éstas entrasen en contacto directo con los foráneos. Las guerras de conquista y resistencia, las reducciones y los trabajos forzados -con su secuela de castigos, ejecuciones, suicidios, infanticidios y colapso sicológico- también contribuyeron a este violento proceso de disminución demográfica y en algunos casos extremos al exterminio de pueblos enteros (tal como es el caso de los Yurimagua del alto Amazonas brasileño o de los Maynas del alto Marañón).

Los territorios de los pueblos indígenas más cercanos a las vías y frentes de expansión colonial -red de grandes ríos, piedemonte andino- fueron rápidamente ocupados -aunque no de manera masiva- por una diversidad de agentes coloniales: militares, encomenderos, autoridades y misioneros. Este proceso de ocupación territorial fue acompañado por la reducción de la población indígena en asentamientos nucleados: misiones, encomiendas, pequeños centros poblados o *fazendas* (estas últimas en el caso brasileño). En la selva baja este proceso se caracterizó por la desaparición casi total de algunas de las antiguas etnías 'ribereñas' -como es el caso de los Omagua del Napo y alto Amazonas peruano- y el traslado forzado de indígenas originarios de las áreas 'interfluviales' hacia las áreas ribereñas con el objeto de reemplazar a la población original y mantener estable el volumen demográfico de las misiones. Como contraparte, el vaciamiento de las áreas interfluviales permitió que sobrevivientes y fugitivos de algunos de los pueblos indígenas conquistados se establecieran en ellas, convirtiéndolas en verdaderas 'zonas de refugio' (Naranjo 1977).

La ocupación territorial y el nucleamiento de la población indígena fueron dos tácticas funcionales a los objetivos coloniales de con-

versión de almas y rápido enriquecimiento. Reducida en una diversidad de unidades que junto con otras funciones -políticas o religiosas- tenían un carácter económico -encomiendas, misiones y *fazendas*-, la población indígena fue puesta a trabajar tanto en la extracción de recursos naturales, tales como oro o las llamadas *drogas do sertão* -canela, zarzaparrilla, clavo de olor, vainilla, añil y raíces aromáticas-, como en la producción agropecuaria -caña de azúcar, algodón, coca y ganadería. La población indígena se constituyó en la principal fuente de mano de obra de la región y como consecuencia de ello perdió en gran medida su autonomía económica.

Bajo el dominio de los diversos agentes coloniales, los índígenas también perdieron su autonomía política. Paradójicamente, sin embargo, los líderes que sobrevivieron a la fase de conquista y que fueron co-optados por los invasores vieron su poder reforzado o incluso incrementado respecto del que detentaban en la época del pre-contacto. En efecto, en algunos casos la autoridad de estos líderes indígenas que actuaban de mediadores entre su gente y los agentes europeos se vio ampliada al atribuírseles nuevas funciones y prerrogativas al interior de las jerarquías impuestas por estos últimos sobre la base de modelos europeos. Esto es especialmente cierto en el caso de aquellos pueblos que establecieron 'pactos coloniales' con los foráneos y que sirvieron de punta de lanza para someter a otros pueblos indígenas vecinos con los que tenían relaciones tradicionales de hostilidad, tal como es el caso de los Mojo del oriente boliviano (Lehm 1992). Interesantemente, en muchas ocasiones fueron precisamente estos líderes inicialmente co-optados quienes posteriormente desempeñaron importantes papeles en la organización de la resistencia armada contra los agentes coloniales (Santos 1992a: 227-31 y 1992b: 115; Ruiz 1992: 93).

En términos culturales esta primera ola trajo importantes cambios a nivel material e ideacional. La incorporación de instrumentos de metal desplazó a muchos de los instrumentos de hueso, madera y piedra, y a través de las redes de intercambio a larga distancia los mismos llegaron hasta los más recónditos rincones de la cuenca (Lathrap 1981; Myers 1983), introduciendo importantes modificaciones en la organi-

zación y balance del tiempo dedicado a actividades productivas y recreativas, motivando un incremento de las acciones guerreras entre asentamientos y pueblos indígenas con el fin de obtener las preciadas herramientas (Ferguson 1995), y transformando las propias redes de intercambio (Oberem 1974; Whitehead 1991). Por su parte, a través de los procesos de misionalización y evangelización muchos pueblos indígenas se vieron obligados a adoptar nuevos idiomas -quichua, quechua, tupí, mojo, castellano o portugués- y terminaron por incorporar motivos cristianos a sus creencias y prácticas religiosas, dando lugar en algunos casos al surgimiento de nuevas teologías, especialistas y movimientos religiosos.

Como resultado de los masivos y caóticos cambios del período de post-contacto se desarrollaron importantes procesos de desarticulación y rearticulación étnica dando lugar a la redefinición de las antiguas identidades precoloniales y al surgimiento de las llamadas 'identidades coloniales'. En algunos casos, segmentos de pueblos asentados en zonas de refugio y separados del grueso de sus respectivas etnías pasaron por un proceso de simplificación cultural respecto de su organización pre-colonial, tal como es el caso de los Huaorani de Ecuador o de los Yuquí de Bolivia. En otros casos, pueblos que originalmente tenían una cultura de tipo interfluvial se 'ribereñizaron' adoptando muchos de los patrones culturales característicos de las etnías socialmente más complejas cuyos antiguos territorios ocuparon, tal como es el caso de los Shipibo/Setebo del Perú respecto de los Conibo (Frank 1994). Finalmente, en otros casos, segmentos de diversos pueblos desarticulados se fundieron para formar una nueva entidad étnica con una nueva identidad basada en la recombinación de elementos indígenas y foráneos: el idioma quichua o quechua y una ideología cristiana en el caso de los Quichua de Ecuador o los Lamistas del Perú (Whitten 1987; Muratorio 1987; Hudelson 1987; Reeve 1988) o una versión propia del cristianismo en el caso de los Mojo y los Chiquito de Bolivia (Lehm 1992; Melgar 1992). Pero uno de los principales efectos de esta primera ola de cambios fue el inicio del proceso de anquilosamiento o cristalización de las identidades indígenas anteriormente mucho más imprecisas y fluídas (Frank 1991).

En resumen, lo que resulta cada vez más claro a partir de los estudios etnohistóricos es que al finalizar la época colonial ni uno sólo de los pueblos indígenas amazónicos escapó a los envolventes procesos de cambio desatados por la conquista y la presencia europea. Hasta aquellos grupos que jamás estuvieron en contacto directo con los agentes coloniales se vieron expuestos a la influencia foránea a través de la difusión de enfermedades, instrumentos e ideas de origen europeo. Pero también estuvieron expuestos a lo que se podría denominar como efectos de tipo 'carambola', es decir, situaciones que se dieron o posibilidades que se abrieron de manera indirecta, por acción u omisión de aquellos grupos que sí estaban en contacto con los agentes coloniales. Este es el caso de los pueblos o segmentos de pueblos interfluviales que aprovecharon la desaparición de las antiguas etnías ribereñas para asentarse en los ricos territorios que éstas ocupaban originalmente, del establecimiento de alianzas interétnicas entre pueblos que habían experimentado directamente la opresión colonial y pueblos que no la habían experimentado pero que conocían de ella a través de los primeros (Santos 1992a), y del incremento de las acciones guerreras de pueblos indígenas que tenían acceso a las herramientas europeas contra quienes no lo tenían a fin de mantener su monopolio, o de los últimos respecto de los primeros a fin de acceder a dichos bienes (Ferguson 1995). Sin embargo, es importante subrayar que el impacto de la situación de contacto entre amazónicos y europeos no fue unilateral -de los segundos hacia los primeros-, y que los foráneos también se vieron afectados de múltiples maneras como consecuencia de su relación con los pueblos indígenas amazónicos (ver Pagden 1982 sobre una situación similar en Norteamérica).

