

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD**  
**CATÓLICA**  
DEL PERÚ

**El lugar de las organizaciones juveniles indígenas en la  
emergencia de liderazgos entre los Shipibo-Konibo: el caso de  
la Organización de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali  
(OJIRU)**

Tesis para optar el Título de Licenciado en Antropología que presenta:

Guillermo Segundo Pelaez Cotrina

Asesor:

Oscar Espinosa de Rivero

Diciembre, 2018

## RESUMEN

Desde los años sesenta, se ha venido observando la aparición de numerosas organizaciones indígenas en la Amazonía y como resultado de este proceso vimos también el surgimiento de lo que Jean-Pierre Chaumeil (2000) denominaría como “los nuevos jefes”. En el Perú, esta emergencia fue observada, recurrentemente, entre las nacientes organizaciones de los pueblos jibaros y arawak, siendo ambos –junto a los pano– las familias lingüísticas con más población entre los pueblos indígenas de Amazonía peruana. Por razones diversas, las nuevas organizaciones y jefes entre los pano recibieron poca atención de la antropología, pese a contener a los Shipibo-Konibo, uno de los grupos étnicos de mayor población y con una actuación importante en la formación de las organizaciones indígenas nacionales (como AIDSESP).

Tomando en consideración la escasa literatura antropológica sobre las organizaciones shipibo-konibo y sus nuevos liderazgos, esta tesis busca contribuir a ampliar nuestro entendimiento sobre este pueblo presentando un estudio sobre el rol de las organizaciones indígenas juveniles shipibo-konibo en la emergencia de nuevos liderazgos. Para ello tomé el caso de los y las jóvenes que integran la Organización de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali (OJIRU), con quienes conviví y observé durante ocho semanas entre agosto y octubre de 2016. Paralelamente, busqué reconstruir la historia de las organizaciones indígenas juveniles entre los shipibo-konibo entrevistando a las personas, hoy adultas, que participaron durante su juventud en dichas organizaciones.

En esta tesis sostengo que las organizaciones indígenas juveniles shipibo-konibo, desde las primeras hasta OJIRU, operan como espacios de aprendizaje, en tanto que los y las jóvenes que pasan por estos espacios se ponen en contacto con una multiplicidad de entidades y objetos de los que aprehenden, se apropian y transforman; y operan, también, como espacios de formación de prestigio, en tanto actúan como plazas pública donde los muchachos se hacen conocer y reconocer a partir de la observación de sus habilidades y pretensiones.

## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a los y las jóvenes de OJIRU, quienes me recibieron y trataron como uno de ellos durante las semanas en las que convivimos. A los colegas Rubén Vega y John Mariño, quienes siempre me acogieron cuando tocaba las puertas del CAAAP en Pucallpa. A Jeiser Suarez, quien me permitió acompañarlo y conocer su historia. A Oscar Espinosa, por su tiempo, consejos y guía como asesor de esta tesis. A los muchachos y muchachas del Taller de Amazonia, en especial a mis compañeros André y Oriana. A los profesores y profesoras del Grupo de Antropología Amazónica. A Allisson, por su apoyo en el último tramo de la tesis. Y, por último, a Lourdes y Eusebia, madre y abuela, por acompañarme toda la vida y apoyarme y sostenerme en mi camino para convertirme en antropólogo.



## TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN .....	6
Objetivos y metodología .....	7
El liderazgo en la Amazonía indígena.....	9
a. Los liderazgos “tradicionales” .....	9
b. Los “nuevos liderazgos” .....	14
c. El líder y sus condiciones de emergencia.....	16
Los indígenas urbanos .....	23
Los jóvenes indígenas .....	25
Distribución del trabajo .....	30
Principios éticos .....	31
CAPÍTULO I: LOS SHIPIBO-KONIBO DEL UCAYALI.....	32
1.1 (Des)encuentros e intercambios coloniales .....	33
a. La cuenca del Ucayali .....	33
b. La expedición de Juan de Salinas Loyola .....	34
c. Las primeras misiones jesuitas y franciscanas .....	35
d. Los relatos del Padre Dueñas .....	39
1.2 (Des)encuentros republicanos .....	41
1.3 Descripciones etnográficas.....	42
1.4 Balance del capítulo .....	43
CAPÍTULO II: LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS JUVENILES.....	45
2.1 La antropología amazónica en el Perú .....	45
2.2 Sindicatos, congresos y ligas agrarias .....	48
2.3 La FECONAU y las nuevas organizaciones juveniles .....	50
2.4 Balance del capítulo .....	53
CAPÍTULO III: LA ORGANIZACIÓN DE JOVENES INDIGENAS DE LA REGIÓN UCAYALI (OJIRU).....	55
3.1 El nacimiento de la región Ucayali .....	55
3.2 Nacimiento y trayectoria de OJIRU .....	58
a. Los fundadores .....	58
b. El primer congreso .....	60
c. Los presidentes de OJIRU .....	60
3.3 Mi encuentro con OJIRU .....	64
a. Una acalorada visita en la UNIA.....	65
b. El taller de Chirapaq.....	68
3.4. <i>Non Joibo</i> : difusión y aprendizaje .....	75
a. En el horario estelar .....	76
b. Los locutores.....	77

c. La cancelación de Non Joibo .....	81
3.5 Balance del capítulo .....	82
CAPITULO IV: LAS NARRATIVAS SOBRE EL LIDERAZGO .....	84
4.1 Grupo A .....	85
4.2 Grupo B .....	88
4.3 Grupo C .....	92
4.4 Balance del capítulo .....	98
CAPÍTULO V: EL CONGRESO DE COSHIKOX .....	100
5.1 El primer día del congreso .....	101
5.2 El debate .....	102
5.3 Lo técnico, la empresa y la juventud .....	103
5.4. El segundo día del congreso .....	107
5.5 Balance del capítulo .....	110
REFLEXIONES FINALES .....	112
Los shipibo-konibo del Ucayali .....	112
Las organizaciones indígenas juveniles.....	114
La Organización de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali (OJIRU) .....	117
Conclusiones Finales .....	119
<i>Las organizaciones indígenas juveniles como espacios de aprendizaje</i> .	119
<i>Las organizaciones indígenas juveniles como espacios de formación del prestigio</i> .....	122
¿Por qué Ronald Suarez ganó las elecciones? .....	125
BIBLIOGRAFÍA .....	126
LISTA DE ACRÓNIMOS .....	134

## INTRODUCCIÓN

Cuando comencé a diseñar mi proyecto de investigación, mi interés estaba enfocado en un tema diferente al de este trabajo. En aquellos primeros momentos, yo quería conocer la vida de los estudiantes indígenas becados por el programa estatal Beca 18 que desarrollaban sus estudios en institutos técnicos de la ciudad de Pucallpa (región Ucayali). En 2015, yo había desarrollado una pequeña investigación sobre este tema; por lo que sentí que era práctico convertir dicha investigación en mi proyecto de tesis.

Sin embargo, algunos eventos ocurridos durante las primeras semanas de clase del primer semestre de 2016, me hicieron sentir incómodo con dicho tema, hasta el punto de no hallar una pregunta coherente que guiara mi investigación. Decidí, entonces, regresar a la bibliografía recomendada en los cursos de la especialidad en pro de hallar una nueva fuente de inspiración; la misma que hallé en las lecturas de Pierre Clastres sobre el liderazgo amerindio.

Pese a las duras, y a veces malintencionadas, críticas que este autor ha recibido por su trabajo; es innegable, tanto para mí como para antropólogos de mayor trayectoria, que sus ideas son una apertura a un modo diferente de pensar la política y el poder entre los pueblos indígenas de la Amazonía. Con una clara inspiración levi-straussiana, la caracterización que Clastres hizo sobre el líder amerindio en más de uno de sus escritos ha servido de fuente de inspiración para buena parte de la literatura antropológica sobre el liderazgo en la Amazonía indígena.

Aunque la temática de investigación cambió, hubo dos cosas que no cambiaron. Lo primero que no cambió fue el lugar en donde desarrollaría el trabajo de campo: Pucallpa. Desde la primera vez que la visité en 2015, dicha ciudad me fascinó. Y es que a diferencia de otras ciudades amazónicas (como Bagua o Satipo), Pucallpa es de mayor tamaño y con una importante población indígena urbana, la misma que no siempre es tomada en cuenta por las investigaciones antropológicas.

Lo segundo que no cambió fue la población junto a la que quería realizar mi investigación: los jóvenes indígenas urbanos. La juventud siempre ha sido para mí una temática de mucho interés, no solo en el ámbito académico. Por lo que realizar una investigación sobre los jóvenes fue siempre una meta que deseaba cumplir. Debido a que ya no podía trabajar con los jóvenes becarios, mi asesor me recomendó que llevara a cabo mi investigación junto a los integrantes de la Organización de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali (OJIRU).

Aunque OJIRU representa a todos los jóvenes indígenas de la región, son los jóvenes del pueblo shipibo-konibo los que participan en mayor número en la organización. Hay que tomar en cuenta que la mayor parte de este pueblo indígena vive a las márgenes del río Ucayali y sus afluentes. Además, este río atraviesa gran parte de la región Ucayali y en su punto medio de ubica la ciudad de Pucallpa.

### **Objetivos y metodología**

Desde los años sesenta, se ha venido observando la aparición de numerosas organizaciones indígenas en la Amazonía y como resultado de este proceso vimos también el surgimiento de lo que Jean-Pierre Chaumeil (2000) denominaría como “los nuevos jefes”. En el Perú, esta emergencia fue observada, recurrentemente, entre las nacientes organizaciones de los pueblos jibaros y arawak, siendo ambos –junto a los pano– las familias lingüísticas con más población entre los pueblos indígenas de Amazonía peruana. Por razones diversas, las nuevas organizaciones y jefes entre los pano recibieron poca atención de la antropología, pese a contener a los Shipibo-Konibo, uno de los grupos étnicos de mayor población y con una actuación importante en la formación de las organizaciones indígenas nacionales (como AIDSESEP).

Tomando en consideración la escasa literatura antropológica sobre las organizaciones shipibo-konibo y sus nuevos liderazgos, esta tesis busca contribuir a ampliar nuestro entendimiento sobre este pueblo presentando un estudio sobre el rol de las organizaciones indígenas juveniles shipibo-konibo en la emergencia de nuevos liderazgos. Para ello tomé el caso de los y las

jóvenes que integran la Organización de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali (OJIRU), con quienes conviví y observé durante ocho semanas entre agosto y octubre de 2016. Paralelamente, busqué reconstruir la historia de las organizaciones indígenas juveniles entre los shipibo-konibo entrevistando a las personas, hoy adultas, que participaron durante su juventud en dichas organizaciones.

La información utilizada en esta investigación proviene principalmente de las entrevistas y observaciones realizadas durante las ocho semanas en las que conviví con los jóvenes shipibo-konibo pertenecientes a la Organización de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali (OJIRU). Este caso me sirvió como base para entender los caminos por los que un joven transita para convertirse en líder. Además, realicé entrevistas a varios shipibo-konibo que participaron en las organizaciones indígenas juveniles que existieron antes de OJIRU, y a los miembros de una de las ONG que hasta hoy apoya a los jóvenes indígenas en su formación, el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

Una fuente inesperada de información fue el Congreso del Consejo Shipibo Konibo Xetebo (COSHIKOX) realizado el 7 y 8 de octubre 2016 en el Instituto Pedagógico de Yarinacocha. Antes de salir de campo, no había escuchado sobre aquella institución y mucho menos tenía idea que su congreso se realizaría durante mi estadía en Pucallpa. Por lo que fue una grata sorpresa tener la oportunidad de observar y participar de las actividades que se realizaron aquellos días. De estas actividades, la más importante, por su relación con mi investigación, fue la elección de la nueva mesa directiva de COSHIKOX. Dicha actividad me dio la oportunidad de ver cómo algunas de las personas que yo había conocido antes por las entrevistas buscaban ganar los votos de otros shipibo-konibo.

Libros, artículos, folletos, actas y varios documentos también aportaron importante información para esta investigación. Por un lado, están los escritos de autores provenientes de diferentes disciplinas que sirvieron para diseñar el estado de la cuestión y el marco teórico. Y, por otro lado, están los documentos

que pude recolectar durante mi estadía en campo y que dan luces sobre diversos temas que líneas abajo expondré.

Esta investigación es una entrada a tres temas generales dentro de la antropología amazónica: la emergencia de nuevos liderazgos indígenas (1), la situación de los jóvenes indígenas (2) y los indígenas urbanos (3). Para que se entienda el lugar que ocupa esta investigación dentro de estas líneas temáticas, presentaré un breve estado de la cuestión de cada una de ellas.

## **El liderazgo en la Amazonía indígena**

Los liderazgos entre las poblaciones amazónicas han sido objeto de amplios y detallados estudios etnográficos, como también de acalorados e inacabados debates teóricos. Algunos antropólogos vieron en estas poblaciones la oportunidad de observar cómo el poder y la política pueden desarrollarse sin que exista un Estado (Calderón Pacheco, 2000: 248). Pero, desde la aparición de nuevas formas de organización indígena, como las federaciones o comunidades, los líderes que encabezaban estas instituciones se volvieron el foco de atención de la antropología política en la Amazonía (ídem.: 253).

### **a. Los liderazgos “tradicionales”**

En 1944, Claude Lévi-Strauss publicó un artículo en el que, describiendo y analizando su experiencia con los nambikuara de Brasil, pretendía especificar los elementos que caracterizan a los liderazgos en las sociedades primitivas. Dada la simpleza de la estructura social y política de los nambikuara, se daba en ellos, según el autor, la oportunidad para visibilizar los elementos más básicos del liderazgo, de modo que puedan servir de punto de comparación con otras sociedades, aún con las más complejas (Lévi-Strauss, 1944: 17).

La principal función del líder, de acuerdo a Lévi-Strauss, sería la de constituir, dar forma y permitir la existencia del grupo. En el caso nambikuara, el vocablo *uilikande*, con el que nombran a los líderes, y cuyo significado es “el que une” o “el que mantiene juntos”, ejemplificaría la importancia que tiene el líder en la existencia del grupo. «...el líder aparece como la causa de la

disposición del grupo a juntarse en lugar de ser resultado de la necesidad de una autoridad central por un grupo ya constituido.» (íd.: 22).

Sus principales características serían: ser generoso, tener conocimientos, ser experto en la caza o la guerra, la poligamia y su “dependencia” al consentimiento del grupo. La generosidad del líder es a la vez una función y un instrumento para mantener su liderazgo. Esta generosidad consiste en el buen repartimiento de los alimentos, herramientas u otros objetos entre los demás integrantes del grupo; lo que implica una capacidad del líder para abastecerse de esos materiales, sin poder acumularlos, pues estos deben ser compartidos entre sus seguidores (íd.: 24).

Las habilidades de la guerra –la forma de luchar, la estrategia, el conocimiento del terreno, entre otros– y las habilidades para hacer alianzas, se presentan como un requisito de suma importancia que todo líder debe ostentar y demostrar, en tanto ellas permiten la reproducción o supervivencia del grupo, mientras que la poliginia aparece como un privilegio del líder, en tanto es entendida como una recompensa por los servicios que da para el agrupo (íd.: 26). La capacidad de extender su red de parentesco, mediante las alianzas que forma al tener varias esposas, y las tareas que ellas realizan para con él, le permiten a un líder tener la capacidad de generar los bienes que repartirá entre sus seguidores.

El consentimiento del grupo y la autoridad del líder están en una relación de mutua necesidad en tanto una permite la existencia de la otra y viceversa. «El consentimiento, como hemos visto, es al mismo tiempo el origen y el límite del liderazgo. [...] la relación entre el jefe y el grupo puede ser visto como un proceso permanente de arbitraje donde los talentos del jefe y la autoridad, por un lado y el tamaño del grupo, la cohesión y la voluntad, por el otro, constantemente reaccionan entre sí y se influyen mutuamente.» (Lévi-Strauss, 1944: 28).

Para Lévi-Strauss, la respuesta de por qué los líderes siguen apareciendo, muy a pesar de las fuertes responsabilidades de su cargo, se encontraría en la decisión o ímpetu de ciertos individuos por convertirse en

líderes. «...hay jefes, porque hay, en cualquier grupo humano, hombres que, a diferencia de la mayoría de sus compañeros, disfrutan del prestigio para su propio bien, sienten un fuerte llamamiento a la responsabilidad, y la carga de los asuntos públicos, para ellos estos traerían su propia recompensa.» (íd.: 31).

Waude Kracke tiene un argumento similar al de Lévi-Strauss. En su estudio sobre el liderazgo entre los kagwahiv del Brasil, Kracke resalta el cargo de mantener o reproducir al grupo como función principal del líder.

«El liderazgo es un conjunto de funciones relacionadas con la formación de un grupo, su manteniendo, su continuidad y su coordinación. [...] todos los participantes en un grupo puede que tomen alguna contribución al ajuste y al proceso comunal; pero una o dos personas son propensas a tomar las contribuciones dominantes y coordinar las contribuciones de los demás, y a éstos últimos se les pueden llamar los líderes.» (Kracke, 1978: 84-85).

Para Kracke, el estilo de liderazgo, es decir, la manera en que un líder pone en práctica su autoridad, transita entre dos dimensiones en continua tensión: la coerción (o fuerza) o el consenso (o persuasión). Respectivamente, estas dimensiones estarías vinculadas a dos prácticas de relacionamiento entre los líderes y sus seguidores: una práctica jerárquica y una práctica igualitaria. Estas dos dimensiones y las prácticas entre las que transita el líder no serían particulares de la sociedad kagwahiv, pues esta tensión vendría a ser un fenómeno universal en tanto partiría del conflicto entre la autonomía y la dependencia (Kracke, 1978: 250). «... lo que difiere de sociedad en sociedad son las maneras en que cada proceso de liderazgo se manifiesta, el contexto en que toma lugar, y los valores particulares establecidos en sus manifestaciones.» (íd.: 252).

Pierre Clastres retoma los datos etnográficos recogidos por Lévi-Strauss, y otros autores, sobre el liderazgo amerindio. Concuerta con ellos en que «cuatro rasgos distinguen, pues, en la América del Sur al jefe. Como tal, es un "apaciguador profesional"; además debe ser generoso y buen orador; por último, la poliginia es privilegio suyo.» (Clastres, 2010: 34). Sostiene, además, que el poder de este líder es bastante particular.

«Durante la expedición guerrera el jefe dispone de un poder importante — hasta absoluto a veces — sobre el conjunto de los guerreros. Pero una vez vuelta la paz, pierde todo su poderío. El modelo de poder coercitivo sólo es aceptado en ocasiones excepcionales, cuando el grupo está confrontado a un peligro exterior. Pero la conjunción del poder y de la coerción cesa desde el momento en que el grupo se relaciona consigo mismo.» (í.d.: 28).

El poder coercitivo del líder sobre los miembros del grupo solo emerge en relación a los otros (externos al grupo), cuando el grupo peligra o se busca una alianza. Pero luego de este tiempo, el jefe pierde toda capacidad de coerción, aunque no deja de ser un referente moral y un conciliador. Pensar al jefe solo desde la función de la coerción sería concentrarse en una sola de las prácticas que este desarrolla en relación a su grupo.

«Como planificador de las actividades económicas y ceremoniales del grupo, el líder no posee ningún poder de decisión; él nunca está seguro que sus órdenes serán ejecutadas; esta fragilidad permanente de un poder incesantemente cuestionado da la tonalidad al ejercicio de la función: el poder del jefe depende de la buena voluntad del grupo. Se comprende desde ya el interés directo del jefe por mantener la paz: la irrupción de una crisis destructora de la armonía interna suscita la intervención del poder, pero provoca simultáneamente esa intención de cuestionamiento que el jefe no puede superar.» (Clastres, 2010: 35).

Un jefe cuyo poder coercitivo solo funciona en ocasiones, de quien se demanda palabras bellas y varios bienes, a quien se le otorga el privilegio de la poligamia, con un prestigio reconocido, pero siempre en posible cuestionamiento, sería la pieza más visible del cómo es que los grupos indígenas actúan "políticamente". «...la impotencia del poder se articula directamente con su situación "marginal" en relación con el sistema total...» (í.d.: 40 pp.). "La sociedad contra el Estado", la idea que más ha llamado la atención de las reflexiones de Clastres, se funda en este poder impotente.

Entre las características que los etnólogos le otorgaban a las "sociedades primitivas", Clastres destaca una en especial que opone a estas sociedades frente a las sociedades con Estado:

«Las primeras [refiriéndose a las sociedades con Estado] presentan, todas ellas, esa dimensión de división desconocida entre las otras. Todas las sociedades con Estado

están divididas en dominadores y dominados, mientras que las sociedades sin Estado ignoran esta división. [...] es decir que ellas son homogéneas en su ser, indivisas. [...] carecen de un órgano de poder separado, el poder no está separado de la sociedad. [...] en ellas no se puede aislar la esfera política de la esfera social [que es la sociedad misma].» (Clastres, 1981: 112).

Que en las sociedades sin Estado existan jefes, no significa que exista entre sus miembros una jerarquía entre dominadores y dominados. Dicha relación se revierte continuamente entre el jefe y los miembros del grupo. No existe, para Clastres, entre estas sociedades un campo autónomo de lo político (comúnmente referido al Estado) o un grupo o sujeto que detente el poder siempre. «...las sociedades primitivas carecen de Estado porque se niegan a ello, porque rechazan la división del cuerpo social en dominadores y dominados. La política de los Salvajes se opone constantemente a la separación de un órgano de poder separado...» (Clastres, 1981: 115).

La indivisibilidad de la “sociedad primitiva” no solo estaría ejemplificada en el modo en que se ensambla el poder, sino también en la economía. En un artículo en el que discute las ideas de Marshall Sahlins sobre la economía de las tribus melanesias, Clastres sostiene que:

«...en las sociedades primitivas la economía no es una “máquina” de funcionamiento autónomo: es imposible separarla de la vida social, religiosa, ritual, etc. No sólo el campo económico no determina el ser de la sociedad primitiva, sino que es más bien la sociedad la que determina el lugar y los límites del campo económico. [...] La sociedad primitiva no es el juguete pasivo del juego ciego de las fuerzas productivas, sino que, por el contrario, es la sociedad la que ejerce sin cesar un control riguroso y deliberado sobre su capacidad de producción. [...] Las sociedades primitivas son “maquinas” anti-producción.» (í.d.: 150 – 151).

Tanto el poder y la producción son distribuidos de tal manera entre los miembros de la “sociedad primitiva” que impide la emergencia de grupos que aculen poder o recursos. Lo que para las “sociedades con Estado” funcionaria de manera separada y desde grupos diferenciados, funciona en la sociedad primitiva como una totalidad, sin distinción de campos autónomos ni objetos o signos particulares a cada campo. Todos están ensamblados y se necesitan juntos para existir.

## b. Los “nuevos liderazgos”

Los estudios de Lévi-Strauss entre los nambikuara, de Clastres entre los tupi-guaraní y el de Kracke entre los kagwahiv, buscaron entender el fenómeno del liderazgo entre los pueblos amerindios desde una lógica estructural. Ellos detallaron bien las características y el lugar que ocupa el líder en el funcionamiento o existencia del grupo. Pero no dieron igual valor a las relaciones que empezaban a darse entre miembros de los grupos indígenas y agentes “foráneos”. Los eventos ocurridos desde mediados del siglo XX en la Amazonía, replantearon las formas de pensar la política indígena en Latinoamérica.

«...ahora es claro que las formas de liderazgo tribal y la propia naturaleza de la "tribu" misma han sido moldeadas por las circunstancias del contacto con Occidente. El diálogo entre poblaciones nativas y forasteros ha creado nuevas fuentes de poder y autoridad, fomentando nuevas contradicciones y luchas dentro de la sociedad indígena. Y el impacto no ha estado enteramente en una dirección, porque (sobre todo en el siglo XX) la aparición de portavoces indígenas articulados ha transformado el discurso político en las naciones amazónicas y, más allá de ellas, en los países desarrollados del Norte, algunos de sus ciudadanos consideran a los pueblos amazónicos como una alternativa convincente al malestar espiritual y ecológico del mundo.» (Brown, 1993: 308)

Estos encuentros han permitido la emergencia de “nuevas” formas de liderazgo. «El líder que posee un conocimiento indiscutible de su propia cultura es rechazado por el líder camaleón que puede caminar con éxito en dos mundos.» (Brown, 1993: 312). El líder ya no solo se relaciona con su grupo, ahora también con una gama de actores y entidades poco conocidos. Por lo que las maneras y prácticas de relacionamiento con los “nuevos” requieren de conocimientos que pocas veces los líderes mayores tienen: bilingüismo, experiencia migratoria, entendimiento de la burocracia estatal, uso del sistema monetario, entre otros.

Entendiendo que estos encuentros son importantes para entender la emergencia de los “nuevos” liderazgos, Jean-Pierre Chaumeil hace un recuento de los momentos clave de contacto entre las poblaciones “indígenas” y la “sociedad nacional”. Un primer momento clave es la expansión de las misiones

católicas del siglo XVII, en las que se instaurará el sistema de curacazgo. Los líderes que emergieron de este sistema ocuparon un papel importante tanto en la expansión como en el rechazo de las misiones (Chaumeil, 2014: 27). Estas misiones tenían la tarea de evangelizar a las poblaciones de la Amazonía cambiando las prácticas que consideraban inapropiadas.

El segundo momento fue la intervención de las misiones evangélicas, ya durante el periodo republicano, principalmente del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). A dicha institución, el Estado peruano le otorgo la responsabilidad de educar a los “indígenas”. En el cumplimiento de esta tarea, el ILV fue responsable de las primeras promociones de profesores bilingües de la Amazonía, y donde estos últimos pasarían luego a ser líderes de comunidades o federaciones, gracias a su habilidad como mediadores (Chaumeil, 2014: 28).

El tercer momento estaría dado por la proclamación de la Ley de Comunidades Nativas durante el gobierno de las Fuerzas Armadas (1974). Con esta ley se empezaron a titular las comunidades, delimitar y fragmentar los territorios e instaurarse la estructura organizativa de asamblea y consejo directivo. Todos estos requisitos que pedía la ley para el reconocimiento legal de las comunidades empezaron a cambiar los significados y los modos de hacer política entre las poblaciones indígenas (Chaumeil, 2000: 171). En este momento, las personas entrenadas por las misiones, el ILV u otras entidades “exteriores”, emergieron como los nuevos presidentes de comunidad o consejeros comunales.

El momento de contacto más reciente es la proclamación de la UNESCO para salvaguardar el patrimonio cultural. Dicha proclamación ha alentado el surgimiento de especialistas indígenas, cuyas funciones no solo son recuperar los valores culturales sino también unificarlos de modo que sirvan de referentes para su reproducción (Chaumeil, 2014: 31-32). En ese sentido, instituciones educativas como el Pedagógico de Yarinacocha no solo sirvieron, y sirven hasta hoy, como espacio de formación de futuros líderes. También vendría a ser un espacio de formación de especialistas indígenas, cuyo poder no está en representar o estar al frente de un grupo o federación, sino por su capacidad de

hablar en nombre de los indígenas en tanto que, como especialista, conoce los problemas que aquejan a esa población y, además, en tanto indígena, puede dar fe, por su experiencia, de aquellos problemas (López Espinoza, 2007: 238).

Una emergencia importante en este último momento es la reconfiguración del uso de la ayahuasca. En tanto su uso permite la obtención de una visión a quien la consume, algunos “nuevos” líderes indígenas han vuelto a recurrir a ella en busca de una visión clara de lo que se debe hacer (Chaumeil, 2014: 33). Este punto trae a discusión el papel de los chamanes en la política indígena. Para Chaumeil, el papel de los chamanes se ha visto reconfigurado en tanto ellos representan aquellos valores y prácticas étnicas que deben ser protegidas (ídem. 35). La imagen del chamán se asocia de manera recurrente a la noción de “tradición” o como lo esencialmente “indígena”.

Aunque estos diferentes momentos se corresponden secuencialmente, no significa que los liderazgos emergidos de ellos hayan ido desapareciendo. Para Chaumeil, se puede decir que en la Amazonía coexisten diversas prácticas políticas y diversas maneras de ser líder simultáneamente (2000: 184). Pero es cierto que la emergencia de los “nuevos” liderazgos ya no son el efecto de las colectividades a las que calificamos como “indígenas”, sino de las múltiples y complejas asociaciones entre diferentes entidades –indígenas, nociones o categorías, científicos sociales, misioneros, representantes del Estado, trabajadores de empresas, tecnologías, entre otros– que permiten, legitiman, contestan, critican, entre otras cosas, la experiencia de ser líder desde posiciones y espacios diferentes.

### c. El líder y sus condiciones de emergencia

Los estudios de McCallum (1990) entre los cashinawa, Oakdale (2004) entre los kayabi, Passes (2004) entre los pa'ikwené, Siffredi & Stell (2004) entre los nivaclé, Killick (2007) entre los asháninka, López Espinoza (2007) entre los shipibo-konibo, Calavia (2007) entre los yaminawa, Del Cairo (2010) entre los uitoto, entre otros; han buscado comprender las emergencias de “nuevos” liderazgos desde las trayectorias de contactos en las que se han visto insertos algunos miembros de estos pueblos. A continuación, algunos ejemplos.

En un estudio sobre las prácticas políticas entre los achuar de la frontera amazónica entre Perú y Ecuador, Ismael Vega identifica la emergencia de conflictos entre dos formas distintas de hacer política. Para el autor, «...ellos están viviendo, desde el punto de vista político, un proceso que implica la transformación de un modo de organización política basado en criterios que respondieron a una situación determinada, hacia otros que les garantice mantener su autonomía sin quedarse al margen de un contexto que ha cambiado mucho en las últimas décadas.» (Vega, 2000: 127).

Vega identifica, entre los miembros de la organización Achuari Iruntramu (ATI), dos tipos ideales de líderes: los “guerreros”, adultos –algunos muy mayores– que continuamente apelan a la tradición, y los “concertadores”, jóvenes bilingües que han tenido experiencias en la ciudad y con niveles educativos superiores (Vega, 2000: 135). Durante el mencionado estudio, los catalogados como guerreros eran parte de la junta directiva de la comunidad y participaban en gran número de la asamblea. Mientras que el cargo de presidente comunal era ocupado por los jóvenes concertadores, en tanto su capacidad para comunicarse e intervenir como medidores entre la comunidad y el exterior era muy apreciada y vista como necesaria para este cargo. El liderazgo entre los achuar no solo depende de su capacidad mediadora, también implica lograr ser reconocido como una persona respetada y que colabora en el trabajo comunal, actitud que a veces no es muy reconocida en los jóvenes (í.d.: 136).

Frente a la posible intervención de una empresa extractiva en la zona, la asamblea de Achuari Iruntramu se reunió para debatir el rumbo a tomar. El presidente de la mesa directiva tenía una visión favorable sobre la empresa. Veía en esta una posibilidad de desarrollar a la comunidad y conectarla con los circuitos comerciales. Sin embargo, su opinión sobre la empresa se ve relegada cuando la asamblea, influenciada por el discurso de los líderes tradicionales, decide oponerse al proyecto extractivo e iniciar una protesta. «El poder de la asamblea es abiertamente coercitivo a pesar de ser el espacio donde se debate, se analiza y se decide. El jefe tiene poder en tanto asume la decisión de la asamblea.» (Vega, 2000: 138). Pese a que pueda intentar

convencer a los otros comuneros fuera del ámbito de la asamblea o dejar en claro su opinión frente a esta, una vez que la asamblea toma una decisión, la voz del jefe se vuelve la voz de la asamblea y su voluntad es la voluntad del jefe.

En un estudio histórico sobre las organizaciones de los awajún y wampis de la Amazonía peruana en la década de 1970, Silvia Romio sostiene que la emergencia de los nuevos liderazgos no puede ser entendida sino es a partir de la reconfiguración de las prácticas comunes de estos pueblos.

«Las reglas de conducta tanto del Waimaku o ‘guerrero visionario’ como del Kakajam u ‘hombre fuerte guerrero’ se convierten, por lo tanto, en principios éticos del nuevo modelo de liderazgo, en la búsqueda de una postura que le permita un reconocimiento ante sus comuneros y ante las instituciones externas. [...] la condición de abundancia de bienes naturales, propia de un líder que puede fácilmente repartir bienes entre sus aliados, es una demostración de realización de su propia visión y, por lo tanto, una constatación de su estatus de Waimaku.» (Romio, 2014: 146).

El caso de Evaristo Nugkuag, fundador del Consejo Aguaruna Huambisa, ejemplifica al “nuevo líder” que, a través de la utilización de elementos diversos, como avionetas, casas en Lima, entre otros, constituye, a la par, su reconocimiento como *wáimaku* y como líder político (Romio, 2014: 148). «La figura de Evaristo Nugkuag Ikanan, más que nadie, encarna este proceso de cambio en la figura del liderazgo awajún. Las nuevas necesidades de la realidad indígena obligan al grupo social a poner en discusión las características de la figura del guerrero poderoso y a buscar, en la nueva generación, otras formas de autoridad y sabiduría.» (í.d.: 154).

Al mismo tiempo, la creación del Consejo Aguaruna Huambisa, se transforma en un espacio en que los jóvenes encuentran una posición clara, y nueva, en la política indígena. Esto permitió la legitimación de los “nuevos liderazgos” y el replanteamiento de las formas “tradicionales” de ser líder entre los awajún y wampis. «La suerte o la virtud del Consejo sería la de reunir una aspiración interna de las comunidades, manejando una visión étnica y una forma organizativa ancestral, junto a un lenguaje y una forma institucional

nueva, aprendidos por el contacto con el mundo externo, y que sería fácilmente reconocida y respetada por la “sociedad blanca”.» (Romio, 2014: 155).

