



Erste europäische Internetzeitschrift für Rechtsgeschichte

<https://www.forhisiur.de>

Herausgegeben von:

Prof. Dr. Stephan Dusil M.A., LMS (Leuven)
Prof. Dr. Elisabetta Fiocchi Malaspina (Zürich)
Prof. Dr. Martin Schermaier (Bonn)
Prof. Dr. Mathias Schmoeckel (Bonn)
Prof. Dr. Andreas Thier M.A. (Zürich)

Artikel vom 09. 01. 2019

© 2019 fhi

Erstveröffentlichung

Zitiervorschlag

<https://forhisiur.de/2019-01-espinosa>

ISSN 1860-5605

Oscar Espinosa *

Etnónimos, “comunidades nativas” y otras categorías problemáticas del Estado en contextos de diversidad cultural: El caso de la Amazonía peruana

Introducción

Los seres humanos permanentemente elaboran sistemas de clasificación. Como indica Michel Foucault: 1

Cuando levantamos una clasificación reflexionada, cuando decimos que el gato y el perro se asemejan menos que dos galgos, aun si uno y otro están en cautiverio o embalsamados, aun si ambos corren como locos y aun si acaban de romper el jarrón, ¿cuál es la base a partir de la cual podemos establecerlo con certeza? ¿A partir de qué ‘tabla’, según qué espacio de identidades, de semejanzas, de analogías, hemos tomado la costumbre de distribuir tantas cosas diferentes y parecidas? (Foucault 1968: 5) 2

Pero al mismo tiempo no todas las sociedades comparten las mismas categorías y formas de clasificación, sino que cada una tiende a elaborar la suya propia (Lévi-Strauss 1962a, 1962b). Sin embargo, a pesar de esta diversidad de sistemas de clasificación culturalmente establecidos, la sociedad moderna cree firmemente que los sistemas de clasificación científicos –uno de cuyas máximas expresiones es el trabajo de Linneo– deberían de aplicarse de manera universal. 3

Una de las características de las formas modernas de clasificación científica es la distinción entre unidades discretas, claras y distintas, y por lo tanto, la importancia de establecer límites y fronteras. Este afán clasificatorio, además, no surge solamente de una fascinación intelectual, sino que busca establecer un orden determinado en la realidad. Como señala Foucault: 4

Un ‘sistema de los elementos’ –una definición de los segmentos sobre los cuales podrán aparecer las semejanzas y las diferencias, los tipos de variación que podrán afectar tales segmentos, en fin, el umbral por encima del cual habrá diferencia y por debajo del cual habrá similitud– es indispensable para el establecimiento del orden más sencillo. (Foucault 1968: 5) 5

Este sistema u orden no solamente es impuesto a la realidad de manera general y abstracta, sino trata también de imponer un orden que establezca y rija determinadas prácticas sociales. Como indica Pierre Bourdieu: “El derecho es, sin duda, la forma por excelencia del poder simbólico de nominación que crea las cosas nombradas y, en particular, los grupos sociales” (Bourdieu 2000:198). 6

Los Estados nacionales, en la medida en que también son modernos, comparten esta misma fascinación por un orden sistemático que se expresa, principalmente, en el establecimiento 7

* Profesor principal de Antropología, Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Email: oespinosa@pucp.edu.pe

y aplicación de categorías jurídicas. Estas categorías jurídicas modernas buscan, además, fundamentarse en criterios de verdad provistos por las ciencias y, por lo tanto, el rol de los “expertos” constituye un aspecto fundamental para su establecimiento y uso, por lo que terminan siendo no solamente categorías jurídicas, sino también científicamente fundamentadas. Dicho de otro modo, las categorías con las que trabaja el Estado, en la medida en que moldean y se hacen parte de su rutina burocrática, producen lo que Timothy Mitchell (1999) llama el “efecto del Estado” en la vida social de la gente. Por ello, las categorías con las que trabaja el Estado no solamente son un asunto de expertos, sino que suponen, a su vez, prácticas sociales que reproducen la visión hegemónica y etnocéntrica de las élites políticas y económicas, que en el caso del Perú y de otros países latinoamericanos son asumidos por los sectores criollos o mestizos.

A continuación se verán cuatro tipos de casos donde surgen tensiones a partir de la implementación de determinadas categorías utilizadas por el Estado sobre distintos aspectos de la identidad étnica en relación con los pueblos indígenas de la Amazonía peruana: el de la diferencia entre “comunidad nativa” y “pueblo indígena”; la discusión en torno a los etnónimos y a la clasificación de los pueblos indígenas; el de la estandarización de lenguas indígenas y las políticas de Educación Intercultural Bilingüe (EIB); y finalmente el caso de los antropónimos y las tensiones para el registro y la obtención de los Documentos Nacionales de Identidad (DNI).

8

¿“Pueblo indígena” o “comunidad nativa”?

El Perú es, prácticamente, el único país amazónico que no reconoce formalmente ni a los pueblos ni a los territorios indígenas, sino solamente a las comunidades nativas locales y sus tierras respectivas (Chirif y García-Hierro 2007). Es decir, existe una resistencia, por parte del Estado peruano, a reconocer las categorías de “pueblo indígena”, por un lado, y por otro la de “territorio”, a pesar de que el término “pueblo indígena” sea la categoría oficial aceptada en la legislación internacional vigente (Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas).

9

Parte del problema reside en la resistencia espontánea entre abogados y operadores jurídicos a reconocer “territorios” a pueblos indígenas, ya que existe el temor de asociar las ideas de “territorio” y de “pueblo”, “nación” o “nacionalidad” con procesos de independencia política o de constitución de Estados independientes. Esta conexión automática se establece desde los primeros años de formación en las Facultades de Derecho y está muy enraizada en la mentalidad de la mayoría de profesionales del derecho. En general, se presupone que al asignar un territorio a un pueblo indígena, el Estado-nación podría perder su control sobre lo que ocurra al interior de dichos territorios. Este mismo temor aparece cuando se discute el derecho indígena a la autonomía y la autodeterminación, tal como es reconocida en el sistema internacional de derechos humanos de los pueblos indígenas.

10

En el caso peruano esta tensión aparece ya desde el año 1974 en que se promulgó la Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva

11

(Decreto Ley 20653) –más conocida, simplemente, como la “Ley de Comunidades Nativas”¹– y desde entonces se ha venido discutiendo sobre las consecuencias de esta doble decisión de evitar los términos de “pueblo” y de “territorio” en favor de los de “comunidad nativa” y “tierras comunales”. Así, se ha cuestionado cómo la forma jurídica de la “comunidad nativa” no corresponde a la forma tradicional de organización social y política, y por lo tanto, termina siendo una medida impuesta para “modernizar” las sociedades indígenas e incorporarlas al mercado sin tomar en consideración los intereses o beneficios para los propios indígenas (Ludescher 1986, Espinosa 2010). En este sentido, la creación de “comunidades nativas” generó nuevas formas de organización social, política y económica para los indígenas.

Por otra parte, el debate sobre la dimensión territorial ha sido más agudo. El reconocimiento de “comunidades nativas” conllevó al reconocimiento de “tierras comunales” y no de territorios étnicos, dividiendo y fragmentando los espacios realmente utilizados por los pueblos amazónicos, y a sancionar una situación por la cual los indígenas perdían partes de su territorio, principalmente en manos de colonos provenientes de otras regiones del país, como de las serranías andinas. De ahí que diversos autores (Barclay y Santos-Granero 1980, Chirif 1980, Chirif et al. 1991) calificaron este proceso de creación y titulación de comunidades como de “despojo institucionalizado”; es decir, al mismo tiempo que el Estado protege las tierras de la comunidad, les arrebató a los pueblos indígenas el resto de su territorio, el cual queda a libre disponibilidad del Estado para otorgarlo a colonos migrantes o a empresas. Como señala un líder indígena del pueblo kandozi (o candoshi):

El Estado nos ha dejado en un problema tremendo. Los indígenas han tenido territorio, no han tenido tierras, han tenido territorio y eran bien, digamos, administradores. Tenían zonificados, dónde hay para pesca, dónde hay para recolectar suri², recolectar frutas, recolectar *curuinsis* [hormigas], para cazar, para ir a tomar ayahwasca, el lugar todo, por eso no lo depredaban demasiado. Y eso era tranquilidad, y sabían dónde a dónde era su territorio de cada pueblo. Sin embargo cuando ha venido la parcelación, yo le digo parcelación, bueno señor, esta comunidad hasta acá nomás, por allá ya no, porque es Estado, y así nos dimos cuenta que estuvimos en problema. (Sic). (Entrevista realizada en la ciudad de San Lorenzo, marzo de 2006)

La Ley de Comunidades Nativas fue diseñada por un equipo de antropólogos e ingenieros agrónomos durante el gobierno militar. Stefano Varese, uno de los principales expertos involucrados en este proceso, en una mirada retrospectiva varias décadas después, ha señalado que los antropólogos se vieron limitados en muchos momentos por los propios militares con quienes tuvieron que negociar los criterios que sustentaban la propuesta de la ley de titular “comunidades” y no territorios de “pueblos indígenas”. Según Varese,

¹ Esta ley fue modificada unos años después, en 1978, durante el gobierno del general Morales Bermúdez, por el Decreto Ley 22175. Esta nueva ley mantuvo el nombre genérico de “Ley de Comunidades Nativas”, y es la ley que sigue vigente hasta la actualidad.