Segunda ola de cambios: la expansión capitalista

La segunda ola de cambios tuvo lugar luego del largo interregno de la post-independencia -por lo menos en el caso de las antiguas colonias españolas- período durante el cual gran parte de la amazonía quedó en una suerte de limbo jurisdiccional y administrativo debido al poco interés que manifestaron los nuevos estados republicanos en su ocupación efectiva. En términos generales, se podría afirmar que para

muchos de los pueblos indígenas de la región esta segunda ola de cambios se inicia a fines del siglo XIX cuando se da el 'boom' de la explotación gomera, el cual fuerza la entrada de la amazonía al mercado internacional. Sin embargo, para otros muchos pueblos la misma comienza bien entrado el siglo XX cuando la presión demográfica en la costa atlántica del Brasil y en las tierras altas de los países andinos se hizo insostenible y los estados amazónicos procuraron aliviarla re-dirigiendo los flujos de población excedente hacia sus respectivas regiones amazónicas.

El ingreso de nuevos contingentes de población foránea como resultado del reinicio de actividades económicas a gran escala en la amazonía tuvo como efecto una segunda gran oleada de epidemias.

Las 'correrías' o incursiones armadas a cargo de los propios patrones caucheros o de miembros de 'tribus' aliadas de los mismos y realizadas a fin de obtener mano de obra indígena para la extracción gomera, dieron lugar a un clima de violencia que afectó de manera drástica la demografía de los pueblos involucrados y en ciertos casos ocasionó el exterminio de algunos de los pueblos que habían logrado sobrevivir a los dramáticos cambios de la primera ola. Aún cuando la 'cultura del terror' de la que habla Taussig (1987) es un fenómeno que no afectó al conjunto de la amazonía, los efectos de la explotación cauchera sí se hicieron sentir en sus rincones más apartados. En todo caso, se puede afirmar que la incorporación de los pueblos indígenas a la esfera de la economía de mercado -tanto si ésta se dio a fines del siglo XIX o ya entrado el siglo XX- ocasionó en sus inicios un nuevo proceso de disminución demográfica.

La intensa búsqueda de gomas hizo que los agentes foráneos se hicieran presentes en prácticamente todas las áreas indígenas. Tras la caída de los precios del caucho muchos de estos agentes se retiraron de dichas áreas a fin de establecerse en las orillas de los grandes ríos. En contraste, los migrantes que desde la década de 1940 comenzaron a arribar a la región de manera cada vez más acelerada y en números cada vez más grandes, ocuparon a la fuerza tanto los territorios indígenas

del piedemonte andino, como los de las zonas interfluviales atravesadas por las nuevas redes de carreteras que comenzaron a ser construidas a partir de entonces por los diversos estados amazónicos. Estas carreteras se convirtieron en los instrumentos más importantes de propagación del cambio y tuvieron un importante impacto en diversas esferas de la vida de los pueblos indígenas de la región (Saffirio & Hames 1983). La invasión de los territorios indígenas 'neo-tradicionales' -en el sentido de que ya la primera ola de cambios había alterado de manera sustancial el panorama territorial indígena- tuvo por consecuencia su progresiva fragmentación y el desplazamiento de sus habitantes hacia las zonas más pobres y marginales en términos de calidad de suelos y disponibilidad de recursos. Estos procesos contribuyeron a.la ruptura de las antiguas redes de intercambio interétnico y al aislamiento no sólo de los diversos pueblos indígenas entre sí, sino incluso de los segmentos pertenecientes a una misma etnía.

Si bien las correrías tuvieron un importantísimo papel en la captación de mano de obra indígena esclava para la extracción de gomas -especialmente en algunas áreas de la amazonía- más importante aún fue la generalización del sistema de 'habilitación y enganche' -conocido como *aviamento* en la amazonía brasileña-durante y después del boom cauchero. Con leves matices, este sistema fue implementado a lo largo y ancho de la cuenca a fin de reclutar mano de obra indígena para tareas tan diversas como la extracción de balata, tagua, palo de rosa y otros recursos forestales, obtención de pieles, caza y pesca de animales vivos, lavado de oro, talado de maderas finas y cosecha de café. El carácter parcialmente coercitivo de este sistema hizo que durante este período los pueblos indígenas perdieran en gran medida su autonomía económica. En contraste, en otros frentes económicos de carácter más marcadamente capitalista -tales como los frentes petroleros- las posibilidades de asalariamiento contribuyeron a romper los antiguos nexos creados por el sistema de habilitación y enganche. Si bien la relación de los indígenas amazónicos con los nuevos agentes económicos tuvo un carácter marcadamente asimétrico, en algunos casos la percepción que los indígenas tienen sobre la misma revierte dicha asimetría de modo tal que éstos aparecen revalorizados como 'personas conocedoras de la

selva', mientras que los foráneos son ridiculizados por su incompetencia para sobrevivir en el bosque (ver Muratorio en este volumen). En todo caso, el desarrollo de actividades extractivas y productivas asociadas al mercado nacional e internacional durante casi cien años -fuesen éstas desarrolladas bajo relaciones de habilitación o asalariadas-expuso a los indígenas a los valores y prácticas mercantiles, lo cual les proporcionó los conocimientos necesarios para convertirse posteriormente en pequeños productores independientes.

Durante el boom cauchero, la gran demanda de mano de obra indígena hizo que muchos de los grandes patrones se aliaran con, y habilitaran -mediante la entrega de armas y otros bienes manufacturados- a líderes indígenas de los pueblos más poderosos o estratégicamente mejor ubicados a fin de que éstos realizaran incursiones entre sus vecinos menos fuertes para capturar jóvenes y mujeres como mano de obra para los patrones caucheros (Pineda Camacho 1985; Gow 1991). En otros casos, los líderes indígenas fueron co-optados para que engancharan a miembros de su propia etnía como fuerza de trabajo para patrones 'amigos' (Camino 1977; Barclay 1989, 1995). Como resultado de la co-optación de sus líderes y de la pérdida de autonomía política, muchos de los sistemas neo-tradicionales de autoridad y liderazgo -es decir, aquellos sistemas que surgieron como resultado del encuentro colonial, pero que aparecen como 'tradicionales'- comenzaron a perder legitimidad y a colapsar. A partir de mediados de la década de 1960 surgieron en su reemplazo nuevas organizaciones políticas, cuyo denominador común era el hecho de estar basadas en modelos gremiales de tipo occidental -centrales, federaciones, ligas, asociaciones, etc.-, el tener un alcance 'supralocal' o 'étnico', y el girar en torno a reivindicaciones de tipo 'étnico' en vez de las reivindicaciones de tipo 'clasista' características de las organizaciones obreras o campesinas/indígenas (Smith 1985).

