

Falsos representantes. Dinámicas de representación política en las comunidades nativas en la Amazonía peruana

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/h1678-9857.ra.2022.215329>

Magda Helena Dziubinska

Universidad Laval, Quebec, (QC), Canadá
magda-helena.dziubinska@ant.ulaval.ca |
<https://orcid.org/0000-0003-2601-6142>

RESUMEN

Aunque históricamente el concepto de representación política como delegación de poder ha tenido poca relevancia en las organizaciones sociales de los pueblos indígenas en la Amazonía, es evidente que, en las últimas tres décadas, esta noción ha emergido, a veces de manera prominente, en los escenarios políticos indígenas y se ha convertido en un término común en el discurso de los líderes locales. Inspirado en el enfoque dinámico y relacional de la representación política propuesto por Michael Saward (2010), este artículo examina las pretensiones de representar hechas por diversos actores y las dinámicas de representación que generan dentro de las comunidades kakataibo (Amazonía peruana). Al enfatizar la importancia de escenificar la relación de representación, especialmente durante la fiesta anual de la comunidad nativa, el artículo pone de relieve la naturaleza transaccional, parcial y contingente de la representación política en el contexto indígena amazónico.

PALABRAS CLAVES

representación política, comunidad nativa, extractivismo, performance, Amazonía

Fake Representatives : Dynamics of Political Representation in Indigenous Communities in the Peruvian Amazon

ABSTRACT While the concept of political representation as a delegation of power has historically had limited relevance in the social organizations of indigenous peoples in the Amazon, it is evident that over the past thirty years, this notion has emerged, sometimes prominently, in indigenous political arenas and has become a common term in the discourse of local leaders. Drawing inspiration from Michael Saward's dynamic and relational approach to political representation (2010), this article examines the claims to represent made by various actors and the representation dynamics they generate within the Kakataibo communities (Peruvian Amazon). Emphasizing the significance of performing the representation relationship, especially during the annual village festival, the article sheds light on the transactional, partial, and contingent nature of political representation in the Amazonian indigenous context.

KEYWORDS

political representation, indigenous community, extractivism, performance, Amazon.

La noción de representación política ocupa un lugar preponderante en la modernidad política europea y ha permitido el surgimiento, durante los siglos XVII y XVIII, de la idea de un pueblo que delega el poder en un gobierno representativo. La representación jurídico-política constitutiva de los Estados modernos se basa en el principio del mandato: el elegido está investido del derecho de hablar en nombre de sus electores consintientes. Esta concepción de la representación política, profundamente arraigada en las realidades político-eclesiásticas de la Europa medieval y moderna, así como en las lenguas latinas (Sintomer 2013), generalmente se considera incompatible con las organizaciones sociales y las dinámicas políticas de las sociedades indígenas de la Amazonía (Descola 2005). La convicción, ampliamente difundida en la región de las tierras bajas, de que es imposible conocer las intenciones de los demás parece disipar cualquier posibilidad de crear una institución de representación basada en el derecho de hablar en nombre de los demás. La opacidad en cuanto a los pensamientos e intenciones de los demás, sin embargo, no es el único obstáculo al que se enfrenta el concepto de delegación de poder en la Amazonía indígena. En general, este concepto difícilmente se concilia con las nociones locales de poder y autoridad que han sido objeto de numerosos estudios en la etnografía de la región amazónica (Clastres 1974; Brown 1993; Descola 2005; Calavia Sáez 2010). Al reducir el poder a la coerción, Clastres (1974) hablaba del jefe amazónico “sin poder”, que no podía ordenar y mucho menos hablar o actuar en lugar de los miembros de su grupo. Descola (2005) matiza lo que parece ser una incompatibilidad entre las dinámicas sociales amazónicas y la noción de representación política: “En el mundo de los Achuar, no hay espacio para la mediación, no hay deseo de discutir un destino común, y casi no hay posibilidad de concebirse como un cuerpo político que se extiende hasta los límites extremos de la tribu –por no hablar de las fronteras nacionales. El fraccionamiento y la práctica entusiasta de la disputa hacen estallar cualquier voluntad supuestamente general en una pluralidad de ambiciones particulares y antagonistas” (Ibid.: 54-55). En resumen, en este mundo social basado en relaciones de parentesco que se desarrolla y vive bajo el signo de la multiplicidad, la autonomía y la inmediatez, apenas hay lugar para la representatividad. Por lo tanto, es tentador oponer esta forma de política “presentativa”, que se llevaría a cabo “aquí y ahora”, al modelo de política representativa basado en la delegación de poder. Sin embargo, esta perspectiva binaria presenta ciertas limitaciones que, en mi opinión, obstaculizan la comprensión de los modos contemporáneos de compromiso político de los pueblos amazónicos.