Thomas Mouries, a partir de un estudio realizado con algunos líderes awajún de la Amazonía peruana, buscó entender cómo es que se integraba la noción de “ancestralidad” en su discurso político. Para estos líderes, ancestralidad vendría a ser «...lo que se presenta como ‘propriadamente indígena’ según tres aspectos: primacía histórica, herencia de una memoria insondable e inscripción en un territorio considerado como parte integral de una identidad colectiva.» (Mouries, 2014: 20). La “ancestralidad” sería, para Mouries, un instrumento político utilizado por los líderes indígenas para visibilizar su alteridad étnica y defenderla en instancias que los ponen en contacto con “no-indígenas”.

Son justamente esas instancias “no-indígenas” las que han permitido que la “ancestralidad” emerja como traducción de modos de vivir y actuar diferentes. Y es que los “nuevos” líderes no solo están en contacto con los modos de vivir y actuar de una localidad, que puede ser su comunidad o su red de relaciones más inmediata, sino también con los actores que se localizan fuera de sus comunidades y que los introducen a redes en donde participan sujetos con prácticas distintas y de las cuales los líderes también se nutren (Mouries, 2014: 23). Estos actores pueden ser agentes estatales, ONG, iglesias, científicos sociales, partidos políticos, abogados, cortes nacionales o internacionales, entre otros. Dentro de esta red no solo circulan personas, también circulan categorías como “ancestralidad” que son apropiadas y reinterpretadas por los líderes (íd.: 35). Es gracias a esta red que los líderes indígenas logran un impacto en las políticas públicas en favor de sus comunidades.

Para Mouries, entonces, la “ancestralidad” vendría a ser:

«...una categoría sobre-determinada y capaz por ello de servir como embrague entre planos referenciales heterogéneos. Ofrece, asimismo, a los indígenas la oportunidad de re-articular varios registros discursivos (cosmológico, político y jurídico), diferentes perspectivas ontológicas (lo humano y lo no humano), así como múltiples

escalas de vida y de acción (del individuo hasta las instituciones internacionales pasando por la comunidad y el Estado).» (Mouries, 2014: 35).

Los líderes indígenas y el uso de la categoría “ancestralidad” vienen a ser el nexo que une la “sociedad exterior” y la “sociedad indígena”.

Sin embargo, ciertas nociones o categorías pueden posicionar a los “nuevos” líderes en fuertes encrucijadas. Pues, así como las redes en las que participan les permiten relacionarse con nociones como “ancestralidad” que son apropiadas y reconfiguradas para la defensa de sus comunidades; las mismas redes en la que están asociados pueden generar sobre estos individuos expectativas difíciles de satisfacer.

Mathew Lauer ejemplifica esta encrucijada a través de la biografía de Jaime Turón, un líder yek’wana en el Alto Orinoco venezolano que logró ocupar el puesto de alcalde de su localidad. A diferencia de sus vecinos yanomami, los yek’wana han tenido una historia prolongada de contactos que les han permitido ser partícipes de circuitos comerciales sin perder sus particularidades culturales (Lauer, 2005: 5). La trayectoria de Jaime Turón es reflejo de los últimos años de esos contactos. Él es hijo de una de las primeras familias yek’wana en convertirse al cristianismo y en ser fieles a las enseñanzas de los misioneros evangélicos. Dichas enseñanzas, a veces, pasaban por el abandono de costumbres “tradicionales” asociadas a la mala vida o a seres maléficos.

Como habitante del río Padamo, un área multiétnica, aprendió a hablar tanto la lengua yek’wana como la lengua yanomami, así como las prácticas de ambas sociedades. Cuando era adolescente, un político venezolano lo llevó a la ciudad de La Guaira donde lo inscribió en el colegio. Desde ahí siguió sus estudios hasta culminar el bachillerato y se convirtió en maestro. A su regreso al río Padamo, organizó una pequeña empresa familiar que le dio recursos suficientes para posicionarlo como una personalidad en la zona. Así, en 1995, es elegido alcalde municipal, siendo el primer indígena en ocupar un cargo estatal en Venezuela. Turón ocupó ese cargo en más de una ocasión.

Sus periodos de gobierno han sido criticados por varios actores de la región. «Además de las denuncias por corrupción, grupos indigenistas y también líderes indígenas han criticado a Turón por su ‘estilo de vida criolla,’ y lo han usado como evidencia de su corrupción y rechazo de su identidad indígena.» (Lauer, 2005: 19). Estas denuncias y críticas se ven alimentadas por una imagen de “político venezolano tradicional” que Turón ha logrado expresar.

Sin embargo, esta imagen, negativa para unos, es vista de manera positiva y coherente por sus seguidores yek’wana. Ya que esta imagen lo asemeja con el *yadanawi*, vocablo vernáculo utilizado para designar a líderes exteriores a la comunidad como el conquistador o el misionero. El “político tradicional venezolano” es para muchos jóvenes yek’wana el *yadanawi* de ahora (Lauer, 2005: 22). Turón representa el poderío del *yadanawi*, con la ventaja de que es al mismo tiempo “indígena” como sus seguidores:

«Los defensores de los indígenas tienen expectativas sobre cómo debe ser la identidad indígena, [influenciadas por una noción particular de “indígena”] por otro lado los indígenas también tienen las suyas con respecto a cómo debe ser un líder político y Turón se encuentra en el punto medio de estas expectativas. Su habilidad para negociar el complejo paisaje político, adaptándose a situaciones diferentes con el apropiado personaje le ha permitido sobrevivir políticamente.» (Lauer, 2005: 25).

De las relaciones en las que se ven insertos los “líderes indígenas” emergen diferentes formas de entender el “liderazgo indígena” y con ello, ideas sobre que prácticas deben acompañar dicha investidura. La asociación con determinados elementos (nociones, actores, espacios) pueden legitimar o deslegitimar la autoridad del líder.

Esta inestabilidad de la condición del líder debido a elementos que pueden deformar su autoridad es también analizada por Paul Codjia. En su estudio entre los líderes wampis de la Amazonía peruana, Codjia buscó entender cómo «...su poder político y su potencial estabilización dependen de su capacidad en mantener un cierto equilibrio dinámico entre estos tres modos de ejercer su cargo [el jefe reconocido, el jefe elegido y el jefe delegado], relacionándose a la vez con los actores exteriores a la comunidad y con los

comuneros.» (Codja, 2016: 81). En este sentido, el liderazgo vendría a ser un tránsito entre modos de actuar diversos que emergen de los ensamblajes y prácticas en que estos líderes están inmersos.

Entre los wampis, la categoría de “líder” es otorgada a un individuo a partir del reconocimiento y la ostentación de ciertas cualidades y experiencias. Estas pueden ser: poseer un nivel educativo mayor, haber ejecutado ciertos servicios para la comunidad, una gran generosidad, haber encontrado y realizado lo que sus visiones le enseñaron, provenir de una rama familiar particular, entre otros. Entre estas cualidades, la capacidad de oratoria tiene un rango de importancia en tanto sus palabras reflejan el sentir de su comunidad, ya sea dentro de un discurso de desarrollo basado en el progreso económico como dentro de un discurso ecologista y promotor de la cultura “tradicional” (Codjia, 2016: 83).

Es solo a través del reconocimiento de estas cualidades que un potencial líder puede ser convocado para ser *apu* o jefe de una comunidad. Las campañas en favor de uno para ocupar este puesto son mal vistas, y podrían pensarse como una clara intención de ejercer poder sobre los otros. También está mal visto negarse al cargo de *apu* una vez elegido. Esta posible negatividad responde a que dicho cargo no es una tarea fácil, pues quien lo ostente estará en constante vigilancia y deberá desplegar grandes estrategias para conseguir los recursos para satisfacer las necesidades de su comunidad.

Según Codjia, la ciudad es un espacio que despierta grandes preocupaciones entre los miembros de la comunidad, ya que, por un lado, estos lugares podrían ocasionar el olvido de los modos de ser indígena entre los jóvenes, muy a pesar de que es justo allí donde se adquieren las cualidades que hoy en día se buscan para los “nuevos” líderes (Codja, 2016: 93). Por otro lado, representa un peligro en tanto los comuneros no pueden vigilar las acciones de sus líderes. Hecho que se agrava cuando ven que estos personajes con el tiempo van acumulando recursos que no comparten con los demás (í.d.: 92). En ambos sentidos, las acusaciones de corrupción vienen a expresar tanto el mal uso del cargo como la posibilidad de que el líder haya

olvidado cómo “ser indígena” en su travesía y encuentro con los seres que habitan la ciudad.

### **Los indígenas urbanos**

La emergencia de los “indígenas urbanos” es un fenómeno que pocas veces ha sido estudiado por la antropología amazónica. Para Alexiades y Peluso, la emergencia de los “indígenas urbanos” «... (1) es un fenómeno más bien poco comprendido, (2) parece tener un número de aspectos y propiedades distintas, y (3) su existencia –dado por su invisibilidad y el papel complejo y ambivalente que juega en la política del indigenismo, la identidad y la representación– tiene serias implicaciones políticas.» (2015: 2).

A través del estudio de los movimientos de indígenas amazónicos entre la ciudad y la comunidad podemos ver cómo «...se subvierten las dicotomías fundamentales de la modernidad: urbano-rural, naturaleza-cultura, modernidad-tradición. En ese sentido la urbanización indígena proporciona un excelente contexto y medio a través del cual podemos interactuar con teorizaciones contemporáneas sobre la personalidad, lo indígena, los lugares de producción, la territorialidad y la naturaleza.» (Alexiades y Peluso, 2015: 5). Lamentablemente, son pocos los estudios enfocados en observar esta dinámica. A continuación, describo algunos.

En un estudio entre los indígenas que viven en la ciudad de Leticia, Colombia, Blanca Yagüe describe cómo la centralidad de los alimentos de la chacra, en tanto permiten la formación de la persona “verdadera”, los lleva a desarrollar asociaciones en donde familiares, vecinos y los alimentos trabajan para acercar a estos últimos a la ciudad (2014: 144). Existen diversas formas de lograr ese acercamiento: los mercados indígenas de fin de semana, la visita de familiares con “regalos” (alimentos), la formación de organizaciones vecinales y la preparación de fiestas “tradicionales”.

Según Yagüe, «...a través de la circulación e intercambio de alimentos se van tejiendo relaciones sociales, lo cual incorpora parientes dentro de las lógicas amazónicas de consustancialización, por lo que se podría decir que el

parentesco se alimenta, el parentesco es producido a través de la comida.» (2014: 151). Esta red no solo sirve para acercar los alimentos a la ciudad, también es usada para enviar desde la ciudad hacia el campo materiales, alimentos procesados, dinero, medicinas, entre otros. Así,

«...el indígena amazónico no solo hace presencia en la ciudad, sino que la transforma y la dilata, expande sus fronteras, reinventa y modifica el espacio urbano, lo construye y se construye en este. Así se puede volver amigable un entorno aparentemente desfavorable, y al hacerlo a través de la comida, se podría decir que los indígenas urbanos de Leticia alimentan y “hacen comestible” la ciudad.» (Yagüe, 2014: 162).

Oscar Espinosa analiza como la noción de comunidad entre los shipibo-konibo se ve reconfigurada en relación con la ciudad a través de la emergencia de las “comunidades interculturales” en Pucallpa, Tingo María y Lima. Los shipibo-konibo fundan estas comunidades como una manera de que se les reconozca como indígenas, a la vez que subvierten la idea de la comunidad nativa anclada en la ruralidad, que promueve la Ley de Comunidades Nativas (2016: 98). Algunas de estas “comunidades interculturales” han desarrollado formas de gobierno parecidas al de las comunidades nativas, este es el caso de las comunidades de Tingo María y Pucallpa. Mientras que en Lima emerge una organización tipo federación. En ambos casos, dichas organizaciones buscan defender los derechos de las comunidades y ser mediadores entre la comunidad y otros actores tanto en momentos de conflictos como de alianzas (í.d.: 105).

Silvia Romio sostiene que la ciudad se ha posicionado como elemento importante en la formación de los líderes awajún, en tanto la capacidad y experiencia de tránsito por estos espacios se transforma en una característica bien reconocida en un líder. El viaje a la ciudad se configura como la «...nueva modalidad de experiencia espiritual del individuo dentro de la visión awajún.» (2016: 64). Las visiones ocupan son importantes en la formación de la persona awajún en tanto indica un camino por el cual se debe transitar para lograr la realización como personas y adquirir un estatus diferente dentro del grupo.

Dentro de este ritual de formación, la ciudad se configura como un camino posible que los jóvenes pueden tomar para su realización como

personas, a la vez que aprehenden conocimientos útiles para su vida futura o para la comunidad. «El viaje hacia la ciudad representa, por lo tanto, una posibilidad sin precedentes para construir un potencial nuevo y excepcional en términos de autoridad política y consideración social.» (Romio, 2016: 76). En ese sentido, los profesores bilingües fueron los primeros en detentar ese potencial ya que fueron entre los primeros en viajar a la ciudad para formarse y regresar con conocimientos que les permitieron posicionarse como mediadores entre la comunidad y el “exterior”.

### **Los jóvenes indígenas**

Coincido con Espinosa en que,

«un último elemento importante a tener en cuenta, en este análisis preliminar, es el rol crucial que cumplen los jóvenes indígenas en el proceso de reconfiguración y adaptación de sus prácticas culturales, o en el abandono parcial o definitivo de éstas en el nuevo contexto urbano. Por lo tanto, se hace necesario comprender las diferencias generacionales que se están estableciendo, es decir, cómo los jóvenes indígenas se posicionan frente a la tradición de sus antepasados y al futuro de sus propios pueblos» (2009: 56).

El espacio urbano representa para los jóvenes indígenas un sinfín de desafíos y posibilidades. A continuación, presento un recuento de algunos estudios que han buscado explicar las experiencias de los jóvenes indígenas en la ciudad.

Pirjo Virtanen en más de una ocasión ha buscado describir las experiencias de los adolescentes y jóvenes indígenas amazónicos del Brasil. De acuerdo con ella,

«...los jóvenes indios en la ciudad constituyen sus agencias de múltiples maneras, en relación con las relaciones de poder local y utilizan diversas estrategias basadas en las prácticas y el conocimiento de sus grupos nativos y los de la sociedad nacional y global urbana. Esta movilidad también ha contribuido a la aparición de una nueva imagen de los indios, tanto dentro de la comunidad nativa y entre la sociedad dominante.» (Virtanen, 2010: 156).

En un estudio entre los jóvenes indígenas de Río Branco, esta autora identifica que las principales razones para migrar a la ciudad son estudiar y trabajar (Pirjo, 2010: 160). Ambas razones están relacionadas en tanto una mejor educación puede influir en encontrar un trabajo bien remunerado. «Los jóvenes de Río Branco estudian y / o trabajan, o todavía están tratando de seguir alguna de esas actividades, ya que se enfrentan a obstáculos económicos que les impiden entrar en las escuelas, la financiación de sus estudios, o la búsqueda de empleo.» (ibid.). También son motivos de migración la asistencia a talleres sobre salud o liderazgo.

«... Hoy en día, el estudio se pone de relieve para los indígenas como uno de los mejores métodos para la preparación de los jóvenes para dominar y producir nuevos tipos de conocimientos y los recursos simbólicos necesarios en el mundo contemporáneo. [...] Por otra parte, el estudio en la ciudad, en particular, proporciona una forma importante de familiarizarse con las prácticas y los discursos no nativos, como el vestido y formas de pensar apropiadas. Se espera que estudiar prepare a los jóvenes para los contactos nuevos, negociaciones, mensajes, y responsabilidades.» (Pirjo, 2010: 160-16).

Mediante la participación de los jóvenes en estos nuevos espacios, donde aprehenden nuevas prácticas y modos de pensar y representar(se), los cuerpos de los jóvenes se van alterando de tal modo que sus formas y maneras de actuar se condicionan a los espacios en los que transitan. «...se ha argumentado que, en las sociocosmologías indígenas de la Amazonía, la alteración constante del cuerpo implica un cambio en la identidad de las personas, en especial el cambio entre india y no india.» (Pirjo, 2010: 171). El cuerpo funciona como mediador de la alteridad en las relaciones, y en la medida en que los jóvenes aprendan las técnicas para representar en sus cuerpos un cierto tipo de "identidad", como la "identidad étnica", serán capaces de reconfigurar la relaciones de las que son partícipes (íd.: 172).

En el Perú, un buen porcentaje de los estudios sobre jóvenes indígenas en la ciudad se ha interesado en sus experiencias en instituciones de estudios superiores. En un artículo sobre el acceso a la educación superior de jóvenes indígenas, Espinosa identifica las carreras más elegidas y los motivos de dicha elección. Siendo la de mayor número de aspirantes la carrera de educación

bilingüe. Esto porque los jóvenes ya tienen conocimiento de una lengua indígena, que es su lengua, y porque les permite trabajar en lugares cercanos a su comunidad o en su comunidad misma (2007: 93). Dicha profesión tiene un gran prestigio en las comunidades, lo que se refleja en que muchos maestros bilingües tienen cargos importantes en la organización comunal. Existe, además, una gran oferta de centros de formación para profesores en las ciudades cercanas a las comunidades que son organizadas desde el Estado o desde las propias organizaciones indígenas.

Una correlación interesante que resalta el autor radica en que los hijos de padres profesores tienen mayores posibilidades de seguir estudios superiores, pero su elección de profesión puede ir desde ser profesores, hasta ser abogados o médicos. Así, «estos jóvenes no sólo tienen el apoyo moral y la motivación de sus padres o madres, sino que, probablemente, también cuentan con mayores recursos económicos, así como una mejor educación básica.» (Espinosa, 2007: 95). Los hijos de padres sin educación superior o no siguen carrera alguna y se dedican a lo mismo que sus padres, o tienden a elegir estudios técnicos.

Burga (2008), Ruiz Urpeque (2007, 2008) y Tejada (2005, 2006) documentaron una experiencia gestionada desde AIDSESEP junto con la Universidad de San Marcos (UNMSM) para el ingreso de jóvenes indígenas a la casa de estudios. Desde 1999 hasta el 2007 dicha universidad contó con una modalidad de admisión especial para jóvenes indígenas, dándoles plazas diferenciadas en sus principales carreras. Además, les concedió lugares en la residencia de estudiantes para que puedan establecerse. El problema fue que dicha residencia estaba destinada a estudiantes de altos rendimientos, hecho que no ocurría con muchos de los jóvenes indígenas que habían entrado por la mencionada modalidad. Se formó entonces una comisión especial que evaluó la situación. El resultado fue la expulsión de 10 estudiantes de la residencia y la organización, en 2003, de un Encuentro de Estudiantes Indígenas Amazónicos de la UNMSM, al que asistieron estudiantes, funcionarios y especialistas (Burga, 2008: 111).

De este encuentro emergieron conclusiones de interés. Una de ellas es que los jóvenes indígenas esperan encontrar trabajos en Lima o en alguna otra ciudad y califican la opción de regreso a sus comunidades como contraproducente. Ellos reconocen que en sus comunidades no existen ofertas de trabajo a las cuales postular. Tampoco existen formas ni espacios en que sus conocimientos aprendidos puedan ser puestos en práctica. «Si bien la posibilidad de regreso se ha planteado hasta cierto punto como “necesaria”, no existen mecanismos ni canales concretos por medio de los cuales esta se pueda concretar.» (Ruiz Urpeque, 2008: 255).

Frente a la posibilidad de no retorno, los dirigentes de las comunidades expresan su preocupación. Sin embargo, no hay mucho que ellos puedan hacer, pues el retorno o no termina siendo una decisión de los jóvenes. Las directivas de estas comunidades o de organizaciones indígenas son solo apoyos administrativos para el reconocimiento o certificación de pertenencia a la comunidad. Mientras que son las familias de los jóvenes y los jóvenes mismos lo que soportan económicamente los años de estudios (Ruiz Urpeque, 2007: 129).

Oscar Espinosa sostiene que la formación de las organizaciones de jóvenes en la ciudad de Pucallpa funcionó como un modo de lidiar con los cambios y adversidades de la ciudad y la experiencia educativa. «En ese contexto, las organizaciones indígenas constituyeron una instancia privilegiada en donde los jóvenes shipibos aprendieron como lidiar con la incertidumbre, y en la que pueden probar nuevas formas de hacer las cosas mientras comparten una herencia cultural común.» (2012: 453).

La aparición de la juventud como grupo etario en las sociedades indígenas es un fenómeno relativamente contemporáneo. Su proliferación gracias a la escuela o la ciudad ha llevado a muchas incertidumbres tanto para los padres como para los hijos, quienes no saben cómo deben responder ante este fenómeno (Espinosa, 2012: 454). Comprender las experiencias de estos jóvenes y sus estrategias para enfrentar esta adversidad es un asunto de importancia, en tanto, la forma en que los jóvenes experimentan este proceso

«...formará la manera en que ellos verán el mundo cuando se conviertan en líderes o padres.» (ibid.).

La formación de organizaciones indígenas por parte de los jóvenes como manera de enfrentar las incertidumbres y adversidades de la ciudad influyen en la emergencia de nuevos líderes con estrategias y características particulares. Espinosa identifica tres momentos en la formación de organizaciones. Los dos primeros momentos son respuestas para afrontar las desventajas económicas o sociales que sufrían los primeros jóvenes en la ciudad que estudiaban tanto en la secundaria como en institutos de educación superior. Las organizaciones fueron los espacios desde donde lucharon contra la discriminación y aprendieron a entender el castellano y los códigos de la cultura escolar y urbana (2012:459).

Mientras que, en el momento más reciente, las organizaciones emergen como respuesta a los flujos económicos, sociales y políticos cada vez más intensos que entran en tensión con su “herencia cultural” (Espinosa, 2012: 462). Muchas organizaciones sirvieron para canalizar la ayuda o el trabajo conjunto con organizaciones transnacionales o nuevas entidades estatales, como es el caso de la SENAJU. «En este sentido, las asociaciones juveniles ofrecen un espacio para hablar de sus vidas y lo que está pasando en este mundo que cambia rápidamente, y, por supuesto, la cultura shipiba y lo que significa ser hoy shipibo.» (id.: 467).

Finalmente, Doris Buu-Sao presenta el caso de la OEPIAP, organización de jóvenes indígenas, en su mayoría awajún, ubicada en Iquitos, a partir del cual busca complejizar la muy mencionada oposición entre población indígenas e industrias extractivas. Dicha organización está encargada de manejar las donaciones que entidades privadas y estatales les dan para ayudar a sus miembros a continuar sus estudios superiores (2012: 4). Dichas donaciones son el resultado de asociarse con diversos actores que buscan apoyar a los jóvenes indígenas.

La experiencia del estudio y la ciudad, les dan a las jóvenes habilidades que son a veces reconocidas en sus comunidades generando en ellos un

estatus particular. «Ellos son capaces de ocupar un rol de intermediario que simultáneamente implica una búsqueda por comprometerse y construir un sentido entre las instituciones [...] que no apelan a los mismos conocimientos y representaciones» (Buu-Sao, 2012: 10). Dicha actividad les ha permitido entender la experiencia del liderazgo de un modo diferente.

Los jóvenes de la OEPIAP entienden el liderazgo indígena en términos no de opositores sino de formadores de alianzas. «El rol político que resulta de estos procesos de maduración consiste en insertarse a uno mismo en los espacios de alianzas: protestar es una forma infantil que debe ser relegada de la política real, que involucra redes y negociación.» (Buu-Sao, 2012: 15). Bajo esa perspectiva, los jóvenes de la OEPIAP han lanzado duras críticas a los líderes de las federaciones regionales por incentivar el conflicto en vez del diálogo. Una práctica para la cual estos jóvenes se sienten listos y con habilidad para llevar a cabo cuando ellos pasen a dirigir aquellas organizaciones.

### **Distribución del trabajo**

En el primer capítulo hago un repaso de la historia del pueblo shipibo-konibo desde los momentos anteriores a la conquista hasta la actualidad. Con esta breve historia pretendo describir las relaciones interétnicas entre las poblaciones del Ucayali, que dieron origen al pueblo shipibo-konibo. En el segundo capítulo describo los eventos y agentes que hicieron posible la creación de las organizaciones indígenas y organizaciones indígenas juveniles en Ucayali. En el tercer capítulo describo la historia de OJIRU y algunas actividades que realizaron durante mi estadía en campo y en las que pude participar. En cuarto capítulo analizo las narrativas sobre el liderazgo recogidas en las entrevistas para identificar los puntos en común sobre lo que es un líder o un buen líder para estos shipibo-konibo. En el quinto capítulo describo los sucesos ocurridos en el Congreso del Consejo Shipibo-Konibo-Xetebo (COSHICOX) y analizo la actuación de tres de los candidatos al cargo de presidente. Finalmente, en el sexto capítulo haré un repaso de lo presentado en los capítulos anteriores y daré mis conclusiones finales sobre la investigación.

## Principios éticos

Antes de profundizar en los hallazgos de esta investigación, quisiera tomarme el tiempo para dejar en claro ciertos puntos sobre el presente trabajo:

(1) Quiero dejar en claro que este trabajo no pretende ser una descripción total sobre los shipibo-konibo. Ya existen trabajos académicos con esas pretensiones y algunos de ellos han alcanzado ese objetivo de manera exitosa. Por lo que no es mi objetivo replicar dichos trabajos, pues requeriría de mayor información y de un tiempo más prolongado de convivencia junto a este pueblo.

(2) Como consecuencia del punto anterior, quiero dejar en claro que este trabajo describe la vida de un grupo particular de personas (jóvenes y adultos) cuya cotidianidad ocurre principalmente en la ciudad de Pucallpa, la misma que difiere de la cotidianidad de las comunidades a lo largo del río Ucayali. Por esta razón, los hallazgos de esta investigación no deberían ser tratados como descripciones totales, sino como prácticas y conocimientos particulares. En última instancia, estos hallazgos permiten percibir la heterogeneidad dentro del numeroso pueblo shipibo-konibo.

(3) Durante mi estadía en el campo conocí a varias personas que no mantenían buenas relaciones entre sí o con opiniones negativas sobre los otros. Por lo que, en correspondencia a mi compromiso de confidencialidad, habrá varios pasajes en el texto en los que evitaré usar nombres propios para evitar la identificación de las personas involucradas en estos comentarios negativos y malas relaciones con terceros.

## CAPÍTULO I: LOS SHIPIBO-KONIBO DEL UCAYALI

Los shipibo-konibo son uno de los pueblos indígenas más numerosos de la Amazonía peruana, con una población aproximada de 33,787 personas, según el Ministerio de Cultura (2018). Su alta demografía es en parte el resultado de un largo proceso de etno-fusión entre diferentes grupos que habitaron y habitan en la cuenca del Ucayali: los shipibos, los konibo, los xetebo, entre otros. Dicho proceso de fusión se fue alimentando, por un lado, de la interacción con los misioneros, colonos, patronos y otros agentes que entraron en relación directa o indirecta con los shipibo-konibo; y por el otro, de la práctica “expansionista” de los shipibo-konibo hacia otros pueblos de la cuenca, principalmente hacia los “pano interiores” de quienes solían conseguir objetos y parientes.

Según Oscar Espinosa, «los [shipibo-konibo] son mayormente conocidos en la literatura antropológica –y en la vida cotidiana peruana– por sus poderosos chamanes [merayas y onayas] y sus exquisitas artes y oficios.» (2004: 2). A diferencia de otros pueblos de la Amazonía peruana, conocidos por ser grandes guerreros o haber formado parte de grandes rebeliones, «... los [shipibo-konibo] parecen ser un pueblo tranquilo, dócil, más interesado en el mundo de los espíritus o de las innovaciones estéticas que en un mundo marcado por la lucha política.» (idem.). Estas imágenes sobre los shipibo-konibo han hecho que varias dimensiones de su vida cotidiana, que no son necesariamente atravesadas por el chamanismo o el arte, hayan sido (y siguen siendo) de poco interés para las antropólogas y antropólogos.

La vida política de los shipibo-konibo es una de esas dimensiones de su cotidianidad que poca atención a recibido. En tal sentido, encontrar trabajos que le dediquen un amplio espacio de descripción y análisis a la vida política de los shipibo-konibo ha sido una tarea difícil. Por ello, buena parte de la información que he podido obtener sobre los “liderazgos” entre los shipibo-konibo la he obtenido de la tesis doctoral de Oscar Espinosa, las descripciones etnográficas de Jacques Tournon y de François Morin, y de las crónicas de misioneros o viajeros.

En este capítulo deseo describirles, de manera breve, la historia de los shipibo-konibo del Ucayali, haciendo énfasis en sus relaciones interétnicas y en cuantos episodios nos puedan dar luces de su vida política. El periodo de tiempo examinado en esta sección va desde las primeras crónicas realizadas por los conquistadores y misioneros españoles allá por los años 1500 hasta los años 1950. Los eventos ocurridos luego de esta última fecha hasta la actualidad serán tratados con detalle en el siguiente capítulo.

## **1.1 (Des)encuentros e intercambios coloniales**

Lo que hoy conocemos como el pueblo shipibo-konibo es el resultado de la etno-fusión y desaparición de varios grupos humanos que han habitado a lo largo de los siglos las márgenes del río Ucayali y sus afluentes. Los shipibos, konibo y xetebo son los grupos que, en la actualidad, se identifican como los elementos de los cuales surgió el pueblo shipibo-konibo. Aunque estos procesos pueden rastrearse desde las invasiones coloniales, es desde los inicios del siglo XX que se observa, con más notoriedad, la emergencia de los “shipibo-konibo” como una unidad étnica (Tournon, 2002: 138).

### **a. La cuenca del Ucayali**

Para Thomas P. Myers existen marcadas diferencias en la complejidad social entre los grupos humanos que habitan las riberas del Ucayali, las zonas altas de las afluentes y las zonas intermedias entre las dos primeras (1974: 137). Además, cada una de estas zonas presenta marcadas diferencias ecológicas, siendo las riberas las de mayor potencial para la agricultura y en la que se ubican la mayor cantidad de recursos. Dichas características son más difíciles de encontrar conforme se va ascendiendo por las afluentes el Ucayali.

Si bien las zonas altas de los afluentes son pobres en recursos, representan una importante área de intercambio entre las poblaciones amazónicas y andinas (Santos Granero, 1992: 6). La cuenca del Ucayali se constituyó en una ruta de intercambio que iba desde las áreas bajas de las riberas hasta las zonas altas de los afluentes y viceversa; y en la que se comerciaban tanto bienes como personas. En esta extensa red de intercambio

«... fueron las grandes etnias ribereñas las que tuvieron un rol protagónico actuando como activos comerciantes, y poderosos guerreros...» (ídem: 7).

La importancia ecológica y comercial de las riberas del Ucayali no solo llamó la atención de los grupos de lengua pano, sino también de los tupi-guaraní, quienes, gracias a una bien constituida fuerza militar, descendieron hacia el sur desde el medio Amazonas ocupando la ribera norte del Ucayali (Tournon, 2002: 37). La ocupación de estos territorios obligó a las poblaciones del bajo y medio Ucayali, antepasados de los xetebo y los shipibos, respectivamente, a migrar a las zonas altas, estableciéndose en los ríos Cushabatay, Pisqui y Aguaytía. Solo los konibo, asentados en las riberas del alto Ucayali, lograron mantener el control de su territorio (ídem: 38). Esta es la distribución que los primeros conquistadores encontrarían al llegar a las afluentes de la cuenca del Ucayali.

#### b. La expedición de Juan de Salinas Loyola

La expedición a cargo del conquistador Juan de Salinas Loyola fue la primera que llegó al río Ucayali. La «... descripción del Ucayali hecha por este conquistador es fundamental puesto que es el único conocido sobre las sociedades del Ucayali antes de sus dramáticas transformaciones por las epidemias y misiones. Esos apuntes son de casi un siglo antes de los testimonios de los misioneros» (Tournon: 2002: 41). Durante la expedición de Salinas, en 1557, el conquistador logra avistar tres grupos diferentes: los cocamas (etnia tupi-guaraní); los pariache, quienes serían los antepasados de los konibo del Alto Ucayali; y un tercer grupo que no nombra, pero que podrían ser los antepasados de los piros (conocidos hoy como yine).

De acuerdo a las descripciones de Salinas, los cocamas y los pariache habrían sido en un primer momento muy hostiles con los conquistadores, pero rápidamente cambiaron de actitud y los acogieron con amabilidad (Morin, 1998: 299). Aunque estos dos grupos tenían lenguas distintas, compartían una serie de características socio-culturales: vivían en aldeas cercanos al río y que podían albergar hasta 400 personas; tenían una autoridad por cada asentamiento; y comerciaban con gente de otros lugares, con quienes

intercambiaban textiles y cerámica por oro y plata (Tournon, 2002: 44). No es de extrañar que en este hábitat rico en recursos y con grandes potenciales comerciales se hayan desarrollado sociedades de gran tamaño como las que indica Salinas en su relato.

### c. Las primeras misiones jesuitas y franciscanas

Tras varios fallidos intentos por conquistar la Amazonía por medio de expediciones militares, y con la necesidad de adelantarse al reino de Portugal que también mostraba interés sobre estos territorios, la corona española le encomendó a la Compañía de Jesús y la orden de los Franciscanos la misión de explorar estos territorios y evangelizar a sus habitantes (Morin, 1998: 302). Aunque dichas órdenes religiosas poseían doctrinas y metodologías de evangelización distintas, ambos grupos usaron las reducciones como método para aglutinar a los indígenas y así facilitar su misión. El ingreso de los misioneros y la instalación de las reducciones ocasionaría grandes cambios demográficos y en el balance de poder entre los grupos étnicos.

Mientras que los jesuitas, ligados a la Audiencia de Quito, se desplazaron por la zona norte de la Amazonía; los franciscanos, ligados a la Audiencia de Lima, se concentraron en la zona central y sur (Morin, 1998: 302). La reducción de Santiago de la Laguna instalada en el Huallaga sirvió a los jesuitas como punto de entrada hacia el Ucayali. En su trayecto se encontraron con la hostilidad de los omaguas y cocamas, entre quienes finalmente lograron instalarse, pero con un fatídico final, una epidemia exterminó buena parte de la población cocama aniquilando su poderío sobre el bajo Ucayali (ibid.). Tras la epidemia, la búsqueda de nuevas almas en el Ucayali se hizo aún más necesaria para los jesuitas.