² El *suri* es un término genérico del castellano amazónico para referirse a distintos tipos de gusanos comestibles, principalmente a aquellas larvas que se encuentran en los troncos de las palmeras.

- la Ley de Comunidades Nativas tenía, en su formulación original, aspiraciones integrales: reconocía por primera vez en la historia del Perú (y posiblemente de Latinoamérica) la plena ciudadanía particular y nacional de cada grupo étnico-indígena de la selva, establecía un sistema auto gestionado de registro civil comunal indio, reconocía el derecho de autogobierno, organización etnopolítica, agrupaciones regionales y nacionales de los pueblos indígenas y garantizaba los reclamos históricos territoriales de los pueblos desposeídos. (Varese 2005) **15**
- Este testimonio de Varese resulta particularmente interesante, sobre todo cuando recuerda las discusiones –que él llama “batalla ideológica”– con los economistas, agrónomos y planificadores sociales. Según Varese, tuvieron que: **16**
- argumentar contra las nociones prevalecientes de que las tierras y los recursos (la naturaleza/mundo en toda su complejidad cosmológica para los indígenas amazónicos) pueden ser tratados exclusivamente como entidades cuantificables, como mercancías. Para los funcionarios del Ministerio de Agricultura y de la Reforma Agraria, el cuarto de millón de indígenas amazónicos podía aspirar a obtener un cierto monto fijo de hectáreas de tierra por familia, de acuerdo con una fórmula abstracta diseñada en un laboratorio social etnocéntrico. (Varese 2005) **17**
- Al parecer, parte de la negativa del gobierno militar a reconocer territorios indígenas se debía también a razones geopolíticas, ya que muchos de estos pueblos habitan en zonas de frontera con países vecinos³, y desde la lógica militar, se podrían presentar situaciones de riesgo a la seguridad y unidad del territorio del Estado peruano. Sin embargo, a pesar de sus críticas a los militares y a otros especialistas, Varese y sus colegas no rompen con el paradigma de la ciencia moderna, y no abandonan tampoco su deseo de expresar matemáticamente la relación de los indígenas con su territorio. En el mismo texto que reflexiona sobre su trayectoria, Varese añade: **18**
- En el Centro de Estudio de la Participación Popular (SINAMOS/OIT) empezamos a jugar este juego ideológico sobre dos frentes: una aproximación estrictamente cuantitativa de números de hectáreas que una familia indígena necesitaba para poder sobrevivir y ser productiva; y una aproximación alternativa de tipo cualitativo. Aquí proponíamos mirar críticamente las definiciones indígenas de las nociones y prácticas de familia, economía, producción, uso de la tierra y los recursos, valor sagrado/simbólico del territorio, derechos históricos. Con la ayuda de investigadores sociales y ‘experimentadores numéricos’ discípulos del físico argentino Oscar Varsavsky, quien, junto con el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, trabajaba en el Centro, desarrollamos un modelo matemático inclusivo. Tomábamos en consideración todas las variables ambientales, agro-ecológicas, culturales, históricas, sociales y políticas que deben intervenir en la definición de los requerimientos mínimos para el reconocimiento de tierras suficientes **19**

³ Aproximadamente la mitad de los pueblos indígenas existentes hoy en día en la Amazonía peruana quedaron divididos por la demarcación de límites entre los distintos países sudamericanos durante los siglos XIX y XX, y por lo tanto ocupan zonas de frontera.

para la supervivencia y la reproducción social del grupo. En primer lugar, en su economía de subsistencia ‘tradicional’, y en segundo lugar, en su integración combinada en la economía de mercado regional y nacional. A este modelo matemático íbamos a añadir el más complejo modelo de ‘experimentación numérica’ y ‘proyecto étnico’ desarrollado según las líneas teóricas y metodológicas de Varsavsky. (Varese 2005)

El resultado final, tal como es expresado en la Ley de Comunidades Nativas, recoge, pues, las propias contradicciones que el antropólogo Varese y sus colegas no terminaban de conciliar; no solamente entre lo cualitativo y lo cuantitativo, sino también entre lo tradicional y lo moderno, entre la economía de subsistencia y la incorporación al mercado. **20**

Otro criterio que también intervino en la creación de las “comunidades” fue el político. En un texto de la época en que se está discutiendo el proyecto de la Ley de Comunidades Nativas, Varese (1974) señala como otra de las razones para optar por el modelo de “comunidad” la existencia de formas tradicionales de gobierno y organización política indígena que no eran otra cosa que unidades sociales pequeñas basadas en relaciones de parentesco. Es posible, en este sentido, que la experiencia de campo de Varese entre los asháninka haya influido también en la configuración de este modelo, en la medida en que los asháninka han tenido, tradicionalmente, un modelo de asentamiento disperso basado en la unidad local o *nampitsi* (Fernández 2016). Para Varese, “la legislación para las comunidades indígenas debería tomar en consideración las formas tradicionales de organización social y liderazgo, y al mismo tiempo incorporar nuevas opciones que promuevan nuevos tipos de liderazgo que complementen los tradicionales” (Varese 1974: 89). Así, la figura de la “comunidad nativa” implica, además del reconocimiento por parte del Estado de tierras donde pueden vivir las familias indígenas⁴, el establecimiento de nuevas formas de organización social y política que incluyen, por ejemplo, la figura de un jefe de la comunidad (que en algunas regiones es llamado “presidente” o “*apu*”), de una junta directiva, etc. En otras palabras, se podría decir que una “comunidad nativa” es al mismo tiempo una forma de configuración del espacio local y una serie de relaciones sociales y políticas basadas en relaciones de parentesco. **21**

Hoy en día, a pesar de no corresponder a una forma tradicional de organización política y social, el modelo de la “comunidad nativa” ha sido apropiado en gran medida por las sociedades amazónicas peruanas, sin llegar a desaparecer totalmente otras formas más tradicionales de organización espacial, social y política (Rosengren 1987, Narby 1989). En este sentido, se podría decir que la idea de “comunidad” coexiste con otras formas indígenas de entender el territorio, el parentesco o el liderazgo político. **22**

Pero, además, como se ha señalado, la “comunidad nativa”, no solo es una forma de organización política y social indígena, sino sobre todo, desde la lógica del Estado, constituye una de las formas **23**

⁴ Es importante señalar también que la Ley de Comunidades Nativas vigente no reconoce la “propiedad” sobre el espacio demarcado por el Estado para las comunidades. Los indígenas solamente son dueños de las tierras dedicadas a la vivienda, la agricultura y la ganadería. Los bosques están cedidos en uso, y los cuerpos de agua como lagunas, *cochas* o ríos tampoco son incluidos como propiedad comunal, a pesar de que el bosque y el agua son espacios fundamentales en la definición del territorio para las sociedades indígenas amazónicas (Surrallés y García Hierro 2004).

posible de propiedad de la tierra que éste reconoce, al igual que una cooperativa agraria o una hacienda. Es decir, no constituye una categoría de adscripción étnica sino de propiedad territorial, tal como se puede apreciar, por ejemplo, en los censos agrarios.⁵ Por ello, no resulta sorprendente el hecho de que el proceso de titulación de comunidades indígenas no dependa del Ministerio de Cultura sino del Ministerio de Agricultura, a diferencia del proceso de creación de reservas territoriales para pueblos indígenas en situación de aislamiento⁶.

Esta distinción entre “pueblo indígena” y “comunidad nativa” trae consigo, además, consecuencias importantes para el ejercicio efectivo de los derechos indígenas en diversas situaciones, como por ejemplo, en el ejercicio de su derecho a la consulta previa. En estas situaciones, la pregunta clave gira en torno a la definición sobre quién o quiénes son sujeto de los derechos indígenas en el Perú: ¿son las “comunidades nativas” o son los “pueblos indígenas”? La inexistencia de un reconocimiento formal por parte del Estado peruano de “pueblos indígenas” ha permitido que, en diversas ocasiones, funcionarios públicos hayan utilizado este pretexto para no respetar de manera adecuada los derechos indígenas.

24

Pueblos indígenas, etnónimos y fronteras étnicas

Vinculado al problema del reconocimiento de los pueblos indígenas está el problema de cuáles son, cuáles son sus características lingüísticas y culturales, y cuál es su ubicación geográfica. Uno podría preguntarse por qué, si el Estado no reconoce formalmente la existencia de “pueblos indígenas”, existiría un problema respecto a sus nombres, sus lenguas o su ubicación. Esta aparente contradicción o incoherencia, en realidad resulta, como señala Mitchell (1999), consustancial al funcionamiento de los Estados. Es decir, los Estados no son entidades totalmente homogéneas, sino que muestran diversidad, fisuras y contradicciones. Así, por ejemplo, a pesar de que no existe una ley formal de reconocimiento de “pueblos indígenas”, el Ministerio de Cultura cuenta con una Base de Datos oficial de “Pueblos Indígenas u Originarios” (<http://bdpi.cultura.gob.pe/>).