1 | Todas las traducciones son de la autora.

En primer lugar, es necesario recordar que la representación tampoco es algo obvio en las democracias contemporáneas. En las últimas décadas, ha sido objeto de importantes cuestionamientos, dando lugar al surgimiento de nuevas formas de democracia calificadas como directas y participativas. Varios investigadores han es-

tudiado las diferentes manifestaciones de la crisis de la democracia representativa (Young 2002; Grunberg 2019; Sintomer 2011), cuestionando la pertinencia misma del concepto de representación en naciones caracterizadas por una diversidad extraordinaria de sus ciudadanos, ya sean diferencias culturales, lingüísticas, sociales, o étnicas. Otros se alejan del enfoque normativo para describir las prácticas de representación frágiles e inciertas que se desarrollan fuera del marco de los mandatos electorales (Talpin 2016). Estas prácticas son implementadas por actores como organizaciones no gubernamentales, empresas, sindicatos, asociaciones o incluso celebridades, como el cantante Bono, quien afirma hablar en nombre de los pueblos oprimidos de África (Saward 2010). Reflejan tanto la impopularidad de los gobiernos como el sentimiento generalizado entre los ciudadanos de estar mal representados.

En el caso de los pueblos indígenas de la Amazonía, la primacía de la política presentativa también debe ser matizada. Aunque las organizaciones sociales amazónicas históricamente no están muy en sintonía con el concepto de representación política, es innegable que, en los últimos treinta años, esta noción ha surgido de manera a veces llamativa en las escenas políticas indígenas, especialmente con la creación de grandes organizaciones políticas interétnicas como AIDSEP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana), o la fundación de comunidades nativas en la Amazonía peruana. Estas últimas son el resultado de la “Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva”, promulgada en 1974 por el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado. La Ley de Comunidades permitió a los pueblos indígenas amazónicos adquirir personalidad jurídica y un título de propiedad territorial. Cada comunidad indígena está obligada a elegir a su presidente, cuyo estatus de representante está ahora inscrito en las leyes. Como establece el artículo 22: “el Jefe es el representante legal de la Comunidad para todos los actos que la comprometan en lo económico, judicial y administrativo” (Artículo 22°). Por lo tanto, el jefe puede actuar legalmente en nombre de la comunidad. Esta representación legal e institucional, esencial tanto en las relaciones entre la comunidad nativa y los actores externos (Estado, gobierno regional, ONG, empresas extractivas, etc.) como cuestionada por los supuestos representados, produce dinámicas sociales particulares que aún están poco exploradas en el contexto amazónico y que propongo examinar en este artículo. ¿Cómo se apropian los pueblos indígenas del concepto de representación introducido en la Amazonía a través de las leyes territoriales? ¿Qué dinámicas sociales y agencias políticas son producidas por la representación dentro de las comunidades nativas?