Los franciscanos intentaron ingresar al Ucayali desde los ríos Perené y Tambo; no obstante, se encontraron con la hostilidad de los calliseca, posibles antepasados de los shipibos, quienes en más de una ocasión se rebelaron y dieron muerte a los religiosos (Morin, 1998: 302). Su ingreso por el Huallaga tampoco tuvo éxito, pues pese a haber logrado reducir a los xetebo, los shipibos convencieron a estos últimos para que se rebelarán, dieran muerte a

los misioneros y tomen posesión de sus herramientas y bienes. Aunque el padre Tineo logró hacer escapar a cuatro religiosos de la misión entre los xetebo, no había duda que los shipibos eran un obstáculo que no podían superar (ídem: 303).

En 1684, el padre franciscano Manuel Biedma, quien se había dedicado a evangelizar y fundar misiones entre los campos y amuesha (hoy asháninka y yánesha respectivamente) presentó al virrey del Perú sus planes para ingresar al Ucayali. Con el apoyo económico del gobierno colonial, en 1685, la expedición de Biedma llegó a la misión de San Luis de Perené, ubicada entre el río Perené y el río Ene (actual provincia de Satípo, región Junín) desde donde partirían hacia el Alto Ucayali (Tibesar, 1989: 37). El 29 de setiembre de 1685, los tres expedicionarios enviados por el padre Biedma llegaron a la desembocadura del Pachitea donde se encontraron con los konibo, quienes los escoltaron hasta su aldea principal que, de acuerdo a las narraciones, «... tenía una población de 1,500 a 1,800 habitantes y unas 40 casas grandes.» (ibid.).

«Los jefes de la aldea recibieron a los viajeros y aceptaron jubilosos las hachas, machetes, navajas agujas, etc., que les ofrecieron. Puesto que no había señal alguna de que otros españoles hubieran llegado al lugar, los visitantes, con la entusiasta aprobación del pueblo, tomaron posesión de la zona en nombre del rey y alzaron una gran cruz de madera para simbolizar el acto.» (Tibesar, 1989: 38)

Antes de partir de regreso, los tres misioneros hablaron con los jefes de la aldea y les prometieron que el año siguiente regresaría con un mayor número de misioneros y más regalos de metal. El 4 de octubre de 1685 los expedicionarios partieron de San Miguel de los Conibos hacia San Luis del Perené.

Fueron varios los meses en los que el padre Biedma se la paso negociando con los gobernadores y el Virrey del Perú para conseguir nuevos fondos que le permitan regresar al Alto Ucayali y repetir la exitosa hazaña (Tibesar, 1989: 39). En 1686 se logró armar una nueva expedición, esta vez liderada por el capitán Juan de Huerta y fray Francisco de Huerta. El 25 de agosto de 1686, un primer grupo zarpó de San Luis del Perené hacia San Miguel de los Conibos. Cuando los misioneros llegaron a la aldea descubrieron

que, durante su ausencia, una iglesia había sido construida en el pueblo, la misma que era administrada por un catequista omagua. Tras interrogarlo, se enteraron que los konibo habían sido visitados por un grupo de jesuitas provenientes del bajo Ucayali (Tibesar, 1989: 40).

La desaparición de buena parte de la población cocama a causa de las epidemias y el debilitamiento de su poderío en el bajo Ucayali, le permitió a los konibo surcar río abajo y comerciar con los pueblos de esta zona y entrar en contacto con los jesuitas. Acostumbrados a incursionar sobre sus vecinos con el fin de tomar posesión de bienes y capturar a niños y adultos, los konibo jugaron un papel importante en el éxito de la misión jesuita proveyéndoles de almas que evangelizar a cambio de sal y herramientas de hierro (Morin, 1998: 303.). Así, la reducción jesuita de Santiago de la Laguna, ubicada en el Huallaga, se transformó en el punto de intercambio entre misioneros y los konibo, quienes realizaban largos viajes para obtener las herramientas que le permitían continuar sus incursiones.

Gracias a los relatos de algunos konibo en la misión de la Laguna, los jesuitas se enteraron de la expedición franciscana que había llegado al Alto Ucayali en 1685. Enterado de esto, Heinrich Richter, un joven y entusiasta misionero jesuita, decidió encabezar una expedición desde Laguna hasta el Alto Ucayali. En enero de 1686, junto a otro joven misionero, Francisco Herrera, y dos intérpretes omaguas, Richter zarpó río arriba por el Ucayali hasta llegar a San Miguel de los Conibos (Tibesar, 1989: 40). A su llegada, Richter y su compañía, con la ayuda de algunos konibo, construyeron la iglesia que los franciscanos encontraron en agosto del mismo año.

La llegada de Richter y Biedma a San Miguel puso a los konibo en medio de la disputa entre ambas órdenes por tomar el control de los territorios y de las almas del alto Ucayali. Sin embargo, un elemento en particular dirigió la lealtad de los konibo de San Miguel hacia los franciscanos: los regalos.

«... en su apresurada salida de Laguna, Richter no advirtió la necesidad de llevar herramientas como regalo para ganarse a los indios. Todo lo que había traído eran unas cuantas aves de corral. Aunque los indios agradecieron el regalo, consideraban más valiosos los de los frailes. El jesuita se encontró con que no podía competir con los

frailes, quienes no solo habían llevado herramientas, sino que habían prometido otras más para el próximo año.» (Tibesar, 1989: 41)

Cuando los franciscanos regresaron a San Miguel de los Conibos retomaron la posesión de la aldea y repartieron los regalos prometidos a los jefes y otros tanto a los demás indios. A diferencia de la primera visita, el mismísimo padre Biedma decidió quedarse en la aldea el tiempo que sea necesario para asegurar el control del territorio frente a los jesuitas.

En octubre de 1686, los konibo que habían acompañado a Richter hasta Laguna, regresaron para dar la noticia de que el jesuita preparaba su regreso. Esta vez, el misionero volvería junto al capitán Nicolás Sánchez y sus tropas con el fin de castigar a los piros del río Tambo que meses atrás habían asesinado al jesuita Francisco Herrera. Aunque un grupo de los konibo eran leales a los franciscanos, otro grupo decidió acatar las órdenes que Richter había dado a los konibo que viajaron con él, y se dispusieron a construir dos casas grandes y a reunir alimentos (Tibesar, 1989: 42).

Visto que las posibilidades de un encuentro pacífico entre jesuitas y franciscanos eran cada vez menor, y en función de resolver el problema de la jurisdicción en los tribunales de Lima y Quito, el padre Biedma decidió la salida inmediata de San Miguel de los Conibos. Así, el 22 de octubre de 1686, «los franciscanos, en medio de cordiales despedidas, partieron hacia San Luis escoltados por 180 indios al mando de Felipe Cayambay, uno de los jefes [konibo] que había sido instruido y bautizado por Biedma.» (Tibesar, 1989: 43).

Tras esta la disputa territorial de las dos órdenes en la que los Conibo se vio en medio, pareciera que fueron justamente estos últimos los que mayor beneficio obtuvieron. No solo lograron hacerse con el control de la zona norte del Ucayali, anteriormente ocupada por los cocamas –quienes fueron casi diezmados por las epidemias– también lograron hacerse de nuevos grupos con quienes intercambiar y vieron potenciadas sus capacidades bélicas gracias a la introducción de herramientas de hierro.

«Esta situación habría facilitado el aprovechamiento conibo de ambos grupos de foráneos quienes, viniendo tanto del norte como del sur, significaban la puerta de

acceso a recursos no habidos en esta región. En consecuencia, cuando el número de herramientas y otros productos traídos por uno de estos grupos de misioneros empezaba a decaer, era tiempo de recurrir al otro grupo por más provisiones. [...] Los konibo entonces estaban orquestando de algún modo la migración de los misioneros a lo largo del Ucayali y estaban ellos convirtiendo a la misión de San Miguel en una zona de frontera para ambas órdenes religiosas.» (Chauca Tapia, 2015: 135).

Aunque el control que los konibo tenían sobre la ribera del Alto Ucayali les permitió tejer redes de intercambio con los primeros colonos españoles, también los expuso a las epidemias, reducciones y trabajos forzosos. Con el tiempo, la población konibo y su control de la ribera irán decayendo. Situación que será aprovechada por los shipibos, quienes al estar ubicados en la zona interfluvial del río Pisqui, afluente de la margen izquierda del Ucayali, sufrieron en menor medida las consecuencias de la conquista española (Santos Granero, 1992. 29).

#### d. Los relatos del Padre Dueñas

Uno de los últimos relatos de misioneros del siglo XVIII en el que se describe a las poblaciones del Ucayali fue el que escribió el padre Dueñas (franciscano) sobre su travesía a la misión de Sarayacu en 1792. De acuerdo a Tournon, el padre Dueñas es quien «...estableció la distinción de estos tres grupos: Shetebo, Shipibo y Conibo y proporcionó información sobre cada uno de ellos.» (Tournon, 2002: 65). Dueñas describe elementos particulares a cada pueblo y elementos comunes entre ellos.

Para Dueñas, los panos, manoas y xetebo serían un mismo pueblo (Tournon, 2002: 65). En su viaje a Sarayacu, el fraile contaría alrededor de 105 familias asentadas tanto en la misión como en las riberas del río Cushabatay. En cuanto a los shipibos, Dueñas cuenta que ellos se mantienen alejados de la misión de Sarayacu debido a su enemistad con los xetebo. A diferencia de estos últimos, que vivían cerca de las orillas del Ucayali, los shipibos habitaban las riberas de los ríos Pisqui, Tamaya y Aguaytía. La población shipiba ascendía alrededor de mil personas (id.: 66).

Los konibo, como ya otros relatos lo atestiguan, vivían en las riberas del Alto Ucayali. Aunque Dueñas no describe enemistad alguna entre este pueblo y los xetebo, dice que los konibo prefieren vivir alejados de ellos, en sus propios pueblos (Tournon, 2002: 66). Dueñas también cuenta que los konibo no eran reacios en vivir en reducciones, «...pese al trabajo adicional para edificar la iglesia y el convento, cultivar las chacras de los padres. Cómo explicarlo si no por la fascinación de los objetos occidentales, en particular hachas y machetes.» (í.d.: 67).

El padre Dueñas describe un temor general de todos estos pueblos por los blancos y soldados españoles (Tournon, 2002: 68). Para defenderse de ellos, por ejemplo, los xetebo habían construido puestos de defensa desde donde podían atacar a los soldados sin ser vistos. Además, Dueñas señala que domesticaban perros grandes que aullaban al menor ruido durante la noche. En caso de ser atacados y verse en la necesidad de una retirada, los xetebo tenían puestos en las montañas donde almacenaban alimentos. Pero antes de huir a estos lugares, quemaban sus casas y chacras con el fin de dejarles provisiones que pudieran utilizar los enemigos.

De acuerdo al padre Dueñas, a diferencia de los otros grupos, los konibo eran capaces de movilizar gran número de tropas y canoas. Era común entre ellos capturar prisioneros de guerra. El fraile sostiene que estos prisioneros eran bien tratados. Incluso dice que los konibo emparentaban a los prisioneros con sus hijos e hijas con el fin de aumentar su población (Tournon, 2002: 69). Al igual que en relatos anteriores, Dueñas también observa el afán de los konibo por comerciar con las misiones e intercambiar mercancías o herramientas.

En un principio, la entrada de los españoles no significó un gran cambio en la dinámica de los pueblos nativos de la Amazonía (Santos Granero, 1992: 179). Las crónicas de Loyola, Biedma, Richter y Dueñas nos describen cómo los konibo buscaron generar redes de intercambio con los españoles, incluso ayudándoles a que instalaran sus asentamientos, que servirían como puntos de comercio. La misión de Laguna es un ejemplo de esto.

Fue la implementación del sistema de encomienda, las reducciones y las misiones, lo que generó un gran cambio en la dinámica de las poblaciones nativas, pues significó «... la derrota de los indígenas y el quebrantamiento de su capacidad de resistencia militar organizada.» (Santos Granero, 1992: 179). Además, soldados y misioneros utilizaron a los indígenas como apoyo militar para conquistar a otros pueblos, lo que llevó al aumento de enfrentamientos inter-tribales sin precedentes, resquebrajando aún más sus dinámicas sociales y su desarrollo demográfico (í.d.: 180). Las epidemias solo empeoraron más la situación.

## **1.2 (Des)encuentros republicanos**

La caída del sistema colonial en el Perú y el establecimiento de la República trajeron cambios importantes en el conocimiento que se tenía sobre las poblaciones amazónicas. «Los sacerdotes católicos ya no tienen el monopolio de las descripciones de la selva; con la independencia, el Perú se abre a los extranjeros no españoles, europeos y norteamericanos, los viajeros y los exploradores escriben sus relaciones y aportan un nuevo tono.» (Tournon, 2002: 71). Las misiones católicas empiezan a ser abandonadas y los indios vuelven a sus tierras o son capturados por empresarios y comerciantes. La extracción de recursos y la utilización de los indios como mano de obra barata serán dos caras de la misma moneda durante el siglo XIX y XX.

Durante el siglo XIX, se realizaron nuevas expediciones a la selva, pero esta vez con fines científicos. Una de estos viajes fue la expedición peruano-francesa dirigida por el capitán de la Marina de Guerra Peruana D.F. Carrasco y el conde Francis de Castelnau. Dicha expedición llegó al Ucayali bajando por el río Urubamba. Varios de los que participaron de esta travesía redactaron escritos sobre lo que observaron, pero son las narraciones de Castelnau y de Saint-Cricq (también conocido como Paul Macoy) las que, según Tournon, dan una mejor descripción sobre los shipibos y konibos del Ucayali (Tournon, 2002: 76).

Sobre los konibo se dice que habitan la ribera sur del Ucayali, es decir en el Alto Ucayali, hasta la confluencia con el río Marañón. Para los viajeros,

los konibo son personas más confiables que los piro, con quienes tuvieron varios incidentes. Saint-Cricq sostiene que los shipibos y los konibos comparten la misma lengua, su aspecto físico es similar y practican las mismas costumbres (Tournon, 2002: 78). Según los guían que acompañaban a los viajeros, para ellos les era fácil distinguir quiénes eran shipibo y quiénes konibo (ídem.). Aunque durante el viaje pudieron observar a shipibos y conibos conviviendo en las mismas aldeas.

Para finales del siglo XIX y principios del XX, la extracción del caucho se había convertido en una de las empresas más rentables y sangrientas en la región Amazónica. Las poblaciones del Ucayali no se vieron exentas de sufrir los abusos de los patrones caucheros. «No hay autoridades legales. El más fuerte, quien tiene más escopetas, es el dueño de la justicia. El comercio de esclavos es común, se vende niños y mujeres como mercancías. No había títulos de propiedad. La ausencia de esos títulos y de catastro es uno de los males persistentes no solo en las regiones “fronterizas”, sino también cerca de urbanizaciones.» (Tournon, 2002: 105).

Los shipibos y konibo participaron de estas empresas de varias maneras. Una de estas fue el “enganche”. Este método consistía en que el patrón cauchero les daba herramientas de metal, armas, alimentos o bebidas alcohólicas. A cambio el que recibía todos estos objetos debía pagarle al patrón con caucho que él mismo debía extraer. Muchos nunca llegaban a pagar la deuda. Otra manera por la que los shipibos y konibo participaron de la empresa cauchera fue a través de las “correrías”. En este caso, eran los mismos indígenas quienes asaltaban a otros pueblos como los amahuaca, campa y remo, y secuestraban a varios de ellos para entregárselos a los patrones. También se registraron casos en que familias enteras fueron movilizadas hacia otras regiones, como Madre de Dios, donde eran obligados a trabajar para los patrones (Tournon, 2002: 106).

### **1.3 Descripciones etnográficas**

Llegando el siglo XX, empiezan a aparecer varios relatos provenientes de los primeros etnólogos o antropólogos. Tournon identifica a cuatro autores

que describen a los shipibos, konibo y xetebo: Cesar Díaz Castañeda, W. C. Farabee, Günther Tessmann y E. G. Stahl (2002: 109). Cada uno, con un énfasis y metodología particular, publicaron sus escritos durante la primera mitad del siglo XX.

Castañeda convivió por varios años con los konibo del Alto Ucayali. Son ellos quienes le cuentan sobre el pasado de este pueblo, principalmente sobre los enfrentamientos con los shipibos por el control de las riberas del Ucayali (Tournon, 2002: 110). Estos relatos coinciden con las descripciones de los conquistadores y misioneros.

“Los hombres sin Dios” (1928), el escrito producido por Günther Tessmann, es una obra, que según Tournon, causa admiración y horror. «Horror por las declaraciones tan negativas, y hasta racistas, sobre los Shipibo a quienes llama “chama”, y admiración por lo serio y la precisión de los datos etnográficos...» (Tournon, 2002: 112). Tessmann trabajó con los shipibos de la misión de Yarinacocha. Y como el título de su obra dice, el autor sostiene que los shipibos son un pueblo sin Dios o tipo de religión alguna. Por lo que su obra es una extensa y detallada descripción de la vida material shipiba.

Caso contrario al de Tessmann, es el de E. G. Stahl, quien publica sus observaciones en el mismo año que Tessmann, en 1928. Stahl convive entre los konibo en el Alto Ucayali, cuya población estima alrededor de 10,000 personas (Tournon, 2002: 116). Este autor hace una extensa y detallada descripción del hábitat de los konibo, su medicina y vida espiritual. Stahl tiene una actitud empática con los konibo, con quienes se identifica y apoya, denunciando los maltratos pasados y actuales que sufren (íd.: 120).

#### **1.4 Balance del capítulo**

En este capítulo he querido describir brevemente la historia de los shipibo-konibo poniendo énfasis en algunos pasajes que ilustren el lugar que este pueblo ha ocupado en las redes de intercambio en la cuenca del Ucayali. Desde los tiempos coloniales, y posiblemente desde tiempos anteriores, los konibos y los shipibos realizaron grandes viajes por el Ucayali con el fin de

intercambiar objetos por herramientas de metal (como hachas o machetes) y otros objetos manufacturados (como la ropa). Tanto en los sistemas de las misiones y de los patronos, los shipibos y konibos ocuparon un lugar central en el abastecimiento de almas y mano de obra a cambio de los objetos antes mencionados o por el simple hecho de no caer bajo las órdenes y mano dura de los misioneros y patronos.

Pese a que se encontraban mejor posicionados que otros pueblos frente a los misioneros y patronos, esto no impidió que muchos shipibo-konibo cayeran en los sistemas de esclavitud o que la expansión de las urbes, como Pucallpa, los transformara en poblaciones marginales de la ciudad, como veremos en el siguiente capítulo. Los diversos procesos, brevemente descritos en este capítulo, fueron transformando la cotidianidad de los shipibo-konibo y la manera en cómo los otros los veían y ven hasta hoy.



## CAPÍTULO II: LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS JUVENILES

En este capítulo me dedicaré a describir las condiciones y los eventos que dieron origen a las organizaciones indígenas juveniles en Ucayali y que a su vez sentaran las condiciones para el surgimiento de OJIRU. El surgimiento de estas instituciones no hubiese sido posible sin el trabajo conjunto con una heterogeneidad de actores que fueron apareciendo y desapareciendo, a veces transformándose, desde los años 50 hasta la actualidad. Parte de la información utilizada en esta sección fue proporcionada por varios adultos shipibo-konibo con los que pude conversar durante mi trabajo de campo y que participaron de la emergencia de las organizaciones. Los relatos de estas personas están atravesados por información recogida de varias fuentes bibliográficas.

### **2.1 La antropología amazónica en el Perú**

Desde inicios del siglo XX, la corriente indigenista atrajo la atención de muchos intelectuales de América Latina. «...los indoamericanistas, comúnmente conocidos como indigenistas, eran intelectuales provincianos – mayormente abogados– conocedores de sus entornos: restos arqueológicos, folklore, escritos coloniales, lenguas vernáculos y formas indígenas de vida. Para cuando la antropología se consolidó en Estados Unidos, los indigenistas viajaron al norte a compartir sus conocimientos locales, con sus contrapartes de este país, y a certificar esos conocimientos académicamente.» (De la Cadena, 2008: 114).

El indigenismo era tanto una corriente intelectual como una doctrina política, que veía en el mestizaje –la asimilación por parte de los indígenas de rasgos o prácticas “modernas” u “occidentales– la solución al subdesarrollo de los países latinoamericanos (De la Cadena, 2008: 115). La idea latinoamericana de “mestizaje” encontró en la categoría norteamericana de “aculturación” la legitimidad académica que necesitaba para incentivar la investigación de las poblaciones indígenas (ídem.). Así, desde la década de los cuarenta, los países latinoamericanos fueron creando sus Institutos

Indigenistas, que aglutinaron a intelectuales de varias disciplinas, y a sus propuestas políticas.

Sin embargo, en el Perú, el interés de estos intelectuales estuvo más enfocado en las poblaciones andinas que en las poblaciones amazónicas.

«Preocupada por la creación del Perú como una nación moderna, conectada a la amplia red político-intelectual latinoamericana y alardeando de su legado Inca, la antropología peruana escogió a las pasadas y presentes “culturas indígenas” andinas como su objeto de estudio y representación política. [...] la antropología se convirtió en una disciplina establecida y, con el estatus de ser epicentro de un “área cultural”, se convirtió en el centro de la antropología andina de los Estados Unidos, rivalizando con la antropología mexicana y opacando el desarrollo de la disciplina en los países vecinos ...» (De la Cadena, 2008: 117-118).

Aunque los esfuerzos de las principales instituciones de investigación antropológica estaban enfocados en las poblaciones andinas, existían pequeños grupos de antropólogos cuyos intereses y compromisos para con las poblaciones amazónicas fueron los que darían origen a la antropología amazónica en el Perú (Espinosa, 2011: 377). Uno de estos grupos fue el que se formó en torno al Seminario de Investigaciones Etnológicas del Instituto Riva-Agüero que era dirigido por el francés Jehan Vellard. Este médico y biólogo, que en 1936 acompañó a Lévi-Strauss en su expedición entre los bororo y nambikuara del Brasil, «... apoyó la investigación en la Amazonía peruana desde diversas instituciones: como director del Museo de historia Natural [...], desde el Centro Francés de Estudios Andinos [...] y desde 1953, a partir de su cátedra en el instituto Riva-Agüero de la Universidad Católica del Perú.» (í.d.: 379).

Fue justamente, en la cátedra de Jehan Vellard, que Stefano Varese encuentra la motivación para dedicarse al estudio de las poblaciones amazónicas (Varese, 2011: 23). Fruto de sus viajes de campo al Gran Pajonal, entre 1963 y 1967, Varese publicaría, en 1968, “La sal de los cerros”. Para algunos, la publicación de dicho libro no solo abrió aún más las puertas para los estudios etnográficos en la Amazonía peruana; también sirvió como denuncia de los sufrimientos por los que estaban pasando las poblaciones

“indígenas” amazónicas, especialmente los asháninkas, con quienes Varese convivió aquellos años (Chirif & García Hierro, 2008: 38).

Al igual que Vellard, Varese se dedicó a apoyar a los que estuviesen interesados en el estudio de las poblaciones amazónicas. Así, utilizó el Centro de Investigaciones de la Selva (CIS), institución que él mismo fundó, para hospedar a los primeros antropólogos amazonistas. Producto de esta práctica, entablo amistad con un antropólogo doctorado en Cornell, que había sido parte de los Cuerpos de Paz de los Estados Unidos: Richard Chase Smith (Varese, 2011: 25). Este antropólogo tendría un especial impacto tanto en la antropología amazónica, como en la emergencia del movimiento indígena amazónico en el Perú.

Richard Smith trabajó con los amuesha, hoy conocidos como yánesha, de la Selva Central durante varios años de la década de los sesenta. Su trabajo con este pueblo no solo aportó información relevante sobre sus prácticas y condiciones de vida, también, el mismo Smith, contribuyó a la organización de este grupo para su autodefensa, dando origen, en 1969, al primer Congreso Amuesha (Chirif & García Hierro, 2008: 37). A lo largo de los setenta, otros pueblos amazónicos siguieron el ejemplo de los yánesha y empezaron a organizar sus propios congresos. Con la incorporación de Varese al gobierno militar, primero como jefe de la División de Comunidades Nativas del Ministerio de Agricultura, y luego desde SINAMOS, se daría inicio a un periodo de colaboración, emergencia y consolidación de las organizaciones indígenas en las regiones de la Amazonía peruana.

Los diferentes congresos que se dieron en los setenta sirvieron como espacios para conocer las diferentes necesidades de las poblaciones “indígenas” y para articular propuestas de defensa contra la usurpación y los maltratos sufridos por parte de los colonos (Chirif, 1974: 32). A dichos congresos asistieron los funcionarios del SINAMOS, como Alberto Chirif o Carlos Mora, quienes, junto a Stefano Varese, colaboraron en la redacción de la Ley de Comunidades Nativas (í.d.: 38). Dicha legislación pretendía ser instrumento para la titulación de territorios indígenas, en adelante llamados comunidades nativas, e institucionalizar un modelo de organización de corte

federativo para todas las comunidades (Varese, 1972: 110). Aunque el equipo técnico tomó en cuenta las prácticas políticas y organizativas de los grupos amazónicos, tenían una clara intención de hacer que la ley sentara las bases para la emergencia de nuevos liderazgos y que estos sean la bisagra entre el Estado y las comunidades (Varese, 1974: 91).

## **2.2 Sindicatos, congresos y ligas agrarias**

Cuando en 1945 se le dio al Instituto Lingüístico de Verano (ILV) el encargo de educar a los indígenas amazónicos, dicha institución toma un terreno en Yarinacocha –actualmente distrito de Pucallpa- como base central de operaciones; por lo que las poblaciones shipibo, konibo y xetebo fueron entre las primeras en ser reclutadas por los misioneros para convertirse en maestros bilingües (Morin, 1998: 319). Sin embargo, las relaciones entre los misioneros americanos y los indígenas no tuvieron los efectos que los primeros esperaban.

“Algunos de los nuevos maestros se quejaban de los modelos culturales impuestos por el ILV. Su nombramiento como maestros dependía, en efecto, de su conversión al evangelismo. Esta nueva filiación religiosa venía acompañada de varias prohibiciones, tales como el matrimonio poligénico y las bebidas alcohólicas, incluyendo el masato. Un misionero realizaba rondas de inspección en las escuelas de las diferentes comunidades para asegurarse que las prohibiciones fueran respetadas. En caso de infracción, el maestro podía ser sancionado e incluso separado del magisterio. [...] a principios de la década de 1970, comenzó a notarse una relación conflictiva que dio origen al movimiento sindicalista de los maestros bilingües” (Morin, 1998: 396).

Un grupo de estos profesores bilingües tuvo la oportunidad de viajar a Lima y participaban de las escuelas sindicales, donde conocieron a los que serían los fundadores del SUTEP, como Horacio Zevallos (Espinosa, 2004: 257). Tras su regreso, en asociación con otros maestros, convocaron a una serie de asambleas que se desarrollaron durante el año de 1970. En 1971, los maestros deciden crear el Sindicato Único de Trabajadores en la Educación Bilingüe de la Selva (SUTEBIS); un año antes del SUTEP que se fundó en 1972. Ángel Soria, uno de los maestros Shipibo que viajó a Lima, fue elegido como secretario general de dicha organización (Ibid.).

Mientras que Ángel Soria asumía su cargo, su hijo, Cecilio Soria, culminaba la escuela primaria en Yarinacocha. Para mediados de los setenta ya era estudiante de secundaria del Colegio Faustino Maldonado de la ciudad de Pucallpa. También en ese colegio estudiaba, por aquellas épocas, Daniel Maynas. Cecilio y Daniel provienen de la misma comunidad, Panaillo, pero a diferencia de Cecilio, que tenía familiares en la ciudad, Daniel vivía solo, en cuarto alquilado (Comunicación personal, 2016). Ninguno de ellos recuerda bien la fecha, pero entre el año 1975 y 1976, Cecilio Soria, junto a Daniel Maynas y Elí Sánchez fundan la Agrupación Juvenil Ernesto “Che” Guevara. Acompañados de otros jóvenes de entre 14 y 15 años, se juntaban para jugar fútbol, recibir talleres y conversar sobre los acontecimientos en la región y el país, así como de la situación de los jóvenes indígenas (Comunicación personal, 2016).

También en 1971, un grupo de líderes shipibos organizaron, con el apoyo del Vicariato de Pucallpa, la primera gran asamblea o *Ani Tsinkiti*. A esta reunión asistieron representantes de varios centros poblados “indígenas” del alto, medio y bajo Ucayali (Morin, 1998: 397). Los delegados se contactaron con SINAMOS (institución en la que Varese ya trabajaba como jefe del área de comunidades nativas) con el objetivo de que asistiera algún representante del Estado. Aunque ninguno fue a la primera reunión, a la segunda asistió el jefe de SINAMOS, el general Leónidas Rodríguez, y en la cuarta reunión, que se dio en octubre de 1974, asistió el presidente Juan Velasco Alvarado, para celebrar junto a los delegados un año más de la revolución (Espinosa, 2004: 252).

En las distintas asambleas, los delegados de los centros poblados denunciaron los abusos a los que eran sometidos por parte de los patrones madereros y de cómo los colonos o mestizos estaban invadiendo sus territorios y depredando sus lugares de pesca (Morín, 1998: 397). Estas reuniones sirvieron también para que los delegados puedan conocerse y entablar lazos, además empezaron a identificar los problemas que los afectaban a todos. Este reconocimiento llevó a que poco a poco surgiera una narrativa de pertenencia al mismo grupo étnico (Espinosa, 2004: 241). A diferencia de lo ocurrido con

otros pueblos (como los awajún y yánesha), estas reuniones no llevaron directamente a la conformación de una federación que representara a los pueblos de la cuenca del Ucayali.

La relación que los delegados de los centros poblados “indígenas” y de SINAMOS, llevó a estos últimos a sugerirles otras formas de organización. Así, en 1974 se conformaron tres ligas agrarias: “Juan Santos Atahualpa” en el alto Ucayali, “Mapo Revolución” en el medio Ucayali y “Tapón Revolución” en el bajo Ucayali (Espinosa, 2004: 261). Estas ligas eran parte de la estructura de la Confederación Nacional Agraria. Un año después SINAMOS abrió una oficina en Pucallpa, desde donde coordinaba directamente con las ligas agrarias, colaborando o movilizándolas (í.d.: 262). Marcial Vásquez Fasanando recuerda bien los talleres que SINAMOS daba a los jóvenes de aquella época sobre ideología y política; y en los que se discutía sobre la “realidad nacional” (Comunicación personal, 2016).

Mientras que jóvenes como Marcial eran más cercanos a SINAMOS, los muchachos de “Che Guevara” preferían ser más autónomos. Aunque igual asistían a algunos talleres y discutían en términos de la época. Como Cecilio Soria me dijo: «En aquel tiempo todos querían ser revolucionarios.» (Comunicación personal, 2016). Por ello, en 1978, decidieron cambiar el nombre de su agrupación por el de Juventud Nativa Revolucionaria (JUNAR). Para Elí Sánchez es evidente que este cambio estaba influenciado por las relaciones entre los muchachos de Che Guevara con la Confederación Campesina del Perú, la Federación Nacional Agraria y partidos políticos de izquierda.

### **2.3 La FECONAU y las nuevas organizaciones juveniles**

Con la disolución de SINAMOS en 1976, nuevas organizaciones interesadas en trabajar junto a las comunidades nativas empezaron a llegar a Ucayali. En 1978, un grupo de antropólogos, como Alberto Chirif, Carlos Mora, y otros intelectuales ligados a SINAMOS, fundaron el Centro de Investigación y Promoción de la Amazonía (CIPA). En 1974, un grupo de obispos de la iglesia católica y académicos ligados a esta institución fundaron el Centro Amazónico

de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). En 1979, esta institución abrió una oficina en la ciudad de Pucallpa que continuó en funcionamiento hasta el presente año.

A finales de los setenta, un grupo de líderes provenientes de las ligas agrarias y maestros del sindicato bilingüe participaron de talleres organizados por el CIPA en Lima. En estas reuniones empezaron a planificar, junto a representantes del Consejo Aguaruna Huambisa y el Congreso Amuesha la creación de una organización que represente a todas las comunidades nativas de la Amazonía (Morín, 1998: 402). Así en 1980 nace la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP). A su regreso a Ucayali, en 1981, estos líderes y maestros, convocaron una asamblea en la comunidad nativa de Panaillo donde aprobaron la creación de la Federación de Comunidades Nativas de Ucayali (FECONAU).

Eli Sánchez me contó que la creación de la región de Ucayali y la aparición de grupos armados en otras regiones del país convenció a los muchachos de la JUNAR a cambiar el nombre de su organización (Comunicación personal, 2016). Decidieron cambiar la palabra “Revolucionario” por “Ucayali”, por lo que ahora eran la Juventud Nativa de Ucayali (JUNAU). Con la creación de FECONAU, la JUNAU se convirtió en una de sus bases y representante de los jóvenes indígenas de región. Incluso, algunos de los miembros de JUNAU fueron parte de la Secretaría de la Juventud Nativa de FECONAU (Espinosa, 2004: 270). Según Eli, pese a ser base de la FECONAU, la JUNAU siempre mantuvo su autonomía (Comunicación personal, 2016).