25

La elaboración de esta base de datos, desde sus orígenes, ha generado a su vez diversas tensiones entre el Estado y los pueblos amazónicos. Una de las razones que llevaron a la creación de esta base de datos fue la necesidad de contar con información mínima, por parte de los funcionarios del Estado, para tomar decisiones políticas, como por ejemplo, a quiénes se tenía que aplicar la consulta previa o a quiénes se va a beneficiar con los programas sociales⁷. Cómo determinar, entonces,

26

⁵ Esta situación abre una serie de cuestionamientos y de discusiones en torno al concepto de “propiedad” entre los indígenas, y de la propiedad territorial más específicamente. Para una discusión más general sobre el concepto de propiedad en la Amazonía indígena, se puede consultar: Brown 2003, Fausto 2008, Brightman 2010, Brightman et al 2016, entre otros.; y sobre la propiedad territorial, ver: Narby 1989, Surrallés y García-Hierro 2004, Stocks 2005, Chirif y García-Hierro 2007, García-Hierro y Surrallés 2009, Peña Jumpa 2012, Leal et al. 2016, etc.

⁶ Es importante señalar que estas reservas territoriales tienen un carácter temporal, hasta que los pueblos en situación de aislamiento y contacto inicial se conviertan, eventualmente, en “comunidades nativas”.

⁷ En el año 2014, el gobierno del presidente Ollanta Humala emitió una norma legal (R.M. 227-2014-MIDIS) por la cual se establece que la población de las comunidades indígenas amazónicas deben considerarse en situación de extrema pobreza para facilitar la implementación de diversos programas sociales. Estos programas funcionan

cuáles son los pueblos indígenas que existen en el Perú, o qué criterios utilizar para diferenciar entre un pueblo y otro. Estas preguntas comenzaron a ser motivo de debate y discusión, no solo entre funcionarios y expertos, sino también entre los propios pueblos indígenas con el Estado. Es importante señalar que, desde la lógica del Estado resulta más conveniente que el número de indígenas y de pueblos indígenas se reduzca, porque la diversidad étnica y cultural implica la necesidad de implementar políticas diferenciadas, lo que significa más trabajo y más presupuesto. Como señala James Scott (1998), los Estados tienden a simplificar la realidad para poder actuar sobre ella, y por lo tanto, a menor diversidad, menos complicaciones.

Generalmente, el criterio principal que se ha venido utilizando es el del uso de lenguas indígenas. Esta asociación de lengua e identidad étnica, genera, a su vez, una serie de nuevos problemas y discusiones. En primer lugar, se establece de manera automática una equivalencia entre “pueblo indígena” y lengua que específicamente es discutida en la legislación internacional sobre derechos indígenas, ya que existen diversos pueblos que han perdido el uso de sus lenguas originarias, y sin embargo, no dejan, por ello, de perder su identidad étnica ni sus derechos en tanto pueblos originarios.

Asimismo, pueden existir pueblos que se fueron constituyendo como pueblos de manera autónoma a lo largo de la historia –proceso que generalmente se denomina como de etnogénesis– pero que comparten un mismo idioma, posiblemente impuesto por otros en contextos de dominación política y cultural. Este es el caso, por ejemplo, de los pueblos andinos y amazónicos que tienen como lengua al quechua, que fue un idioma impuesto, en unos casos por los incas o por los misioneros católicos que la utilizaban como lengua general o lengua franca. Así, por ejemplo, la Base de Datos oficial del Ministerio de Cultura distingue solamente entre el pueblo “kichwa” (o sus variantes: inga, quichua, lamas o llacuash) y los pueblos llamados “quechuas”, que según la misma Base de Datos, “no tienen otras denominaciones, más sí un conjunto de identidades entre las que se encuentran: cañaris, chankas, chopccas, huancas, huaylas, kana, q’eros” (<http://bdpi.cultura.gob.pe/lista-de-pueblos-indigenas>). Es decir, solo distingue entre los “kichwa”, que en la práctica se refiere a los pueblos amazónicos que hablan la lengua kichwa o quechua, de los pueblos andinos quechua-hablantes o “quechuas”. Sin embargo, bajo el etnónimo “kichwa” está incluyendo a diversos pueblos autónomos y diferentes entre sí, como los lamas (lamistas, llacuash o kichwa-lamistas) – que habitan principalmente en la región San Martín– de pueblos tan distantes geográficamente como los kichwa del Napo (o napuruna) que habitan en la región amazónica de Perú y de Ecuador, los ingas que también viven en Ecuador y Colombia a lo largo del río Putumayo, las comunidades que se identifican a sí mismas como “quechuas del Pastaza”, etc.

Esta clasificación resulta más curiosa, en la medida en que otras instancias del mismo Estado, como el Ministerio de Educación, reconocen explícitamente que los “hablantes del kichwa de Lamas, del Pastaza y del Napo posiblemente sufrieron un proceso de quechuización. Así, en el caso de los lamistas provendrían de los shiwilu (familia [lingüística] Cahuapana); los del Napo, de

desde el Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social, y para el caso de las comunidades amazónicas trabajan con la Base de Datos del Ministerio de Cultura.

hablantes de la familia [lingüística] Záparo y; los del Pastaza, de las [familias lingüísticas] Jíbaro, Kandozi o Záparo)” (MINEDU 2013: 72). Este caso demuestra, pues, que la asociación entre una lengua y un pueblo es mucho más compleja de lo que aparenta, y lo único que en muchos casos expresaría, sería una historia colonial, tal como ocurre con las historias de sociedades tan disimiles como las de Australia, los Estados Unidos, Barbados o Filipinas donde el inglés es hoy en día un idioma oficial, pero que nadie afirmaría que son culturalmente iguales.

Otro caso distinto es el de la constitución de fronteras étnicas rígidas por parte del Estado entre sociedades que funcionan bajo criterios más flexibles. Ya hace varias décadas el antropólogo noruego Frederick Barth (1976) planteó, en el que hoy es un texto clásico de la disciplina, cómo el proceso de configuración de identidades étnicas se da a través del establecimiento de fronteras. Pero, ¿qué ocurre cuando las fronteras son más dinámicas o fluidas? Este sería el caso, por ejemplo, de los pueblos de lengua pano que habitan en la región amazónica de Perú, Brasil y Bolivia, y cuyas identidades, o si se quiere, fronteras étnicas son más dinámicas que las que existen entre otros pueblos amazónicos (Erikson 1993 y 2004, Córdoba y Villar 2009, Arisi 2012).

Un ejemplo de los problemas que han surgido en los últimos años al respecto, es el que se presenta hoy en día en el Perú entre los pueblos yaminahua, mastanahua o sharanahua en relación a las políticas y actividades del Ministerio de Educación. De manera frecuente, los miembros de estas comunidades utilizan estas diferentes denominaciones para auto-identificarse; es decir, dependiendo de los contextos en que se encuentren, personas de estos pueblos pueden presentarse como si fueran yaminahua, sharanahua, o mastanahua de manera indistinta. Así, por ejemplo, durante una visita realizada por funcionarios del Ministerio de Educación, algunas comunidades ubicadas en el río Purús se auto-identificaron en el año 2016 como sharanahua, mientras que unos años antes se identificaban como yaminahua. Por supuesto, esto generó dificultades en el Ministerio de Educación que tuvo que redefinir una serie de políticas como la asignación de maestros, etc.

Como indica Marcio Silva, “un etnónimo, en cuanto categoría sociológica, tiene como trabajo la fijación de límites de una totalidad, o, dicho de otra forma, induce a la reificación de un grupo étnico, que pasa a ser conceptualizado como individuo-colectivo” (Silva 2009: 103). Es precisamente, este proceso de abstracción y reificación la que puede generar tensiones al no reconocer las dinámicas más flexibles y fluidas de las relaciones sociales, tanto al interior de las sociedades indígenas o entre ellas, como en su relación con el Estado. Así, por ejemplo, se ha venido empleando el etnónimo “yaminahua” para referirse a dos grupos locales que se ubican hoy en día próximos a los ríos Sepahua y Yurúa, zonas que si bien se encuentran al interior del mismo departamento de Ucayali están notablemente distantes entre sí. Según Graham Townsley, serían “miembros de dos grupos locales muy diferentes, separados geográficamente, los cuales no tienen mayor relación entre sí...” (1994: 253). Al respecto, la antropóloga y lingüista Carolina Rodríguez Alzza, a partir de un trabajo de campo con estas comunidades en el año 2016 concluye que, entre estos dos grupos, existirían también diferencias lingüísticas importantes; es decir, para los yaminahua del río Yurúa resulta evidente que la forma de hablar de los yaminahua del río Sepahua es diferente (Comunicación personal, 2017). Al respecto, ya Townsley había señalado que la lengua que hablan los yaminahua

30

31

32

del Yurúa es más cercana a la de los mastanahua que a la de los yaminahua de la zona de Sepahua, quienes hablarían, a su vez, de forma idéntica a los sharanahua (1994:253). Esta discusión, pues, vuelve a poner sobre el tapete el rol del Estado y de los expertos en el establecimiento y asignación de etnónimos. En este caso se clasifica como un solo pueblo (yaminahua) a dos grupos distintos, los cuales, además, podrían estar emparentados con otros dos pueblos (sharanahua y mastanahua). Es importante añadir, además, que para el Ministerio de Educación, el mastanahua no es considerado como un idioma sino como un dialecto de la lengua sharanahua (MINEDU 2013: 16), lo cual complica aún más las relaciones entre estos grupos.