En la década de 1970 estas organizaciones 'étnicas' comenzaron a agruparse para formar las primeras organizaciones confederativas o de carácter 'supraétnico' de nivel nacional: la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), la

Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP), la Central de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) y la Unión de Naciones Indígenas del Brasil (UNI). El surgimiento de federaciones 'étnicas' permitió superar la tendencia hacia la descentralización característica de los pueblos indígenas amazónicos, así como la extrema fragmentación interna en la que se encontraban como resultado del despojo y colonización de sus territorios. Por su parte, el surgimiento de confederaciones 'supraétnicas' permitió superar el aislamiento de los pueblos indígenas entre sí producto del aislamiento geográfico y de la ruptura de las antiguas redes de intercambio.

Nuevos esfuerzos evangelizadores, fundamentalmente a cargo de una diversidad de iglesias protestantes, hicieron que la iglesia católica perdiese el monopolio de la cristianización de los pueblos indígenas amazónicos y que se difundiesen nuevas teologías, ideologías y valores morales. El proceso de escolarización, asociado en sus inicios a los esfuerzos evangelizadores de católicos y protestantes -particularmente del Instituto Lingüístico de Verano (Stoll 1982)- y asumido más tardíamente por los estados nacionales, contribuyó a este proceso. El mayor contacto con agentes foráneos, la adopción de nuevos valores de consumo y el mayor grado de participación en la economía de mercado estimularon y posibilitaron la adquisición de una mayor gama de productos manufacturados. Si en la etapa anterior los productos manufacturados más preciados eran las herramientas, los espejos y las cuentas, en ésta lo fueron, en un comienzo, las escopetas y cartuchos, linternas y baterías, ollas de metal, ropas y telas, y más adelante, radios y tocadiscos a pila, motores fuera de borda y relojes digitales. Las relaciones de intercambio que los indígenas establecen con los agentes foráneos a fin de obtener estos productos constituyen, según Hugh-Jones (1988: 101), la 'bisagra' que une a la economía indígena con la economía de mercado, a la vez que "la puerta a través de la cual la una penetra en la otra".

Por su parte, la mayor eficiencia de las nuevas armas y utensilios para el desarrollo de ciertas actividades de caza y pesca respecto de las anteriores trajo importantes cambios en lo que se refiere al tipo de ani-

males cazados/pescados, a los niveles de productividad y a la división sexual del trabajo, aunque no necesariamente en lo que se refiere a los niveles de consumo (ver Gros 1976; Hames 1979; Yost y Kelly 1983; y Stearman en este volumen). Atribuyendo la riqueza de los foráneos a sus poderes sobrenaturales, muchos pueblos indígenas procuran apropiarse de éstos a través de la adopción de lo que consideran sus fuentes de poder y prácticas simbólicas (ver Taylor y Gow en este volumen). Como resultado de la conjunción de estos procesos colapsaron la mayor parte de las religiones indígenas, se generalizó el bilingüismo y se abandonó o perdió gran parte de la cultura material neo-tradicional: cerámica, textiles, tallas, adornos plumarios, armas, trampas, etc.).

La fragmentación de los antiguos territorios étnicos y la ruptura de las redes de intercambio interétnico, sumados a los intentos de legislación y administración de los pueblos indígenas por parte de los estados nacionales y a la propia labor de los antropólogos contribuyeron a cristalizar aún más las identidades indígenas ya redefinidas por la primera ola de cambios, otorgándoles una nueva realidad. En efecto, la necesidad de 'identificar correctamente' a los pueblos indígenas a fin de administrarlos o de estudiarlos de manera más sistemática hizo que se generasen toda una serie de trabajos -censos, diagnósticos, directorios, etc.- que terminaron por endurecer y en algunos casos imponer fronteras étnicas allí donde éstas habían sido flexibles o jamás habían existido; un ejemplo de esto es la discusión acerca de si 'los Shiwiar' -un grupo de jíbaro-hablantes del río Corrientes del Perú- constituyen o no un pueblo o etnía independiente (Seymour-Smith 1988; Descola 1988). Por lo demás, ante las presiones aculturativas de una serie de agentes foráneos algunos pueblos indígenas optaron por una estrategia de asimilación y 'disfrazamiento' de su identidad -dando lugar al fenómeno de los 'nativos invisibles' (Stocks 1981)-, mientras que otros optaron por una estrategia de resistencia y 'exteriorización' de la misma (Santos 1990).

Si la primera ola de cambios no involucró directamente a todos los pueblos indígenas de la región, la segunda ola sí lo hizo. Aún aquellos pueblos indígenas más aislados y que nunca habían estado en con-

tacto directo y prolongado con agentes foráneos se vieron incorporados en mayor o menor medida a la esfera de las relaciones de mercado: Huaorani en Ecuador; Amahuaca, Nahua y Mayoruna en el Perú; Sirionó y Yuquí en Bolivia. Al no haber experimentado directamente los cambios de la primera ola -la cual permitió a muchos pueblos indígenas adaptarse con mayor facilidad a los cambios de la segunda- el impacto de su incorporación al mercado fue aún más violento. Lo poco de 'tradicional' que había sobrevivido a la primera ola de cambios -es decir, aquellos elementos 'neo-tradicionales' que no mostraban signos 'visibles' de haber sido afectados por la influencia europea- comenzó a sucumbir bajo la presión de los cambios de la segunda ola.

Sin embargo, es esta realidad social y cultural ya profundamente alterada y que se encontraba pasando por un proceso de cambio aún mayor la que los antropólogos amazonistas contemporáneos han recogido y analizado como si fuera 'tradicional'. En efecto, si consideramos que el primer estudio etnográfico 'moderno' de un pueblo indígena amazónico fue el trabajo de Holmberg sobre los Sirionó -publicado en 1950- y que el grueso de los estudios etnográficos modernos son posteriores a la publicación de los trabajos de Murphy sobre los Mundurucú (1958, 1960) y de Goldman sobre los Cubeo (1963), resulta claro que para entonces los pueblos indígenas bajo estudio ya habían sido, o estaban siendo, profundamente afectados por la segunda ola de cambios. A pesar de ello, salvo contadas excepciones -entre las que cabe mencionar el sugerente trabajo de Gow sobre la 'gente nativa' del bajo Urubamba (1991)- son pocos los trabajos que tienen por sujeto a los indígenas 'tal como son', es decir, con sus "aderezos europeos".

Tercera ola de cambios: el proceso de globalización

En la actualidad los pueblos indígenas amazónicos están pasando por lo que se podría denominar la tercera ola de cambios, los cambios que derivan del proceso de globalización. Este proceso se caracteriza por un incremento e intensificación del intercambio a nivel: 1. de las comunicaciones -gracias al establecimiento de satélites y cables ópticos, y al surgimiento y rápida difusión del fax, la televisión por cable,

el correo electrónico y la Internet; 2. de la gente -debido a la existencia de importantes flujos de población entre países como resultado de situaciones de pobreza y de violencia, pero también de la transnacionalización de la economía que moviliza a los 'expertos' allí adonde se los requiere; y 3. de los productos -no sólo materiales, sino también no-materiales, tales como 'know-how', 'copyrights', patentes industriales o 'gustos' culturales. Como resultado de este proceso se ha dado una 'transnacionalización' de la sociedad, la economía, la política y la cultura, que ha permitido a algunos definir al mundo actual como una 'aldea global', es decir, como un ámbito que abarca todo el planeta, pero donde la intensidad de las interrelaciones entre los actores recuerda a aquella que caracteriza a la vida aldeana. Sin embargo, es preciso subrayar que la presente etapa no representa un corte radical respecto de la anterior, sino que de la misma manera en que Lenin (1961) consideraba al 'imperialismo' como "la fase superior del capitalismo", se podría afirmar que la 'globalización' constituye el desarrollo más reciente -la culminación?, una más entre otras etapas por venir?- del proceso de expansión del capitalismo.