Para inicios de los ochenta, Cecilio Soria, quien se había alejado de las organizaciones juveniles para estudiar, ya se encontraba en Lima estudiando sociología en la Universidad San Martín de Porres (Comunicación personal, 2016). Toda esa década se la pasaría como estudiante universitario en diferentes instituciones, primero la San Martín, luego la Universidad Inca Garcilaso de la Vega, la Universidad Católica, y por último la San Marcos. En 1988, sería designado como secretario de prensa de AIDSESP y fundaría con ellos el periódico “Voz Indígena”.

Daniel Maynas, quien también se había alejado de las organizaciones juveniles para estudiar, se dedicó a la docencia en las comunidades. Durante esta experiencia vio que los comuneros necesitaban de alguien que les pudiera dar asistencia técnica en temas agrícolas o territoriales. Por lo que muchos años más tarde, ingresó a la Universidad Nacional de Ucayali para estudiar ingeniería agropecuaria. Ahora trabaja en la Unidad de Pueblos Indígenas en la oficina descentralizada del Ministerio de Agricultura ubicada en Pucallpa.

Otros jóvenes también se incorporaron a la JUNAU. Mauro Cairuna, que también vivía en la comunidad de Panaillo y estudió en el colegio Faustino Maldonado, ingresó a principio de los ochenta. Años después fue elegido como secretario general de JUNAU. Como también era militante de un partido de izquierda, junto a ellos coordinaron una serie de talleres sobre política y realidad nacional para jóvenes de la JUNAU (Comunicación personal, 2016). Varios años después, sería elegido secretario general de la FECONAU.

Otro joven que ingresó a JUNAU durante esta época fue Bernabé Ventura. Él nació en la comunidad Fernando Stahl, ubicada en el alto Ucayali, provincia de Atalaya. Terminó su secundaria en el colegio Inmaculada de Pucallpa. Como le gustaba mucho jugar fútbol, lo llamaban para ser parte de varios equipos en los campeonatos de las comunidades. Una vez fue invitado para ser parte del equipo de la JUNAU, y desde entonces empezó a participar de sus actividades (Conversación personal, 2016). Participó principalmente en los talleres que el CIPA y el CAAAP organizaban con FECONAU. Al igual que Cecilio, Bernabé se dedicó a la comunicación, principalmente a la comunicación radial.

Para finales de los ochenta, la JUNAU fue perdiendo apoyo y terminó por desaparecer. Los jóvenes que participaban fueron siguiendo sus propios caminos, y los nuevos jóvenes estaban más interesados en otros temas, como la educación. Por ello en 1987 se fundó el Consejo de Estudiantes Nativos Shipibos (CENU). Estos jóvenes dedicaron sus actividades en buscar espacios y apoyo para la educación de los jóvenes shipibo, dejando los temas de participación política de lado, aunque no abandonándolos en su totalidad (Espinosa, 2012: 461). Alguna de las críticas que cayeron sobre este grupo es

que se centraron en los jóvenes de la ciudad, dejando a veces de lado a las comunidades.

A diferencia del apoyo que la JUNAR o la JUNAU recibieron en años anteriores, el CENU no contaba con el mismo soporte. De acuerdo al profesor Elí Sánchez, para finales de los ochenta, las ONG como el CIPA y el CAAAP habían empezado a perder fuerza en la región (Comunicación personal, 2016). Según él, después de causar un cisma en el movimiento, al provocar la división de AIDSESP y la creación de CONAP, las ONG empezaron a ser mal vistas. Sus actividades empezaron a ser calificadas de asistencialistas y de aprovecharse de los indígenas para ganar fondos. Por ello las organizaciones empezaron a formar a sus propios cuadros técnicos, con el fin de no necesitar a las ONG (Comunicación personal, 2016).

En la década de los noventa, aparecerían nuevas agrupaciones juveniles centradas en temas educativos. Entre ellas está la Asociación de Estudiantes Shipibos de San Francisco de Yarinacocha (ADESHIF); el grupo Shinanya Joni (la gente que piensa), quienes se dedicaron a la locución radial, mediante la cual transmitían los valores y conocimientos del pueblo shipibo (Espinosa, 2012: 461); el Comité Central de Becas para Shipibos (COCEBESH); y el grupo de trabajo Wishmabo. Todos ellos sirvieron como espacios para la emergencia de futuros líderes, aunque ninguno de ellos pretendía ser un espacio de representación de los jóvenes indígenas de Ucayali como lo fue la JUNAR y JUNAU. Podría decirse que estas organizaciones empezaron a ensamblar una red que años después, en el nuevo milenio, daría origen a la Organización de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali–OJIRU.

## **2.4 Balance del capítulo**

Aunque son las poblaciones indígenas amazónicas las que participaron en mayor medida de la creación de las primeras organizaciones indígenas, no se puede obviar el lugar que varios personajes e instituciones no-indígenas tuvieron durante este proceso. Es por ello que, en este capítulo, quise describirles, brevemente, el entramado de eventos y actores que llevaron a la aparición de las primeras organizaciones indígenas en la región Ucayali.

Como hemos podido apreciar, la aparición de varias organizaciones indígenas o en las que participaban los shipibo-konibo alentó a la creación de la primera organización indígena juvenil entre los shipibo-konibo, la Agrupación Juvenil Ernesto “Che” Guevara. La misma fue integrada por los hijos de aquellos personajes que iniciaron el movimiento indígena entre los shipibo-konibo: como Cecilio Soria quien es hijo de Ángel Soria, dirigente entre los profesores bilingües y fundador del Sindicato Único de Trabajadores en la Educación Bilingüe de la Selva (SUTEBIS).

La creación de la región Ucayali en 1980 es un hecho de suma importancia para las organizaciones shipibo-konibo. Consecuencia de este hecho es que la Juventud Nativa Revolucionaria pasara a ser la Juventud Nativa de Ucayali (JUNAR). Durante la década de los 80 y 90 las organizaciones indígenas tendrían su época de auge y posterior “debilitamiento”, expresado en la separación de AIDSESEP y la creación de CONAP, y la fragmentación de las organizaciones indígenas regionales en organizaciones más locales. Las organizaciones indígenas juveniles tuvieron una suerte similar y en tal sentido vemos en los 90 el surgir de un gran número de organizaciones juveniles cada una con objetivos particulares y aliada una diéntenles actores externos.

Estas primeras organizaciones indígenas servirían principalmente como espacios de apoyo para los primeros jóvenes que empezaron a migrar a la ciudad de Pucallpa (Espinosa, 2012). Pero también como un vínculo entre las organizaciones indígenas lideradas por los adultos y la cada vez más visible juventud shipiba-konibo que vio en estas organizaciones juveniles a sus primeros representantes. Quizá lo más importante a resaltar en este capítulo, y que será también visto en los siguientes, es el hecho de que tiempo después, lo jóvenes que participaron de las organizaciones juveniles, como la JUNAR o la JUNAU, pasarían a formar parte de las juntas directivas de la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (FECONAU), incluso a ocupar el cargo de presidente, como es el caso de Mauro Cairuna.

## CAPÍTULO III: LA ORGANIZACIÓN DE JOVENES INDIGENAS DE LA REGIÓN UCAYALI (OJIRU)

Cómo mencioné en la introducción de este trabajo, la localidad en donde realicé mi investigación de campo fue en la ciudad de Pucallpa, específicamente en Puerto Callao (distrito de Yarinacocha). Es en este espacio donde, tal y como fue explicado en el capítulo anterior, se empezó a desarrollar la política federativa de los shipibo-konibo. Por tal motivo, me parece pertinente dedicar parte de este capítulo a describir el entorno urbano en que se desarrolla OJIRU y en el que los jóvenes y adultos con los que converse viven su día a día. Seguido les describiré la historia de OJIRU, utilizando los relatos que me contaron sus diferentes presidentes y fundadores. Finalmente, les narraré mis primeros encuentros con la organización y qué actividades estaban realizando en el momento de mi investigación.

### **3.1 El nacimiento de la región Ucayali**

En la primera mitad del siglo pasado, los gobiernos de turno en los países de la cuenca Amazónica aprovecharon la demanda de productos tropicales y materias primas, para emprender proyectos de integración de sus territorios y afianzar su control sobre dichos espacios (Barclay, 1991: 54-55). En el Perú, el gobierno encabezado por Manuel Prado Ugarteche inició los primeros proyectos viales que expandieron las carreteras de penetración de la sierra hacia la selva; tanto en el norte, hacia el Marañón; en el centro, hacia el Ucayali; y en el sur, hacia Puerto Maldonado (id.: 55).

Con la construcción las carreteras de “integración” hacia la Amazonía, en los cuarenta, un significativo número de personas migraron a las ciudades o zonas rurales de la selva. El censo de 1961 registró que la población amazónica se había duplicado, aunque no lo suficiente como los gobiernos anhelaban (Barclay, 1991: 62). Ellos esperaban que la “colonización de la selva” aliviara la sobrepoblación y las luchas por la tierra en los Andes, evitándoles así la implementación de una reforma agraria. No obstante, la colonización no solo no redujo los conflictos por la tierra en los Andes, sino que, además, inició un conflicto territorial en la Amazonía, pues los colonos

empezaron a invadir los territorios de las poblaciones indígenas (íd.: 64). Esto desembocó en más de una vez en enfrentamiento entre colonos y nativos, con el fin de sacar a los primeros del territorio de los últimos.

Para 1972, Pucallpa era un prominente foco de desarrollo industrial manufacturero (San Román, 1994: 243). La construcción de un tramo de la Carretera Central hasta Pucallpa la conectó con la capital del país y los mercados internacionales, por lo que varias personas, provenientes de la sierra central, la selva central y Loreto, migraron a esa ciudad (íd.: 244). No obstante, Pucallpa, y la Provincia de Coronel Portillo, seguían siendo parte del departamento de Loreto, cuya capital, Iquitos, era el “centro político” de la región. En dicha ciudad se tomaban las decisiones sobre las inversiones públicas y se desarrolla la administración política. Este era un espacio al que no podían acceder la burguesía y comerciantes pucallpeños (íd.: 246).

Las intenciones de Ucayali de independizarse de la región Loreto llevaron a que campesinos, indígenas y la burguesía local conformaran un Frente de Defensa de los Intereses del Pueblo (FEDIP) en 1975 (San Román, 1994: 246). En 1978, el FEDIP organizó una huelga general conocida como el primer “Pucallpazo”. De acuerdo a Daniel Maynas, la naciente JUNAR participó en las actividades de esta huelga (Comunicación personal, 2016). En 1981, el nuevo gobierno de Belaunde, mediante Decreto Ley N° 23099, establecería la creación del departamento de Ucayali (San Román, 1994: 246). Con las huelgas no solo se logró la independencia de Ucayali, sino también lograron que se instalen servicios básicos en los asentamientos, la construcción de un puerto en el río Ucayali, la creación de una universidad y la instalación de un hospital regional (Morin, 1998: 401).

Como capital de región, Pucallpa es quizá la ciudad más prospera de Ucayali pues cuenta con todos los servicios básicos, aunque no en todas las zonas de la ciudad. Allí se ubica la Universidad Nacional de Ucayali (UNU), la Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía (UNIA) y el Pedagógico de Yarinacocha, estando estos dos últimos ubicados en los antiguos terrenos del ILV. Además, la ciudad cuenta con dos puertos: uno que da al Ucayali y otro

que da a la laguna de Yarinacocha. Y cuenta también con un aeropuerto ubicado en el distrito de Yarinacocha.

Al igual que otras ciudades de la Amazonía peruana, Pucallpa no tiene un servicio de transporte organizado en base a buses, siendo el popular mototaxi o motocar el único medio de transporte público (no organizado por el municipio) y las motos lineales el principal medio de transporte privado (además de los autos que no son tan frecuentes). Conseguir alguno de estos medios representa una inversión de más de 1000 o 1500 soles, los mismos que no siempre están al alcance de las poblaciones indígenas urbanas. No obstante, estos últimos se las arreglan para conseguir dichos medios (ya sea mediante un préstamo o consiguiendo una moto de segunda mano) y así abaratar los costos de movilización dentro de la ciudad, que bien pueden llegar a ser más de 20 soles por día.

No existe, hasta hoy, una cifra clara sobre la población indígena que habita en las ciudades, ni siquiera en las ciudades amazónicas. Pese a ello, podemos tomar algunas cifras que nos acercan a dicho dato. Si tomamos los datos del Censo 2017, solo en el distrito de Yarinacocha viven permanentemente 99,998 personas, de las cuales el 7.50% hablan el shipibo-konibo como lengua materna y el 6.74% del total de personas se reconocen como shipibo-konibo por sus costumbres y sus antepasados (INEI: 2018). Aunque solo una parte de Yarinacocha pertenezca al conurbano de Pucallpa, según el mismo Censo, de los 7720 Shipibo-Konibo (según lengua materna) encuestados, 6937 fueron encuestados en una zona urbana y 783 en una zona rural (ibid.).

Tomando en consideración estas cifras, y la experiencia de campo, es claro que los shipibo-konibo son la población indígena mayoritaria en el distrito de Yarinacocha, y que habitan principalmente en la zona peri-urbana de Pucallpa. Es esta localidad, según lo observado, el punto alrededor del cual gira buena parte de la vida política y cultural de los shipibo-konibo, siendo el lugar donde se ubican las oficinas centrales de la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (FECONAU), la Oficina Regional AIDSESP Ucayali (ORAU), el Consejo Shipibo Konibo Xetebo (COSHIKOX), la Asociación de

Fútbol Indígena del Perú (AFUIP) y donde tiene lugar buena parte de las actividades de OJIRU.

### **3.2 Nacimiento y trayectoria de OJIRU**

#### **a. Los fundadores**

Luego de que la Juventud Nativa de Ucayali (JUNAU) desapareciera, a finales de los años 80, varios jóvenes indígenas conformaron grupos más locales y dedicados a ver temas educativos. Además, diversas instituciones como las ONG empezaron a desarrollar varios proyectos con los jóvenes indígenas. La vida de Silvio Valles ejemplifica estos múltiples espacios que empezaron a emerger para los jóvenes. Silvio nació en la comunidad nativa de Vista Alegre de Pachitea, donde realizó todos sus estudios de primaria y secundaria. Desde su comunidad participó en talleres para elaborar planes de desarrollo y talleres de liderazgo organizados por la filial en Ucayali de la Confederación Campesina del Perú (Comunicación personal, 2016). Luego formó parte del Consejo de Estudiantes Nativos de Ucayali (CENU). Siendo parte de este grupo, en 1996, logró ingresar a la Universidad Nacional de Ucayali para estudiar la carrera de contabilidad.

Entre 1997 y 1998 fue secretario de economía y secretario de juventudes de la FECONAU. Además de ello, conformó el grupo “Jóvenes Reflexivos” que junto al CAAAP dio asesoría académica y visitas guiadas a jóvenes que querían postular a la universidad. Presidió el Comité Central de Becas Shipibo Conibo, que, con el apoyo de la Cooperación Suiza, otorgaba becas a jóvenes indígenas de la región. También formó parte de la Asociación de Estudiantes Shipibos de San Francisco (ADESHISF). Y participó de los intercambios culturales y de estudio promovidos por el Instituto Vida (Comunicación personal, 2016). En los últimos años ha sido director del IRDECON, la oficina de asuntos indígenas del Gobierno Regional de Ucayali cuya función es desarrollar proyectos de desarrollo para las comunidades indígenas, y más recientemente, en el último proceso electoral del 2018 ha sido elegido como alcalde del distrito de Masisea.

La vida de Limber Gómez también ejemplifica la diversidad de espacios por los que algunos jóvenes indígenas de finales del milenio pasado transitaban. Él nació en la comunidad nativa de San Francisco, pero terminó el colegio en Yarinacocha. En 1994 fue elegido presidente de ADESHISF. Desde ese cargo buscó promover los valores culturales de los shipibos y el turismo (Comunicación personal, 2016). Participó de los intercambios del Instituto Vida, junto a Silvio Valles. Luego, con el apoyo del padre Segundo Gaviria, viajó a Lima para estudiar filosofía y teología en el Instituto de Estudios Teológicos Juan XXIII. A inicios del nuevo milenio trabajó como jefe de prácticas en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana en Iquitos.

En 2003 regresa a Pucallpa y lo nombran administrador de una granja integral en Nueva Requena, propiedad del Vicariato. Trabajó también en la UNIA y en el Pedagógico Bilingüe de Yarinacocha. En 2006 fue elegido presidente de la comunidad de San Francisco. Durante su periodo en el cargo promovió la construcción del nuevo colegio de primaria y secundaria, reorganizó el recojo de los desechos en la comunidad, promovió el turismo y la instalación de un centro de salud (Comunicación personal, 2016). Trabajó en IRDECON y en la Oficina de Asuntos Indígenas de la municipalidad de Coronel Portillo. Recientemente ha creado una academia de formación de líderes llamada Sina Metsa, en la comunidad de San Francisco. Allí enseña y discute con los jóvenes sobre filosofía, política y cultura shipibo (Comunicación personal, 2016). Esta academia también organiza clases de oratoria y de liderazgo.

Al igual que Limber y Silvio, Ronald Suárez, hijo de don Manuel Suárez, ex secretario de defensa de FECONAU, también transitó por varios espacios. Entre los años 1986 y 1990 formó parte del CENU. Viajó a Lima a estudiar comunicaciones en la Universidad Bausate y Meza. Allí fue uno de los fundadores de la Asociación de Estudiantes Shipibos de Lima (ADESHIL) junto a Juan Agustín y a su buen amigo Kruger Pacaya (Comunicación personal, 2016). Junto a Kruger, formó parte del grupo de trabajo Wishmabo. También formaba parte del grupo Robert Guimaraes, actual presidente de la FECONAU. Junto al hermano de Robert, Lener Guimaraes, crearon el GTW Paramua

Fútbol Club, una asociación deportiva en la que no solo entrenaban a jóvenes y adolescentes, también les daban clases de liderazgo y hacían charlas motivacionales (Comunicación personal, 2016).

#### b. El primer congreso

En 2002, el nuevo gobierno presidido por Alejandro Toledo creó el Consejo Nacional de la Juventud (CONAJU) como un espacio de participación política de los jóvenes (Congreso de la República, 2002: 2). Como parte de este organismo estaba el Consejo de Participación de la Juventud (CPJ), que era un espacio destinado a que los representantes de los jóvenes de cada región discutían, evaluaban y proponían actividades y políticas públicas en favor de la juventud (í.d.: 5).

Con el apoyo de los jóvenes de Paramua, Ronald fue elegido como uno de los representantes de los jóvenes de Ucayali por dos años. Fue llevado a Lima para recibir capacitaciones. A su regreso en 2003, con el apoyo logístico de Limber Gómez, el apoyo económico de Silvio Valles y la colaboración de Kruger Pacaya (en ese momento secretario general de la Oficina Regional de AIDSEP Ucayali–ORAU), convocaron el Primer Encuentro de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali. Dicho encuentro tenía el objetivo de crear una organización que representara a los jóvenes indígenas de la región. Así nace la Organización de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali (OJIRU). Siendo su primer presidente Cornelio Silvano.

#### c. Los presidentes de OJIRU

En los primeros años de OJIRU no se realizaron muchas actividades. De acuerdo a Ronald, Cornelio se desentendió de la organización y prefirió continuar con sus proyectos personales (Comunicación personal, 2016). Por lo que años más tarde convocaron a un congreso regional de jóvenes en el Pedagógico de Yarinacocha (ex casa central del ILV). Jeiser Suárez, hermano de Ronald, incentivado por su madre, asistió a aquella reunión.

Desde adolescente Jeiser había participado en varios grupos juveniles. Antes de los 12 años, fue dirigente de la escuela dominical de la iglesia

evangélica a la que asistía su familia. Estando en secundaria, asistió a los talleres de nivelación académica organizados por el CAAAP. Allí conoció a Silvio Valles y formó parte del grupo “Jóvenes Reflexivos”, donde recibió capacitación en varios temas, principalmente en temas de salud sexual y reproductiva. Fue sobre este tema que le pidieron que hablara en el congreso de OJIRU. Según Jeiser, fue por esta charla que los demás jóvenes vieron sus habilidades y lo postularon para ser el nuevo presidente de OJIRU (Comunicación personal, 2016). Luego de una reñida elección que duró hasta las nueve de la noche, Jeiser salió ganador con 328 votos.

Una vez en el cargo, la CONAJU lo envió a recibir capacitaciones en Lima durante tres meses (Comunicación personal, 2016). Durante estos meses se realizó la elección de la junta directiva de la CPJ, donde Jeiser salió elegido como tesorero. A su regreso, ORAU le organizó una fiesta por ser “líder del movimiento indígena”. Con Majed Velásquez, director regional del CAAAP, organizaron talleres de liderazgo para jóvenes. También desarrollaron una serie de proyectos sobre salud sexual y se gestionaron intercambios estudiantiles con el apoyo económico de la cooperación alemana (GIZ).

Durante su cargo, Jeiser fue elegido como representante de la comisión de jóvenes en el Congreso de la República y como miembro honorario de la organización de Juventudes Iberoamericanas (OIJ). También formó parte del proyecto “Juventudes creadoras del mundo”, gestionado por la Unión Europea y la ONU. Participó del programa de jóvenes de la FLACSO, en donde lo eligieron como uno de los coordinadores de proyectos de la juventud latinoamericana, teniendo que coordinar con jóvenes de Ecuador, Guyana, Bolivia, Argentina, México y Perú.

Para algunos, este fue el mejor momento de OJIRU, para otros, era más la imagen de Jeiser la que resaltaba que la de la organización. El tiempo de dejar el cargo llegó y un nuevo presidente fue elegido. Jeiser decidió dejar a un lado los temas de juventudes y salud sexual, y dedicarse a otros proyectos, principalmente a temas de educación bilingüe, aunque ha seguido apoyando a los jóvenes de la OJIRU que lo buscan (Comunicación personal, 2016). Luego

fue elegido presidente de la Asociación Indígena para el Desarrollo Integral, cargo que ocupa hasta el día de hoy.

En 2008, una nueva asamblea de OJIRU eligió a Jorge Soria, hermano menor de Cecilio Soria, como nuevo presidente. Él había asistido al congreso en el cual Jeiser fue elegido presidente. Allí Jorge fue elegido como tesorero de la junta directiva. Durante su presidencia, OJIRU se dedicó a realizar actividades en las que los jóvenes puedan reconocerse como indígenas. Motivó varias reuniones entre jóvenes “indígenas” y “no-indígenas”. Organizó un taller para recoger las necesidades de los jóvenes y llevarlas como propuestas al gobierno regional de Ucayali. Además, junto a la Cámara de Comercio de Ucayali, organizaron un coloquio sobre exoneraciones tributarias y la relevancia de una nueva Ley de Promoción de la Selva.

Debido a que durante su gestión Jorge trabajó en una empresa petrolera en Aguaytía, en 2009 se convocó a una asamblea en la que lo destituyeron del cargo de presidente (Comunicación personal, 2016). Pese a ello, Jorge siente que fue una buena experiencia haber trabajado allí, pues aprendió a negociar con empresas privadas en los contratos. Según él, era algo que había que aprender desde adentro. Aunque lo destituyeron, él seguía apoyando a OJIRU, principalmente en la realización de propuestas técnicas (Comunicación personal, 2016). Actualmente Jorge trabaja en la FECONAU, junto a Robert Guimaraes (actual presidente de dicha federación).

El 29 de enero de 2009 se convocó a una nueva asamblea para elegir a una nueva junta directiva. Esta vez, se reunieron en el local de la asociación de artesanas Maroti Xobo. A diferencia de las multitudinarias asambleas anteriores, en esta ocasión solo se registró la asistencia de 60 personas (OJIRU, 2009). En dicha asamblea fue elegido como nuevo presidente, con cuarenta votos, Elvio Cairuna, hijo de Mauro Cairuna (el ex dirigente de JUNAU y de la FECONAU) y primo de Jeiser Suárez.

Al igual que Jorge, Elvio también fue al congreso en el que Jeiser salió elegido presidente. Formó parte de la junta directiva elegida en esa ocasión. En ese momento él tenía alrededor de 16 años. De manera independiente, viajó a

Ecuador para una capacitación de jóvenes indígenas en la Universidad Andina Simón Bolívar, organizada por COICA y la GIZ. CONAP patrocinó este viaje. Con OJIRU firmaron el primer convenio con Chirapaq, para capacitaciones de radio. Continuaron con los talleres de capacitación sobre liderazgo con el CAAAP. Con la ayuda de esta ONG, en 2010, elaboraron y aprobaron el primer Estatuto de OJIRU. El CAAAP les prestó su dirección como residencia legal (OJIRU, 2010). Tras salir del cargo continuó apoyando a los jóvenes de OJIRU. Actualmente estudia ciencias de la comunicación en la Universidad Nacional de Ucayali y colabora en la redacción de expedientes técnicos para la FECONAU.

En 2011, en una nueva asamblea, es elegido como presidente Miguel Guimaraes, hermano menor de Robert y Lener. Con el apoyo del CAAAP, Miguel logró inscribir a la OJIRU en los Registros Públicos. También con el CAAAP empezaron a organizar un proyecto de salud intercultural y reproductiva en las comunidades (OJIRU, 2011a), y también concursaron al presupuesto participativo del gobierno regional con el proyecto “Capacitación y sensibilización en temas de servicios ambientales–REDD para los jóvenes indígenas de cuatro provincias de la región Ucayali” (OJIRU, 2011b). Tras dejar el cargo, Miguel ingresó a la Universidad Nacional de Ucayali (UNU) para estudiar economía. Actualmente apoya parcialmente a su hermano en la elaboración de propuestas técnicas para la FECONAU.

En 2013 se eligió una nueva junta directiva. Esta vez, según cuenta el acta (OJIRU 2013), por unanimidad se eligió como presidente a Jamer Lopez Agustín, sobrino de Juan Agustín, antiguo dirigente juvenil, y actualmente uno de los principales dirigentes de la comunidad urbana de Cantagallo en Lima. Tras haber acabado en 2006 sus estudios secundarios, Jamer formó parte de los talleres de nivelación académica del CAAAP. Luego ingresó a la UNU en la carrera de administración, donde trató de conformar una asociación de jóvenes indígenas de aquella universidad (Comunicación personal, 2016). Fue secretario de actas durante la gestión de Miguel Guimaraes. Siendo presidente de OJIRU, contribuyó a la creación del Plan Regional del Adolescente y de la Infancia (PRAI). En la actualidad, Jamer trabaja para la FECONAU.

Según Roel Mori, actual presidente de OJIRU, hasta la asamblea anterior, los que habían ocupado el cargo de presidente habían sido parte de las anteriores juntas directivas (Comunicación personal, 2016). Por lo que en la asamblea de 2015 se acusó de “continuismo” a una de las listas que presentaba candidatos que ya habían participado de anteriores juntas directivas. Después de dos días de debate en este congreso que fue realizado en el auditorio de la municipalidad de Coronel Portillo, ganó la lista encabezada por Roel Mori, con 60 votos sobre 29 de la otra lista (OJIRU, 2015).

Se esperaba que en los primeros meses de 2017 se llame a un nuevo congreso para elegir a una nueva junta directiva, pero esto se retrasó hasta diciembre de ese mismo año. En febrero de 2018 volví a Pucallpa a preguntar qué había ocurrido con la elección de la nueva mesa directiva. Al parecer congreso sí había ocurrido, pero tuvo que ser suspendido. Me comentaron que varios jóvenes reclamaron durante el congreso que los organizadores habían incurrido en irregularidades con respecto a la elección de la mesa electoral, quien sería la encargada de llevar a cabo la votación final.

No me fue posible corroborar a la totalidad la veracidad de dicha versión. Lo que sí fue un hecho es que ambas candidatas al cargo de presidente de OJIRU, Gianella Sánchez y Katherine Ruiz, retiraron su candidatura y el congreso para la elección de la nueva junta directiva no fue realizado hasta octubre de este año. En esta oportunidad el cargo de presidente recayó en el joven shipibo-konibo Victor Moisés Yui Ramírez.

### **3.3 Mi encuentro con OJIRU**

Pasé los primeros días en Pucallpa recorriendo la ciudad, acostumbándome a ella. Hacía mapas mentales de las calles y buscaba los lugares en los que posiblemente estaría días después. Mientras tanto, llamaba a las personas que mi asesor me había recomendado buscar. Pero mis intentos eran fallidos. Algunos no contestaban el teléfono a ninguna hora, y otros simplemente eran inubicables. No fue hasta el jueves de esa primera semana que uno de ellos me contestó: Cecilio Soria. Aunque sabía quién era Cecilio, hasta aquel día nunca había conversado con él.

El teléfono sonó unos segundos hasta que él contestó. Con una voz muy seria me preguntó quién era. Le dije que era estudiante de antropología de la PUCP, que estaba haciendo mi tesis en Pucallpa sobre las organizaciones indígenas juveniles y que mi asesor era Oscar Espinosa. Cecilio soltó una pequeña risa y su voz se hizo amigable. Le pregunté si podíamos reunirnos para conversar. Me dijo que lo buscara el viernes a las 9 de la mañana en su oficina ubicada en el campus de la Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía (UNIA). Acordamos encontrarnos ahí y nos despedimos.

Nunca había visitado la UNIA, por lo que no sabía dónde quedaba exactamente. La emoción de haber pactado mi primera entrevista me hizo olvidar aquel detalle. No le había preguntado a Cecilio dónde quedaba la universidad. Luego de un rato pensando, decidí no volverlo a llamar ya que sentía un poco de vergüenza al respecto. Tomé mi celular y consulté en Google Maps la dirección. Unos segundos después, me mostró dónde quedaba y cómo llegar. La universidad no parecía estar tan lejos de donde me alojaba. Aunque nunca había estado por esa parte de la ciudad.

#### a. Una acalorada visita en la UNIA

Aquel viernes me levanté temprano. Tomé un vaso de yogurt y comí un pan con palta. Me bañé, preparé mi mochila y salí. Caminé por la calle hasta la avenida más cercana. Parado sobre la vereda levanté el brazo y un motocar se detuvo. Le dije que me llevara a la UNIA. Me preguntó si era la que estaba junto al Pedagógico de Yarinacocha. Le dije que sí. Me dijo que hasta allá me cobraría cinco soles. No me pareció un precio tan elevado, así que acepté. Subí al asiento trasero y nos pusimos en marcha.

Una vez que se cruza el letrero de “Bienvenidos a Puerto Callao”, el camino a la UNIA se convierte en una trocha de color rojizo y lleno de baches, tantos que hacían saltar al motocar, tantos que podían provocar un fuerte dolor en la espalda. Llegamos a la puerta principal de la UNIA. Le pagué lo acordado y bajé. Me acerqué a la puerta y le dije al guardia que venía a ver al profesor Cecilio Soria. Abrió la reja y pidió mi DNI. Luego me dijo que siguiera el camino por donde andaban los estudiantes.

Llamé a Cecilio para indicarle que ya me encontraba en el campus. Me dijo que lo encontrara en el auditorio. Seguí el camino que me indicó el guardia. Mientras caminaba, vi varias casas pequeñas. Llegué a un cruce de caminos. Pregunté a uno de los jóvenes que pasaba por ahí dónde estaba el auditorio. Me indicó que siguiera por el camino de la izquierda. Le hice caso y caminé. Vi un edificio grande hecho de madera y con techo a dos aguas. Afuera había varias personas limpiando. Entré al local, y vi más personas haciendo el aseo. Al fondo, por el estrado, vi a un hombre de camisa celeste, pantalón azul marino y zapatos negros. Esta persona me miró y me preguntó si yo era Guillermo. Le dije que sí mientras me acerba a él. Le estreché la mano y le dije: “Supongo que usted es Cecilio”. Asintió con la cabeza.

Cecilio me invitó a pasar al salón detrás del estrado. Allí nos sentamos y me preguntó sobre mi proyecto. Le dije que quería entender la experiencia de los jóvenes líderes en las organizaciones juveniles indígenas. Y que para ello me había centrado en un caso específico: en OJIRU. Al oír esto, Cecilio sonrió. Me dijo que él conocía a los jóvenes de la OJIRU, que varios estudiaban en la UNIA y que justo ese fin de semana tendrían un taller en el auditorio. Yo sonreí.

Luego de responder algunas preguntas de Cecilio, salimos del auditorio en dirección a un pequeño restaurante ubicado dentro del campus de la universidad. Cecilio necesitaba almorzar temprano porque quería asistir a la elección del comité electoral que estaría encargado de realizar las elecciones estudiantiles para conformar el nuevo centro federado. Decidí quedarme a acompañarlo. Durante el almuerzo, Cecilio me contó sobre cómo ingresó la nueva junta organizadora de la universidad.

Aunque la UNIA fue fundada en el 2000, hasta la fecha en que realicé mi trabajo de campo, nunca había podido establecer un gobierno sostenible. Desde que inició sus funciones académicas en 2005, han pasado seis comisiones de gobierno, y ninguna de ellas pudo concretar un estatuto o algún órgano de gobierno universitario (UNIA, 2016: 4). Cecilio me contó que la anterior comisión de gobierno, presidida por Burga Mostacero, no quería implementar la Nueva Ley Universitaria, por lo que un grupo de profesores y estudiantes, presididos por Castañeda Chávez, llamaron al Ministerio Público, y

con el apoyo de un contingente de policías sacaron a la anterior junta de gobierno que se había atrincherado en el campus (Comunicación personal, 2016).

Ya era casi mediodía, la hora en que la elección empezaría, por lo que Cecilio se apresuró en pagar y nos dirigimos de nuevo hacia el auditorio. Conforme nos acercábamos, podía observar que un contingente policial estaba parado frente a la puerta del auditorio. Ellos llevaban sus típicos escudos grandes y transparentes, cascos y cachiporras. Estaban preparados como si fueran a enfrentar a algún grupo de manifestantes.