En otros casos, el uso de determinados etnónimos ha reforzado y avalado prácticas de discriminación con respecto a determinadas sociedades amazónicas. No hay que olvidar que muchos de los etnónimos son exónimos, es decir, son nombres que han sido acuñados por otros pueblos o colectividades, y que muchas veces estos términos tienen connotaciones despectivas. Este ha sido el caso, por ejemplo, del pueblo kakataibo. El etnónimo prevalente antiguamente, pero que todavía muchas personas en el Perú usan, es el de “cashibo”, que literalmente significa “la gente murciélago”. Este nombre fue dado, probablemente por los shipibo-konibo⁸, para resaltar, de manera despectiva, ciertas prácticas de endocanibalismo practicadas antiguamente por este pueblo (Frank 1980 y 1994). Como indica la señora Asteria, de la comunidad nativa de Yamino: “A mí no me gusta que me digan cashibo, pueden decirme indígena o nativa. Pero lo que pasa es que cuando nos dicen cashibo es lo que nos está insultando, porque eso a nosotros no nos gusta, porque esa palabra no nos gusta a nosotros” (Comunicación personal 2016, citado en Espinosa 2017: 29). De ahí que en este caso, como en muchos otros⁹, se han generado movimientos colectivos para modificar el etnónimo por uno aceptado socialmente por la mayoría de la población, como el de “kakataibo”¹⁰.

Finalmente, otro caso sería el de los pueblos en situación de aislamiento y contacto inicial (PIACI), a los que muchas veces se les aplica etnónimos que no necesariamente corresponden con la realidad, no solamente porque se podría estar usando un mismo etnónimo para grupos étnicos distintos, como en el caso yaminahua antes discutido, sino también porque podrían estar usando términos que provienen de una tradición discriminatoria. Este podría ser el caso del término “mashco-piro” que, en muchos lugares, ha pasado a convertirse en el lenguaje cotidiano local como sinónimo para referirse a cualquier grupo indígena “en aislamiento”, pero que, además, fue un

⁸ Durante la época colonial, los misioneros franciscanos utilizaron el etnónimo “carapacho” (o karapacho). Al parecer, el uso del etnónimo “cashibo” se afianzó durante el siglo XX (Espinosa 2017).

⁹ Este también ha sido el caso, en la Amazonía peruana, de los cambios de etnónimos de “campa” a “asháninka”, de “amuesha” a “yánesha”, de “piro” a “yine”, de “chayahuita” a “shawi”, entre otros. Uno de los primeros textos publicados que plantearon este cambio de etnónimos en la Amazonía peruana fue el del antropólogo alemán Manfred Schäfer (1982). Sin embargo, Peter Gow (2013) se pregunta críticamente por estos cambios, y plantea que quizás estos nuevos etnónimos, aun cuando expresen términos utilizados por los pueblos indígenas para hablar de sí mismos, podrían seguir siendo exónimos, esta vez propuestos (o impuestos) por “expertos” antropólogos o activistas.

¹⁰ El origen del etnónimo “kakataibo” es algo enigmático (Zariquiey 2013). Según Wistrand-Robinson (1969), la palabra “kakataibo” significaría la “gente errante”; sin embargo, según Zariquiey (2013), probablemente sería más correcto traducirlo como “buena gente” o “los mejores”.

término usado como sinónimo de “salvaje” para referirse, de manera despectiva, a los indígenas en la región sur amazónica peruana.

La estandarización de las lenguas indígenas

Otro tipo de problemas aparece a partir de los procesos de estandarización de lenguas, tal como son promovidos por el Estado. Estos procesos han sido criticados por diversos lingüistas en tanto constituyen la expresión de una ideología jerárquica que se impone a la diversidad de formas de usar y hablar un idioma (Milroy 2001, Armstrong y Mackenzie 2013, etc.). Como señala Bourdieu (1997: 91), “uno de los poderes más importantes del Estado [es] el de producir y de imponer (en particular mediante la escuela) las categorías de pensamiento que aplicamos a todo lo que en el mundo hay”. Y esto es particularmente cierto, como indica Schavelzon (2010), para el caso de la reglamentación de las lenguas o idiomas. Efectivamente, Bourdieu explica cómo “la grafía correcta, designada y avalada como normal por el derecho, es decir por el Estado, es un artefacto social, muy imperfectamente fundado en razón lógica e incluso lingüística, que es el producto de una labor de normalización y de codificación en todo análoga a la que también lleva a cabo el Estado en muchos otros ámbitos.” (1997: 94)

35

En el caso peruano se viene implementando el proceso de estandarización de lenguas indígenas, comenzando por la normalización de los alfabetos. Esta tarea ha estado a cargo, principalmente, del Ministerio de Educación y en los últimos años también de la Dirección de Lenguas Indígenas del Ministerio de Cultura. Este proceso comenzó con las principales lenguas andinas –quechua y aymara– a mediados de los años ochenta, pero luego se vio ralentizada durante casi dos décadas debido al poco interés en materia de políticas públicas para los pueblos indígenas, retomándose de nuevo en los últimos gobiernos de una manera más sistemática¹¹. Este cambio en las políticas del Estado se puede apreciar en la aprobación en el año 2011 de la Ley 29735 (también conocida como Ley Nacional de Lenguas o Ley Nacional de Lenguas Originarias), y de la aprobación en agosto de 2017 de la “Política Nacional de Lenguas Originarias, Tradición Oral e Interculturalidad” (D.S. No. 005-2017-MC).

36

Esta preocupación es compartida también por otros sectores vinculados al Estado. Como señala Nelly Aedo, responsable del programa de Pueblos Indígenas de la Defensoría del Pueblo, “La Defensoría ha manifestado su preocupación [respecto a las lenguas indígenas en el Perú] en dos niveles... [Uno de ellos] es el de la generación de grafías para poder traducir documentos a los idiomas originarios, institucionalizar la lengua, esto es muy útil para la Educación Intercultural Bilingüe y los documentos pedagógicos. La lectoescritura es también un tema trascendental.” (Subirana 2017: 3). Efectivamente, durante la última década la Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural (DIGEIBIR) ha sido la oficina encargada de elaborar “guías de uso del alfabeto, manuales de escritura y gramáticas pedagógicas” (MINEDU 2013: 90).

37

¹¹ Según el Ministerio de Educación, a fines de 2013 existían “20 lenguas originarias que cuentan con resolución de alfabeto oficial, 6 lenguas con alfabeto en proceso y 21 sin alfabeto consensuado” (MINEDU 2013: 90).

Sin embargo, la política de estandarización lingüística y normalización de alfabetos que es considerada como prioritaria por parte de los funcionarios del Estado, no lo es, necesariamente, desde la perspectiva indígena. Como señala Jon Landaburu (2004) para el caso de Colombia, es muy poco probable que exista una demanda de estandarización de la lengua por parte de los pueblos indígenas: “en general, los indígenas manejan la comprensión interdialectal o el multilingüismo con mucha agilidad y prefieren esta situación a la imposición de la norma de un clan o de una etnia sobre las demás”. Y, como señala Elena Mihás (2015), en casos en que el número de hablantes se reduce, los procesos de estandarización pueden acelerar la desaparición de lenguas cuya existencia se encuentran en situación de riesgo.

38

Algunos de los problemas que surgen en el proceso de normalización o estandarización tienen su origen en el hecho de que las lenguas indígenas amazónicas no cuentan con una tradición de lecto-escritura, sino que predomina el uso oral de éstas. Por ello, especialistas como Xavier Albó (2001) insisten en la necesidad de contar con una actitud flexible que facilite “la comunicación entre todos sus usuarios sin rechazar sus variantes locales”. Sin embargo, muchas veces los funcionarios o los expertos –en este caso lingüistas– no siempre actúan con esta flexibilidad y terminan generando, en algunos casos, situaciones conflictivas como las experimentadas en el caso de los pueblos shipibo-konibo o tikuna, o entre los asháninka y ashéninka, tal como se verá a continuación.