Algunos antropólogos, tales como Appadurai, han urgido a la comunidad académica a analizar las nuevas situaciones sociales que han surgido en este contexto 'global', nuevas configuraciones a las que él denomina 'etno-paisajes' (*ethnoscapes*). Según Appadurai:

> *"Los paisajes de identidad de grupo -los etno-paisajes-alrededor del mundo ya no constituyen objetos antropológicos familiares, en la medida que los grupos ya no están fuertemente territorializados o espacialmente limitados, ni son históricamente poco concientes de sí mismos o culturalmente homogéneos.... Por etno-paisaje entiendo al paisaje de personas que conforman el cambiante mundo en el que vivimos: turistas, inmigrantes, refugiados, exilados, trabajadores visitantes, y otros grupos y personas que se mueven, constituyen un rasgo esencial del mundo y parecen afectar las políticas de, y entre las naciones en un grado hasta ahora sin precedentes" (1991: 191-2; mi traducción).*

Si bien los pueblos indígenas amazónicos no han asumido -al menos por ahora- las características de los 'etno-paisajes' que Appadurai tiene en mente, los mismos ciertamente han experimentado algunos de los efectos 'des-localizadores' y 'trans-nacionalizadores' del actual proceso de globalización. Son estos efectos los que creo deberían constituir el objeto de estudio de la nueva antropología de lo contemporáneo en la amazonía indígena.

En la cuenca amazónica el inicio de la tercera ola de cambios puede fijarse aproximadamente a comienzos de la década del '80 cuando los pueblos indígenas de la región comenzaron a recibir una gran atención por parte de los medios masivos de comunicación y cuando las organizaciones y líderes indígenas comenzaron a salir a la palestra no sólo en ámbitos regionales y nacionales, sino en una diversidad de escenarios internacionales, apoyados por una diversidad de nuevos agentes: antropólogos comprometidos, organismos no-gubernamentales (ONG's) de apoyo tales como Survival International, International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) y Cultural Survival, o agencias internacionales como la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Debido a lo reciente de este proceso es difícil determinar de antemano la multiplicidad de efectos que tendrá en los pueblos indígenas de la amazonía. Sin embargo, a fin de demostrar el carácter radical de las transformaciones de la tercera ola de cara a aquellas asociadas a las anteriores olas de cambio, a continuación presentaré de manera breve lo que considero constituyen sus principales hitos.

Los mayores niveles de integración a sus respectivas sociedades nacionales -producto de los cambios de la segunda ola- hicieron posible que los indígenas amazónicos tuvieran un mayor acceso a servicios sanitarios, tales como postas, medicinas y promotores de salud. Esto y la gradual aceptación de algunos de los métodos terapéuticos de la medicina occidental -tales como, por ejemplo, las vacunas- han contribuído a disminuir la mortalidad infantil y a incrementar las expectativas de vida. Como consecuencia de esto, de su mayor organización sociopolítica y de un clima menos hostil a su existencia, hoy en día los pueblos indígenas que lograron superar los traumas de la primera y segunda ola

de cambios presentan las más altas tasas generales de fecundidad de la cuenca amazónica y salvo algunas pocas pero notables excepciones -tales como los Yanomami- se encuentran pasando por un proceso de rápida recuperación demográfica (Santos y Barclay 1991: 69-71). A pesar de ello, el creciente proceso de integración ha traído consigo nuevos problemas de salud y nutrición para los cuales solo los agentes foráneos tienen solución; en la medida que a fin de tener acceso a dichas soluciones los pueblos indígenas se ven obligados a incrementar sus niveles de integración, los mismos se han visto involucrados en un círculo vicioso cuyo resultado es difícil de predecir (ver Bennett en este volumen).

El surgimiento de organizaciones indígenas de alcance étnico cuya principal bandera era la lucha por la tierra permitió frenar y en algunos casos revertir en parte el proceso de despojo territorial que habían experimentado los pueblos indígenas de la región en épocas anteriores. En algunos casos éstos han logrado que se les titulase los fragmentos de territorio que aún permanecían en su poder; en otros han logrado recomponer importantes porciones de sus antiguos territorios al conseguir que se les titulase una serie de espacios y 'comunidades' contiguos; finalmente, en otros casos han logrado que sus respectivos estados nacionales les reconozcan como propias grandes porciones -aunque rara vez la totalidad- de sus antiguos territorios étnicos. Este es el caso de los Tucano del Vaupés a quienes en la década del '80 el estado colombiano concedió un "resguardo" de tres millones de hectáreas (ver Jackson en este volumen), de los Yanomami a quienes en 1988 el estado brasileño les reconoció un territorio de "posesión permanente" de 8'216,925 has. (Aparicio 1989), y de los Huaorani a quienes en 1990 el estado ecuatoriano les tituló una extensión de 612,560 has. (Valarezo 1994).

En la actualidad gran parte de los pueblos indígenas amazónicos están involucrados directamente con la economía de mercado ya sea a través de la venta de su fuerza de trabajo o como productores independientes. Si bien aún subsisten formas no-capitalistas de integración mercantil -tales como el sistema de habilitación y enganche- la mayor parte de los pueblos indígenas han recuperado en gran medida su au-

tonomía económica, es decir, su poder de decisión en cuanto a la definición de estrategias económicas. Como productores independientes los indígenas amazónicos se han involucrado en el tipo de tareas extractivas y productivas que son más o menos típicas de la economía mercantil amazónica: extracción de maderas finas, producción de café, crianza de ganado, etc. El desarrollo de estas actividades ha tenido un importante impacto en las modalidades de propiedad de la tierra y uso de los recursos, en la viabilidad de las actividades de subsistencia, en la organización del trabajo, e incluso en la vida social y ceremonial (Descola 1983; MacDonald 1989; Stearman y Redford 1992). En los últimos años los indígenas amazónicos también se han involucrado en la producción de productos 'eco-amistosos' -nueces, palmito, objetos de tagua, etc.- para satisfacer la demanda de ciertos grupos de consumidores pertenecientes a los países post-industriales, quienes buscan utilizar su poder como compradores para apoyar actividades productivas no-depredadoras del bosque, o la demanda de ciertos grupos empresariales de dichos países, quienes buscan captar a este tipo de consumidores mediante la fabricación de productos 'verdes' -tales como, por ejemplo, la compañia británica de productos cosméticos Bodyshop o la compañía norteamericana productora de helados Ben & Jerrys.

Adicionalmente, los indígenas amazónicos han comenzado a incursionar en el sector terciario, ofreciendo una serie de servicios para los cuales no existía un mercado en épocas anteriores. Así, hoy en día los indígenas están creando sus propias agencias y servicios de ecoturismo, montando espectáculos 'tradicionales' para turistas, organizando sesiones shamánicas de carácter puramente 'místico' para foráneos que están en la onda 'New Age', ofreciendo servicios etno-médicos a enfermos foráneos de cáncer y SIDA, y haciendo demostraciones de trabajo artesanal en ámbitos fuera de sus comunidades y territorios e incluso fuera de sus países (ver Whitten y Whitten en este volumen). Por su parte, el incremento de las comunicaciones con otros pueblos indígenas, pero también con sectores no-indígenas rurales y urbanos vecinos, ha estimulado la reactivación o creación de nuevas redes de intercambio tanto de objetos materiales (Scazzocchio 1978), como de conocimientos y capital simbólico (Chaumeil 1991).