Cecilio y yo ingresamos al auditorio. Ya había varios alumnos adentro. Al frente de todos estaban un grupo de hombres y mujeres vestidos de chalecos azul marino con el logo de la ONPE bordado en la espalda. Uno de ellos tomó un micrófono y empezó a explicar al público la modalidad que usarían para elegir a los delegados que formarían parte del comité electoral. Usarían un ánfora llena de bolitas blancas que tenían impreso un número del cero al nuevo. Sacarían tres bolitas, y dependiendo el número que estas tres formen, el alumno que ocupa ese lugar en la lista de alumnos una carrera, sería elegido delegado.

Aunque tomó un tiempo entender el sistema, cuando los miembros de la ONPE sintieron que había quedado claro, iniciaron el sorteo. Mientras se elegían los delegados de cada carrera, un grupo de estudiantes entraba y salía del auditorio. Cuando el sorteo estaba a punto de finalizar estos estudiantes se aglutinaron en la puerta del auditorio. Elegidos todos los delegados, los miembros de la ONPE y un representante de la junta de gobierno firmaron un papel que daba conformidad del proceso. Finalizado este acto, los alumnos aglutinados en la entrada se dirigieron hacia los miembros de la ONPE. Cecilio, yo y varios alumnos aprovechamos para salir del auditorio.

Luego de unos minutos, los miembros de la ONPE salieron con los alumnos que se les habían acercado persiguiéndolos. Estos alumnos les gritaban que no estaban de acuerdo con su intervención, pues, según ellos, ya había existido una votación para elegir a los miembros del centro federado. Fue

entonces que la policía que se encontraba cerca de metió entre los alumnos y rodearon a los miembros de la ONPE para protegerlos. Una camioneta blanca apareció y se llevó a los funcionarios lejos del auditorio.

De la camioneta había descendido el vicepresidente de la junta de gobierno. Los estudiantes al percatarse se abalanzaron sobre él y empezaron a lanzarles sus quejas y algunos insultos. La policía construyó un escudo alrededor del vicepresidente, el cual empezó a caminar hacia el edificio de la presidencia, con los alumnos persiguiéndolo. Alrededor de una hora se quedaron los alumnos fuera del edificio. La policía se quedó custodiando la puerta.

Cecilio y yo nos quedamos todo el rato viendo lo que pasaba. Él me comentó que aquellos alumnos eran los que apoyaban a la junta de gobierno anterior, pues estaban relacionados con los profesores y funcionarios corruptos, los cuales ponían buenas notas a los alumnos a cambio de favores. Ya eran casi las tres de la tarde y me estaba muriendo de hambre. Vi que la situación se había tranquilizado y aproveché para despedirme de Cecilio. Salí de la universidad y tomé un motocar a la casa donde me hospedaba. Durante la tarde preparé mis cosas para el taller del día siguiente.

#### b. El taller de Chirapaq

Era alrededor de las nueve de la mañana y ya un buen grupo de jóvenes estaban reunidos en el auditorio de la UNIA, esperando que comenzara el taller. Me senté en las sillas de atrás para no llamar la atención y esperé hasta ver algún rostro conocido. Pasados unos minutos llegó Cecilio Soria, vestido de camisa de un solo color, pantalón negro y zapatos manchados de barro rojo. Nos saludamos con un apretón de manos. Giró la cabeza por todas partes buscando a alguien entre la gente. Cuando lo encontró, lo llamó. Era un joven de camisa blanca, pantalón gris y zapatos llenos de barro rojo. Cecilio me presentó con él. Su nombre era Roel y era el presidente de OJIRU.

El día anterior, cuando fui a visitar a Cecilio a la UNIA, él llamó a Roel por su celular. Le dijo que había un alumno de la Universidad Católica que estaba interesado en hacer su tesis con ellos. Luego me pasó el celular para

que hable con él. Me presenté, le dije que estaba en Pucallpa haciendo mi tesis sobre las organizaciones de los jóvenes indígenas y que quería hablar con él para ver si podía trabajar con OJIRU. Me dijo que podíamos vernos en el taller que Chirapaq iba a darle a OJIRU mañana a las ocho de la mañana. Le agradecí. Él se despidió de mí. Colgué el celular y se lo devolví a Cecilio.

Aquella mañana de sábado, cuando lo vi por primera vez, me saludó cordialmente. Le entregué mi credencial en la que decía quién era, lo que hacía y a quien podía llamar para verificar eso. Roel tomó el papel, lo leyó rápidamente, lo dobló en dos y lo guardó en su mochila. Luego me invitó a pasar más adelante para que pueda conocer a los demás muchachos y para participar del taller. No recuerdo haber recibido alguna vez por parte de Roel, o alguien de la junta directiva, alguna carta o haber tenido alguna conversación en la que aceptaban que trabajara mi campo junto a ellos. Desde aquel día simplemente aceptaron mi presencia y me integraron cada vez que querían.

El taller al que habían venido los muchachos y muchachas a participar era el tercero de una serie de cinco sesiones cuyo fin era prepararlos para que puedan producir y conducir su propio programa de radio. Dicha preparación estaba a cargo de Chirapaq, una ONG con sede en Lima fundada en 1986 y que en los últimos años ha venido formando a poblaciones “indígenas” de los Andes y la Amazonía en locución radial y en otras habilidades comunicacionales para que puedan, a través de ellas, transmitir su voz, sus saberes y sus necesidades (Chirapaq, 2016).

La agenda de aquel taller era, primero, desarrollar una serie de técnicas para que los muchachos y muchachas reconozcan sus saberes y lo que los identifica como población shipiba. Lo segundo era crear las cuñas de entrada, salida y de los bloques temáticos del programa. Habían dividido las actividades en dos días. El sábado desarrollarían la parte de formación. Y el domingo haría todo lo referido al programa. La hermana<sup>1</sup> Angélica y el “hermano” Alex eran los encargados de desarrollar, respectivamente, cada parte del taller.

---

1 El término hermana no significa aquí que pertenece a una orden religiosa. Hermano(a) es un término que suele ser usado entre los shipibo-konibo que conocí para referirse a las

Viendo que ya eran casi las diez de la mañana, la hermana Angélica les dijo a los muchachos que era mejor empezar de una vez. Todos se sentaron adelante haciendo una media luna con sus sillas. Roel, Cecilio, Angélica y Alex se pararon frente a todos. Cecilio comenzó a hablar. Dio la bienvenida a todos y luego les dio espacio a cada uno de los que lo acompañaban adelante para que den la bienvenida también. Luego de que todos terminaron de hablar, Cecilio se dirigió hacia mí y me pidió que me presente. Luego de unos segundos, en que me recompuse de la inesperada petición, me levanté de mi asiento y me acerqué hacia donde estaba él. Tomé el micrófono y repetí mi discurso de presentación usado con Cecilio y Roel. Les dije a todos que esperaba que todos podamos aprender de esta experiencia y que me verían más seguido durante estas siete semanas. Me despedí y le devolví el micrófono a Cecilio. Luego volví a mi asiento evitando llamar más la atención. Cecilio entonces les dijo a todos la importancia de mi contribución al escribir la historia de los shipibos.

Tras los saludos, la hermana Angélica empezó su dinámica. Nos repartió una hoja de papel a todos y nos pidió que dibujemos aquello de la naturaleza que según nosotros mejor nos representa. Nos repartió plumones y dijo que teníamos 10 minutos para hacerlo. Pasado ese tiempo, la hermana empezó a señalar a cada uno para que expongamos nuestros dibujos. Muchas chicas habían dibujado una flor. Su explicación era que ellas eran igual de hermosas que las flores, pero que si las trataban mal podían romperse. Los hombres dibujaron un árbol, porque era fuerte como ellos o porque significaba la naturaleza, de la que provenía la sabiduría de los shipibos. Yo también dibujé un árbol, pero para mí significaba que siempre trataba de estar con los pies en la tierra, pero a la vez dejaba que mi mente volara hasta lo más alto. Cecilio dibujó un gusanito que al parecer tenía una connotación sexual que no logré entender del todo.

Tras aquella dinámica, la hermana Angélica proyectó un cortometraje. El video contaba la historia de una niña perteneciente a una tribu canadiense.

---

personas aliadas al movimiento indígena. También es usado para referirse al conjunto de los shipibo-konibo, como veremos en los discursos de candidatos que presentó capítulos más abajo.

Aeilie, la niña del video, estaba conversando con su abuela cerca de un arroyuelo. Al parecer, la niña había empezado a tener sus periodos de menstruación y la abuela le estaba preparando un remedio. Para ello utilizó unas plantas que colocó en una pequeña ollita que colgaba de su cuello. Luego se lo dio a beber a su nieta. Tras un rato en que Aeilie se sintió mejor, la abuela le pidió que la acompañara a su cabaña en la colina. Cuando llegaron la abuela se recostó sobre una cama llena de heno. Antes de dormirse le dijo a Aeilie que había llegado el momento en que ella tomaría su lugar. Aeilie también cayó dormida.

Al despertarse, Aeilie notó a su abuela pálida. Intentó despertarla, pero ella no reaccionaba. Salió corriendo de la cabaña hasta su casa, colina abajo. Entró y gritó para que su madre saliera de la casa. Cuando su madre salió, Aeilie le dijo que la abuela había muerto. La madre sorprendida le dijo que ella ya lo sabía. Que ella había muerto cuando Aeilie era bebé. Aeilie le dijo que no, eso no podía ser posible, porque ella había estado con la abuela hasta hace un rato. La niña salió corriendo hasta la cabaña, y su madre iba tras ella. Cuando llegaron Aeilie no encontró el cuerpo de su abuela. Su madre la abrazó para tranquilizarla.

Aeilie y su madre regresaron caminando a casa. Sentadas en la cocina tomando una taza de té, la niña le preguntó a su madre si la abuela era alguna clase de curandera. La madre le dijo que era algo así. Que ella aplicaba los conocimientos de la gente de su pueblo. Pero que antes de morir no se los había enseñado a ella, su hija. Aeilie tomó un sorbo de su taza y suspiró. Notó entonces que tenía algo en el bolsillo. Introdujo su mano, sacó el objeto y lo puso sobre la mesa. Era la pequeña ollita que su abuela tenía colgada al cuello y con la que preparó la medicina de Aeilie. Su madre sonrió al ver aquel objeto y abrazó a su hija.

Cuando terminó el video mil de cosas se me vinieron a la cabeza, la hermana Angélica cerró el programa de reproducción y apagó el proyector. Luego pidió a los jóvenes que levantaran la mano y que dijeran lo que pensaban del video. Algunos de los que participaron dijeron que el video les hacía pensar en lo importante que son los abuelos para la cultura. De cómo

ellos son los que aún mantienen las prácticas de los shipibos. Por ejemplo, Roel dijo que los abuelos eran sabiduría, pero los jóvenes de ahora no saben valorar eso y prefieren incluso hablar otra lengua antes que el shipibo. Que ellos, los jóvenes estaban extinguiendo la cultura al no usar la riqueza que la naturaleza les da. Pero que si era bien aprovechada por los extranjeros que robaban los conocimientos y los patentaban en sus países, como viene ocurriendo con el diseño *kené*. Varios aplaudieron cuando terminó de hablar.

Akuru, un joven vestido con una kushma con diseños *kené*, contó cómo su abuelo le enseñó a tomar ayahuasca y cómo desde ese día le gusta ver los sueños. Otros jóvenes dijeron que se sentían arrepentidos de haber abandonado esos conocimientos y de que querían rescatarlos para poder enseñárselos a los jóvenes que vendrán. Jaramillo, el único joven asháninka en la sala y que también llevaba una kushma, habló sobre lo importante que era la identidad en los tiempos modernos, de que primero debía ser nuestra identidad y lo nuestro, y luego recién la de los demás. De cómo la identidad es clave para fortalecer al movimiento indígena y que los líderes no habían sabido formar una buena identidad y por eso estaban así de mal.

Cecilio también levantó la mano para hablar. A diferencia de los jóvenes, él se puso de pie para hablar y mientras lo hacía sus brazos se movían de un lado para el otro y su voz siempre era fuerte, como si le gritara a alguien. Dijo que el objetivo era tener las comodidades de ahora, pero sin perder la identidad; que algunos querían que los indígenas se quedaran como antes, sin tecnología, sin dinero; que regresaran a las comunidades a vivir como antes. Pero que esto estaba mal, porque ellos, los indígenas tenían derecho a vivir bien con las comodidades modernas, y que no por eso dejaban de ser indígenas. Cuando terminó, la gente volvió a aplaudir.

El último en participar fue Demer. Él dijo que la identidad se llevaba en el corazón. Que a veces la gente discrimina a los indígenas, pero que había que tener valor para seguir con su identidad. Que los líderes no se enfocaban en los jóvenes, y que también los jóvenes pueden transmitir la cultura. Y era su deber cuidar lo que les pertenecía de los forasteros que quieren patentarlo como si fuera suyo.

Para finalizar la dinámica, la hermana Angélica recalcó lo importante que son los conocimientos indígenas en la actualidad. Ahora estos conocimientos son vistos como necesarios para afrontar el cambio climático. También dijo que es importante hacerles caso a los abuelos porque ellos tienen la sabiduría. Que es importante recuperar algunas costumbres como el idioma. Porque hablar un idioma indígena no significaba estar atrasado.

Ya había llegado la hora del almuerzo, así que la hermana Angélica les dijo a todos que tendrían una hora para almorzar y que luego debían volver para seguir con el taller. Todos se pararon y corrieron hacia la parte de atrás donde estaban repartiendo los tápers de comida. Roel se me acercó y me dijo que yo también podía tomar un táper. Le agradecí y me formé en la fila para recibir la comida. Luego me senté junto a algunos de los muchachos.

Demer se me acercó y me preguntó si conocía a Gianella Sánchez. Le dije que sí, que había hablado con ella en Lima antes de venir. Él me dijo que ella le había dicho que un estudiante de la Universidad Católica iba a venir a buscar a OJIRU, pero que no le había dado mi nombre. Demer se retiró y yo continué almorzando. Cuando terminé arrojé el taper a una bolsa donde los estaban recolectando y volví a sentarme en el mismo lugar donde estuve durante la dinámica. Allí comencé a hablar con uno de los gemelos Gonzales. No recuerdo bien cuál de los dos hermanos era porque en ese momento no sabía cómo diferenciarlos. Pasé el resto del almuerzo conversando sobre el uso de la palabra “chama” y sobre el origen de los apellidos de los shipibos.

También me enseñaron a pronunciar correctamente el nombre del programa. Este era *Non Joibo* que literalmente significa “nuestras voces”, pero ellos le dieron el significado de “las voces de nuestras raíces”. Yo pronunciaba la frase tal como sonaba, pero me dijeron que en shipibo la “o” suena como “u”, por lo que la forma correcta de pronunciarlo era “nun juibu”.

Durante la tarde, la hermana Angélica les enseñó a las jóvenes diapositivas donde explicaba la importancia de reconocerse como indígenas. No hubo mucha discusión en esta parte del día. A todos, el almuerzo nos había cansado. Terminó el taller a eso de las cinco. Después de un buen rato en que

se quedaron conversando, salimos todos caminando hasta la puerta principal de la UNIA. Vi que Jaramillo ya no llevaba su kushma, me acerqué a él y le pregunté qué había pasado con ella. Me dijo que se la había devuelto a Akuru porque él se la había prestaba. Jaramillo no tenía una kushma propia.

Salimos de la universidad. Los seguí acompañando. Jaramillo me preguntó por quién había votado en las elecciones. Le dije que por ninguno que fue a segunda vuelta. Me dijo entonces que seguro había votado por Verónica Mendoza. Le confesé que sí. Me preguntó si era izquierdista y si militaba en algún partido. Le dije que no militaba en ninguno, y que prefería no usar ese término para definir mi posición respecto al estado. Que en última instancia prefería ser abogado del diablo y mantener una postura crítica con todos. Él se rio.

Mientras hablábamos habíamos llegado al hostel El Gato, ubicado en el asentamiento humano frente a la UNIA. Le pregunté a Jaramillo porque habíamos venido hasta acá. Me dijo que porque aquí se hospedaban algunos de los jóvenes que venían de comunidades o que viven lejos de la UNIA, y que era también una manera de asegurar que vengan a todo el taller y que lleguen temprano. Así lo habían acordado con Chirapaq, quien pagaba.

Al día siguiente, había menos gente. Solo estaban quienes se habían quedado en el hotel y algunos otros más. Luego de tomar desayuno, que consistió en un mini juane, empezaron a crear las cuñas para el programa. Tras varias horas, que se prolongaron hasta después del almuerzo, ya estaban listas las cuatro cuñas. Los gemelos Gonzales (Ketin y Andrés), Marilia, Max y yo creamos la cuña de promoción. Al final del día oímos todas las cuñas y aplaudimos nuestro trabajo.

Alex, quien se había encargado de dirigir esta parte del taller, pidió voluntarios para crear comisiones que se encargasen cada semana de hacer el programa. Al final quedaron tres comisiones. La primera empezaba al día siguiente. El programa iba a ser transmitido del lunes a viernes de 8 a 9 de la noche por la emisora Stereo 100 (“La primerísima”). Alex les dijo que no se preocuparan pues él se quedaría esta semana para ayudar al primer grupo,

pero que luego estarían solos. Hubo una pequeña ceremonia en la que, al igual que al inicio del taller, Cecilio, Roel y Alex hablaron para agradecer y despedirse. Luego todos se fueron de la universidad hasta la plaza de Yarinacocha. Allí Alex le repartiría los pasajes a cada uno. Los acompañe un rato allí. Luego regresé a la casa donde me hospedaba.

Decidí no molestar a los jóvenes por esa semana. No quería interrumpir el trabajo de Alex ni incomodarlos en la semana de estreno. Decidí aprovechar esa semana en buscar a los jóvenes que participaron con Cecilio en las primeras organizaciones juveniles indígenas y visitar a Jeiser Suárez y preguntarle sobre los primeros años de OJIRU y donde podía encontrar a los anteriores presidentes.

#### **3.4. *Non Joibo*: difusión y aprendizaje**

Como describí en el capítulo anterior, entre las décadas de los sesenta y ochenta aparecieron las primeras asambleas y organizaciones de defensa de los shipibo-konibo. Durante este periodo la radio cumplió un rol fundamental en la propagación de las ideas y acuerdos que las asambleas y organizaciones tomaban, así como de hacer del conocimiento de todos los sucesos más importantes en el Perú y el mundo (Espinosa, 1998: 92). Si ya por diversas dinámicas, las poblaciones del Ucayali iban fusionándose en un mismo pueblo, la radio permitió a más gente sentir que eran parte de una comunidad que compartía un lenguaje similar, costumbres parecidas y los mismos problemas

Como recuerda Espinosa, «...los líderes de las organizaciones empezaron a usar la radio para comunicarse con su gente. Las distintas comunidades descubrieron así quienes eran sus líderes y porque causas luchaban. Así, cuando los líderes visitaban a sus bases, la gente ya los conocía.» (1998: 92). No parece casualidad que varios de los primeros líderes, maestros bilingües y jóvenes indígenas organizados hayan sido también los primeros comunicadores radiales del pueblo shipibo-konibo. Cecilio Soria, Daniel Maynas y Bernabé Ventura son algunos de los que más se dedicaron a esta labor.

El primer programa de radio creado por los shipibo-konibo fue “Manguaré Shipibo” que se emitía todos los días por tres minutos. En 1980, la FECONAU tomó el control de “Manguaré Shipibo” y logró extender la duración del programa de tres a cinco minutos, y luego a quince; y finalmente le cambió de nombre a “La Voz Nativa de Ucayali” (Espinosa, 1998: 92). Otros programas de radio aparecieron: “Shinanya Joni”, que fue emitido entre 1985 y 1993; “La voz de la Selva”, que estuvo activo entre 1991 y 1993, entre otros.

En la actualidad, la Universidad Intercultural de la Amazonia, la FECONAU y la ORAU tienen cada una un programa propio. Estos son transmitidos por la señal de Stereo 100 “La primerísima”. A esta lista de programas se sumó, el 22 de agosto de 2016, el programa producido por la OJIRU y Chirapaq: “Non Joibo, Voces de nuestras raíces”.

a. En el horario estelar

Pasada la semana de estreno del programa, decidí el lunes siguiente asistir a la radio para acompañar a los jóvenes y ver cómo grababan *Non Joibo*. Tomé un mototaxi a eso de las 7 de la noche, y me dirigí hacia el centro de la ciudad. A una cuadra de la plaza central de Pucallpa se encontraba la estación. Vi que la gente entraba y salía con normalidad, así que entré y me senté a esperarlos. A quince minutos antes de las 8 llegó Jaramillo; luego Gilmer, y finalmente llegó Akuru, cuyo verdadero nombre es Alipio.

Salimos del pequeño vestíbulo de entrada e ingresamos al estudio de televisión. Era una habitación grande con luces y ventiladores colgando del techo. A un costado del estudio estaba la escenografía que usaban para el programa de deportes, y pegado a las paredes, varias gigantografías que usaban para otros programas. Nos sentamos en unos estrados que estaban pegados a la pared del lado derecho. Allí todos sacaron varios periódicos y empezaron a conversar sobre las noticias que narrarían en la edición de hoy. Jaramillo anotó todo en un papel y se lo pasó a los demás para que anoten también. Finalmente, a eso de las 8 entramos al estudio de la radio.

Por un pasillo pequeño, al fondo de esa gran habitación, había una puerta de madera con gruesos marcos que evitaban que el sonido entrara. La

habitación de grabación era pequeña. En medio había una mesa con tres micrófonos. Al fondo estaba la mesa con la consola y la computadora desde donde Coyote, el operador de la radio, gestionaba los sonidos que salían al aire. Jaramillo, Alipio y Gilmer se sentaron, Coyote puso la cuña de entrada, y el programa comenzó:

“Amables oyentes, muy buenas noches. Bienvenidos a la presente edición de nuestro programa *Non Joibo*, Voces de nuestras raíces. Programa producido por la Organización de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali –OJIRU– y Centro de Culturas del Perú–Chirapaq.”

Desde ese día hasta que me fui no dejé de asistir de lunes a viernes al programa. Si no hubiese sido por este espacio creo que no habría podido convivir con los muchachos y muchachas de OJIRU. Narrar cada edición sería complicado, por lo que me centraré en contar los detalles y las cosas que más llamaron mi atención respecto a las prácticas de los jóvenes de OJIRU. Y aunque se había planificado que sean tres los grupos que produjeran el programa cada semana de manera rotativa; al final solo fueron dos los grupos que constantemente iban a la radio. En uno de ellos estaba Alipio, Jaramillo y Gilmer. Y en el otro estaban Andrés, Ketin y Max.

#### b. Los locutores

Aunque fueron muchos los asistentes al taller que organizó Chirapaq, al final solo 6 o 7 personas se encargaron de producir el programa de OJIRU. Dado que iba a las grabaciones del programa de lunes a viernes, fue con estas personas con quienes pude convivir más tiempo. A continuación, les presenté a los locutores del programa:

Armando Jaramillo Zumaeta, más conocido como Jaramillo, estudió ingeniería ambiental en la UNIA. Nació en el distrito de Tahuanía, provincia de Atalaya, donde realizó todos sus estudios escolares. Él se reconoce como asháninka, y desde el 2013 forma parte del Frente de Defensa de la UNIA que viene investigando los actos de corrupción de la anterior y la actual junta de gobierno de dicha universidad (Comunicación personal, 2016). Para Jaramillo, OJIRU es un aliado estratégico del Frente de Defensa, pues con su apoyo se

siente el respaldo de los jóvenes indígenas. También forma parte del Frente de Defensa de Coronel Portillo.

Alipio Vásquez Gordon, también conocido como Akuru, es el hijo del conocido líder shipibo Marcial Vásquez Fasanando. Alipio nació en la comunidad nativa de San Francisco de Yarinacocha. Estudió la primaria en la comunidad nativa 9 de octubre en el río Pisqui y la secundaria en el colegio Industrial Alfredo Valguera. Desde adolescente le gustaba jugar fútbol. Un día lo invitaron para ser parte del equipo de fútbol de OJIRU en 2009. Así empezó a hacer amistades y a asistir a los talleres de derecho, identidad y salud sexual que promovía la organización. También asistió a dos congresos de OJIRU (al de 2011 y el de 2013). Allí se dio cuenta de que todo giraba en un mismo círculo y que los cargos se daban por familiaridad, por lo que, junto a Roel Mori y Edison Vásquez, se empezaron a preparar para participar en las siguientes elecciones (Comunicación personal: 2016).

Aunque Alipio no forma parte de la junta directiva, es uno de los más activos dentro de la organización. Para él, el movimiento indígena solo se hace fuerte desde la juventud y los viejos deben dar un paso al costado y dar espacio a los nuevos líderes. Cuenta que luego de la elección en la que ganó el equipo de Roel, los antiguos líderes de OJIRU se fueron sin dar capacitaciones o contactos con los que puedan conversar. Según Alipio, ellos se fueron a dedicarse a sus intereses personales (Conversación personal).

Gilmer Guimaraes nació en el distrito de Contamana. Debido a que su padre es misionero evangélico, estudió primaria y secundaria en varios lugares, principalmente en la provincia de Purús. Gilmer cuenta que su padre fue el primer shipibo en ver a los indígenas en aislamiento de la etnia mastanahua. Su padre le dijo que ellos eran bravos y no querían salir. Pero luego de que él se fue, algunos empezaron a moverse y salieron. Acabado el colegio, Gilmer postuló al Instituto INTERCOM para estudiar turismo. Luego de unos meses se fue a Cusco. Allí realizó sus prácticas en la empresa de transportes Estrella Polar. Trabajó de recepcionista por tres meses. En 2014 volvió a Pucallpa y postuló a la UNIA en la carrera de educación primaria bilingüe.

Él no sabía que existía OJIRU hasta que vio un comunicado en el que invitaban a los jóvenes indígenas de la región a la asamblea de cambio de directiva en 2015. En aquella reunión sale siendo fiscal de la nueva junta. Fue Alipio quien lo llamó para ser parte de la mesa directiva. Está muy feliz de estar en OJIRU, más ahora que tienen el programa. Cree que por medio de la radio los jóvenes tienen más información e idea sobre OJIRU y sobre sus derechos. Además, saben que hay alguien que los apoyará (Comunicación personal).

Gilmer confía que en el futuro OJRU será una de las mejores organizaciones en la Amazonía. Dice que ahora su meta personal es ocupar el cargo en alguna organización y trabajar en diversos proyectos. Espera también terminar su carrera, y como su padre, ir a Purús a enseñar en las escuelas, y a hablarles a los jóvenes sobre lo que a él le enseñaron.

Excepto por Jaramillo, Gilmer y Alipio hablaban por la radio en shipibo o en una mezcla de shipibo y castellano. Jaramillo no hablaba en asháninka porque decía que no lo podía pronunciar bien, aunque si lo entendía (Comunicación personal, 2016). Gilmer era el más tímido, aunque si tenía algo que decir siempre buscaba encontrar el espacio para expresarlo. Jaramillo se sentía “forzado” a hablar porque nadie más venía. Según él, carecía de habilidades. No obstante, cuando hablaba de cosas que lo indignaban o de las que sabía bien, hablaba con una soltura bastante impresionante, principalmente sobre temas relacionados a la UNIA o su labor en los Frentes de Defensa.

Alipio es el más extrovertido de los tres. Se notaba que no solo sabía hablar, sino que también le gustaba mucho hacerlo. A diferencia de Jaramillo, que prefería tener las cosas que iba a decir bien ordenadas; Alipio gustaba más de improvisar, y como era de esperarse, a veces sorprendía a todos con lo que decía.

Gracias a este tiempo que pasé en la radio con los muchachos de OJIRU pude aprender a distinguir a los gemelos Gonzales, con quienes ya había conversado en el taller de Chirapaq, pero sin poder distinguir a uno del otro. Ketin Gonzales, el más “gordito” y de cabello parado por el medio, forma

parte de la actual junta directiva y tiene el cargo de secretario de actas. Llegó a OJIRU por Alipio, quien había conocido a la hermana de Ketin en la UNIA, pues ambos estudiaban allí. En 2012 ingresó a la carrera de ingeniería ambiental-forestal en la Universidad Nacional de Ucayali.

Cuando Ketin fue elegido como nueva mesa directiva, Andrés, el gemelo más delgado y de peinado hacia el costado, se encontraba en Lima. Había viajado para participar en las protestas contra la nueva Ley Universitaria. Dice que allí conoció a Alipio, quien le habló sobre OJIRU. Para Andrés, OJIRU es diferente a las demás organizaciones, porque allí hay jóvenes dispuestos a luchar y está enfocado en los problemas de los jóvenes. Antes, él no había conocido ningún espacio para los jóvenes indígenas. Por eso empezó a asistir a los talleres que Chirapaq organizó con OJIRU.

Max Barclay Vásquez García nació en la comunidad nativa de Panaillo. Allí estudió todo el colegio hasta 3ero de secundaria. Cuarto y quinto año los estudió en el colegio Diego Ferrer Sosa en Yarinacocha. En 2010 viajó a Lima, para trabajar. Mientras estaba allí, cinco turistas chilenos fueron a Panaillo. Su madre, que era presidenta del vaso de leche en ese momento, le pidió el correo electrónico a una de ellos. Esa chica era arqueóloga. La madre de Max le mandó unas telas para que las vendieran en Chile. Unos meses después, la chica le mandó la plata de las telas.

Entonces a la madre de Max se le ocurrió pedirle apoyo económico para que Max pueda estudiar. La chica aceptó y le dijo que busque un programa que quiera seguir y que ella lo pagaría. Cuando Max regresó a Pucallpa, empezó a buscar opciones. Primero pensó en postular a la Universidad Alas Peruanas, luego al Instituto Suiza. Quería estudiar turismo, pero en esas instituciones el programa de turismo estaba ligado a gastronomía; y él no quería saber nada de eso. Al final decidió estudiar inglés en el Instituto Británico. La arqueóloga chilena lo apoyo 3 años y 8 meses, hasta que terminara todo el programa. Tras terminar de estudiar inglés, trabajó como traductor para turistas en la comunidad nativa Limón Jema, en el hotel Múnich y con turistas o visitantes cristianos misioneros. En junio de 2016 viajó a Tarapoto para trabajar como guía.

Aunque su primo, Miguel Guimaraes le comentó sobre OJIRU, Max no le dio tanta importancia. Unos meses antes, en una reunión por el Día de los Pueblos Indígenas conoció a Alipio. Y ambos descubrieron que eran primos. Al día siguiente, Alipio lo invitó a participar de los talleres de Chirapaq. Le gustaron los temas que tocaron sobre identidad cultural, derechos, racismo, entre otros. Según Max, «te hace pensar de lo que estamos perdiendo. Y me da cuenta que los jóvenes actuales, que nosotros mismos, estamos perdiendo la cultura.» (Comunicación personal). Max siente que los jóvenes “indígenas” están para manejar las organizaciones. Y si los líderes mayores los guían, las cosas serían mejor. Ahora, él espera poder estudiar alguna carrera y tener la oportunidad de dirigir una organización indígena.

Ketin fue enviado a Lima para recibir unas capacitaciones y asistir a las reuniones que Chirapaq organizaban junto a la Coordinadora Nacional de Comunicadores Indígenas (CONACI). Por lo que a las sesiones de grabación asistíamos solo Max, Andrés y yo. Entre ellos dos se había formado una interesante dupla. Se notaba que no era la primera vez que Max hablaba en público. Se expresaba de manera muy suelta. Incluso podía hacer chistes pequeños que hacían más entretenido el programa, mientras que Andrés le da seriedad al programa, aunque también seguía los chistes a Max.

### c. La cancelación de Non Joibo

A un mes de su estreno, el programa de OJIRU tuvo serios problemas para continuar su realización. En primer lugar, la asistencia de los que se habían hecho responsables de conducir Non Joibo había ido bajando considerablemente. Era evidente que había muchachos menos preocupados y comprometidos con el programa, pero si algo era común a todos es que los costos de traslado desde sus casas en Yarinacocha hasta la estación, ubicada a una cuadra de la plaza de Pucallpa, eran demasiado elevados.

Para apoyar a estos muchachos y muchachas, la directiva organizó una parrillada en el asentamiento humano ubicado detrás del Hospital de Yarinacocha. Aprovechando que allí había una canchita de fútbol, también organizaron un pequeño torneo de fútbol. Yo decidí apoyarlos en cuanto

podiera para que recauden los fondos necesarios para continuar el programa. Así termine ayudándolos a comprar los pollos, a freírlos en la parrilla y a vender las cervezas.

Aunque logramos vender la totalidad de los pollos y yo logré vender más de la mitad de las cervezas, no se logró recaudar mucho dinero, solo lo suficiente para pagarle a los que habían ido durante el mes pasado. Pero lo que terminó de sentenciar al programa fue que Chirapaq, la ONG que pagaba la hora de radio a Stereo 100, no pudo continuar con los pagos, por lo que el gerente de la radio se vio en la necesidad de cancelarles el contrato.

Fue así que la aventura del programa propio llegó a su fin y pensé que mi trabajo de campo también, pues, ya no habría más actividades en las que pueda convivir con los muchachos de OJIRU. No obstante, un nuevo evento se presentó y me dio la oportunidad de ver aquello que había venido a buscar. Pero eso es tema de los siguientes capítulos.

### **3.5 Balance del capítulo**

Como vimos en este capítulo, los 90 fue un periodo de atomización de las organizaciones indígenas juveniles y fue en este tiempo que se desarrollaron las trayectorias de Ronald Suárez, Limber Gómez y Silvio Valle. Al igual que en años anteriores, aunque no con la misma fuerza e impacto en la estructura del país, una nueva política nacional proveniente desde el gobierno central daría el contexto para la aparición de una nueva organización regional, en este caso dirigida a representar a los y las jóvenes indígenas: OJIRU.

En la trayectoria de esta organización, fueron varios los objetivos que se persiguieron, influenciados estos por las demandas de los jóvenes indígenas de la región, los intereses de los propios miembros de las diferentes mesas directivas, el contexto regional y nacional y los intereses de las organizaciones no-indígenas con las que OJIRU se aliaba. Así, por ejemplo, durante la presidencia de Jeiser Suarez se priorizaron los temas de salud, en especial salud reproductiva, teniendo como aliado al Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), quien otorgó su apoyo a OJIRU desde su oficina en Pucallpa.