El objetivo de este artículo es indagar sobre la representación desde un contexto indígena en el que los líderes políticos emplean comúnmente nociones de democracia, ley, representación y autonomía. En el caso de las comunidades nati-

vas, donde convergen intereses diversos y a menudo contradictorios, la dicotomía entre la política presentativa y representativa se vuelve cada vez menos relevante, dando paso a formas de política originales surgidas de procesos creativos de entrelazamiento, hibridación y fricción entre los diferentes imaginarios políticos. Inspirada en el enfoque dinámico e interactivo de la representación política de Michael Saward (2010, 2006), esta investigación se distancia de los enfoques más clásicos del concepto de representación política, concebidos como producto de una elección o atributo de una función. Saward propone explorar los diferentes aspectos de la representación a partir de la noción de “reivindicación” o “pretensión” a la representación, que puede surgir no solo del lado del representante o del representado, sino también de una multiplicidad de otros actores involucrados en las dinámicas de representación. Esta perspectiva no binaria, dinámica y relacional de la representación, a la que también invitan varios investigadores en ciencias políticas (Dutoya y Hayat 2016; Saward 2006; Sintomer 2013; Talpin 2016), ofrece herramientas interesantes para pensar la situación de las comunidades nativas amazónicas en el contexto poscolonial y las acciones políticas indígenas actuales. Además, permite destacar tanto el carácter menos rígido e institucionalizado de la representación política tal como se practica en la Amazonía indígena, como su dimensión relacional, ambigua, parcial y contingente.

Este artículo se basa en varias investigaciones de campo realizadas entre 2009 y 2023 con los habitantes de dos comunidades kakataibo en la Amazonía peruana. Los Kakataibo pertenecen al conjunto lingüístico pano y cuentan con alrededor de 4000 individuos agrupados en pueblos ubicados a lo largo de los ríos Aguaytía, San Alejandro y Sungaruyacu. Aunque la pesca, la caza y el cultivo de yuca siguen siendo actividades importantes en la economía de subsistencia de los Kakataibo, la principal fuente de ingresos proviene hoy en día de la venta de plátanos, cacao y especialmente madera. Las dos comunidades mencionadas están involucradas en relaciones complejas y tensas con las empresas madereras que han desarrollado actividades de extracción en los territorios comunales. Estas asociaciones económicas aseguran a las comunidades un ingreso importante que utilizan principalmente para financiar diversos proyectos de desarrollo (construcción de viviendas, electricidad, bombas de agua, atención médica, etc.). Más allá de estas colaboraciones más o menos reguladas por contratos, los Kakataibo enfrentan la tala ilegal y el narcotráfico que causan estragos en sus territorios.

En la primera parte, me centraré en presentar algunos aspectos de las dinámicas sociales de representación kakataibo. El objetivo es destacar la relación entre la representación, el extractivismo y el faccionalismo, así como las prácticas de usurpación que emergen en el contexto de la delegación de poder. Estas prácticas, relativamente nuevas en los contextos indígenas amazónicos, nos llevarán a considerar

la noción de pretensión de representación (Saward 2010) a partir de cómo diferentes actores que interaccionan con las comunidades nativas formulan la relación de representación, aunque nunca lo hagan los propios habitantes de las mismas. El objetivo de la tercera parte es comprender las agencias políticas de los supuestos representados a partir de la etnografía de la gran fiesta anual de la comunidad. Este contexto ritual permitirá destacar las dimensiones de actuación y transacción de la representación política.