39

En el caso del pueblo shipibo-konibo, durante el proceso de normalización de su alfabeto se produjo un conflicto entre dos grupos, uno de ellos defendía el alfabeto y la grafía instaurada por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en décadas anteriores¹², mientras que otro grupo incorporaba modificaciones de acuerdo a criterios más modernos de establecimiento de grafías, como por ejemplo, el reemplazo del uso de "sh (una “sh” con diéresis sobre la s) por la letra “x”. Así, en el alfabeto normalizado se debe escribir xetebo o xobo y ya no shetebo o shobo. Es importante añadir cómo estas dos posiciones eran defendidas no solamente por lingüistas o expertos foráneos, sino también por maestros bilingües y líderes indígenas. En el caso de los partidarios de la grafía del ILV, uno de los argumentos esgrimidos a favor de no cambiarla era el hecho de que la biblia ya había sido traducida y escrita así. Finalmente, luego de varios años de discusión, el Estado aprobó el nuevo alfabeto shipibo-konibo en el año 2007 con la norma RD 0337-2007-ED, siendo uno de los primeros casos de normalización de alfabeto en lenguas amazónicas en el Perú. Una década después, si bien es cierto que no existe una polémica sobre el alfabeto shipibo, en la práctica muchos shipibos escriben con la grafía antigua del ILV o utilizan ambas –la nueva y la vieja– de manera indistinta y mezclada. Así, por ejemplo, en una misma frase pueden escribir xetebo y shobo. Este tipo de prácticas es criticado, sin embargo, por un sector de los especialistas, mientras que otros lingüistas adoptan una posición más pragmática, donde lo importante no es tanto cómo se escribe una lengua originaria, sino que se utilice y se escriba en ella. Como señala María C. Chavarría (2011: 446), “se

40

¹² Como recuerda María C. Chavarría (2011: 445), “la formulación de alfabetos fue la preocupación inicial del ILV cuando recibió, en concesión, la educación de la Amazonía. Pero la multiplicidad de lenguas y la falta de una política educativa estatal, obligó a sus miembros a improvisar alfabetos teniendo como modelo el castellano o el inglés. Varias generaciones de maestros bilingües se formaron con estos alfabetos, y al mismo tiempo que lo aprendían a usar, se iban armando las cartillas iniciales de lectura.”

sabe que la escritura no fue una práctica cultural de los pueblos indígenas, lo que no invalida que ésta pueda insertarse en sus culturas hoy en día, siempre y cuando no esté desligada de la función comunicativa ejercida antes sólo por la oralidad. Quienes fueron alfabetizados con esos alfabetos [los del ILV] los usaron en las escuelas como pudieron...” y siguen haciéndolo hoy en día.

Los procesos de normalización de los alfabetos son vistos, en algunas ocasiones, por los propios indígenas como atentatorios contra sus derechos, sobre todo cuando no toman en consideración las variedades dialectales que se hablan en las diferentes localidades. Este sería el caso del conflicto que continúa hasta la fecha entre asháninka y ashéninka. El Estado peruano ha venido promoviendo desde hace diez años, aproximadamente, el proyecto de estandarización de la lengua asháninka, unificando bajo unos mismos criterios a todas sus variedades dialectales, incluyendo al ashéninka¹³. Un hito importante en este proceso de estandarización fue la aprobación oficial, en el año 2008, del nuevo alfabeto asháninka por la Resolución Directoral 0606-2008-ED, y ratificado posteriormente por la Resolución Ministerial 303-2015-MINEDU del Ministerio de Educación. Sin embargo, en muchas comunidades se considera hoy en día que el idioma asháninka es distinto al ashéninka¹⁴, pero, además, que el pueblo ashéninka sería distinto al asháninka, tal como lo corrobora también la Base de Datos de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura.

Una mirada histórica de largo aliento permitiría enmarcar algunas de estas tensiones en un contexto más amplio de reconfiguraciones étnicas o de etnogénesis. Históricamente, el pueblo “asháninka” (incluyendo a los ashéninka), como se ha mencionado antes, se ha caracterizado por poseer un patrón de asentamiento disperso, es decir, que favorece la creación de múltiples focos o espacios de vida social y política –principalmente bajo la forma del *nampitsi* o grupo local– en vez de buscar la concentración y la creación de unidades políticas centralizadas (Fernández 2016). Pero, además, dependiendo de distintas coyunturas históricas los procesos de centralización o dispersión se acentúan. Así, por ejemplo, en el contexto del conflicto armado interno se buscó la unidad, utilizando incluso el término “gran pueblo asháninka” (Espinosa 1996), o en el caso de la lucha contra el narcotráfico y otras amenazas a su territorio también se ha llegado a hablar del “gran pueblo arawak de la selva central” que incluiría también a los yánasha, nomatsigenga y kakinte (Espinosa 2014).

El proyecto de estandarización lingüística asháninka-ashéninka podría corresponder a parte de este proceso de etnogénesis. Sin embargo, en la medida en que buena parte del proceso ha sido conducido desde el Estado y bajo la dirección de expertos, y no desde las propias comunidades u organizaciones indígenas, la resistencia por parte de quienes se autodefinen como ashéninka ha ido acentuándose. Esta reacción por parte de los ashéninka surge al sentir que se les ha impuesto

¹³ El estado peruano reconoce que el asháninka es la lengua indígena amazónica que más variedades o dialectos tiene. Estos serían: el asháninka del Ene, Tambo y Satipo; el ashéninka Apurucayali; el ashéninka del Pichis; el ashéninka del sur de Ucayali; el ashéninka del Ucayali-Yurúa; el ashéninka del Pajonal (en peligro); y el asháninka del Alto Perené (seriamente en peligro) (MINEDU 2013).

¹⁴ La comunidad de lingüistas no ha llegado tampoco a un acuerdo sobre cuántos y cuáles son las variedades dialectales del asháninka o si el asháninka y el ashéninka son lenguas distintas o no. Mihás (2015) presenta un breve recuento de las posiciones principales al respecto.

la manera de hablar y escribir de los asháninka del río Tambo y Ene¹⁵. Como señala Mihás (2015: 168), si bien es cierto que la normalización busca promover el uso oral y la lecto-escritura en lenguas indígenas, la implementación de estas políticas, en el caso asháninka, se ha paralizado debido a “un compromiso inflexible del Estado por la ‘normatividad’, la creación artificial de variedades pan-dialectales, así como a su resistencia a incorporar a los hablantes en procesos democráticos para el diseño y la implementación de la reforma” (traducción propia)¹⁶. En efecto, los expertos –en este caso lingüistas– insisten en detalles y consideraciones académicas y no reconocen la dimensión política de este tipo de procesos. Como indican Helberg y Huamancayo, en el proceso de estandarización lingüística implementado en el Perú ha sido frecuente que:

los docentes y dirigentes indígenas busquen, por un lado, adaptar el alfabeto a sus necesidades prácticas y sociales, mientras que los lingüistas, por otro, intenten acercarse lo mayor posible a las estructuras abstractas de la lengua. Así, pues, se hace necesaria una negociación entre la “estructura lingüística”, las necesidades pedagógicas y las cuestiones sociales y políticas, negociación a partir de la cual el Ministerio de Educación, como entidad orientadora del proceso, ha planteado los tres criterios básicos para el desarrollo de la normalización de alfabetos: lingüístico, sociopolítico y pedagógico. (2013: 9)

44

Uno de los resultados de la reacción de las comunidades ashéninka fue su reconocimiento por parte del Ministerio de Cultura como pueblo distinto al asháninka, a partir de una serie de reclamos producidos en los años 2013 y 2014, tal como se explica en la Base de Datos de Pueblos Originarios. Sin embargo, las tensiones continúan y volvieron a aparecer con mucha fuerza durante el Encuentro Internacional sobre Investigación Colaborativa Intercultural que tuvo lugar en julio de 2017 en el local de Nopoki¹⁷ en la ciudad de Atalaya en el que participó un grupo importante de antropólogos, lingüistas, profesores bilingües y líderes indígenas. A lo largo de este encuentro se discutió en distintos momentos el problema surgido con el Estado en relación al no reconocimiento del ashéninka como una lengua diferente del asháninka. Como señaló Amalia Cacique Coronado, profesora ashéninka del programa de formación de maestros de Nopoki: “Es hora de decirlo, queremos que se reconozca nuestra lengua y que se nos respete como pueblo” (CAAAP 2017).

45

Las palabras de la profesora Cacique ponen en evidencia que lo que está en juego en esta disputa no es solamente el alfabeto o los materiales educativos. Se trata de una demanda de reconocimiento al Estado y del ejercicio de su derecho a la autonomía y la autodeterminación. Como señala Landaburu (2004),

46

¹⁵ La propuesta del Estado tiene como punto de partida la sugerencia hecha por la lingüista Elsa Vílchez, quien argumentó que se tiene que tomar como base para la normalización la variedad del asháninka usado en la zona de los ríos Ene y Tambo debido a que concentra un mayor número de hablantes, pero, además, porque se trata de una variedad dialectal más conservadora en términos lingüísticos (Mihás 2015: 168-ss).