Cuando llegué para realizar mi trabajo de campo, no era el CAAAP el aliado más fuerte de OJIRU, sino Chirapaq, otra ONG que a diferencia de la primera no cuenta con una oficina en Pucallpa. Como les describí en este capítulo, Chirapaq se encontraba realizando talleres de locución radial con los muchachos y muchachas de OJIRU y taller sobre identidad (como el que les describí detalladamente líneas arriba). Ambas actividades tenían la intención de promover el autorreconocimiento entre los jóvenes con el fin de que, llegado el Censo de 2017, estos se reconocieran como shipibo-konibo.

Espinosa (1998) sostiene que la radio es un elemento importante en la vida cotidiana de los shipibo-konibo y ayudó a los primeros líderes a hacerse conocido en las comunidades. Muchos jóvenes que participaron en las primeras organizaciones juveniles dedicaron sus vidas adultas a la comunicación radial (y de otros tipos). Cecilio Soria, Bernabé Ventura, Jeiser Suarez y Ronald Suarez son ejemplo de esto. Chirapaq vino a introducirlos a los muchachos de OJIRU en un elemento ya conocido por ellos pero que pocas veces habían tenido la oportunidad de manipular.

Mi intención en la segunda parte de este capítulo fue la de hacerles ver las maneras en que cada muchacho que trabajó como locutor del programa manejo a su manera este instrumento. Algunos como Alipio y Max se desarrollaron más fluidamente que otros. Tiempo después descubrí que esa soltura los había hecho conocidos por algunos mayores con los que solía hablar, como Jeiser Suarez o Cecilia Brito, aunque no de manera positiva.

Al igual que en los comienzos del movimiento indígena entre los shipibo-konibo, la radio serviría como un instrumento de formación, por un lado, de las técnicas corporales, y por el otro, del prestigio. En esta tesis yo sostengo que no es solo la radio, sino las mismas organizaciones juveniles las que operan como espacios de formación, tanto en el sentido de la aprehensión de conocimiento, como en la constitución del prestigio. Este argumento será desarrollado en mayor detalle más adelante.

## CAPITULO IV: LAS NARRATIVAS SOBRE EL LIDERAZGO

Un objetivo secundario que tenía al realizar esta investigación era el de entender lo que para los shipibo-konibo significa liderazgo o ser líder. En tal sentido, busqué trabajar con personas que hayan estado en mayor contacto con dicha categoría, es decir, personas que hayan trabajado o estén trabajando en las organizaciones indígenas o que hayan sido formadas o se hayan autocapacitado en el lenguaje de las organizaciones. Por eso, la totalidad de los informantes que dan sustento a este capítulo han sido o son partícipes de las organizaciones indígenas de manera directa o indirecta.

En tanto que ir por ahí preguntando qué es o en qué consiste el liderazgo puede resultar muy confuso para las personas o en largos minutos de silencio, decidí aterrizar mi búsqueda por los significados de dicha categoría y preguntar por las características de un líder o cómo es/debe ser un líder. Lo que verán a continuación es un grupo heterogéneo de ideas que salieron como respuesta a esas preguntas. Dichas ideas han sido organizadas en tres grupos, cada uno de ellos integrado por un conjunto de personas con características similares.

Antes de pasar a describir las narrativas sobre el liderazgo encontradas, quiero explicar qué es lo que yo entiendo por “narrativas”. Defino a estas como el conjunto de ideas sobre un determinado objeto, sujeto o evento que posee una persona en particular como resultado de su experiencia con ese objeto/sujeto y su trayectoria personal. Las narrativas pueden variar de persona a persona, aunque también pueden encontrarse patrones entre sujetos que han experimentado los mismos eventos o eventos similares. En tal sentido, las narrativas sobre el liderazgo vendrían a ser las ideas sobre el liderazgo o los líderes que un sujeto particular tiene como resultado de sus experiencias y su trayectoria personal

## 4.1 Grupo A

Este grupo está conformado por 5 hombres mayores de 50 años que participaron de las primeras organizaciones juveniles indígenas y de las organizaciones indígenas. A continuación, les presento un cuadro de resumen de las narrativas de estas cinco personas.

<b>Elí Sánchez</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• No es débil</li> <li>• Direcciona, da la voz</li> <li>• Es firme</li> <li>• Representa al grupo</li> <li>• Si es convencido, un líder no tiene miedo</li> <li>• Valiente</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ahora hay escasez de liderazgo</li> <li>• No forman a los jóvenes o no lo hacen bien</li> <li>• Universidad no da contenidos de liderazgo como los pueblos indígenas demandan, preparados, pero les falta algo</li> </ul>
<p>“Gabino Núñez: líder ideal, presidente de JUNAU, alcalde de Iparia, fue asesinado”            “Miguel Hilario: buen profesional, pero no es líder”</p>	
<b>Bernabé Ventura</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Líder es el espejo de la sociedad.</li> <li>• Ahora los líderes trabajan en espacios públicos y globales</li> <li>• Algunos sí sudan la camiseta.</li> <li>• No puede ser ambicioso o personalista</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Antes era por convicción, por amor a la camiseta, por el territorio, esos eran los líderes.</li> <li>• Ahora es algo más comercial, por los proyectos.</li> </ul>
<p>Manuel Suárez            Marcial Vásquez Fasanando            Saúl Rojas (ex presidente de FECONAU)</p>	
<b>Marcial Vásquez Fasanando</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• “Ahora hay algunos líderes nuevos, piensan cambiar las cosas. Otros no hacen nada. Solo piensan en tomar, en el juego.”</li> <li>• “Los líderes tienen que enfrentar muchos problemas, ver por el territorio, lo educativo, la salud.”</li> <li>• “Líder nace, no se forma.”</li> <li>• No debe tener miedo</li> <li>• No necesita ser profesional</li> <li>• “Si un muchacho es activo y participa ya es un líder.”</li> </ul>	

Daniel Maynas	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Autoformación</li> <li>• Dirigente es solo elegido</li> <li>• Honestidad</li> <li>• Humilde</li> <li>• Leer libros que ayudan a tener visión y conocimiento, con eso convocas y lideras</li> <li>• No solo es un cargo</li> <li>• Profesional no es lo mismo que líder</li> <li>• Responsabilidad</li> <li>• Sabe escuchar</li> <li>• Tener compromiso</li> </ul>	
<p>Alejandro Panduro Pezo: “Shipibo evangélico que dejó de lado su sectarismo y asumió la FECONAU”</p>	
Mauro Cairuna	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dinámico y comunicativo</li> <li>• Honestidad</li> <li>• Lograban convocar sin dar nada a cambio</li> <li>• Perseverancia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ahora los jefes no vienen sin nada a cambio.</li> <li>• Actuales líderes están metidos en esa regla del juego.</li> <li>• Organizaciones no tienen dirección política definida.</li> <li>• Ahora tienen más discurso, pero no es porque se hayan formado.</li> </ul>
<p>Saúl Rojas: sin financiamiento logró hacer la organización. Sentían que los problemas eran de todos. Era un tipo democrático. Tenía pasión, como los jugadores antiguos.</p>	

Una de las primeras cosas que se destacan de estas narrativas, y que también irán apareciendo en las otras, es la diferencia que hacen entre los primeros líderes –los que iniciaron el movimiento y fundaron las organizaciones– y los líderes de hoy. Siendo estos últimos los que reciben las calificaciones negativas frente a los primeros. Entre estos primeros líderes nuestros informantes destacan la figura de Saúl Rojas, quien participó de la Liga Agraria “Juan Santos Atahualpa”, fue formado por el Centro de Antropología Amazónica y Aplicación Práctica (CAAAP) y, tal como nuestros informantes afirman, tuvo un papel crucial en la formación de la FECONAU (Espinosa, 2004: 226).

En tanto que la característica de un líder que más resalta entre los entrevistados es la idea del compromiso, la misma que es expresada en las frases: “Tenía pasión, como los jugadores antiguos.” (Mauro Cairuna); “Tenía compromiso.” (Daniel Maynas) y “Antes era por convicción, por amor a la camiseta, por el territorio, esos eran los líderes” (Bernabé Ventura). El compromiso aparece como una característica de los antiguos líderes, sobre quienes veían muchas ganas de trabajar por los shipibo-konibo, sin buscar algo a cambio. Diferentes actitudes ven en los líderes de hoy, sobre quienes se sospecha que solo buscan satisfacer sus propias necesidades o favorecer a sus allegados.

También les consulté si ellos creían que los jóvenes podían llegar a ser buenos líderes. Algunas de esas respuestas se las transcribo a continuación:

- “Los jóvenes pueden asumir dirigencia, pero pocos son realmente líderes. El líder no necesita ser elegido, con cargo o sin cargo sigue adelante. El dirigente es solo elegido. Falta escuela de discusión de las problemáticas de las comunidades (fortaleza, conocimiento, compromiso) en comunidades, organizaciones, universidades. En universidades no hay una visión cultural clara que se mezcle con el conocimiento.” (Daniel Maynas, 2016).
- “Los jóvenes si están preparados, pero los actuales líderes no están articulados con los jóvenes. Como en nuestro tiempo. Nos sentíamos parte del problema. No hay círculos de estudios políticos ara enseñarles a ser líderes.” (Mauro Cairuna, 2016)
- “Ahora hay mayor cantidad de profesionales jóvenes. No está mal tomar esos caminos, pero la cultura occidental nos está absorbiendo. Deben luchar para que permanezca la cultura. La profesión es importante, enlaza al mundo globalizado para llegar a ser buen líder.” (Bernabé Ventura, 2016).

- “Los jóvenes tienen que ser buenos líderes, separándose del alcohol (de quienes toman). Juntarse más con los académicos.” (Marcial Vásquez Fasanando, 2016).

Ya sea que el problema esté en los propios jóvenes o en el contexto en el que viven, este grupo no los ve preparados para ser buenos líderes. Creen que se necesitan nuevos espacios en donde puedan ser formados y guiados por los primeros líderes y donde puedan encontrarse con los líderes de hoy y empezar a trabajar en conjunto.

#### 4.2 Grupo B

Este grupo está conformado por 8 personas, todos hombres, entre los 25 y 40 años, que participaron de las organizaciones juveniles de los 90 y de la creación y trayectoria de OJIRU como presidentes. A continuación, les presento un cuadro de resumen de las narrativas de estas ocho personas:

Jeiser Suárez Maynas	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Enseña mucho con su actuar (da el ejemplo)</li> <li>• Humildad</li> <li>• Paciencia</li> <li>• Respeto</li> <li>• Sabe reconocer errores y pedir perdón</li> <li>• Sencillez</li> <li>• Sensible (entender al otro, lo que siente y saber sus necesidades)</li> <li>• Visión (proyectarse algo)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• No es el que habla bonito o fuerte</li> <li>• No es igual a ser profesional</li> <li>• No ser el patrón sino uno más</li> </ul>
<p>Eli Sánchez: es puntual, muestra de respeto hacia los otros.            Marcial Vásquez Fasanando: flexible, pero sabe tomar decisiones.</p>	
Elvio Cairuna	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Diferencia entre ser líder y ser dirigente</li> <li>• El dirigente manda sentado</li> <li>• El líder enseña con el ejemplo</li> <li>• Hace los congresos con lo que sea</li> <li>• Responsable</li> <li>• Siempre en capacitaciones</li> <li>• Totalmente tolerante con las críticas (aprende a recibirlas)</li> <li>• Va a la cancha</li> </ul>	

Miguel Guimaraes	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Busca el beneficio del grupo</li> <li>• Gestión</li> <li>• Responsabilidad</li> <li>• Se va construyendo</li> </ul>	<p>Kruger Pacaya: siempre decía "lo hacemos" aunque fuera difícil, tenía gestión era dinámico.</p>
Jamer López	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Busca avanzar y mantiene el principio de mostrar los problemas de PP. II.</li> <li>• No está solo</li> <li>• Sabe comunicar</li> <li>• Sabe enfrentar</li> <li>• Tiene aptitud</li> <li>• Transparente</li> </ul>	<p>Kruger Pacaya Robert Guimaraes</p>
Ronald Suárez Maynas	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Debe luchar por los pueblos indígenas, el territorio, contra la discriminación y unir a los jóvenes</li> <li>• Líder comprometido</li> <li>• No todos son líderes</li> <li>• Profesional no es igual a líder</li> <li>• Servicial</li> <li>• Tiene visión</li> </ul>	<p>Kruger Pacaya: más carisma. Robert Guimaraes: más diálogo, más competencia en el debate.</p>
Limber Gómez Agustín	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Aquel que lucha por su pueblo sin intereses personales más que los del pueblo</li> <li>• Buenos principios</li> <li>• Honestidad consigo mismo y con la verdad</li> <li>• Líder es alguien que se entrega a su pueblo</li> <li>• Los ancestros era buenos líderes</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ser profesional es bueno, pero otros también son buenos</li> <li>• El profesional está encarcelado con su conocimiento</li> <li>• Ahora los líderes que están dicen mentiras</li> <li>• El profesional trabaja para sí, ya no piensa en su pueblo (descubrió un mundo diferente, ya no se hace problemas)</li> </ul>
<p>Kruger Pacaya (lideraba bien) Lizardo Cauper (escucha, no miente)</p>	

Jorge Soria Gonzales	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• El líder sabe convocar a los que saben</li> <li>• Participar en todos los espacios para tener más conocimientos</li> <li>• Reúne y busca alianzas (sabe tocar las puertas)</li> <li>• Saber delegar funciones</li> <li>• Ser profesional no ayuda tanto</li> </ul>	Robert Guimaraes Ángel Soria (su padre)
Silvio Valles	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Académico</li> <li>• Acciones como modelo</li> <li>• Apoyo técnico profesional para las luchas</li> <li>• Buen equipo de trabajo</li> <li>• Debe organizarse para tener éxito y acceso</li> <li>• Incentivar a otros</li> <li>• Perseverante</li> <li>• Profesional (si manejas más los temas pueden discutir más)</li> <li>• Trabajo en conjunto</li> <li>• Voluntariado</li> </ul>	Juan Maldonado Marcial Vásquez Fasanando

Este es el grupo más heterogéneo en cuanto a sus respuestas, ya que son pocos los puntos de coincidencia entre todos sobre las características de un líder. Como en el grupo anterior, aquí los entrevistados también hacen una diferencia entre los liderazgos anteriores y los actuales, y la forma en cómo las organizaciones están llevando el rumbo del movimiento indígena. Algunas declaraciones sobre este tema son:

- “Diferencia entre ser líder y ser dirigente, el segundo manda sentado, el primero enseña con el ejemplo, va a la cancha, hacía los congresos con lo que sea” (Elvio Cairuna, 2016).
- “Globalización necesita profesionales (individuos), pero no a los pueblos. Los pueblos necesitan líderes por vocación y no por sus necesidades. Las necesidades del grupo deben ser la principal preocupación” (Miguel Guimaraes, 2016).

- “A los líderes les falta visión: ver más allá, no es para tener chamba, planificación a 30 años que queremos para el pueblo” (Limber Gómez, 2016)
- “Líderes actuales orgullosos, altaneros, malogran las buenas relaciones, no les gusta escuchar. Líder no es el que habla bonito o fuerte. Desde los 90 hay necesidad de líderes, liderazgo surge cuando hay espacios políticos. Ahora hay un futuro incierto para los indígenas” (Jeiser Suarez, 2016).

Estos jóvenes, al igual que los del grupo A, tiene ideas diversas sobre los jóvenes indígenas de ahora y sus posibilidades de convertirse en líderes.

- “Jóvenes en la ciudad ya saben las mañas, prácticas como regalar dinero. Los jóvenes no están capacitados. Más formación, más ímpetu, fuerza y corazón.” (Limber Gómez, 2016)
- “Jóvenes salen de la universidad, no saben dónde estar, pasan desapercibidos, no participan” (Ronald Suarez, 2016).
- “Recomiendo a los jóvenes tomar retos e intercambiar experiencias. Eso hace el liderazgo.” (Silvio Valle, 2016)
- “Jóvenes capacitados no les cuesta tener espacios. Antes opinión del joven no valía. Pero ahora participan, tienen más herramientas. Son menos radicales, más pasivos y concertadores. Hay mayor dialogo.” (Jorge Soria, 2016).
- “Jóvenes quieren trabajar, por eso son manipulables, necesidades: dinero más que desarrollo intelectual” (Jeiser Suarez, 2016).

Los comentarios de este grupo sobre los jóvenes indígenas y sus posibilidades de asumir un liderazgo son negativos. Al igual que el grupo A, las razones son diversas: la ciudad los ha corrompido, les falta capacitación y espacios donde participar, que sean manipulados o que ellos mismos no tienen interés por el movimiento.

Los miembros de este grupo (en especial Jeiser Suárez, Ronald Suárez, Silvio Valles y Limber Gómez) participaron en una época en que diversas organizaciones juveniles empezaban a proliferar, cada una de ellas relacionada a diferentes actores (ONG, iglesias, el Estado, entre otros) y con diferentes objetivos. Quizá por ellos sus respuestas a lo que debe ser un líder son tan diversas, pues provienen de espacios de reflexión.

### 4.3 Grupo C

Este grupo está conformado por 12 personas, 6 mujeres y 6 hombres, entre los 18 y 25 años y que participaron de OJIRU como miembros ordinarios o como parte de la junta directiva durante mi trabajo de campo (2016-2018). A continuación, les presento un cuadro de resumen de las narrativas de estas ocho personas:

<b>Doris Cauper</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dirigente sentado no es líder.</li> <li>• Guía, conduce, sabe cómo manejar el grupo.</li> <li>• No necesitan ser profesionales.</li> <li>• Te enseña cómo organizar y defender.</li> <li>• Tienen habilidades para sobresalir.</li> </ul>	
<b>Katherine Criss Ruiz Ochavano</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Buen líder no necesita ser profesional.</li> <li>• Comprometido - Hacer las cosas con el corazón.</li> <li>• Honesto.</li> <li>• Líder bueno tiene que demostrar con acciones.</li> <li>• Perseverante.</li> <li>• Líder debe querer a los demás.</li> <li>• Ser responsable.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Antes eran honestos, ahora mienten.</li> <li>• Antes había un solo líder: ahora todos quieren ser líderes.</li> <li>• Antes había unidad, ahora los dirigentes están divididos, viendo sus beneficios.</li> <li>• Falta de unidad – mezquindad.</li> <li>• No hay motivación para los jóvenes.</li> <li>• Pocas mujeres que lideran.</li> </ul>

<b>Gianella Elizabeth Sánchez Guimaraes</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Buena preparación académica</li> <li>• Buenas ideas y que pueda sustentarlas de buena manera</li> <li>• Capacidad de dar responsabilidades - delegar</li> <li>• Capacidad de proponer y solucionar</li> <li>• Conocer las necesidades de la gente</li> <li>• Honestidad - no corrupción</li> <li>• Identidad y compromiso</li> <li>• Pensar en unidad</li> <li>• Tener llegada</li> <li>• Tener principios y valores</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Antes se lideraba en un espacio no tan dividido.</li> <li>• "Ahora nos toman en serio (a las mujeres)" en organizaciones.</li> <li>• Pero aún van al último, en los cargos más pequeños</li> <li>• Las capacitaciones no ven las dimensiones de ser mujer indígena, solo se ve a la mujer lideresa.</li> </ul>
<b>Delly Mariline Ríos Barbarán</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• "Para ser líder a uno se le nace."</li> <li>• Cargos son pasajeros, no se necesitan para ser líder.</li> <li>• Comparte, ayuda a los demás.</li> <li>• Líder no es mezquino, no es egoísta.</li> <li>• Los líderes son notorios porque ayudan.</li> <li>• Modo de liderazgo cambia.</li> <li>• No es necesario ser profesional, sino tener el conocimiento de la problemática de su pueblo.</li> <li>• Organizan a la gente, dan confianza.</li> <li>• Siempre está luchando (conoce el hambre y la sed).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ahora faltan pasajes, piden comida.</li> <li>• La palabra valía algo, poder (confianza) para cumplir las promesas.</li> <li>• Mayor participación de mujeres, pero aún hay machismo.</li> <li>• ONG confían más en las mujeres.</li> <li>• Saúl Rojas, eso en aquellos tiempos era tener corazón.</li> </ul>
<b>Jerly Rosie Ventura Amasifuén</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Compartir información</li> <li>• Ellos, los primeros, nos ayudaron a sobresalir.</li> <li>• Empatía con todos, pero sin ser tan bueno.</li> <li>• En las reuniones somos las más ninguneadas por nuestra forma de ser.</li> <li>• Estudiar no garantiza un buen líder.</li> <li>• Los líderes de antes eran más luchadores, ahora es mucha más intelectual.</li> <li>• Se aprende a ser líder, asistiendo, participando, alimentándose de los otros.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ahora hay más mujeres en cargos comunales.</li> <li>• En el fondo nos bajonean por no tener carrera (a las mujeres).</li> <li>• En reuniones comunales las mujeres repiten o secundan lo que dicen los varones, se quedan atrás sentadas.</li> <li>• Género es de la boca para afuera.</li> <li>• Varones nos miran mal porque nos expresamos, no sabemos hablar bien.</li> </ul>

<b>Enmy Jenifer Cairuna Suárez</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Centrado.</li> <li>• No ser tan serio, ser más amigable</li> <li>• Pensar en su comunidad</li> <li>• Saber más de las comunidades</li> <li>• Sensibilidad.</li> <li>• No se deja influenciar.</li> <li>• Ahora más oportunidades para las mujeres, antes no dejaban participar.</li> </ul>	

Para las entrevistas con mujeres decidí agregar una pregunta, la misma que intentaba buscar saber cuál es la situación de la mujer indígena en el movimiento y las organizaciones, claro está, desde la perspectiva de cada una de las entrevistadas. En general, las jóvenes sienten que, a diferencia del pasado, hoy en día existen más oportunidades para las mujeres en las organizaciones indígenas, pero aún hay muchas prácticas e ideas sobre ellas que evitan que exista una equidad en relación a los hombres.

<b>Roel Mori</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• “Un líder es para defender no para defraudar.”</li> <li>• Debe saber que su pueblo depende de él.</li> <li>• Tener principios, honestidad, posición firme y defender la masa no a un grupo determinado</li> <li>• Tiene que pensar el futuro de la gente.</li> <li>• Tiene que ver la juventud y reforzarla.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Si piensa en sus intereses no es bueno.</li> <li>• Marcial Vásquez Fasanando: le querían dar dinero para sacar madera. Él no acepto. “No puede vender su comunidad”.</li> </ul>
<b>Alipio Vásquez Gordón</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Conocer nuestras raíces ancestrales.</li> <li>• Amor por el pueblo.</li> <li>• Compromiso.</li> <li>• Líder nace</li> <li>• Responsabilidad</li> <li>• Saber la situación del pueblo</li> <li>• Seguir el camino de la visión del pueblo indígena</li> <li>• Ser profesional no hace falta para ser líder</li> <li>• Tener principio y posición</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dirigente contaminado, colonizado.</li> <li>• Sin principio te compran (caos)</li> <li>• Marcial Vásquez (su padre) tenía compromiso hacia el pueblo y con la educación.</li> </ul>

<b>Andrés Gonzáles Torres</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Compartir lo que es suyo y dedicar todo</li> <li>• Comprometido con población indígena y vela por sus necesidades</li> <li>• Es perspicaz, analizar si es bueno o no, si beneficia</li> <li>• Líder necesita prepararse para saber de varios temas</li> <li>• Tener formación ética y moral que es lo que busca la gente para hacer la diferencia</li> <li>• Tiene iniciativas, proyectos, ideas, estrategias, rumbos</li> </ul>	<p>Kruger Pacaya: se preocupaba por el prójimo.</p>
<b>Gilmer Guimaraes</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Hay líderes que no llevan la verdad, deben informar lo que es la verdad.</li> <li>• No es necesario ser buen profesional.</li> <li>• Persona que motiva, analiza, investiga lo que sucede en la sociedad</li> <li>• Responsabilidad, saber difundir las cosas</li> <li>• Ser líder no es de cualquiera, pero cualquiera puede ser líder.</li> <li>• “En comunidades vi a líderes que buscaban el interés personal”. Si no hacen proyectos, no merecen ser líderes</li> <li>• Es ser humilde.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Su primo, siempre participativo, apoya, ahí lo vio la comunidad, luego lo nombraron jefe. Siempre participa, con ideas y acciones. Daba buena imagen. Le tenían confianza. (25 años).</li> <li>• Su tío fue jefe de comunidad. Tenía el ánimo para ser líder.</li> <li>• Algunos no lo querían por ser joven, decían que le faltaba experiencia. Les dijo a ellos: “yo soy joven, pero yo los voy a gobernar a ustedes” (Abner Cumapa)</li> </ul>
<b>Ketin Gonzales Torres</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ambicionar a más.</li> <li>• Lee.</li> <li>• Optimista.</li> <li>• Ser responsable.</li> <li>• Son los que cambian la historia.</li> <li>• Marcial Vásquez Fasanando y Kruger Pacaya: ejemplos de líder. Llevan a cabo cosas, aunque se cierren las puertas.</li> </ul>	

**Max Barclay Vásquez García**

- Apoyar a los que necesitan.
- Ver a las comunidades.
- Ver y solucionar apoyo a jóvenes.
- Los jóvenes no tienen recursos por eso se dedican a actividades económicas
- Los señores piensan que los jóvenes no somos capaces. Piensan que tenemos que tener experiencia o profesión. Nos cierran el camino. Ven que ser presidente de organización es ser profesional, sacan plata de ahí.

Al igual que los otros grupos, el grupo C tampoco presenta un conjunto de características que se repitan en todas las entrevistas, excepto la idea de que los “líderes de antes”, es decir los primeros líderes, eran mejores que los de hoy en día. Pero si hay algunas ideas que se encuentran en más de una entrevista:

1. Una idea ya vista en el grupo A y que se repite aquí en más de una ocasión es la idea del compromiso. Algunos jóvenes de este grupo entienden que un buen líder debe tener compromiso para con el pueblo que lo ha elegido. “Amor por el pueblo”, como dice Alipio, o “Hacer las cosas con el corazón”, como dice Katherine, son frases comunes para expresar el deber que tiene un líder con su pueblo. Cuando preguntaba por los ejemplos de líder, ellos mencionaron a Marcial Vásquez Fasanando, Kruger Pacaya y a Saúl Rojas, este último también ya mencionado en el grupo A. Delly Rios se refiere a Saúl como un luchador, como “alguien que conoce el hambre y la sed”. Mientras que Ketin Gonzales se refirió a Kruger y a Marcial como dos personas que “llevaban las cosas a cabo, aunque se cerraran las puertas”.
2. Otra idea común en este grupo, y que también se repite tanto en el grupo A y B, es que *una persona no necesita ser profesional para ser un buen líder*. Es decir que los estudios o títulos que alguien pueda tener no aseguran que sea un buen líder. Quizá sea la persona indicada para ocupar un cargo en particular, pero si tomamos en cuenta que para los

entrevistados *una persona no necesita un cargo para ser un líder*, pues el liderazgo va más allá.

3. Ligado al punto anterior, y que, si es más particular en este grupo, es el hecho de que los líderes necesitan formarse y conocer la situación de los shipibo-konibo. Para Andrés Gonzales, el líder “necesita prepararse para saber de varios temas” y “tener formación ética y moral que es lo que busca la gente para hacer la diferencia.” Para Gianella Sánchez, un líder necesita “buena preparación académica”, “buenas ideas y que pueda sustentárselas de buena manera”, “capacidad de proponer y solucionar” y “conocer las necesidades de la gente”.

Podría parecernos que el tercer y segundo punto son contradictorios, y en cierto sentido lo son. No obstante, hay que tener en cuenta que ninguno de estos puntos son reglas, sino ideas particulares sobre un deber ser que en la práctica (como veremos en el siguiente capítulo) se negocian.

Al igual que con los otros grupos, les pregunté a los jóvenes del grupo C si veían a sus compañeros, o a sí mismos, como capacitados para ser buenos líderes. Aquí dos comentarios que ejemplifican las ideas de este grupo sobre los jóvenes:

- “Hay jóvenes que están sobresaliendo. Pero no se dan cuenta. Falta conducir y guiarlos. Ho hay tanto espacio para que jóvenes tengan experiencia de liderazgo. Mayores no piensan bien de jóvenes.” (Doris Cauper, 2016).
- “Jóvenes estamos preparados, pero no actuamos. Éramos 15 en la radio, pero no tienen participación, tienen miedo. Yo creo que es el momento de que los jóvenes podemos manejar las organizaciones. Que los señores nos guíen.” (Max Vásquez, 2016).

El comentario de Max nos recuerda que hay jóvenes con poco interés en las organizaciones y cuyos proyectos de vida no pasan por ellas. Pese a eso, él cree que existen jóvenes preparados para asumir cargos y que podrían convertirse en buenos líderes. Doris nos dice que existen jóvenes que resaltan,

pero faltan espacios de formación y donde puedan consolidarse. Además, que los adultos no piensan mucho en guiar a los jóvenes e incluirlos en las organizaciones.

#### **4.4 Balance del capítulo**

Lo primero que se concluye de las narrativas líneas arriba presentadas es que no existe un modelo único de lo que es o debería ser un líder entre los entrevistados. Siendo las ideas que más se repiten entre los tres grupos, primero, la idea de que los primeros líderes estaban más comprometidos con la lucha de los shipibo-konibo que los de ahora; segundo, que no es necesario ser un buen profesional para ser un buen líder; y, por último, la noción de que no se necesita tener un cargo para ser un líder.

Cuando les pregunté a los entrevistados si había alguna persona que conocieran que ejemplificara para ellos un buen líder, era recurrente en ellos nombrarme personas que, o bien, eran ancianas y ya no participaban activamente de las organizaciones indígenas, o bien, habían fallecido. Cuando le pregunté a Ronald Suarez porqué mencionaban a esto tipo de gente y no a personas más jóvenes me confesó que nadie hablaría bien de un dirigente en función ni tampoco lo reconocería como un líder (Comunicación Personal, 2016). Solo Jorge Soria me mencionó a una dirigente vivo y en función, pero creo que este hecho particular ocurrió debido a que en ese momento él trabajaba para ese dirigente en la FECONAU, además del hecho de que la entrevista la realizamos en las oficinas de esta organización.

Se me hace difícil tener una explicación más acertada sobre este hecho, pero quizá esta práctica recurrente por evitar hablar bien de los líderes actuales sea un mecanismo de regulación para evitar la concentración del poder. De acuerdo a Clastres, «el jefe de la tribu está bajo vigilancia: la sociedad vela para no dejar que el gusto por el prestigio se torne deseo de poder.» (1981:116). En tal sentido, habría que pensar esta práctica como una forma de evitar que el prestigio, entendido como «la confianza garantizada por las cualidades que despliega [...] en servicio de esa sociedad.» (í.d.: 114), de un dirigente se acumule.

Prestigio y poder, de acuerdo con Clastres, no son lo mismo. Pero es el primero el que permite, en determinado momento, que quien lo acumule y ostente pueda acceder a un poder sobre los otros. En un tiempo pasado, esto habría significado que una determinada persona se habría convertido en el líder de una expedición para la guerra o para forjar una alianza. En la actualidad, el prestigio de una persona podría llevarlo a convertirse en dirigente de una organización indígena.

Si alguien puede lograr obtener un cargo, eso no le asegura que se le siga o se le obedezca. Lo más probable es que ni si quiera lo consideren un líder y que sea visto negativamente por los otros shipibo-konibo. Aquí ya no solo habría que tomar en cuenta el poder coercitivo del que nos habla Clastres, pues el cargo de dirigente, en la actualidad, representa también un camino hacia otro tipo de “poderes”: educación, dinero, contactos, entre otros. Y son estos poderes los que creo que se estarían impidiendo acumular a los dirigentes a través de esta práctica de evitar hablar bien de ello o no reconocerlos como líderes.

Para terminar este capítulo quisiera resaltar el hecho que esta heterogeneidad de ideas sobre lo que es o debería ser un líder emerge en un contexto en el que no existe, entre los shipibo-konibo, un modelo cultural o mítico que guía las ideas sobre el liderazgo, como si podría ocurrir entre los awajún y wampis, con la idea del wáimaku y entre los yánesha con la figura del cornesha. En ese sentido, sostengo que las trayectorias de cada persona, en este caso los entrevistado, y las relaciones a través de las cuales han transitado influyen considerablemente en lo que entiende por liderazgo. En el siguiente capítulo les quiero mostrar como las trayectorias no solo influyen en el modo de entender el liderazgo, sino también en el modo de practicar el liderazgo.

## CAPÍTULO V: EL CONGRESO DE COSHIKOX

La otra pregunta que guía esta investigación es sobre la emergencia de un liderazgo; es decir cómo alguien, un o una shipibo-konibo, se transforma en líder. Primero pensé resolver esta cuestión a partir de entrevistas a aquellas personas que eran consideradas líderes, más allá si en el momento de la entrevista tenían un cargo o jefatura. Segundo, planteé, de ser posible, observar las reuniones o asambleas de OJIRU o de las organizaciones indígenas en Pucallpa. No obstante, hasta el primer mes de campo no había aparecido la oportunidad para observar una reunión de este tipo y ya empezaba a perder la esperanza de que ocurriese.

Por tal motivo enterarme que se desarrollaría el congreso del Consejo Shipibo Konibo Xetebo durante mi estadía de campo fue la mejor de las sorpresas. Además, enterarme que en la carrera para ser elegido presidente de dicha organización competirían Daniel Maynas, Ronald Suárez y Demer Gonzáles, fue una sorpresa mayor, pues su participación significaba la oportunidad de ver como tres personas con las que ya había tenido la oportunidad de conversar, se desenvolvían frente a los demás shipibo-konibo en busca de su apoyo para ser elegido presidente.