Como producto de la globalización, las organizaciones indígenas contemporáneas -en sus inicios frecuentemente auspiciadas por misioneros cristianos, funcionarios estatales o antropólogos comprometidos- logran cortar sus lazos de dependencia respecto de estos agentes 'locales' y establecer relaciones directas con una diversidad de ONG's de apoyo pertenecientes a los países del 'primer mundo': organizaciones financieras, promotoras de desarrollo, defensoras de los derechos humanos, ambientalistas, etc. Esta suerte de 'internacionalización' de la política indígena se manifiesta en la asistencia regular de líderes indígenas a foros internacionales y en una mayor presencia de los mismos en los medios de comunicación internacionales. Resultado de este mismo proceso es la creación en 1984 de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), la cual agrupa a las grandes confederaciones nacionales creadas en la década del '70 y cuya sede es rotativa.

Las nuevas alianzas han traído consigo a un nuevo tipo de agentes foráneos: los voluntarios, cooperantes o promotores que trabajan con los pueblos indígenas en una diversidad de proyectos productivos, tecnológicos, de salud y educación, de titulación y de manejo ambiental. A pesar de los nuevos lazos de dependencia que se han ido forjando entre las organizaciones indígenas y las ONG's que las apoyan, estas nuevas alianzas les permitieron a las primeras tener acceso a nuevos escenarios de lucha, confiriéndoles un mayor poder de negociación, todo lo cual ha redundado a su vez en el logro de algunos de sus objetivos políticos. Como contraparte, sin embargo, el liderazgo indígena, antes fuertemente ligado a sus bases sociales, comienza a desconectarse de las mismas. Debido a las exigencias de sus cargos -pero en algunos casos también a sus propias opciones personales- los líderes de nivel nacional e internacional ya no viven en sus comunidades y en algunos casos ni siquiera en sus países de origen.

Por lo demás, en muchos casos, su legitimidad ya no sólo se sustenta en elementos 'tradicionales' -tales como el contar con ciertas capacidades personales como orador o cazador o el tener la habilidad política para manipular las relaciones de parentesco, afinidad e intercam-

bio a fin de crear un grupo de seguidores-, sino que depende de la adquisición de capacidades de comunicación adquiridas del mundo exterior -aprendizaje de idiomas 'nacionales', nuevos modalidades de oratoria, y nuevas técnicas de comunicación como la videocámara-, así como en su habilidad para atraer la atención y el apoyo de los medios masivos de comunicación (ver Stearman, Ramos y Turner en este volumen). Adicionalmente, y como resultado de las cambiantes situaciones impuestas por los nuevos contextos económico-políticos, estos líderes se han visto obligados a modificar la forma, el léxico y/o el contenido de sus discursos a fin de: 1. incentivar a sus seguidores a involucrarse en nuevos proyectos económicos (ver McCallum en este volumen); 2. persuadir a sus 'paisanos' a aceptar la autoridad de las nuevas organizaciones étnicas de carácter centralizado y jerárquico (ver Hendricks en este volumen); o 3. suscitar la solidaridad y el apoyo de auditorios no-indígenas (ver Ramos en este volumen).

El incremento de la comunicación con el resto del mundo y la consecuente proliferación de fés religiosas, modalidades de escolarización, rendición alfabética de los idiomas nativos, modos de integración a la economía de mercado, y formas de propiedad de la tierra -por nombrar tan sólo algunos de los elementos más destacados- al interior de los pueblos indígenas ha puesto en cuestionamiento el concepto mismo de 'cultura' indígena. En efecto, la nueva realidad cultural indígena -más fragmentaria y compleja-parece ir a contrapelo de las nociones tradicionales de cultura como un cuerpo más o menos integrado de ideas, prácticas y productos materiales conocido, aceptado y llevado a la práctica por la sociedad en su conjunto. A nivel de las expectativas de los propios actores indígenas respecto a su cultura, el proceso de globalización y transnacionalización ha estimulado dos tendencias ideológicas opuestas: una hacia la 'modernización' o la 'occidentalización' y otra hacia el 'fortalecimiento de la cultura propia' o la 'recuperación de las raíces'. En la mayor parte de los casos, sin embargo, ambas tendencias no son percibidas como necesariamente contradictorias, y los indígenas parecen encontrarse a la búsqueda de un camino intermedio que de alguna manera les permita preservar 'lo mejor de ambos mundos'.

Adicionalmente, como resultado del incremento de la comunicación con el nuevo mundo global, los pueblos indígenas se han visto forzados o han optado por 'retocar' -e incluso 'repintar'- sus culturas a efectos de lograr una diversidad de fines, como por ejemplo: 1. sustentar algunas de sus reivindicaciones políticas, tales como el CRIVA, la organización tucano, cuyos dirigentes enfatizan un imaginario pasado de propiedad y trabajo 'comunal' para poder legitimar su demanda de un territorio étnico (ver Jackson en este volumen); 2. establecer alianzas políticas, tales como los representantes de los pueblos indígenas presentes en la Primera Cita Cumbre entre Indígenas y Ambientalistas -organizada por COICA en 1990 en la ciudad de Iquitos y que contó con la presencia de importantes ONG's ambientalistas y conservacionistas- quienes destacaban aquellos valores de su cultura que pensaban podrían persuadir a los miembros de dichas ONG's de que los indígenas eran los 'verdaderos guardianes del bosque' y así lograr que apoyaran política y económicamente sus reivindicaciones territoriales; o 3. no perder ciertas alianzas, tales como algunos líderes jíbaro-hablantes, quienes se esfuerzan por demostrar que su cultura no es 'machista' a fin de preservar sus alianzas con importantes ONG's que tienen agendas feministas o de apoyo a la mujer.

Por lo demás, las transformaciones experimentadas por las 'culturas' indígenas han hecho que se cambien o redefinan los elementos o referentes a partir de los cuales dichos pueblos forjan sus respectivas identidades. En algunos casos estos cambios no sólo obedecen a procesos de tipo macro sobre los cuales los pueblos indígenas tienen poco o ningún control, sino a estrategias políticas concientemente delineadas. Así, por ejemplo, en su lucha por ser aceptados como 'ciudadanos diferentes' la gran mayoría de los pueblos indígenas amazónicos se identifican y subrayan aquellos elementos de su cultura que son valorados positivamente por sus conciudadanos no-indígenas, mientras que omiten toda referencia a aquellos elementos pasados o presentes considerados como 'bárbaros' por estos últimos -y frecuentemente también por los actuales indígenas- tales como el infanticidio, la cliteroctomía, la reducción de cabezas, la antropofagia o el asesinato de 'brujos'.

Por otra parte, como cabría esperar, el mayor contacto de los pueblos indígenas amazónicos entre sí ha permitido el surgimiento de una identidad indígena a nivel nacional y pan-amazónico -e incluso pan-americano e internacional- que trasciende las fronteras meramente étnicas. Como resultado de esto, los términos 'indio', 'indígena' o 'nativo' -antes cargados de connotaciones negativas-han sido adoptados y redimidos por las organizaciones indígenas, quienes los esgrimen orgullosamente en sus negociaciones con sus respectivas sociedades nacionales (ver Ramos en este volumen). Sin embargo, esta tendencia hacia la consolidación de nuevas identidades étnicas y el surgimiento de identidades étnicas más inclusivas se ve contrarrestada por las exigencias de otras identidades superpuestas -resultado de la creciente integración de los pueblos indígenas a sus respectivos estados nacionales y a la aldea global. Así, por ejemplo, en algunos contextos ciertos referentes identitarios -tales como el credo religioso- cobran supremacía sobre la dimensión étnica, de modo que se dan casos en que existe una mayor solidaridad entre miembros de pueblos indígenas diferentes pero que comparten el mismo credo que entre miembros de un mismo pueblo pero que promulgan credos diferentes.