¹⁶ El original dice: “The creation and implementation of this policy was stalled due to the state’s inflexible commitment to “normativity,” and the creation of artificial pan-dialect varieties, as well as a reluctance to engage language speakers in the democratic processes of reform design and enactment.” (Mihás 2015: 168).

¹⁷ Nopoki es la sede indígena de la Universidad Católica Sedes Sapientiae en la ciudad de Atalaya, donde se imparte, además, la carrera de Educación Intercultural Bilingüe.

lo lingüístico es uno de los factores, generalmente ni el primero ni necesariamente el máspreciado, de la identidad del grupo, ella sí siempre muy valorada. La política lingüística apropiada para tal contexto –y nace la idea de política lingüística porque ha surgido en estos grupos la conciencia de la necesidad de proteger y valorar su lengua– no puede entonces separar el enfrentamiento lingüístico del enfrentamiento cultural y el papel del experto-lingüista, si sigue siendo necesario, tiene que ser complementado no tanto por el administrador sino por la misma gente. Surgen mecanismos de mediación intercultural e interlingüística que podrían constituir elementos de una política alternativa no únicamente tecnocrática.

47

Y es precisamente esta ausencia de una mirada política más global la que se evidencia también en el caso de estandarización lingüística del pueblo tikuna. Durante el proceso de normalización de su alfabeto –que en 2017 sigue en curso– se han presentado diversas dificultades. Una primera parte del hecho de que las distintas comunidades del pueblo tikuna se ubican en tres países distintos: Brasil, Colombia y Perú¹⁸. Así, podría ocurrir que un mismo idioma se escriba de tres maneras distintas, dependiendo de las normativas impuestas –o acordadas– desde cada Estado. Una segunda dificultad importante ha surgido, no tanto por aspectos lingüísticos, sino de políticas sociales. Para muchos maestros y líderes tikuna el tema de la normalización del alfabeto no debería ser una prioridad cuando existen graves deficiencias y carencias en la implementación de la educación intercultural bilingüe. Es decir, el Estado –y especialmente el Ministerio de Educación– deberían destinar su presupuesto y sus esfuerzos no a la normalización del alfabeto sino a resolver otras necesidades educativas más urgentes (Jeiser Suárez, comunicación personal).

48

El Estado, los antropónimos y los documentos de identidad nacional

Un último tipo de tensiones y desencuentros con el Estado, a ser discutidos aquí, aparece en relación a los nombres de las personas y a los procesos implementados por parte del Estado peruano para el registro y entrega de documentos de identidad. Como recuerda Scott (1998), los nombres y apellidos constituyen una de las categorías creadas por los Estados como parte de proyectos de estandarización, registro y control de sus ciudadanos, pero que tienden a asumirse como si fueran procesos naturales. Así, el Estado peruano impone a todos los ciudadanos a contar con por lo menos un nombre y dos apellidos, uno paterno y uno materno. Sin embargo, esta forma de clasificar y registrar a las personas no corresponde con las formas que la mayoría de pueblos indígenas tiene para nombrar y clasificar a las personas¹⁹. En algunos casos, incluso, hay sociedades indígenas

49

¹⁸ Según datos del Instituto Socioambiental de Brasil y la Base de Datos del Ministerio de Cultura del Perú, se calcula que en la actualidad la población tikuna total giraría en torno a las 65 mil personas. La mayoría de aldeas o comunidades tikuna se encuentra en Brasil, donde se calcula que viven más de 53 mil tikunas, mientras que tanto en Colombia como en Perú habría más de 8 mil en cada país.

¹⁹ Además de los casos sobre la Amazonía peruana discutidos aquí, vale mencionar los recientes trabajos de Alès 2013 y Shulist 2016 que problematizan el tema de la antroponimia para pueblos indígenas amazónicos de Venezuela y Brazil respectivamente.

donde cada individuo puede poseer varios nombres, o incluso, sus nombres pueden ir cambiando a lo largo del tiempo.

Algunos pueblos amazónicos han resuelto en la práctica los problemas que surgen de esta imposición del Estado, manteniendo, de manera simultánea y paralela, dos sistemas de nombres: el propio tradicional y el oficial. Este sería el caso, por ejemplo, del pueblo shipibo-konibo. Todas las personas shipibas cuentan con un nombre en shipibo y otro oficial de nombre y apellidos para el Estado. Así, el nombre oficial del líder shipibo que fue candidato a la presidencia de la República es “Miguel Hilario Escobar”, pero en lengua shipiba, su nombre es “Manenima”; de igual manera, el nombre oficial de mi amigo y colaborador es “Wilmer Ancón López”, mientras que su nombre shipibo es “Pekon Sani”.

50

Sin embargo, en otros casos se siguen produciendo tensiones y malestares entre los pueblos indígenas que sienten que el Estado no reconoce sus particularidades étnicas, y por lo tanto no los respeta. Así, por ejemplo, el abogado awajún Fermín Tiwi (2008) ha reclamado públicamente al Estado que deje de tergiversar los nombres propios –tanto de personas como de lugares– utilizados en lengua awajún. Y la lingüista María Chavarría (2010) ha realizado un importante análisis de este proceso de transformaciones, malentendidos y tergiversaciones en el caso del pueblo ese eja. Como respuesta a estas demandas, la oficina del Estado peruana encargada del Registro Nacional de Identificación y Estado Civil (RENIEC), ha respondido realizando investigaciones sobre los antropónimos indígenas en algunos pueblos como el awajún (Solís 2012) y matsés (Fleck 2016).

51

Pero, ha sido el pueblo matsés el que, precisamente, ha tenido mayores conflictos con el Estado respecto a este tema. Un primer conflicto tuvo como punto de partida la resistencia de los funcionarios de RENIEC para reconocer y utilizar la grafía de la lengua matsés, al negarse a colocar la diéresis sobre las vocales de los nombres matsés en los documentos de identidad. Luego de iniciar un trámite formal de denuncia ante la Defensoría del Pueblo, esta institución intervino y logró modificar la práctica de los registradores a favor de los matsés. En palabras de Susana Silva, funcionaria de la Defensoría del Pueblo: “de acuerdo con la norma que rige a su lengua aborigen, verán restituido su derecho a la identidad, pues el RENIEC rectificará la transcripción de sus apellidos y nombres, que habían sido escritos sin considerar las diéresis, como lo precisa su norma ortográfica específica” (Garreta 2009).

52

Un segundo problema surgió a partir de los criterios para establecer los nombres y apellidos en el pueblo matsés. Tradicionalmente, los matsés han tenido un sistema de nombramiento diferente al prevalente en el Estado peruano. No solamente tenían un único nombre, sino que, al igual que en otros pueblos pano, los nombres de los niños y niñas eran heredados de la generación de sus abuelos. Como indica David Fleck: “los matsés no inventan nombres y no los escogen porque les gusten o porque los motive una característica observada en el infante; más bien reproducen los nombres de los abuelos y tíos abuelos, tomados de un inventario fijo de nombres” (2016: 50).

53

A partir de la incorporación de las comunidades matsés a la vida del Estado peruano a partir de 1969, las prácticas de nombrar entre los matsés se modificaron. Según Fleck:

54

mientras que antes del contacto todos los matsés seguían las mismas prácticas antroponímicas, después del contacto diferentes grupos de matsés adaptaron diferentes prácticas. Específicamente, los matsés en Brasil, los matsés peruanos que vivieron en la misión del ILV y los matsés peruanos que salieron tempranamente de la misión formaron tres grupos con diferentes niveles y tipos de contacto con las sociedades nacionales y adaptaron nombres complejos de muy diferentes formas. (2016: 73)

55

Como parte de este proceso, el Estado peruano comenzó a exigir a los matsés, como al resto de ciudadanos, uno o dos nombres (o prenombrados) y a usar el apellido paterno y el apellido materno. Por sugerencia del ILV, en algunas comunidades matsés se comenzó a usar los nombres de los padres como apellidos paternos y los nombres de las madres como apellidos maternos, mientras que mantenían como prenombrados aquellos que pertenecían a los abuelos o abuelas, y eventualmente, en algunos casos, incorporando un segundo prenombre de origen castellano o proveniente de otros pueblos indígenas.

56

Esta práctica, a pesar de que fue adoptada y generalizada, ha seguido generando resistencias y desagrado, ya que en el sistema tradicional matsés los nombres de varones y de mujeres estaban claramente diferenciados y no podían ser usados de manera indistinta. Es decir, un nombre de varón solo podía ser usado por un varón, y uno de mujer solamente por otra mujer. Con la inclusión del nombre del padre como apellido, una mujer se veía obligada a llevar un nombre de varón como parte de su propio nombre; y a su vez, al incorporar como apellido materno el nombre de una mujer, los varones se veían forzados a usar como propios los nombres femeninos (Fleck 2016). Sin embargo, el mayor problema con RENIEC surgió, como indican Trevejo y Calixto (2015), cuando “lo que debería [haber sido] una práctica empleada por algunas generaciones, hoy es la forma natural con la que los matsés dan nombre y apellido a sus hijos.” Es decir, que los matsés continuaron usando los prenombrados heredados de la generación de los abuelos como apellidos (paternos o maternos) de sus hijos. De esta manera los matsés seguían reproduciendo, aunque de manera parcial, el sistema tradicional, pero esta práctica no era aceptada por RENIEC ya que no sigue el sistema latino de herencia de nombres que utiliza normalmente el Estado peruano.