De acuerdo a la literatura sobre los liderazgos indígenas revisada al inicio de este trabajo, existen varios elementos que pueden dar legitimidad o deslegitimar la autoridad de un futuro líder. El prestigio, aquella imagen que los otros tienen sobre una persona y que es formado con anterioridad a su ascenso a un cargo, será crucial en esta contienda política pues de ella se desprenderá la confianza que puedan tener los votantes sobre un candidato o los argumentos que usaran sus contrincantes para atacarlo.

El Consejo Shipibo Konibo Xetebo (en adelante COSHIKOX) es una organización de reciente creación, promovida por el conocido chamán y empresario shipibo Guillermo Arévalo. El fin de esta organización es lograr la sostenibilidad económica y autonomía política de los shipibo-konibo y xetebo. COSHIKOX representa únicamente a las personas y comunidades que se

identifican como parte de la “nación shipiba-konibo-xetebo” y solo estos miembros pueden postular a los cargos dentro de la mesa directiva.

A continuación, les quiero narrar los sucesos que se dieron durante los dos días que duró el congreso de COSHIKOX, el mismo que se llevó a cabo en el auditorio del Instituto Pedagógico de Yarinacocha el viernes 7 y el sábado 8 de octubre. Como mencioné antes, el fin principal del evento era la elección de una nueva junta directiva para el periodo 2016-2021. Adicional a esa actividad, se dictaron talleres de formación dirigidos por representantes del Gobierno Regional, la Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía y el Pedagógico Bilingüe de Yarinacocha.

### **5.1 El primer día del congreso**

Aquella mañana del viernes 7 de octubre llegué lo más temprano que pude para poder observar y registrar todo lo que me fuera posible. Cuando arribé ya había cierta cantidad de gente a los alrededores del auditorio del Pedagógico. Me acerqué a la mesa de inscripción para registrarme. Escribí mi nombre y apellidos, DNI y teléfono, en comunidad escribí que era de Lima, y en la casilla que preguntaba por la organización a la que pertenecía, coloqué OJIRU. Luego pasé a la cocina, que se encontraba detrás del auditorio, a recibir el desayuno.

Alrededor de las once de la mañana empezó el congreso. El presidente saliente, Juan Chávez, dio la bienvenida a todos, en shipibo. Acto seguido, se entonó el himno nacional. Luego, representantes de FECONAU, ORAU, el gobierno regional, el pedagógico, la UNIA y OJIRU subieron al estrado, y cada de ellos dio sus palabras de bienvenida. Al acabar, Juan Chávez dio las gracias nuevamente y llamó al secretario para que diera inicio a la elección de la mesa directiva que dirigiría el congreso.

Se necesitaba elegir a cuatro personas. Un presidente, un relator y un secretario –que conformarían la mesa directiva del congreso– y a una persona encargada de la disciplina. Cuando el secretario de COSHIKOX preguntó quién se postulaba, todos quedaron en silencio. Por varios minutos nadie habló,

hasta que alguien levantó la mano y postuló a alguien. La dinámica fue siempre la misma para la elección de cada cargo. Nadie nunca se postuló, sino que postulaban a otras personas, las mismas que tras escuchar su nombre (el que podía estar acompañado de abucheos o vivas) se paraban y manifestaban por el micrófono si aceptaban la postulación o no.

Luego de un pequeño e improvisado debate entre los candidatos elegidos a cada cargo se dio inicio a la votación, la misma que se realizó a mano alzada. Como presidente se eligió a Segundo Ramos, profesor bilingüe; como secretario a Miguel Guimaraes; y como relator a Néstor Paiva. Como encargado de la disciplina fue elegido un señor de chaleco amarillo que decía seguridad, pues dijeron que como ya había venido con el uniforme, entonces él debía ser el encargado.

Una vez instalada la mesa directiva del congreso, la misma dispuso que la recepción de listas para candidatos solo se recibiría hasta el día siguiente al mediodía. Luego de eso se dieron tres horas para el almuerzo. Por la tarde varias instituciones y organizaciones dictaron talleres para los asistentes. Al finalizar estos, la junta directiva saliente de COSHIKOX presentó su balance de gobierno. Durante la realización de estos eventos, varias personas fueron llegando para inscribirse. Muchas de ellas, una vez inscritas se retiraron. La mesa directiva del congreso había decidido, junto a los asistentes en ese momento, que la lista de votantes, es decir, el registro de las personas que podían ejercer su voto, se cerraría ese mismo viernes a las seis de la tarde. Por lo que varios vinieron para inscribirse y así poder votar el día siguiente.

## **5.2 El debate**

La junta directiva saliente y la Red de Comunicadores Indígenas de Ucayali organizaron un debate presidencial en la Casa del Pescador, pactado para las 7 de la noche del viernes 7 de octubre. Aunque ya había ocurrido un debate durante la semana, en el auditorio de Organización Regional AIDSESEP Ucayali (ORAU), esta era la primera vez que todos los candidatos estaban presentes.

Cuando los talleres terminaron, los muchachos de OJIRU, que habían llegado para inscribirse, me llevaron a una casa que quedaba justo al frente del hostel El Gato. Allí había muchas personas. Algunas estaban preparando un aguadito, otras adornaban mototaxis y motos con globos y cintas. Todos estaban coordinando lo que parecía iba a ser una caravana. Vi a varios muchachos de OJIRU allí. Luego de un rato, Alipio llegó con Demer (uno de los candidatos a presidente de COSHIKOX y ex junta directiva de OJIRU).

Alipio se acercó y me dio un plato de aguadito. Le di las gracias y me senté junto a él a comer. Demer y él estaban terminando de coordinar con las demás personas que estaban allí. A eso de las ocho, todos nos alistamos para partir. Demer se vistió con una kushma (la misma que había usado Alipio en el taller) y se sentó en la moto de Alipio. Yo me subí a una de los mototaxis. Un rato después partimos. Los conductores hacían sonar sus bocinas y la gente gritaba «¡Demer presidente!». Al llegar al local todas las motos se estacionaron en fila. Bajamos de los vehículos e ingresamos. Dentro no había mucha gente. Después de unos minutos fueron llegando, igual que los candidatos. A eso de las 8 y 15 comenzó el debate. E igual que las actividades del congreso, todos los comentarios se hicieron en idioma shipibo.

El debate entre los cinco candidatos –Leoncio Lamas, Demer Gonzales, Merardo Mori, Daniel Maynas y Ronald Suárez– estuvo dividido en tres partes. En cada una de ellas, los candidatos disponían de tres minutos para hablar sobre un tema en particular elegido por los organizadores: visión de futuro, desarrollo económico y visión técnica. Luego cada uno debía responder a dos preguntas realizadas por el público. Finalmente, cada uno disponía de un minuto para dar un mensaje final.

### **5.3 Lo técnico, la empresa y la juventud**

Daniel Maynas, Ronald Suarez y Demer Gonzales representan, cada uno, un momento en particular en la historia de las organizaciones juveniles indígenas en Ucayali. Daniel Maynas llegó a Pucallpa a mediados de los setenta con el objetivo de cursar la secundaria en el Colegio Faustino Maldonado. Fue ahí donde conoció a Cecilio Soria. Junto a Elí Sánchez, Daniel

y Cecilio fundaron, en 1975, la Agrupación Juvenil Ernesto “Che” Guevara. Dicha agrupación de jóvenes escolares se reunía para jugar fútbol, recibir talleres y conversar sobre los acontecimientos en la región y el país (Comunicación personal, 2016).

Años más tarde la agrupación pasó a llamarse Juventud Nativa Revolucionaria (JUNAR). Junto a los jóvenes de esta nueva agrupación, Daniel participó del primer Pucallpazo en 1978. Tiempo después, Daniel se alejó de las organizaciones juveniles y se dedicó a la docencia en las comunidades. Durante esta experiencia vio que los comuneros necesitaban de alguien que les pudiera dar asistencia técnica en temas agrícolas o territoriales. Por lo que muchos años más tarde, ingresó a la Universidad Nacional de Ucayali para estudiar ingeniería agropecuaria. En la actualidad, Daniel trabaja en la Unidad de Pueblos Indígenas, de la oficina descentralizada del Ministerio de Agricultura ubicada en Pucallpa.

Durante el debate, Daniel aseguró que él y su equipo de gobierno tenían los conocimientos técnicos y profesionales necesarios para lograr la sostenibilidad económica del pueblo shipibo. A diferencia de los otros candidatos, Daniel expuso un mayor número de propuestas, las mismas que explicaba con detalle. Según él, había logrado escribir todo su plan de trabajo hasta el 2030 en un cuaderno que presentó al público en debate. Además, durante la segunda ronda, Daniel aprovechó para recordarle al público su experiencia en la titulación de comunidades; por lo que afirmaba que de llegar a la presidencia se encargaría de asegurar los territorios comunales.

La insistencia de Daniel Maynas por destacar su conocimiento técnico tiene un correlato en su manera de entender el liderazgo. Según él, una las principales características de un líder es su continua autoformación. Aunque Daniel sostiene que para ser líder no es requisito ser profesional, si destaca el interés de un líder por el conocimiento. “El líder siempre está buscando nuevos conocimientos, cosas que aprender. Con eso convoca a la gente, porque sabe cómo solucionar las cosas.” (Daniel Maynas, 2016).

Ronald Suárez, quien es hijo de Manuel Suárez –quien en vida fue secretario de defensa de la FECONAU– inició su trayectoria en las organizaciones juveniles formando parte de Consejo de Estudiantes Nativos de Ucayali (CENU), entre 1986 y 1990. Luego, viajó a Lima a estudiar comunicaciones en la Universidad Bausate y Meza. En la capital, formó parte de la Asociación de Estudiantes Shipibos de Lima (ADESHIL) junto a Juan Agustín y su buen amigo Kruger Pacaya (Comunicación personal, 2016).

Junto a Kruger, formó parte del Grupo de Trabajo Wishmabo. Junto a Lener Guimaraes, creó el GTW Paramua Fútbol Club, una asociación deportiva en la que no solo entrenaban a jóvenes y adolescentes, sino también les daban clases de liderazgo y charlas motivacionales (Comunicación personal, 2016). Con el apoyo de estos jóvenes, Ronald fue elegido como uno de los representantes de la juventud de Ucayali ante el Consejo de Participación de la Juventud (CPJ). En 2003, Limber Gómez, el apoyo económico de Silvio Valle y la colaboración de Kruger Pacaya (en ese momento secretario general de la Oficina Regional de AIDSESP Ucayali–ORAU), convocaron al Primer Encuentro de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali. En dicho encuentro nacería la Organización de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali (OJIRU).

Los discursos de Ronald durante el debate solían ser los más concisos. Además, su discurso apuntaba a dos temas principales: la autodeterminación y autogobierno de los shipibo-konibo; y a lograr que los shipibos sean personas con “dinero y empresas”. «Entonces solo falta ejercer la autodeterminación. Eso es. O sea, podemos tener nuestro propio gobierno, para de esta manera, nosotros podamos crecer. Para que así nosotros podamos fortalecernos y trabajar. Con eso, mis hermanos, nosotros podremos tener dinero.» (Transcripción de audio: 2017). Al igual que los mestizos, dijo Ronald durante el debate, «los shipibos también pueden ser hombres con dinero, pero sin perder la identidad.» (ib.).

En los últimos años Ronald se ha dedicado, en su vida personal, a crear y dirigir dos empresas, y a fomentar la creación de la primera Cámara de Comercio Indígena, en 2015. Es por ello que, para él, el desarrollo económico del pueblo shipibo se alcanza pensando en grande, “visionando” en grande, es

decir, creando grandes empresas. Incluso “la cultura shipiba” puede ser fuente para crear empresa:

«Mis hermanos tenemos todo. ¡Tenemos! Hay cómo hacer dinero. Nosotros trabajamos en varias cositas, hasta en nuestra propia cultura. Nuestra costumbre, éste nosotros, todos nuestros conocimientos, eso es nuestro negocito. En este tiempo eso es lo que tenemos que garantizar. Tenemos que garantizar eso para tener dinero. Norky's, por ejemplo. Eso que llaman franquicia. No es Norky's que está sentado aquí, sino que es su franquicia. Nosotros también debemos hacer. Tenemos que hacer negocio... hay montón de jóvenes gringos que se están enriqueciendo con nosotros. Se enriquecen llevando nuestro conocimiento.»

Demer Gonzales Vásquez fue parte de las anteriores juntas directivas de OJIRU y fue uno de los pocos miembros de los anteriores gobiernos en acercarse y colaborar con la actual junta directiva de la organización. Demer es abogado por la Universidad Nacional de Huánuco. Actualmente se desempeña como profesor de ciencias sociales en la comunidad nativa Nuevo Paraíso en el distrito de Masisea. Y también forma parte del Instituto de Desarrollo Alternativo Raíces Amazónicas (IDEARA), una organización fundada por Marcial Vásquez Fasanando y en la que también participan Alipio Vásquez y Roel Mori.

Demer fue el único en vestir una kushma durante el debate. Además, su discurso estaba basado en un documento que, irónicamente, ayudé a escribir. En este, Demer explica su visión a futuro para el pueblo shipibo-konibo:

«...que la nación Shipibo, Konibo y Xetebo, sea una nación soberana, fuerte, consolidada y asumiendo libre determinación, derecho a la autonomía y al autogobierno de acuerdo a su cosmovisión como Shipibo-Konibo. Así también pensamos que el pueblo Shipibo debe tener su propia cosmovisión, libre su condición política administrativa de su propio desarrollo autónomo como pueblo Shipibo, Konibo y como Xetebo, económica, académica, cultural y justicia...»

En dicho documento, también denuncia la dominación y despojo histórico que ha sufrido la nación shipibo-konibo; y la grave crisis por la que pasa actualmente producto de la degeneración cultural. En tal sentido, Demer propone un gobierno que renueve los valores y los cuadros de líderes. Además, sostiene que los proyectos agrarios son la clave para la sostenibilidad

económica. Teniendo terrenos y recursos por producir, él ve necesario ponerlos en uso para el autoconsumo y la venta en los mercados.

Aunque, los jóvenes son a veces vistos como poco capacitados para ejercer los cargos de liderazgo, ya sea por su falta de interés, alineación o poca formación; Demer intentó convertir su juventud en un elemento positivo, al asociarlo con la idea de cambio y renovación.

«Solo queremos una oportunidad, hermanos. Queremos una oportunidad. Como jóvenes profesionales queremos asumir este compromiso. Hermanos, jóvenes, nuestras abuelas, nuestros abuelos, la niñez, jóvenes, niñitos, mis hermanos; pensando en ellos lo estamos asumiendo.»

Tras casi dos horas de debate, el evento terminó. Cada uno de los presentes se retiró a sus casas para pensar en lo que habían escuchado y decidir su voto. Yo me despedí de mis amigos de OJIRU que habían asistido. Me despedí también de Jeiser Suárez que había ido a apoyar a su hermano. Salí del recinto, crucé la calle y llamé a un motocar y me dirigí a descansar a mi alojamiento.

#### **5.4. El segundo día del congreso**

Al día siguiente las actividades comenzaron con la elección de la mesa electoral. Al igual que con la elección del día anterior, nadie se propuso, sino que algunos propusieron a otras personas. Tras la misma dinámica de postulación y votación a mano alzada del día anterior, los elegidos fueron: Silvio Valles como secretario; Ricardo Cauper (director del Instituto Pedagógico) como relator y Bernabé Ventura como presidente. Para la elección de este último hubo una pequeña discusión. Algunos estaban totalmente en contra de que Bernabé sea presidente de la mesa electoral. Pero al final obtuvo más votos a favor.

Tras la elección de la mesa se dio un espacio para que los candidatos puedan dar sus últimas palabras. El primero en hablar fue Ronald y dijo esto:

«De esta manera les digo, mis queridos hermanos, lo que nosotros queremos es mejorar la calidad de vida familiar del pueblo shipibo-konibo. Nosotros, mis queridos

hermanos, debemos ser hombres con dinero. Nosotros debemos mejorar la calidad de vida. Nosotros, mis queridos hermanos debemos tener dinero. Nosotros debemos tener grandes empresas. Y para hacer eso, debemos estar unidos, mis queridos hermanos. Sin unidad no hacemos nada, mis queridos hermanos. Los 33 mil shipibos –según la última encuesta de INEI– nosotros, debemos estar en la cima, queridos hermanos. Reunámonos. Trabajemos. De esta manera les digo, mis queridos hermanos, ayúdenme.»

Luego fue el turno de Daniel Mainas:

«... Yo les quiero decir, nosotros, al asumir el gobierno de COSHIKOX, nosotros, vamos a considerar sobre todo el tema de la mujer: Nuestras madres trabajan mucho, pero falta mercado para la comercialización de sus artesanías. Igualmente, para la conservación y la protección de recursos naturales, debemos promover el turismo rural comunitario con nuestros jóvenes de los pedagógicos. [...] en nuestras chacras hay distintos productos y a eso le debemos dar valor agregado, mis hermanos, para mejorar nuestra condición de vida. Por eso es que estoy participando con ustedes en esta contienda electoral. Si estamos hablando de la autonomía, estamos hablando del autogobierno y estamos hablando de la autodeterminación. Como personas debemos ser dignos. Que nadie nos utilice a cambio de una camioneta, a cambio de gaseosa. Cada uno somos responsable, somos responsable por el destino de COSHIKOX y de todo nuestro pueblo indígena. Eso es lo que realmente les puedo decir mis hermanos. Entonces hagan su evaluación de las propuestas, las propuestas que realmente puedan hacerse cumplir y hacerse realidad. Muchas gracias.»

Tocó el turno de Demer:

«... Quiero dirigirme, en primer lugar, a la juventud, a los jóvenes, a los líderes, a las mujeres, ancianos, sabios de nuestro pueblo shipibo-konibo. Invoco a la unidad. Invoco a la unidad hermanos. Ese es único camino para que podamos ser grandes. Mientras no estemos unidos, si queremos trabajar individualmente o solo en un círculo, nunca vamos a avanzar, hermanos. [...] Nosotros no queremos hacer propuesta de demagogia. No queremos mentir. Queremos ser real (sic), viendo la situación real en las comunidades. [...] Nosotros queremos hacer dos cosas, hermanos. Estamos apostando por el desarrollo económico. La agricultura es el único camino que vemos. Por la agricultura tomamos, y también nos hace ver dinerito. [...] Así les quiero decir: ¡Viva el pueblo shipibo-konibo! ¡Viva la juventud! ¡Viva las mujeres indígenas, líderes y sabios! ¡Viva el Perú! Muchas gracias.»

Luego de estas palabras, se suspendieron las actividades para que todos puedan recoger su almuerzo.

Durante el almuerzo se formaron dos grupos en los jardines fuera del auditorio. Uno de ellos, el más cercano al edificio, estaba conformado por Demer Gonzales, gente que lo apoyaba y varias personas que se habían quedado allí escuchándolo. Demer y su junta directiva estaban hablando con la gente, haciendo promesas, explicando sus razones para postularse y sus planes de trabajo. Al otro lado, al fondo, por las canchas, estaba Ronald Suárez, su equipo y un montón de gente formada en círculo alrededor de Ronald. Ronald también estaba haciendo promesas y explicándole a sus planes de trabajo.

En un momento apareció Limber Gómez, se acercó al tumulto que rodeaba a Demer y, con voz fuerte, les dijo a todos que Demer era la mejor opción. Que él se había ganado su confianza y que debían votar por él. Hasta ese entonces no jamás había visto a Limber junto a los muchachos de OJIRU. Y menos lo había oído decir cosas positivas sobre ellos. Por lo que me extrañó mucho verlo haciéndolo. No sé hasta qué punto su inesperado apoyo tuvo consecuencias en lo que después pasó. Pero conociendo el prestigio que persigue a Limber, estoy seguro que algunos decidieron su voto al escucharlo.

A eso de las tres comenzó la votación. Cada candidato tenía un número que cada votante debía escribir en su papel para señalar que votaban por tal o cual candidato. Demer Gonzales era el 1, Daniel Maynas era el 2, Merardo Mori era el 3; y Ronald Suárez era el 4. Para eso de las cinco y media todos habían votado. Entonces la mesa electoral y la junta directiva saliente se pusieron a contar los votos. Demoraron alrededor de una hora y media. Ya era casi de noche y mucha gente ya se había retirado. Los que quedaban estaban fuera del auditorio, en las bancas de alrededor, viendo por las ventanas lo que pasaba. A eso de las siete, Bernabé dio los resultados. Habían validado solo 413 votos. De ellos 123 fueron para el candidato número uno. Y 156 para el candidato número cuatro. Ronald Suarez había ganado la elección.

Tras finalizar el congreso, Ronald Suárez invitó a todos a celebrar la victoria. Unos autos nos esperaban fuera del auditorio para conducirnos hasta el local en donde se llevaría a cabo la reunión. Algunos miembros de OJIRU, una amiga de una ONG y yo nos subimos en uno de esos autos. Al llegar al

local empecé a darme cuenta de un detalle en particular. Cajas y cajas de cerveza y gaseosa, varias ollas de aguadito y música en vivo fue lo que Ronald le dio a la gente que fue a celebrar su victoria.

## **5.5 Balance del capítulo**

Como dije, grande fue mi sorpresa al ver que Ronald, Daniel y Demer estaban compitiendo para ser presidente de COSHIKOX, pues cada uno representa un momento distinto en la historia de las organizaciones indígenas juveniles. Este hecho me hizo pensar con mayor firmeza que las organizaciones indígenas juveniles no solo han estado funcionando como espacios de resguardo y apoyo para los jóvenes indígenas en la ciudad, sino también como un espacio de formación de nuevas generaciones de dirigentes, y porque no, de líderes.

Aunque, personas como Marcial Vásquez Fasanando digan que los líderes no se hacen, sino que nacen (Comunicación personal, 2016), él mismo reconoció que si no existen espacios para que los jóvenes participen, los demás nunca sabrán si existe por ahí un futuro líder o no. En tal sentido las organizaciones juveniles son de los primeros espacios en donde los jóvenes empiezan a conocer la manera en cómo funcionan esos círculos y donde empiezan a construirse un prestigio al hacerse visible frente a los demás.

Desde hace mucho tiempo, la emergencia de los “nuevos” liderazgos provenientes de esos espacios (las organizaciones indígenas) ya no son el efecto de las colectividades a las que calificamos como “indígenas”, sino de las múltiples y complejas asociaciones entre diferentes entidades –indígenas, nociones o categorías, científicos sociales, misioneros, representantes del Estado, trabajadores de empresas, tecnologías, entre otros– que permiten, legitiman, contestan, critican, entre otras cosas, la experiencia de ser líder desde posiciones y espacios diferentes.

«... los “nuevos” líderes no solo están en contacto con los modos de vivir y actuar de una localidad, que puede ser su comunidad o su red de relaciones más inmediata, sino también con los actores que se localizan fuera de sus comunidades y que los introducen a redes en donde participan sujetos con

prácticas distintas y de las cuales los líderes también se nutren.» (Mouries, 2014: 23). De las relaciones en las que se ven insertos los jóvenes indígenas emergen diferentes formas de entender el “liderazgo indígena” y con ello, ideas sobre qué prácticas deben acompañar dicha investidura. La asociación con determinados elementos (nociones, actores, espacios) pueden legitimar o deslegitimar la autoridad del líder.

En ese sentido, cada uno de nuestros candidatos acentúa una característica particular que, de acuerdo a su planteamiento, legitimaría su candidatura sobre la de los demás. Así Daniel Maynas acentúa su experiencia y conocimiento técnico. Ronald Suarez acentúa su capacidad para generar empresas. Y Demer Gonzales apeló a su juventud y al recambio generacional que esto significaba para la organización.

«...si el jefe de Clastres, líder de un grupo aislado y auténtico, no hacía más que hablar para sus paisanos de una sociedad que no existiría sino por esa palabra, saber hablar por ellos es bastante para caracterizar a una liderança, en un mundo en que la cultura indígena cuenta con actores externos empeñados en poner en pie una autenticidad lejana.» (Calavia, 2010:60).

## REFLEXIONES FINALES

Esta parte del presente trabajo busca dar un pequeño resumen de lo planteado en los capítulos anteriores y exponer las conclusiones más importantes a las que se ha llegado tras realizar la presente investigación. Recordemos, entonces, que el objetivo de la presente investigación es entender el papel que cumple las organizaciones indígenas juveniles en la emergencia de “nuevos liderazgos” entre los shipibo-konibo. Para ello tomé el caso de la Organización de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali (OJIRU)

Vale la pena recordarles que la motivación principal para realizar esta tesis es la de contribuir al entendimiento sobre los shipibo-konibo del Ucayali. Mucho se ha dicho desde la antropología sobre este pueblo, principalmente sobre sus técnicas artísticas y chamánicas. Pero ha existido, y existe hasta hoy, un escaso interés por entender y describir las prácticas políticas de los shipibo-konibo, en especial sobre las prácticas y dinámicas que caracterizan a sus organizaciones y a sus líderes. Esto, pese a que este pueblo es uno de los más importantes por su demografía, su historia y su participación política tanto en los movimientos indígenas y campesinos regionales como en el movimiento indígena nacional.

### **Los shipibo-konibo del Ucayali**

Por las razones arriba expuestas, dediqué el primer capítulo de esta tesis a describirles algunos pasajes de la historia de los shipibo-konibo del Ucayali para que puedan entender la importancia de este pueblo en la geopolítica local. Como vimos, desde los tiempos de la conquista española, e incluso desde antes si atendemos a los indicios que la arqueología amazónica nos viene presentando los últimos años, los shipibo-konibo se posicionaron como los mediadores entre los nuevos actores foráneos y los pueblos más pequeños y que habitaban las zonas del interfluviales.

El posicionamiento de los Konibo, y posteriormente de los Shipibo, en las riberas del Ucayali les permitió ser de los primeros en ponerse en contacto con los conquistadores y misioneros españoles. Aunque en un principio las

relaciones fueron bélicas, principalmente con los shipibos, pronto desarrollaron otras estrategias con el fin de mantener el flujo de intercambio con estos actores.

El pasaje relatado en el primer capítulo sobre la pugna entre franciscanos y jesuitas por el control de las almas de los konibo del alto Ucayali, nos muestra como estos últimos apelaban a ambos grupos de misioneros para conseguir instrumentos manufacturadas: como la sal, las herramientas de metal, la ropa, entre otras cosas. Este pasaje también nos permite entender que los konibo no eran una unidad política sino un conjunto de tribus familiares de gran tamaño cuyas lealtades podían estar con los jesuitas o con los franciscanos.

Recordemos también que estos instrumentos manufacturados no eran gratuitos, sino que formaban parte de una extensa red de intercambio en la que eran entregadas por los misioneros a cambio, y principalmente, de población nativa para evangelizar. Es así que las habilidades bélicas de los shipibo-konibo les permitió capturar a sus vecinos de las zonas interfluviales, muchos de ellos también integrantes del conjunto pano, para poder entregárselos a los misioneros. Esta práctica fue posteriormente usada por los patrones caucheros y madereros para conseguir mano de obra esclava entre los indígenas del Ucayali, siendo de nuevo los shipibo-konibo sus principales proveedores.

Cabe aclarar que no todos los shipibo-konibo participaron de estos intercambios como mediadores, pues muchos de ellos terminaron siendo capturados y entregados a los misioneros o los patrones. Recordemos que, como nos dice Tournon, muchos shipibo-konibo fueron obligados a trabajar por los patrones mediante el método del enganche, el cual consistía en entregarles herramientas de metal, armas, alimentos y alcohol a los indígenas a cambio de una cuota de caucho, madera o el producto que el patrón necesitase (2002: 106). En más de una ocasión, estas cuotas eran impagables pues los montos eran elevados arbitrariamente por el patrón con el fin de mantener “enganchados” a los indígenas.

Esta situación de esclavitud y servidumbre frente a los patrones, además del cada vez mayor crecimiento de la población migrante asentada en ciudades como Pucallpa, donde eran discriminados, llevaron a que, desde mediados del siglo pasado, se empezaran a formar los “grandes reuniones” que darían origen a las primeras organizaciones indígenas shipibo-konibo.

### **Las organizaciones indígenas juveniles**

En el segundo capítulo me dediqué a describirles el proceso de creación de las primeras organizaciones indígenas shipibo-konibo y de reconstruir la historia de sus primeras organizaciones indígenas juveniles. Como pudimos apreciar, ambos procesos coincidieron en sus orígenes pues respondían a un contexto cada vez más favorable para las poblaciones indígenas en el Perú. Aunque cada tipo de organización respondía a objetivos diferentes, esto impidió que hubiese un trabajo en conjunto o algún tipo de relación entre los jóvenes y adultos. Recordemos también, que algunos integrantes de las organizaciones juveniles tenían familiares en las organizaciones de adultos, como es el caso de Ángel Soria y sus hijos Cecilio y Jorge o el caso de Manuel Suarez y sus hijos Ronald y Jeiser.

De acuerdo a Espinosa (2012), podemos dividir la historia de las organizaciones indígenas juveniles shipibo-konibo en tres momentos: el primero que va desde 1976 a 1985, el segundo desde 1985 a 1999, y la tercera que va desde 1999 hasta nuestros días. El primero de estos momentos (1976-1985) se caracteriza por la migración de varios jóvenes shipibo-konibo provenientes de las diferentes comunidades asentadas en el Ucayali hacia la ciudad de Pucallpa. La principal razón de este traslado habría sido la búsqueda por continuar los estudios en nivel secundaria, un servicio que para la época no se encontraba disponible en las comunidades (ibid.: 458-459).

En ese contexto, las organizaciones juveniles como la Agrupación Juvenil Ernesto “Che” Guevara nacieron como un espacio de apoyo para los muchachos que pasaban problemas en su adaptación y sobrevivencia en la ciudad, donde eran fuertemente discriminados por los mestizos. De acuerdo a Cecilio Soria, esta agrupación también sirvió como espacio de aprendizaje en

tanto recibían talleres y conversaban sobre la situación del país y de los indígenas (Comunicación personal, 2016). En 1978 nacería la Juventud Nativa Revolucionaria (JUNAR) como resultado de las fuertes relaciones entre los jóvenes de “Che” Guevara con la Confederación Campesina del Perú, la Federación Nacional Agraria y algunos partidos políticos de izquierda.

La caída del Gobierno de las Fuerzas Armadas (1968-1980), el inicio de las acciones subversivas de Sendero Luminoso y la creación de la Región Ucayali (declarando a Pucallpa como su capital) diseñaron un nuevo contexto para las organizaciones indígenas shipibo-konibo. En 1980, la JUNAR pasa a llamarse Juventud Nativa del Ucayali (JUNAU). Esta agrupación continuó la labor de las anteriores organizaciones con la diferencia de que desde 1981 empezó a contar con el apoyo de la recién creada Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (FECONAU). La JUNAU se convirtió así en la base juvenil de la FECONAU, aunque, de acuerdo con Elí Sánchez, la primera mantuvo su autonomía de la segunda (Comunicación personal, 2016).

El segundo periodo (1985-1999) se caracterizó por la aparición de nuevos retos, como la educación superior, y la aparición de la radio como tema de interés entre los jóvenes y lo no tan jóvenes. Por ello en 1987, la JUNAU, que se dedicaba principalmente a ver temas de corte político, fue reemplazada por el Consejo de Estudiantes Nativos de Ucayali (CENU) cuyo interés era recuperar los objetivos iniciales de los jóvenes shipibo-konibo, que era la educación (Espinosa, 2012: 461).

Otras organizaciones interesadas también en el tema educativo se fueron creando como el Comité Central de Becas para Shipibos (COCEBESH) donde personajes como Silvio Valle empezarían su participación llegando a ocupar el cargo de presidente de la organización. También se creó la Asociación de Estudiantes Shipibos de San Francisco (ADESHISF), donde Limber Gómez sería elegido presidente en 1994. Por último, en la ciudad de Lima, los estudiantes shipibo-konibo Ronald Suarez, Juan Agustín y Kruger Pacaya, entre otros, fundaron la Asociación de Estudiantes Shipibos de Lima (ADESHIL).

El último periodo (1999-hasta hoy) se caracteriza por la aparición de los nuevos medios de comunicación relacionados con la masificación de la internet y la telefonía móvil. Siguiendo la atomización presente en los finales del periodo anterior, aparecen más organizaciones juveniles cada una con una agenda particular, pero ninguna llegando a representar los intereses de toda la juventud shipibo-konibo. Es en este periodo en que OJIRU, la organización que sirvió de muestra para la presente investigación, nace.

Antes de resumir el siguiente capítulo debo señalar que cada periodo de las organizaciones indígenas juveniles está compuesto por un engranaje particular de actores. En el primer periodo el Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS) es quizá el actor más importante para las organizaciones indígenas y no indígenas en el Ucayali. Tras su desmantelamiento aparecieron el Centro de Investigación y Promoción de la Amazonía (CIPA) y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), ONG que apoyaron a las nacientes organizaciones indígenas. En 1980 nace la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDASEP), fundada por los líderes del Consejo Aguaruna Huambisa (CAH), de la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC) y de la Federación de Comunidades Nativas de Ucayali (FECONAU).

En el segundo periodo (1985-1999) Sendero Luminoso recrudece su accionar y se expande hacia la Amazonía por la Selva Central, llegando a Coronel Portillo, cuya capital es la ciudad de Pucallpa. En medio de este convulsionado contexto se da el cisma de AIDASEP, apareciendo en 1987 la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP). El CIPA y el CAAAP empiezan a ser duramente criticados y en algunos casos se les hace responsables de la división.

Un hecho importa relacionado a ambas ONG es que permite llegada de investigadores de diferentes disciplinas cuyos estudios empiezan a ampliar el escaso conocimiento que se tenía sobre ese pueblo. Para el tercer periodo el CIPA dejó de funcionar. Solo el CAAAP sobrevivió, siendo quizá de las ONG con más tiempo en la región hasta el cierre de su oficina en Pucallpa el año pasado.