Algo similar ocurre cuando se oponen las lealtades demandadas por la identidad indígena a aquellas exigidas por la identidad nacional. Así, durante el conflicto fronterizo entre Ecuador y Perú de 1995 los pueblos indígenas jíbaro-hablantes de ambos lados de la frontera -Shuar/Achuar y Aguaruna/Huambisa- optaron por dejar de lado los sentimientos de solidaridad derivados de su común identidad como indígenas y como jíbaro-hablantes a fin de privilegiar los sentimientos de lealtad y patriotismo demandados por sus respectivas identidades nacionales. El hecho de que a pesar de ciertos llamados hacia la unidad indígena, los jíbaro-hablantes de ambos lados de la frontera hayan participado más o menos entusiastamente en las maniobras militares de sus respectivos ejércitos nacionales nos dice mucho acerca de las complejidades del fenómeno identitario en la actualidad. Hoy en día, es un hecho ampliamente aceptado el que la identidad no es única e inalterable, que en la medida que la identidad sólo existe en referencia a una alteridad la misma es siempre negociable, y que la opción por una de en-

tre una multiplicidad de posibles identidades -particularmente en un contexto de conflicto- constituye un acto altamente politizado. Por ello, no se puede deducir del caso anterior que la identidad nacional tenga para los jíbaro-hablantes prioridad sobre su identidad pan-indígena. Sin embargo, lo que este caso sí demuestra es que en el nuevo mundo global el fenómeno identitario se torna más complejo y que cada vez con mayor frecuencia los indígenas se ven enfrentados a difíciles opciones que no pueden ignorar.

Dicho esto, se puede afirmar, sin embargo, que si bien como resultado del proceso de globalización las formas en que se construyen y contraponen las identidades se complejizan, estas últimas se 'fijan' aún más al ser capturadas, congeladas y difundidas por los agentes foráneos y sus medios de comunicación: periódicos, radio, televisión, video, estudios y películas etnográficas. Sin embargo, la transformación de los indígenas en actores políticos a nivel nacional e internacional y su mayor acceso a estos medios de comunicación les ha permitido reivindicar e imponer sus auto-denominaciones étnicas en sustitución de otras denominaciones más conocidas, pero de origen foráneo y muchas veces de carácter peyorativo. Así, por ejemplo, hoy en día la prensa ecuatoriana ha dejado de lado el uso del término Auca en favor del de Huaorani, mientras que la prensa peruana ya no habla de Campa o Amuesha, sino de Asháninca o Yánesha.

Pero el cambio más significativo que han experimentado las culturas y las identidades indígenas amazónicas como resultado de la globalización ha sido su paulatina conversión en mercancías. Este proceso de 'mercantilización' se manifiesta a todo nivel. Indígenas con conocimientos altamente especializados -shamanes, narradores, cantantes, etc.- 'venden' sus conocimientos a las nuevas generaciones de antropólogos o a equipos de cine o televisión, concientes de que los mismos serán difundidos en el mundo exterior a través de artículos, libros, videos, películas o discos. Y el éxito que han tenido muchos de los nuevos productos y servicios que ofrecen los pueblos indígenas a los consumidores foráneos ha dependido en gran medida del hecho de que éstos han sido empacados con la atractiva envoltura de la 'indianidad' (ver Jackson en este volumen).

Esto de ninguna manera es un fenómeno novedoso; dinámicos empresarios de la segunda mitad del siglo XIX, tales como el famoso Buffalo Bill -Capitán William Cody- ya se habían percatado del enorme atractivo y potencial de mercadeo que tenían las identidades de los 'pioneros' y los 'indios' del 'lejano oeste' de los EEUU para los consumidores urbanos del 'cercano este' y a través de sus espectáculos ambulantes -en el que se representaban diversos aspectos de las vidas y luchas de indios y pioneros- procuraron satisfacer dicha demanda. Hoy en día, muchos pueblos indígenas han aprendido a mercadear su cultura y su identidad a fin de satisfacer las demandas de los consumidores foráneos. Este fenómeno, que en algunos casos ha conducido a una banalización de la propia cultura, en otros, sin embargo, parece haber estimulado un proceso de escudriñamiento y rescate cultural que en última instancia ha redundado en el fortalecimiento de la propia identidad (ver Whitten y Whitten en este volumen). Por otra parte, en Latinoamérica pareciera ser que los pueblos más exitosos en términos de su poder de acumulación económica, su capacidad de decisión política, su alta autoestima, y el hecho de haber ganado importantes espacios de reconocimiento a nivel nacional e internacional son precisamente aquellos que han hecho de su identidad parte integrante de las mercancías que comercializan y que han sabido aprovechar las ventajas de movilidad y de mercado ofrecidas por el proceso de globalización; este es, por ejemplo, el caso de los Otavaleños de Ecuador o de los Kuna de Panamá.

* * * * *

El debate acerca de si estas nuevas 'culturas' -retocadas, repintadas y mercantilizadas- pueden o no ser consideradas 'indígenas' está abierto, tanto en lo que se refiere al uso mismo del concepto de cultura, como a lo que se considere como indígena (ver Jackson en este volumen). Sin embargo, lo cierto es que son éstas -y no las culturas tradicionales o neo-tradicionales objeto de la paciente reconstrucción de los antropólogos en las últimas cuatro décadas- las culturas indígenas que requieren de la atención de los antropólogos hoy en día.

Hasta ahora la antropología amazonista parece haberse concentrado en los aspectos más exóticos y esótericos de las culturas de los pueblos amazónicos: parentesco, shamanismo, cosmologías, mitologías, ritual, liderazgo, guerra, antropofagia, etc. Esto en sí mismo no sería problemático; después de todo por más que se critiquen los enfoques 'exoticistas' u 'orientalistas' (Said 1978), lo que ha hecho atractiva a la disciplina para muchos antropológos es el que la misma brinda la oportunidad de entrar en contacto y 'conocer' más de cerca a gente que por una u otra razón 'hace las cosas' de manera diferente al que observa -aún si los observados son miembros de la propia sociedad del observador, tal como es el caso de las etnografías sobre las clases altas realizados por miembros de las clases medias. Lo que sí resulta problemático es la forma en que los antropólogos amazonistas -conciente o inconcientemente- han dejado de lado aquellos elementos que no 'calzan' o que 'desentonan' con aquellas dimensiones sociales o culturales que se han propuesto desentrañar y analizar.

Así, al hacer un rápido repaso de la literatura etnográfica sobre los pueblos indígenas amazónicos uno no deja de sorprenderse al ver como al abordar, por ejemplo, el tema del shamanismo los autores se concentran en los aspectos más 'tradicionales' de las visiones del mundo y las prácticas de los shamanes, dejando de lado aspectos tan importantes como su relación con otros especialistas médicos modernos, tales como los 'promotores indígenas de salud', la creciente 'monetarización' de la relación con los pacientes, o el hecho de que frecuentemente los shamanes acuden a las postas médicas o los hospitales locales en busca de atención para los miembros de su familia. De igual manera, no deja de sorprender como al tratar el tema del liderazgo indígena los autores -salvo algunas pocas excepciones (ver Brown 1993; Chaumeil 1990)- se concentran en las autoridades más 'tradicionales', dejando completamente de lado el análisis de las nuevas organizaciones políticas, autoridades electas, mecanismos de toma de decisiones y escenarios políticos. Y los ejemplos de este tipo de sesgos podrían repetirse...