57

En abril del 2016, funcionarios de RENIEC y representantes de todas las comunidades matsés se reunieron en la comunidad de Estirón para discutir el problema de la generación y transmisión de apellidos, el tema de la ortografía de nombres matsés, así como otros asuntos relativos a la tramitación de los documentos de identidad nacionales de los matsés. Entre los acuerdos a los que se llegó, están los siguientes: (1) aceptar las Actas de Nacimiento y DNI de los adultos según la costumbre matsés; (2) registrar a las niñas, niños, adolescentes y adultos sin acta de nacimiento ni DNI según la costumbre del Estado; (3) adecuar las actas de nacimiento y DNI de niñas, niños y adolescentes a la costumbre del Estado (en caso que ya cuenten con el registro de nacimiento o DNI); (4) en caso de que tengan hermanos mayores que posean DNI según el sistema matsés, registrar a niños y niñas con este mismo sistema si es que los padres desean que todos sus hijos tengan los mismos apellidos; (5) ratificar la escritura de la sexta vocal matsés (ë) en las actas de nacimiento y los DNI con la diéresis (tal como ya se había acordado años antes luego de la

58

intervención de la Defensoría del Pueblo); (6) elaborar un libro de nombres matsés (que ya ha sido publicado en 2016); (7) crear un Registro Civil Bilingüe Matsés; (8) capacitar a los registradores civiles para mejorar la atención y el registro; (9) realizar campañas itinerantes para el registro y entrega de DNI (Fleck 2016).

Al parecer, el largo proceso de negociación con los matsés ha llevado a que los funcionarios de RENIEC, revisen sus prácticas en relación a la población indígena. Hoy en día ya no solo consideran como problema las distancias geográficas y la necesidad de cubrir la brecha de personas indocumentadas en las comunidades indígenas amazónicas. Como indica Vega Bendezú, todavía existe una

59

brecha cultural que aún separa al Sistema Registral respecto de estas poblaciones indígenas. Cabe señalar que una de las cosas que ocurren en esos ámbitos es que los nombres originarios en las comunidades nativas han ido cambiando con el transcurso del tiempo, probablemente, entre otros factores, por el proceso de estandarización y homogenización del Sistema Registral peruano, que reposa en una lógica occidental. Aún es necesario desarrollar un enfoque intercultural en lo que respecta a la formación, implementación y seguimiento de estas [oficinas de registro]. Ello, además de incrementar y reforzar el acompañamiento y supervisión de sus funciones. (2014: 148)

60

Conclusiones

El Estado peruano, como otros estados-nación modernos, ha construido y utiliza diferentes categorías que le permiten actuar sobre la realidad del país. Sin embargo, la diversidad étnica y cultural, tal como se aprecia en el caso de la Amazonía peruana, genera tensiones y dificultades en la aplicación y uso de estas categorías por parte del Estado y sus funcionarios, llevando eventualmente, a ignorar o incluso violar los derechos que los pueblos indígenas de esta región legítimamente poseen.

61

En algunos casos, los problemas surgen por el uso de categorías que no corresponden a las diversas realidades culturales de las sociedades amazónicas, como es el caso de la persistencia del uso de la categoría jurídica de la “comunidad nativa” en desmedro de la categoría de “pueblo indígena” y su correspondencia, en términos de derechos de propiedad y gobernanza, entre “tierras de comunidades” y “territorios indígenas”.

62

En otros casos, se trata de problemas que aparecen por un uso rígido de las categorías que no reconocen realidades más dinámicas o flexibles, como es el caso del uso de ciertos etnónimos o de la inscripción incorrecta de los nombres indígenas por negarse a usar las grafías correspondientes a las lenguas originarias.

63

Finalmente, otro tipo de problemas surgiría al privilegiar e imponer ciertas categorías generadas o utilizadas por los expertos a categorías o lógicas indígenas; o bien, corresponderían a situaciones que requieren de un análisis más complejo en los que se tendría que tomar en cuenta otras variables, como los procesos históricos, o que requerirían de una mirada y discusión política antes que técnica.

64

Es una realidad dada e ineludible que la lógica misma de funcionamiento del Estado supone la creación y uso de diversas categorías. Pretender que estas no existan sería absurdo. Sin embargo, sí es posible analizarlas críticamente, y eventualmente modificarlas o cambiarlas por otras, sobre todo si generan conflictos sociales o la vulneración de derechos humanos, como es el caso de los derechos de los pueblos indígenas. El Estado peruano se ha comprometido en defender y proteger estos derechos, y por ello, la revisión y modificación de este tipo de categorías problemáticas resulta una tarea urgente.

65

Es importante reconocer, también, que existe, por parte de algunos funcionarios del Estado, un proceso de aprendizaje positivo a partir de la búsqueda de soluciones a las situaciones de conflicto causadas por el uso de categorías problemáticas, tal como se ha visto en el caso de la oficina de Registro Nacional de Identificación y Estado Civil (RENIEC). Este aprendizaje, así como la existencia de una mayor sensibilidad entre funcionarios jóvenes frente a la diversidad étnica y cultural, y un mayor interés mostrado por parte de algunas autoridades políticas para reconocer e implementar políticas públicas para los pueblos indígenas son signos positivos que no pueden dejar de mencionarse. Si se continúa y profundiza este proceso de transformación de las prácticas estatales para que respondan mejor a las demandas y necesidades de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana, se hará posible entonces vivir en un país más justo y equitativo.

66

Referencias:

- ALBÓ, XAVIER (2001): "Flexibilidad para la normalización en lenguas originarias", *Lexis*, 25 (1-2): 243-269.
- ALÈS, CATHERINE (2013): "Systems of Naming and Creolization: Authentic Acculturation and/or Authentic Tradition? The Yanomami Case", *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 11 (1): 35-51.
- ARISI, BARBARA (2012): "La No-Frontera Pano: etnónimos como categorías alternativas y múltiples entre Matis y Korubo", *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 10 (1): 19-36.
- ARMSTRONG, NIGEL y MACKENZIE, IAN E. (2013): *Standardization, Ideology and Linguistics*. New York: Palgrave Macmillan.
- BARCLAY, FREDERICA y SANTOS-GRANERO, FERNANDO (1980): "La conformación de las comunidades Amuesha: la legalización de un despojo territorial", *Amazonía Peruana*, 3 (5): 43-74.
- BARTH, FREDERICK (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, PIERRE (1997): "Espíritus de Estado: Génesis y estructura del campo burocrático", en Bourdieu, P. *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, pp.91-125.

- BOURDIEU, PIERRE (2000): “Elementos para una sociología del campo jurídico”, en Bourdieu, P. y Teubner, G. *La fuerza del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Instituto Pensar, pp.153-220.
- BRIGHTMAN, MARC (2010): “Creativity and control: property in Guianese Amazonia”, *Journal de la Société des Américanistes*, 96 (1): 135-167.
- BRIGHTMAN, MARC et al. (Eds.): 2016. *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations*. London: Berghan Books.
- BROWN, MICHAEL F. (2003): *Who owns native culture?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CAAAP–CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA y APLICACIÓN PRÁCTICA (2017): “Llaman la atención sobre reconocimiento de la lengua Ashéninka y la corrupción en las comunidades”, publicado el 17 de julio de 2017, Disponible en: <http://www.caaap.org.pe/website/2017/07/17/llaman-la-atencion-sobre-reconocimiento-de-la-lengua-asheninka-y-la-corrupcion-en-las-comunidades/>
- CHAVARRÍA, MARÍA C. (2010): “Buscando el nombre: Aspectos de la antroponimia ese eja (takana)”, *LIAMES—Línguas Indígenas Americanas*, 9: 77-97.
- CHAVARRÍA, MARÍA C. (2011): “De la oralidad a la literacidad: aproximaciones recientes en la Amazonía”, en Chaumeil, J.P, Espinosa, O. y Cornejo, M. (Eds.) *Por donde hay soplo: Estudios amazónicos en los países andinos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA, Pontificia Universidad Católica del Perú-PUCP, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-CAAAP, pp. 443-464.
- CHIRIF, ALBERTO (1980): “Colonización e invasión: el despojo institucionalizado”, *Amazonía Indígena*, 1 (1): 15-24.
- CHIRIF, ALBERTO et al. (1991): *El indígena y su territorio son uno solo*. Lima: OXFAM, Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica-COICA.
- CHIRIF, ALBERTO y GARCÍA-HIERRO, PEDRO (2007): *Marcando Territorio: Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhague: International Work Group for Indigenous Affairs-IWGIA.
- CÓRDOBA, LORENA y VILLAR, DIEGO (2009): “Etnonimia y relaciones interétnicas entre los panos meridionales (siglos XVIII-XX)”, *Revista Andina*, 49: 211-244.
- ERIKSON, PHILIPPE (1993) : “Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano”, *L’Homme*, 126-128, 32 (2-4): 45-58.
- ERIKSON, PHILIPPE (2004): “Qu’est-ce qu’un « ethnonyme »? L’exemple matis (Amazonas, Brésil)”, *Les Cahiers ALHIM (Amérique Latine Histoire et Mémoire)*, 10: 127-136
- ESPINOSA, OSCAR (1996): “El pueblo Asháninka y su lucha por la ciudadanía en un país pluricultural”, en *Derechos Humanos y Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-CAAAP, Asociación Peruana de Estudios para la Paz-APEP, pp.77-132.