## **La Organización de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali (OJIRU)**

OJIRU nace en un contexto de atomización y disputas entre las organizaciones indígenas juveniles. Tras varios años en que JUNAR y JUNAU centralizaron la representación de los jóvenes indígenas, a fines de los 80's nuevas organizaciones fueron apareciendo persiguiendo objetivos más relacionados a la educación y el trabajo, y alejándose de la política indígena. Es en ese contexto que, en 2003, Ronald Suarez, Silvio Valle y Limber Gómez se organizan para celebrar Primer Encuentro de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali, bajo el auspicio del recién creada Consejo Nacional de la Juventud (CONAJU) y de ORAU, cuyo presidente era Kruger Pacaya, amigo de Ronald Suarez y compañero en ADESHIL.

No hace falta revisar con detalle la historia de esta organización pues esa tarea fue elaborada en el capítulo tres. Lo que me gustaría resaltar, primero, es el hecho que de todas las presidencias de OJIRU, la que se suele ser la más recordar es la de Jeiser Suarez, hermano de Ronald Suarez. Hasta el día de hoy Jeiser es reconocido por la gente, indígenas y no-indígenas, como un líder juvenil, pese a que él ya ha abandonado esos temas y que se dedique en la actualidad a la elaboración de materiales de enseñanza del shipibo-konibo y a la traducción<sup>2</sup>. Durante su presidencia, Jeiser fue instruido por la CONAJU en varios temas sobre derecho indígena y de juventudes. También se le invitó a participar en más de un congreso dentro y fuera del país.

En la actualidad, Jeiser Suarez también es comunicador y tiene un programa de radio en Stereo 100. En su juventud también dirigía un programa de radio, en ese caso dedicado a los jóvenes y a tocar temas de salud reproductiva. Hoy en día su programa se dedica a hablar de la actualidad del pueblo shipibo-konibo y a comentar las noticias recientes. Jeiser es un personaje muy conocido entre los shipibo-konibo, por lo menos entre los círculos por donde transite.

Las dos veces que tuve la oportunidad de ir a Pucallpa, pude acompañarlo a dos reuniones con el Gobierno Regional de Ucayali (GOREU),

---

<sup>2</sup> Jeiser Suarez es traductor oficial del Ministerio de Cultura.

ambas sobre las organizaciones juveniles (indígenas y mestizas). En ambas ocasiones fue invitado por su trayectoria como líder juvenil, aunque ya no se dedique a eso. No obstante, en ambas ocasiones Jeiser fue a escuchar y a conversar con los jóvenes de otras organizaciones. No hay duda que la amplia trayectoria de Jeiser le ha permitido construir un modo de ser muy particular, pues le permite hablar frente a varios públicos siempre con la misma legitimidad y reconocimiento.

Lo segundo que quiero resaltar es el hecho de que cuando yo llegue a trabajar con OJIRU, su junta directiva no era bien vista por los anteriores presidentes de la organización ni por otros shipibo-konibo. La razón principal era que su presidente, Roel Mori, había dado su apoyo y de toda la organización a la junta de gobierno entrante en la UNIA, apoyo que, según los anteriores presidentes de OJIRU, no había sido consultado con las bases. Además, sentían que existía también de parte de la junta directiva un resentimiento hacia los anteriores dirigentes de OJIRU.

Ambos hechos eran ciertos. El apoyo a la UNIA sí había ocurrido y en varias ocasiones los muchachos de la junta directiva actual me comentaron que ellos habían logrado romper la argolla que hacía que OJIRU siempre caiga sobre las mismas manos. Más allá del lado negativo del término “argolla”, sí existía una continuidad entre las juntas directivas de OJIRU, pues en casi todos los casos el presidente siguiente fue miembro de la junta directiva anterior. Por lo que ellos se veían a sí mismos como los que habían logrado romper este ciclo y devuelto a OJIRU a los jóvenes indígenas.

Ángel Guisado, coordinador del CAAAP Ucayali en los primeros años de OJIRU, me comentó que esta organización había apoyado por mucho tiempo a OJIRU. Tanto así que para la elaboración de su estatuto y la inscripción de registros públicos les habían permitido usar la dirección del local del CAAAP en Pucallpa como domicilio de OJIRU. Rubén Vega, coordinador del CAAAP Ucayali durante mi estancia me dijo que hasta hace unos años ellos utilizaban los espacios de esta ONG pero que la última junta directiva, la que conocí, se había alejado de ellos.

Come les comenté en el capítulo tres, cuando conocí a OJIRU ellos habían empezado a trabajar con CHIRAPAQ, una asociación indígena proveniente principalmente de los pueblos quechua de Ayacucho, fundada en 1986 y que muy recientemente había empezado a aventurarse en el trabajo de temas de identidad y reconocimiento indígena en la Amazonía. Junto a ellos OJIRU había realizado tres talleres sobre identidad y autorreconocimiento en aras del Censo Indígena de 2017. Y también habían desarrollado talleres de locución radial y les habían logrado facilitar un espacio en la señal de Stereo 100. Tal como les dije, dicho espacio solo duro un mes por falta de fondos. Además de algunos viajes a Lima para algunos integrantes de OJIRU con la intención de capacitarlos en los mismos temas, no supe de otras actividades junto a CHIRAPAQ luego que volviera del campo.

## **Conclusiones Finales**

En esta parte, más que resumir los capítulos cuatro y cinco, quiero compartirles mis reflexiones sobre los datos mostrados en esos y los demás capítulos. Como les dije al inicio de esta investigación, mi intención ha sido entender el lugar de las organizaciones indígenas juveniles en la emergencia de nuevos liderazgos entre los shipibo-konibo. Lo que sostengo es que las organizaciones indígenas juveniles operan como espacios de aprendizaje y de formación del prestigio. Paso a explicarles las ideas que sostienen esta tesis.

### *Las organizaciones indígenas juveniles como espacios de aprendizaje*

Las organizaciones indígenas no son la consecuencia lógica de un modo de ser “verdaderamente indígena” ni el efecto pasivo de la influencia de los actores fuera de la aldea o la comunidad; más bien son el resultado de un intercambio cuyas raíces se fundan desde los primeros encuentros coloniales y que han venido, en diferentes olas, transformando la cotidianidad de los pueblos de la Amazonía indígena (Santos Granero, 1996). Es por ello que resulta evidente, para muchos investigadores, que «... las formas de liderazgo tribal y la propia naturaleza de la "tribu" misma han sido moldeadas por las circunstancias del contacto con Occidente.» (Brown, 1993: 308). Por lo que

resulta imposible hablar de liderazgos indígena y organizaciones hoy en día sin tomar en consideración su carácter múltiple y dialógico.

«Buena parte de los “jefes indígenas” son brokers, mediadores cuyo atributo principal, o a veces único, consiste en dominar la lengua de los blancos y ser capaces de tratar con ellos, sin más autoridad que la que adviene de esa intermediación.» (Calavia, 2010:51). Las organizaciones indígenas funcionan de un modo similar. No solo son entidades de representación, como su origen federativo nos lleva a pensar, sino también son espacios donde se conectan redes a través de las cuales transitan una multiplicidad de objetos, conocimientos y personas. «El líder o la federación se conectan así a un conjunto de categorías jurídico-políticas, afianzando el respaldo legitimador de las instituciones internacionales, consolidando su alianza con las ONG y creando paulatinamente una configuración capaz de influir sobre las políticas públicas.» (Mouries, 2014: 23).

Hoy en día, los discursos sobre la cultura, la ecología, los derechos indígenas y territoriales, los derechos de la mujer, entre otros, se han vuelto un lenguaje común entre los Estados, las organizaciones plurinacionales o transnacionales y la ONG. En algún momento de la vida de una organización indígena se hará necesario entablar relaciones (de alianza o de confrontación con alguna de ellas), por lo que tener un espacio para aprender los lenguajes y técnicas de dichas instituciones se vuelve fundamental para el éxito de una organización. Y en ese sentido, las personas que logren aprehender dichos lenguajes y técnicas de manera que se vuelvan parte de su *habitus*, tendrán la posibilidad de acceder a las dirigencias de estas organizaciones.

Pero, como ya he dicho, las organizaciones indígenas juveniles no siempre tienen los mismos objetivos que las organizaciones indígenas lideradas por los adultos. Entonces, ¿resulta necesario que en espacios como estos se enseñe el lenguaje y las técnicas de los otros? Pues como vimos en el capítulo cuatro sobre las narrativas sobre el liderazgo, para los adultos y jóvenes es necesario que existan espacios donde los jóvenes puedan aprender y formarse como futuros líderes. Ahora, ¿son las organizaciones indígenas

juveniles los únicos espacios en donde se puede enseñar y formar a futuros líderes? Evidentemente no.

Para poner un ejemplo. De acuerdo a Lopez Espinoza (2007), el Pedagógico de Yarinacocha (ISPPBY) opera de manera similar a las organizaciones juveniles indígenas. En el ISPPBY no solo se forman docentes que pueden llegar a ser líderes en sus comunidades o en las organizaciones indígenas, también se forman “intelectuales indígenas”, personas cuya formación les dan legitimidad para hablar sobre los otros, en este caso sobre demás los shipibo-konibo (ídem.: 234).

A veces la figura del “intelectual” y la del “líder” pueden ser dos caras de la misma moneda. Recordemos que las organizaciones indígenas no solo se constituyen de actores indígenas, también transitan por ellas una diversidad de personas que pese a no ser shipibo-konibo también opinan sobre lo que es y no es un líder indígena. Y son estas las que suelen caer en el equívoco al llamar a un intelectual, alguien que habla sobre los shipibo-konibo, como líder, es decir alguien que habla por los shipibo-konibo. Cecilio Soria y Jeiser Suarez suelen caer en este equívoco, pues en varios momentos donde, esto evidentemente desde mi perspectiva, operan como intelectuales, hablando sobre y no por lo shipibo-konibo, son catalogados como líderes, como si no existiese distinción entre un estado y otro.

Pero, para los shipibo-konibo, ¿se puede ser líder e intelectual a la vez? Para responder esto hay que recordar lo presentado en el capítulo cuatro. En aquel acápite les comenten que uno de mis objetivos secundarios era el de identificar que era un líder para los shipibo-konibo. Es decir que ideas o características están asociadas a dicha categoría. Lo que encontré es que no existe un modelo único de lo que es un líder entre los shipibo-konibo. Hay un conjunto de ideas heterogéneas sobre el liderazgo, siendo las únicas ideas generales: primero, la idea de que los primeros líderes estaban más comprometidos con la lucha de los shipibo-konibo que los de ahora; segundo, que no es necesario ser un buen profesional para ser un buen líder; y, por último, la noción de que no se necesita tener un cargo para ser un líder.

Teniendo esto en claro la respuesta a la pregunta planteada sería: depende de quien mire. Tomando la segunda idea general de que ser profesional no es necesario para ser un buen líder, habría que preguntarse si la persona que justa a otra como líder o no, comparte también la idea de que un líder necesita formarse o tener conocimientos sobre los shipibo-konibo para ser un buen líder (como es el caso de Daniel Maynas o de Gianella Sánchez).

Esta falta de modelo que establezca las ideas sobre lo es un líder entre los shipibo-konibo permite el surgimiento de equívocos un determinado sujeto es considerado líder para unos y no para otros, incluso si los que juzgan comparten las mismas ideas sobre lo que es un buen líder Y si a esto añadimos la práctica evidenciada más de una vez entre los shipibo-konibo de llamar líder a los dirigentes o intelectuales fallecidos o a los más ancianos, pues la situación se hace más confusa.

Entonces, las organizaciones indígenas juveniles son espacios de aprendizaje porque, al igual que las demás organizaciones indígenas, son espacios de encuentro en donde no solo transitan los jóvenes indígenas sino una multiplicidad de entidades, objetos, ideas y personas. Para el caso de las organizaciones indígenas juveniles shipibo-konibo, cada una de las entidades con las que han trabajado (SINAMOS, CAAAP, CIPA, CHIRAPAQ) les han permitido aprender de nuevos lenguajes y técnicas, muchas de estas necesarias para continuar el trabajo con estas entidades o con otras (como el Estado o las organizaciones indígenas de mayores).

#### *Las organizaciones indígenas juveniles como espacios de formación del prestigio*

Para entender cómo funciona la formación de prestigios desde las organizaciones indígenas juveniles, primero entendamos el papel que ha cumplido la radio en la vida de los shipibo-konibo. La radio, aquel instrumento que desde el principio de las organizaciones indígenas sirvió para que los líderes se hagan conocidos (Espinosa, 1998) sirve, hoy en día, también para crear una “esfera pública shipibo-konibo” (Solís Huertas, 2016). Esta esfera nos introduce un nuevo personaje, el de los comunicadores indígenas.

«Muchos de ellos tienen un gran capital social, conformando redes de distintos tipos de interés. De modo que son sujetos con una movilidad bastante alta, suelen estar entre las comunidades y la ciudad; lo cual los lleva a verse a sí mismos como sujetos distintos a sus paisanos de las comunidades; pero a la vez distintos a los mestizos de la ciudad. Mantienen su identidad shipiba y su profesión también les otorga un tipo de identidad.» (Solís Huerta, 2016: 205).

Varios de los adultos que conocí haciendo esta investigación eran comunicadores indígenas<sup>3</sup>. Daniel Maynas lo fue en su juventud. Ronald Suarez no solo incursionó en la radio, sino que se trasladó a otros medios como el cine documental. Cecilio Soria fue siempre un comunicador indígena, siendo responsable de la creación de la revista oficial de AIDSESP “Voz Indígena”. Actualmente es corresponsal de Ideele y se dedica también a la locución radial. Y qué decir de Jeiser Suarez quien, además de tener una larga trayectoria como locutor, hoy en día se dedica a la traducción de textos y de traducir en casos judiciales que involucren a sus hermanos shipibo-konibo.

Como dije la radio ha contribuido a crear una “esfera pública shipibo-konibo” donde transitan los discursos de las organizaciones indígenas, de los intelectuales y de los líderes. Es además un espacio de resistencia frente a la hegemonía discursiva de los mestizos, del Estado, de las empresas, incluso de otros shipibo-konibo. Como afirma Solís Huerta:

«La sociedad shipiba tal vez no sea propiamente estratificada, pero presenta algunas distinciones sociales entre sus miembros, respecto a la riqueza de sus redes sociales y su capital educacional. Así es que, una serie de diferentes voces de los shipibos puede entrar a escena. Aquí los shipibos siempre han tenido muy en claro las distinciones sociales, reconociéndolas en todo momento en la esfera pública shipiba, mediante marcas de títulos de educación, o cargos de dirigentes que son en todo momento repetidos en los diálogos que se hacen llegar a las poblaciones shipibas.» (2016: 208).

Tomando esto en consideración se entiende porque CHIRAPAQ formo a los muchachos de OJIRU en locución, pues al tener la capacidad de utilizar instrumento se les está dando la posibilidad, por un lado, de mostrarse en la “esfera pública shipibo-konibo”, sino también la posibilidad de contestar los

---

<sup>3</sup> Varios de ellos incluso forman parte del REDCIP (Red de Comunicadores Indígenas del Perú): Cecilio Soria, Jeiser Suarez, Bernabé Ventura, Mauro Cairuna, entre otros.

discursos que en ella transitan. Recordemos, además, que el debate de los candidatos presidentes de COSHIKOX, organizados por la Red de Comunicadores Indígenas del Perú - Ucayali (REDCIP-U), fue transmitido por radio, dando así la posibilidad a los candidatos de “dejarse ver” por los otros shipibo-konibo y a estos últimos de contestar<sup>4</sup> a sus argumentos y promesas de campaña.

Las organizaciones indígenas juveniles no necesariamente contribuyen a crear una “esfera pública”<sup>5</sup> pero si tienen mecanismos para que sus miembros puedan participar de ella. Ya sea desde un programa de radio, la participación o la realización de congresos, la realización de actividades como polladas, campeonatos de futbol, taller, entre otros, y la promoción desde las redes sociales virtuales de esas actividades, todas estas permiten que sus miembros sean visibilizados por los shipibo-konibo y por los no-indígenas.

La visibilización es fundamental pues, recordando lo dicho por Marcial Vásquez Fasanando: “puede haber líderes, pero si nadie los conoce es como si no existieran” (Comunicación personal, 2016). Clastres (1984) entendió el prestigio como «la confianza garantizada por las cualidades que despliega [...] en servicio de esa sociedad.» (í.d.: 114). Es decir que, para que esa confianza se genere es necesario que los otros puedan ver en determinada persona, en este caso el o la joven, las cualidades que ellos consideran necesarias para ser un líder y que estas las despliega en favor de los shipibo-konibo. En ese sentido, las organizaciones indígenas juveniles operan a través de diversos mecanismos para posicionar a sus integrantes en el “espacio público shipibo-konibo” y desde ahí puedan ser observados y se ganen la confianza de los demás, es decir generen su propio prestigio.

---

<sup>4</sup> Para el caso del debate de REDCIP-U, se le dio la posibilidad al público que escuchaba a través de la radio de hacer dos preguntas a los candidatos. Estas se hicieron vía la página de Facebook de la Red. Creo que al igual que la radio, esta red social merece más atención para entender el papel que esta jugando en la “esfera pública shipibo-konibo”.

<sup>5</sup> Faltaría una mayor profundidad en este tema para ver si existe o no tal contribución.

## ¿Por qué Ronald Suarez ganó las elecciones?

Para finalizar esta tesis, y tras haber presentado todo lo anterior, creo que puedo animarme a responder la pregunta planteada a modo de cierre. Primero recordemos que los candidatos presentados en el capítulo cinco, que son los que terminaron con el mayor número de los votos, pertenecieron a organizaciones indígenas juveniles. Tras lo planteado en esta tesis, este hecho deja de ser una mera coincidencia, pues resulta evidente que buena parte del prestigio que les permitió a estos tres candidatos quedar primero fue consecuencia de su trayectoria, la misma que dio inicio en las organizaciones indígenas juveniles.

Entonces, ¿cómo así Ronald ganó sobre Daniel, si este último tiene una mayor trayectoria? Creo que la respuesta pasa por que Ronald Suarez ha entendido la importancia de participar de esa “esfera pública shipiba-konibo” y su profesión como cineasta le ha permitido mantenerse en ella lo suficiente para que sea haga conocido. Esto, por un lado. Por el otro debo decir que Ronald fue elegido presidente en un momento en que su generación, la que paso por las organizaciones indígenas juveniles, se encuentra posicionada en otras organizaciones indígenas, como Robert Guimaraes el FECONAU y Bernabé Ventura en REDCIP-U.

Esta es quizá una característica no explorada en esta tesis de las organizaciones indígenas juveniles: su capacidad para generar relaciones que puede ser, en determinado momento, potenciales alianzas. Son muchas las cosas que aún falta por explorar sobre este tipo de organizaciones y sobre las de otro tipo entre los shipibo-konibo. Aquí solo me he aproximado a una de ellas con el afán de aportar en el entendimiento de la vida política de este pueblo. Si algo me ha quedado claro tras la realización de esta tesis es la necesidad de poner en suspenso mis propias concepciones sobre el poder, y en general sobre mi propia cotidianidad. Tran convivir y pensar junto a ellos entiendo mejor la lucha de estos pueblos por coexistir en una sociedad que cada vez los quiere menos. Espero poder seguir teniendo la oportunidad de ser un aliado en su lucha, que ahora es nuestra lucha.

## BIBLIOGRAFÍA

Alexiades, M. y D. Peluso (2015) "Introduction: Indigenous Urbanization in Lowland South America". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. Vol. 20, n. 1, 1-12.

Barclay, F. (1991) "Protagonismo del Estado en el proceso de incorporación de la Amazonía". En Barclay, F. et al. (Ed.). *Amazonía, 1940-1990: El extravió de una ilusión*. Lima: Terra Nouva y CISEPA, 43-100.

Blom Hansen, T. (2004) "Politics as permanent performance: the production of political authority in the locality". En: Zavos, J.; A. Wyatt y V. Marston Hewitt. *The Politics of Cultural Mobilization in India*. Londres: Oxford University Press, 19-36.

Brown, M. (1993) "Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and The New Politics of Identity". *L'homme*. N. 126/128, 307 - 326.

Burga, M. (2008) "A propósito de los estudiantes indígenas amazónicos en la UNMSM 1999-2005". *Revista ISEEES*. N. 3, 103-116.

Buu-Sao, D. (2012) "Ethnography of an indigenous student organization in Peruvian Amazonia: the ambivalence of protest". *Critique Internationale*. Vol. 57, n. 4, 37-52.

Calavia, O. (2007) "Autobiografía e liderança indígena do Brasil". *Tellus*. Vol. 7, n. 12, 11-32.

Calavia, O. (2010) "La jefatura indígena, hoy". *Indiana*. N. 27, 47-62.

Calderón Pacheco, L. (2000) "Imágenes de otredad y de frontera: antropología y pueblos amazónicos". En Degregori, C. I. (ed.). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, 235-277.

Chauca Tapia, R. (2015) "Contribución indígena a la cartografía del alto Ucayali a fines del siglo XVII". *Bulletin de l'institut Français d'études Andines*. Vol. 44, n. 1, 117-138.

Chaumeil, J-P. (2000) "Os novos chefes: práticas políticas e organizações indígenas na Amazônia peruana". *Historia Revista*. Vol. 5, n. 1/2, 165-191.

Chaumeil, J-P (2014) "Liderazgo en movimiento. Participación política indígena en la Amazonía Peruana". En Lomné, G. *De la política Indígena. Perú Y Bolivia*. Lima: IEP e IFEA, 21 - 40.

Chirapaq (2016) *Comunicación Indígena. Formación Radial*. Recuperado de: <http://chirapaq.org.pe/es/comunicacion-indigena/formacion-radial-indigena>

Chirif, A. (1974) "Los congresos de las comunidades nativas: el inicio de la participación." En Varese, Stefano (ed.). *Las comunidades nativas de la selva*. Lima: SINAMOS, 28-38.

Chirif, A. y P. G. Hierro (2008) "Peruvian Amazon. Indigenous organizations: challenges and achievements". *Indigenous Affairs*. N. 36, 36-47.

Clastres, P. (1981) *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.

Clastres, P. (2010) *La sociedad contra el estado*. Barcelona: Virus.

Codjia, P. (2016) "Los apus y la ciudad. Construcción y ejercicio del liderazgo en las comunidades wampis". En Surrallés, A., O. Espinosa y D. Jabin. *Apus, caciques y presidentes: estado y política indígena amazónica en los países andinos*. Lima: IWGIA, IFEA y PUCP, 81-96.

De la Cadena, M. (2008) "La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a una intercultural?" En Degregori C. I. y P. Sandoval (eds.). *Saberes periféricos: ensayos sobre la antropología en América Latina*. Lima: IEP, 107-152.

Del Cairo, C. (2010) "Las encrucijadas del liderazgo político indígena en la amazonia colombiana". En Chaves, M. y C. Del Cairo (eds.). *Perspectivas antropológicas sobre la amazonia contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana, 189-211.

Espinosa, O. (1998) "Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana y el uso político de los medios de comunicación". *América Latina Hoy*. N. 19, 91-100.

Espinosa, O. (2004) *Indigenous politics in the Peruvian amazon: an anthropological and historical approach to Shipibo political organizations*. (Tesis de Doctorado en Antropología). Faculty of Political and Social Science of the New School University, New York.

Espinosa, O. (2007) "Para vivir mejor: los indígenas amazónicos y su acceso a la educación superior en Perú". *Revista ISEES*. N. 2, 85-116.

Espinosa, O. (2009) "Ciudad e identidad cultural. ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI?" *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines*. Vol. 38, N. 1, 47-59.

Espinosa, O. (2011) "La antropología amazónica en el Perú y su relación con el movimiento indígena". En Chaumeil, J-P.; O. Espinosa y M. Cornejo. *Por donde hay soplo. Estudios amazónicos en los países andinos*. Lima: IFEA, Fondo Editorial PUCP, CAAAP y Centre Erea Du Lesc, 377-396.

Espinosa, O. (2012) "To be Shipibo nowadays: the Shipibo-Conibo youth organizations as a strategy for dealing with cultural change in the Peruvian amazon region". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. Vol. 17, N. 3, 451 - 471.

Espinosa, O. (2016) "La política indígena en la ciudad el caso de las comunidades urbanas shipibo-konibo." En Surrallés, A., O. Espinosa y David Jabin. *Apus, caciques y presidentes: estado y política indígena amazónica en los países andinos*. Lima: IWGIA, IFEA y PUCP, 97-115.

INEI (2018) Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.  
<http://censos2017.inei.gob.pe/redatam/>

Killick, E. (2007) "Autonomy and leadership: political formations among the Ashéninka of Peruvian Amazonia". *Ethos: Journal of Anthropology*. Vol. 72, N. 4, 461-482.

Kracke, W. H. (1978) *Force and persuasion. Leadership in an Amazonian society*. Chicago: The University of Chicago Press.

Lauer, Mathew (2005) "Líderes políticos indígenas en Amazonía: política y auto representación entre los yek'wana del Alto Orinoco". *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*. N. 41, 1-20.

Lévi-Strauss, C. (1944) "Section of anthropology: the social and psychological aspect of chieftainship in a primitive tribe: the nambikuara of northwestern Mato Grosso". *Transactions of The New York Academy of Sciences*. N. 7, 16-32.

López Espinoza, L. (2007) La formación de futuros líderes indígenas en el Instituto Superior Pedagógico Público Bilingüe de Yarinacocha: la reproducción de discursos y prácticas políticas e identitarias de las organizaciones shipibas del Ucayali. (Tesis de Licenciatura en Antropología) Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Ministerio de Cultura (2018) Base de datos de pueblos indígenas. Recuperado de: <http://www.cultura.gob.pe/es/tags/base-de-datos>

McCallum, C. (1990) "Language, kinship and politics in Amazonia". *Man*. Vol. 25, N. 3, 412-433.

Morin, F. (1998) "Los Shipibo-Conibo". En Santos Granero, F. y F. Barclay. *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol. III. Lima: Smithsonian Tropical Research Institute; IFEA; Ediciones Abya-Yala, 275-437.

Mouries, T. (2014) "¿Con o sin ancestros? Vigencia de lo ancestral en la Amazonía peruana". *Anthropologica*. N. 32, 17 - 40.

Myers, T. (1974). Spanish Contacts and Social Change on the Ucayali River, Peru. *Ethnohistory*, 21(2), 135-157.

Oakdale, S. (2004) "The culture-conscious Brazilian Indian: representing and reworking Indianness in kayabi political discourse". *American Ethnologist*. Vol. 31, N. 1, 60-75.

OJIRU (2009) Acta de la asamblea general ordinaria del 29 de enero de 2009. Pucallpa

OJIRU (2010) Acta de constitución y aprobación de estatuto. Pucallpa

OJIRU (2011a) Acta de acuerdo interno de la directiva de OJIRU. Pucallpa

OJIRU (2011b) Acta de acuerdo para participar en el proceso del presupuesto participativo por resultados a nivel regional para el año 2012. Pucallpa

OJIRU (2013) Acta de asamblea extraordinaria de OJIRU del 22 de marzo de 2013. Pucallpa

OJIRU (2015) Acta del congreso extraordinario de OJIRU del 22 de febrero de 2015. Pucallpa.

Passes, A. (2004) "The place of politics: powerful speech and women speakers in everyday pa'ikwené (palikur) life". *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 10, N. 1, 1-18.

Congreso de la República (2002) *Ley N° 27802. Ley Del Consejo Nacional de la Juventud*. 29 de Julio.

Romio, S. (2014) "Entre discurso político y fuerza espiritual. Fundación de las funciones indígenas awajún y wampis (1977-1979)". *Anthropologica*. N. 32, Pp. 139-158.

Romio, S. (2016) "El viaje a la ciudad. Caminos de vida, caminos de poder. La nueva forma de ritual de iniciación entre los awajún (1930-1960)". En Surrallés, A., O. Espinosa y D. Jabin. *Apus, caciques y presidentes: estado y política indígena amazónica en los países andinos*. Lima: IWGIA, IFEA y PUCP, 61-79.

Ruiz Urpeque, E. (2007) "Mirando (Nos) A (En) Los Otros". *Revista ISEES*. N. 3, 117-138.

Ruiz Urpeque, E. (2008) "En su nombre hemos estudiado. El proceso de estudios universitarios de los jóvenes indígenas amazónicos en la UNMSM, 1999-2006". En GRADE. *Análisis de programas, procesos y resultados educativos en el Perú: contribuciones empíricas para el debate*. Lima: GRADE, 209-274.

San Román, J. (1994) *Perfiles históricos de la Amazonía peruana*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía; CAAAP e Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana.

Santos Granero, F. (1992) *Etnohistoria de la Alta Amazonía: Siglos XV – XVIII*. Quito: Editorial Abya-Yala.

Santos Granero, F. (1996). Introducción: hacia una antropología de lo contemporáneo en la Amazonía indígena. En F. SantosGranero (Comp.), *Globalización y cambio en la Amazonía indígena* (vol. 1, pp. 7-43). Quito: Flacso y Abya-Yala

Siffredi, A. y N. Stell (2004) "El camino de la palabra: conocimiento, prestigio y poder en el liderazgo nivaclé". En Calavia, O.; M. Lenaerts y A. María Spadafora. *Paraíso abierto, jardines cerrados: pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 225-249.

Solís Huertas, P. (2016) *Radio shipiba en la Amazonía peruana: tensiones entre identidad y ciudadanía*. (Tesis de Licenciatura en Antropología) Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Tejada, L. (2005) *Los estudiantes indígenas amazónicos de la UNMSM*. Lima: UNMSM.

Tejada, L. (2006) “Los estudiantes indígenas amazónicos, la universidad y el desarrollo nacional. (El caso de la UNMSM)”. En Diaz-Romero, P. (ed.) *Caminos para la inclusión en la educación superior en el Perú*. Lima: Fundación Equitas, 144 – 157.

Tibesar, A. (1989) “La conquista del Perú y su frontera oriental”. En Biedma, M. *La conquista franciscana el alto Ucayali*. Iquitos: IIAP Y CETA.

Tournon, J. (2002) *La merma mágica: vida e historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali*. Lima: CAAAP.

Varese, S. (1968) *La sal de los cerros: notas etnográficas e históricas sobre los campos en la selva del Perú*. Lima: Universidad Peruana de Ciencia Y Tecnología.

Varese, S. (1972) “La nueva política peruana y las comunidades tribales”. *Estudios Andinos*. 89-113.

Varese, S. (1974) “Notas sobre el autogobierno en las sociedades nativas de la selva”. En Varese, S. (ed.). *Las comunidades nativas de la selva*. Lima: SINAMOS, 86-92.

Varese, S. (2011) “Amazonía: ¿cuarenta años de dialogo antropológico o de monólogo ideológico?” En Chaumeil, J-P.; O. Espinosa y M. Cornejo. *Por donde hay soplo. Estudios amazónicos en los países andinos*. Lima: IFEA, Fondo Editorial PCUP, CAAAP y Centre Erea Du Lesc., 21-37.

UNIA (2016) “Análisis y perspectivas de desarrollo para la UNIA. Nota De Redacción”. *Conociéndonos, Revista Institucional de la UNIA*. N. 3, 4-5.

Vega, I. (2000) “Entre guerreros y concertadores: la cultura política de los líderes indígenas de la Amazonía”. En Ansión, J.; A. Diez y L. Mujica (eds.). *Autoridades en espacios locales. Una mirada desde la antropología*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 125-147.

Virtanen, P. (2009) "Global youth cultures and Amazonian indigenous adolescence". En Veintie, T. y P. Virtanen. *Local and global encounters. Norms, identities and representations in formation*. Helsinki: University of Helsinki; Renvall Institute, 97-114.

Virtanen, P. (2010) "Amazonian Native Youths and Notions of Indigeneity in Urban Areas". *Identities*. Volumen 17, Número 2, Pp. 154-175.

Yagüe, B. (2014) "Hacer "comestible" la ciudad. Las redes como estrategias alimentarias de los indígenas urbanos de Leticia, Amazonia colombiana". *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 50, N. 2, 141-166.



## LISTA DE ACRÓNIMOS

- ADESHIL: Asociación de Estudiantes Shipibos de Lima
- ADESHISF: Asociación de Estudiantes Shipibos de San Francisco
- AFUIP: Asociación de Fútbol Indígena del Perú
- AIDSESEP: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
- CAAAP: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica
- CENU: Consejo de Estudiantes Nativos de Ucayali
- CIPA: Centro de Investigación y Promoción de la Amazonía
- COCEBESH: Comité Central de Becas para Shipibos
- CONAJU: Consejo Nacional de la Juventud
- CONAP: Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú
- COSHIKOX: Consejo Shipibo Konibo Xetebo
- FECONAU: Federación de Comunidades Nativas del río Ucayali
- FEDIP: Frente de Defensa de los Intereses del Pueblo
- GOREU: Gobierno Regional de la Región Ucayali
- ILV: Instituto Lingüístico de Verano
- ISPBYS: Instituto Superior Pedagógico Bilingüe en Yarinacocha
- JUNAR: Juventud Nativa Revolucionaria
- JUNAU: Juventud Nativa de Ucayali
- OJIRU: Organización de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali
- ONPE: Oficina Nacional de Procesos Electorales
- ORAU: Organización Regional AIDSESEP Ucayali
- PRAI: Plan Regional del Adolescente y de la Infancia
- SENAJU: Secretaría Nacional de la Juventud
- SINAMOS: Sistema Nacional de Movilización Social
- SUTEBIS: Sindicato Único de Trabajadores en la Educación Bilingüe de la Selva
- UNIA: Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía
- UNU: Universidad Nacional de Ucayali