La forma en que los antropólogos amazonistas hemos venido construyendo nuestras etnografías me recuerda una anécdota narrada

por Gregor en el último capítulo de su obra, *Mehinaku. The drama of daily life in a Brazilian Indian village* (1977). En el mismo, el autor cuenta como después de haber realizado su investigación regresó una vez más al campo para filmar una película. Con el fin de subrayar la disposición dramatúrgica de los Mehinaku, Gregor narra como en sus representaciones para la película éstos "deliberadamente sobreactuaban a fin de comunicar el argumento de un drama que no era más que un episodio surgido de sus relaciones sociales cotidianas" (1977: 354; mi traducción) y agrega que:

> *"En efecto, (los Mehinaku) estaban observándose a sí mismos desde la misma perspectiva dramatúrgica que he fomentado a lo largo de este libro: las actividades ordinarias eran transformadas en escenas montadas. Se suministraron disfraces y elementos de utilería a fin de reforzar la autenticidad de la representación. Las escenas eran intencionalmente sobrecomunicadas de modo tal que el auditorio no pudiera equivocarse en cuanto a la dirección general del drama y a la posición de los actores que en él participaban" (1977: 354; mi traducción).*

Sin pretender entrar en una crítica post-modernista sobre la forma en que los antropólogos hemos venido construyendo el 'texto etnográfico' a fin de dejar sentada nuestra 'autoridad' académica (ver para ello Clifford y Marcus 1986), creo importante señalar que los antropólogos amazonistas hemos tendido a construir nuestras etnografías de manera muy semejante a la forma en que los Mehinaku representan su realidad para las cámaras: es decir, 'dramatizando' lo cotidiano -para hacerlo más atractivo-, 'retocando' la realidad -para conferirle mayor autenticidad- y 'sobre-comunicando' los puntos que creemos centrales -a la par que dejamos de lado los que consideramos de poca importancia o que desentonan. Desafortunadamente, a través de este proceso de construcción del texto etnográfico -que actúa como una especie de filtro- nos vamos alejando cada vez más de las 'personas' tal como son, para terminar presentando una imagen de los 'indígenas' tal como quisiéramos que fuesen -y tal como muchos indígenas parecen percibir que nosotros quisiéramos que ellos fuesen.

Si queremos dar cuenta de los nuevos fenómenos culturales que se vienen desarrollando en la amazonía indígena es preciso desarrollar una 'antropología de lo contemporáneo' que en vez de ocultar bajo la alfombra los "aderezos europeos" a los que hace referencia la nota de *Notes and queries* -considerándolos, en el mejor de los casos, como elementos marginales que no afectan lo 'tradicional' y en el peor, como 'intrusiones' indeseables-, los ponga en un primer plano. Cabe aclarar, sin embargo, que al utilizar la frase "aderezos europeos" no me refiero únicamente a "los elementos adoptados en la cultura" de los que habla la mencionada nota, sino sobre todo a los nuevos contextos, escenarios políticos y ámbitos de acción que han surgido como resultado de la mayor interacción de los indígenas con el mundo 'de afuera', así como las nuevas filosofías, mitologías y cosmologías que éstos han ido desarrollando para hacer inteligibles las nuevas situaciones, y las nuevas estrategias económicas, políticas y culturales que han ido trazando para poder lidiar con las mismas.

Una verdadera 'antropología de lo contemporáneo' no debe prescindir de las ventajas del enfoque antropológico para adoptar otros enfoques extra-disiciplinarios, sino que debiera poder tratar estas nuevas situaciones, percepciones y prácticas con la misma pasión, creatividad y solidez que en el pasado se ha puesto en el estudio de lo 'tradicional'. Más aún, hoy en día, cuando gracias a los altos niveles de integración y al proceso de globalización, los indígenas amazónicos tienen mucho mayor acceso a los artículos y libros que los antropólogos escribimos sobre ellos, los antropólogos amazonistas no podemos dejar de reportar y analizar los cambios de la tercera ola, aún cuando como consecuencia de ello nos expongamos a experimentar el "efecto Rushdie", como dice Abu-Lughod (1991: 142), o a "hacer enemigos", como sugiere Jackson en el presente volumen.

Agradecimientos

La presente antología fue concebida mientras me desempeñaba como Coordinador del Area de Antropología de la Sede Ecuador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) a partir de una sugerencia de Francisco Carrión -por entonces Subdirector de Asuntos Académicos de la institución- quien me hizo notar la necesidad de producir libros de texto sobre temas de vanguardia en las Ciencias Sociales, y a partir de mi propia experiencia -y necesidades- como docente encargado de disertar sobre el tema de "cambio social" en el contexto de las sociedades indígenas amazónicas. La edición de las traducciones de los artículos aquí publicados, así como la redacción de la Introducción fue realizada siendo ya investigador de planta del Smithsonian Tropical Research Institute (STRI) con sede en Panamá. Quisiera dejar sentado mi agradecimiento a FLACSO-Ecuador y a STRI por haberme brindado todas las facilidades institucionales para llevar a buen término esta antología. Asimismo quisiera expresar mi agradecimiento a todas las instituciones y personas que nos concedieron su permiso para reproducir los artículos aquí reunidos. Finalmente, quisiera agradecer a Juan Bottasso y a José Juncosa -director y gerente de Abya-Yala respectivamente- por todo el apoyo que le han brindado a este proyecto, apoyo sin el cual esta antología no sería más que un manuscrito durmiendo en lo hondo de un cajón.

BIBLIOGRAFÍA

ABU-LUGHOD, Lila
1991 "Writing against culture"; en Richard G.Fox (ed.), *Recapturing anthropology. Working in the present*; Santa Fe, N.M.: School of American Research Press.

APARICIO, Teresa
1989 "Will the Yanomamo Indians survive the gold rush?"; en *Yearbook 1988. IWGIA 20 Years*; Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs .

APPADURAI, Arjun
1991 "Global ethnoscapes: Notes and queries for a transnational anthropology"; en Richard G. Fox (ed.), *Recapturing anthropology. Working in the present*; Santa Fe, N.M.: School of American Research Press.

BARCLAY REY DE CASTRO, Frederica
1989 *La Colonia del Perené: capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo*; Serie Debate Amazónico Nº 4; Iquitos: CETA.
1995 "Transformaciones en el espacio rural loretano tras el período cauchero"; en Pilar García Jordán (coord.), *La construcción de la amazonía andina* (siglos XIX-XX); Quito: Abya-Yala.

BROWN, Michael F.
1993 "Facing the State, facing the world: amazonía's native leaders and the new politics of identity"; en *L'Homme* 126-128; Paris.

CAMINO, Alejandro
1977 "Trueque, correrías e intercambio entre los quechua andinos y los piro y machiguenga de la montaña peruana"; en *Amazonía Peruana*, Vol. 1(2); Lima: CAAAP.

CHAGNON, Napoleon A.
1968 *Yanomamö. The Fierce people*; New York: Holt, Rinehart and Winston.