- ESPINOSA, OSCAR (2010): “Cambios y continuidades en la percepción y demandas indígenas sobre el territorio en la Amazonía peruana”, *Anthropologica*, 28-1: 239-262.
- ESPINOSA, OSCAR (2014): “Pueblos indígenas: pasado y presente de conflictos”, en: *Memoria, posconflicto y nuevos conflictos socioambientales*. Lima: Asociación Pro Derechos Humanos-APRODEH, pp. 26-30.
- ESPINOSA, OSCAR (2017): *Los pueblos shipibo-konibo, isconahua y kakataibo*. Lima: Ministerio de Cultura. Colección: Nuestros Pueblos Indígenas, No.3.
- FAUSTO, CARLOS (2008): “Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia / Too many owners: Mastery and Ownership in Amazonia”, *Mana*, 14 (2): 329-366.
- FERNÁNDEZ, EDUARDO (2016): *Prestigio, legitimidad y poder: Liderazgo y organización política entre los asháninka de la Amazonía del Perú*. Tesis Doctoral en Antropología. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- FLECK, DAVID (2016): *Tesoro de nombres matsés*. Lima: Registro Nacional de Identificación y Estado Civil-RENIEC.
- FOUCAULT, MICHEL (1988): *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI. 18ª ed.
- FRANK, ERWIN H. (1980): “Resumen de la tesis «... y se lo comen.» Estudio crítico de las fuentes escritas sobre el Canibalismo entre los indios Pano-hablantes del Oriente del Perú y Brasil,” *Amazonía Peruana*, 3 (5): 235-240.
- FRANK, ERWIN H. (1994): “Los Uni”, en Santos, F. y Barclay F. (Eds.) *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía, Vol. II*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO–Ecuador, Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA, pp.129-237.
- GARCÍA HIERRO, PEDRO y SURRELLÉS, ALEXANDRE (2009): *Antropología de un derecho: Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*. Copenhague: International Work Group for Indigenous Affairs-IWGIA.
- GARRETA, CINTHIA (2009): “Matsés recuperan identidad en DNI”, *Diario La República*, publicado el 13 de septiembre de 2009. Consultado el 25 de agosto de 2014. Disponible en: <http://www.larepublica.pe/13-09-2009/matses-recuperan-identidad-en-dni-0>
- GOW, PETER (2013): “Autodenominations: An Ethnographer’s Account from Peruvian Amazonia”, *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 11 (1): 45-57.
- HELBERG, HEINRICH y HUAMANCAYO, EDINSON (2013): “Ahora, con estas letras vamos a andar”: Sistematización del proceso de normalización de los alfabetos de las lenguas originarias del Perú. Lima: Ministerio de Educación.
- LANDABURU, JON (2004): “La situación de las lenguas indígenas de Colombia: prolegómenos para una política lingüística viable”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], 10. Disponible en <http://alhim.revues.org/125>

- LEAL, DIEGO et al. (2016): “Ideas cambiantes sobre territorio, recursos y redes políticas en la Amazonía indígena: un estudio de caso sobre Perú”, *Journal of Latin American Geography*, 14 (2): 181-204.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1962a): *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1962b): *Totemism*. London: Merlin Press.
- LUDESCHER, MÓNICA (1986): “Las sociedades indígenas de la Amazonía en el derecho peruano: la “Comunidad Nativa” – Institución jurídica y realidad social,” *Law and Anthropology*, 1: 131-176.
- MIHAS, ELENA (2015): “An ethnography of the standardization reform: A case of policy-making in the context of the Upper Perené Arawak community of Peru”, *International Journal of the Sociology of Language*, 234: 161-188.
- MILROY, JAMES (2001): “Language ideologies and the consequences of standardization”, *Journal of Sociolinguistics*, 5 (4): 530–55.
- MINEDU – MINISTERIO DE EDUCACIÓN (2013): *Documento Nacional de Lenguas Originarias del Perú*. Lima: Ministerio de Educación.
- MITCHELL, TIMOTHY (1999): “Society, Economy, and the State Effect”, in Steinmetz, G. (Ed.) *State/Culture: State-formation After the Cultural Turn*. Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 76-97.
- NARBY, JEREMY (1989): *Visions of Land: The Ashaninka on Resource Development in the Pichis Valley in the Peruvian Central Jungle*. Ph.D. Dissertation, Ann Arbor: UMI Dissertation Information Service.
- PEÑA JUMPA, ANTONIO (2012): “La propiedad originaria en América: el derecho de propiedad en las comunidades andinas y amazónicas del Perú”, *Ius et Veritas*, 45: 254-272.
- ROSENGREN, DAN (1987): *In the Eyes of the Beholder: Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*. Göteborg: Göteborgs Etnografiska Museum.
- SCHÄFER, MANFRED (1982): “Yo no soy Campa, ¡Soy Asháninka!”, *Amazonía Indígena*, 2 (4): 30-31.
- SCHAVELZON, SALVADOR (2010): “La antropología del Estado, su lugar y algunas de sus problemáticas”, *Revista Publicar*, 8 (9): 73-96.
- SCOTT, JAMES C. (1998): *Seeing like a State: How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University Press.
- SHULIST, SARAH (2016): “Indigenous Names, Revitalization Politics, and Regimes of Recognition in the Northwest Amazon”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 21 (2): 336-354.
- SILVA, MARCIO F. (2009): *Romance de primas e primos: Uma etnografia do parentesco Waimiri-Atroari*. Manaus: Editora Valer, EDUA.
- SOLÍS, GUSTAVO (2012): *Tesoro de nombres awajún*. Lima: Registro Nacional de Identificación y Estado Civil-RENIEC.

- STOCKS, ANTHONY (2005): "Too much for too few: problems of indigenous land rights in Latin America", *Annual Review of Anthropology*, 34: 85-104.
- SUBIRANA, KATHERINE (2017): "Lengua Madre: Informe sobre derechos lingüísticos", *PuntoEdu*, 28 de agosto al 3 de septiembre del 2017, 13 (416): 2-3. Disponible en: <http://puntoedu.pucp.edu.pe/impresos/vozes-originarias/>
- SURRALLÉS, ALEXANDRE y GARCÍA-HIERRO, PEDRO (eds.) (2004): *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: International Work Group for Indigenous Affairs-IWGIA.
- TIWI, FERMÍN (2008): "Sobre la castellanización de los nombres awajún", publicado el 22 de noviembre de 2008, Disponible en: <https://www.servindi.org/actualidad/5432>
- TOWNSLEY, GRAHAM (1994): "Yaminahua", en Santos-Granero, F. y Barclay, F. (Eds.) *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, Vol. 2: Mayoruna, Uni, Yaminahua. Lima: IFEA; Panamá: Smithsonian Tropical Research Institute, pp. 239-359.
- TREVEJO, LUIS y CALIXTO, LUIS (2015): "Acceso a la identidad legal del pueblo matsés en el ojo de la tormenta", publicado el 25 de mayo de 2015. Disponible en: <http://www.cedia.org.pe/opinia/2012/>
- VARESE, STEFANO (1974): "Notas sobre el Autogobierno en las Sociedades Nativas de la Selva," in *Las comunidades nativas de la selva*. Lima: Sistema Nacional de Movilización Social-SINAMOS, Centro de Estudios de Participación Popular- CENTRO, pp.86-92.
- VARESE, STEFANO (2005): "Economía política, moral y territorialidad indígena en la Amazonia", *Casa de las Américas*, (239): 31-38.
- VEGA B., KATIA (Coord.) (2014): "De la comunidad su registro": Estudio sobre el funcionamiento de las Oficinas de Registro del Estado Civil en las comunidades nativas de Loreto. Lima: Registro Nacional de Identificación y Estado Civil-RENIEC.
- WISTRAND-ROBINSON, LILA (1969): *Folkloric and Linguistic Analysis of Cashibo Narrative Prose*. Tesis doctoral. Austin: University of Texas.
- ZARIQUIEY, ROBERTO (2013): "Del <Kaschibo> de Tessmann al cashibo-cacataibo contemporáneo: algunas notas para la comprensión de la historia lingüística de un pueblo pano", *Revista Brasileira de Lingüística Antropológica*, 5 (1): 159-192.