CHAUMEIL, Jean-Pierre
1990 "Les nouveaux chefs... Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne"; en *Problèmes d'Amérique Latine*, 96 (2).
1991 "Réseaux chamaniques contemporaines et relations interethniques dans le Haut Amazone (Pérou)"; en C. Pinzón et al. (eds.), *Otra América en construcción. Medicinas tradicionales, religiones populares*; Bogotá: ICAN/Colcultura/46º Congreso Internacional de Americanistas.

CLIFFORD, James y George E. MARCUS (eds.)
1986 *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*; Berkeley: University of California Press.

DESCOLA, Philippe
1983 "Apropiación de la tierra entre los Achuar"; en *América Indígena*, Vol. XLIII(2); México.
1988 *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*; Quito: Abya-Yala/IFEA.

FERGUSON, R. Brian
1995 *Yanomami warfare. A political history*; Santa Fe, N.M.: School of American Research Press.

FRANK, Erwin
1991 "Etnicidad: contribuciones etnohistóricas a un concepto difícil"; en P. Jorna, L. Malaver y M. Oostra (coords.), *Etnohistoria del Amazonas*; Colección 500 Años Nº 36; Quito: Abya-Yala.
1994 "Los Uni"; en F. Santos y F. Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la alta amazonía*. Volumen II; Quito: FLACSO- Ecuador/IFEA.

GOLDMAN, Irving
1963 *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*; Illinois Studies in Anthropology Nº 2; Urbana: The University of Illinois Press.

GOW, Peter
1991 *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian amazonía*; Oxford: Clarendon Press.

GREGOR, Thomas
1977 *Mehinaku. The drama of daily life in a Brazilian Indian village*; Chicago: The University of Chicago Press.

GROS, Christian
1976 "Introduction de nouveaux outils et changements sociaux: le cas des Indiens Tatuyo du Vaupés (Colombie)"; en *Cahiers des Amériques Latines*, Nos. 13-14; París.

HAMES, Raymond B.
1979 "A comparison of the efficiencies of the shotgun and the bow in neotropical forest hunting"; en *Human Ecology*, Vol. 7(3).

HUDELSON, John E.
1987 *La cultura quichua de transición. Su expansión y desarrollo en el alto Amazonas*; Quito: Abya-Yala/Banco Central del Ecuador.

HUGH-JONES, Stephen
1988 "Lujos de ayer, necesidades de mañana; comercio y trueque en la amazonía noroccidental"; en *Boletín del Museo de Oro*, No. 21; Bogotá: Banco de la República.

LATHRAP, Donald W.
1981 "La antigüedad e importancia de las relaciones de intercambio a larga distancia en los trópicos húmedos de la Sudamérica precolombina"; en *Amazonía Peruana*, Vol. IV(7); Lima: CAAAP.

LEHM, Zulema
1992 "Efectos de las reducciones jesuíticas en las poblaciones indígenas de Maynas y Mojos"; en F. Santos (comp.), op. cit.

LENIN, Vladimir I.
1961 [1917] El imperialismo, fase superior del capitalismo; en V.I. Lenin, *Obras escogidas*, Tomo I; Moscú: Editorial Progreso.

MACDONALD JR., Theodore
1989 "Respuesta indígena a una frontera de expansión: conversión económica de la selva Quichua en hacienda ganadera"; en Norman E. Whitten Jr. (ed.), *Amazonía ecuatoriana: la otra cara del progreso*; Quito: Abya-Yala.

MELGAR, Erwin
1992 "Formas de dominación indígena en Chiquitos, siglos XVI-XVIII"; en F. Santos (comp.), op. cit.

MURATORIO, Blanca
1987 *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del alto Napo, 1850-1950*; Quito: Abya-Yala.

MURPHY, Robert
1958 *Mundurucú religion*; Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. XLIX(1); Berkeley: University of California Press.
1960 *Headhunters heritage. Social and economic change among the Mundurucú Indians*; Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

MYERS, Thomas P.
1983 "Redes de intercambio tempranas en la hoya amazónica"; en *Amazonía Peruana*, Vol. IV(8); Lima: CAAAP.

NARANJO, Marcelo
1977 "Zonas de refugio y adaptación étnica en el Oriente, siglos XVI, XVII, XVIII"; en M. Naranjo et al., *Temas de la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*; Quito; PUCE.

NOTES and queries on Anthropology;
1929 London: British Association for the Advancement of Science (Fifth Edition).

OBEREM, Udo
1974 "Trade and trade goods in the Ecuadorian Montaña"; en Patricia Lyon (ed.), *Native South Americans. Ethnology of the least known continent*; Boston: Little Brown.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de
1962 "Estudo de áreas de fricção inter-étnica no Brasil"; en *América Latina*, 5(3); Rio de Janeiro.
1972 *A sociologia do Brasil indígena*; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

PAGDEN, Anthony
1982 *The fall of natural man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*; Cambridge: Cambridge University Press.

PINEDA CAMACHO, Roberto
1985 *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*; Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales-Banco de la República.

REEVE, Mary E.
1988 *Los Quichua del Curaray. El proceso de formación de la identidad*; Quito: Abya-Yala/Banco Central del Ecuador.

RIBEIRO, Darcy
1968 *O processo civilizatório. Etapas da evolução cultural*; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
1970 *Os indios e a civilização;* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

RIVAL, Laura
1994 "Los indígenas Huaorani en la conciencia nacional: alteridad representada y significada"; en B. Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*; Quito: FLACSO-Ecuador.

(ed.), *Six case studies from Latin America*; Cambridge, MA: Cultural Survival.

STEARMAN, Allyn M. & Kent REDFORD
1992 "Los Sirionó y el lagarto en el oriente de Bolivia: caza comercial por cazadores de subsistencia"; en *Human Organization*, Vol. 51(3).

STOCKS, Anthony
1981 *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del río Huallaga, Perú*; Serie Antropológica Nº 4; Lima: CAAAP.

STOLL, David
1982 *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*; Lima: DESCO.

TAUSSIG, Michael
1987 *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing*; Chicago: The University of Chicago Press.

VALAREZO, Marcia
1994 "Hojas de vida de los pueblos indígenas de la amazonía ecuatoriana"; en *Amazonía por la vida. Guía ambiental para la defensa del territorio amazónico amenazado por las petroleras*; Quito: Acción Ecológica.

WHITEHEAD, Neil L.
1991 "Los señores del Epuremei. Un examen de la transformación del comercio y de la política indígena en el Amazonas y Orinoco, 1492-1800"; en P. Jorna, L. Malaver y M. Oostra (coords.), *Etnohistoria del Amazonas*; Colección 500 Años Nº 36; Quito: Abya-Yala.

WHITTEN Jr., Norman E. (con la asistencia de Marcelo Naranjo, Marcelo Santi Simabaña y Dorothea S. Whitten)
1987 *Sacha Runa. Etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la amazonía ecuatoriana*; Quito: Abya-Yala.

YOST, James A. & Patricia M. KELLEY
1983 "Shotguns, blowguns, and spears: the analysis of technological efficiency"; en Raymond B. Hames & William T. Vickers (eds.), *Adaptive responses of native amazonians*; Studies in Anthropology; New York: Academic Press.

ZARZAR, Alonso
1987 "Radiografía de un contacto: los Nahua y la sociedad nacional"; en *amazonía Peruana*, Vol. 7(14); Lima.