EXTRACTIVISMOS, FACCIÓNALISMOS Y USURPACIONES DE LA REPRESENTACIÓN

Una tarde recibí un mensaje a través de Whatsapp de mi amiga kakataibo de la comunidad Kaïmito² pidiéndome el contacto de una persona que trabajaba en el Centro de Emergencia Mujer, a quien había conocido durante mi trabajo de campo unos años atrás. En un mensaje posterior, mi amiga me informó de que varias mujeres de la comunidad habían sido víctimas de violencia. Quedé sorprendida, ya que durante mis investigaciones de campo nunca me había enfrentado a problemas de violencia de género. Pero mi sorpresa alcanzó su punto máximo al leer el tercer mensaje de mi amiga, quien especificó que estas mujeres, incluidas sus dos hermanas, habían sido golpeadas por otras mujeres durante una asamblea de la comunidad. Nos llamamos de inmediato; mi amiga ya estaba de camino a Pucallpa para presentar una denuncia contra las agresoras. Estaba profundamente afectada por el incidente, que me relató entre lágrimas. “¡Todo esto es por culpa de Umberto³ y del maderero! La gente no quería que él fuera líder, pero con el maderero, puede hacer lo que quiera (...) El maderero siempre hace esto, hace que la gente se pelee... Todos pelean con todos.” Le pregunté si había personas externas presentes en la reunión. Mi amiga me aseguró que no. “Solo estábamos nosotros, solo la gente de la comunidad, empezamos a pelear entre nosotros... Qué tristeza.” Poco después de nuestra conversación, recibí varios vídeos grabados con teléfonos celulares, mostrando a la comunidad en pleno enfrentamiento. Gritos, llantos, caos. Mujeres golpeándose con las manos desnudas. Hay personas que caen al suelo, arrastradas por el cabello o los pies. Un verdadero campo de batalla.

² | Para preservar el anonimato, los nombres de las personas y de todas las comunidades indígenas han sido cambiados.

³ | El presidente de la comunidad.

A pesar de la naturaleza excepcional de esta explosión de violencia durante una asamblea, los conflictos y tensiones entre las diferentes facciones han minado las relaciones cotidianas de los habitantes de la comunidad Kaïmito durante mucho tiempo. Me gustaría detenerme en dos puntos que considero fundamentales para

comprender la particularidad de las dinámicas de representación dentro de la comunidad y el desenlace violento durante la asamblea: las complejas relaciones establecidas entre la comunidad y las empresas extractivas, y la práctica de usurpación de funciones presidenciales y de representación alimentada por el extractivismo.

La comunidad Kaimito, resultado de una división entre los habitantes de la comunidad Puerto Verde, es la más joven de las comunidades kakataibo. Fue fundada en 2005 en medio de conflictos acérrimos con las empresas extractivas. Como explican sus fundadores, decidieron crear una nueva comunidad para defender su territorio, ilegalmente ocupado por colonos provenientes de los Andes para cultivar coca y, sobre todo, para escapar de la influencia de la familia Reyes. Las facciones políticas kakataibo se alimentan hoy en día de alianzas y rupturas con los miembros de esta familia. La influencia de los Reyes en la escena política local es inmensa y el origen de su poder se remonta a la década de 1930 y a la figura de Odicio Reyes.

Nacido en el Bajo Aguaytía, secuestrado en su infancia por los Shipibo y muy probablemente vendido a un patrón llamado César Odicio, Reyes creció en una hacienda en el río Ucayali, cerca de Contamana. De adulto, desempeñó tempranamente el papel de reclutador para aumentar la mano de obra indígena necesaria para la extracción de látex, zarzaparrilla y madera, participando así en el sistema de peonaje. Reyes luego regresó al Bajo Aguaytía para reclutar peones entre los Kakataibo. Poco después de la llegada de los Kakataibo a la hacienda, varios de los nuevos peones murieron en una epidemia y los supervivientes atribuyeron esta calamidad a la brujería shipibo. Varios de ellos decidieron entonces regresar al Bajo Aguaytía acompañados de Reyes. Así es como esta parte de la historia de los Kakataibo es contada por Eduardo, de la comunidad Kaimito:

Mi abuelo [Reyes] y mi padre han hecho muchas guerras para civilizar a los otros. Eran grandes guerreros, eran *uni kushi*⁴. Dicen que fueron los Shipibo quienes nos civilizaron, pero fueron mi abuelo y mi padre quienes civilizaron a los otros. Han podido hacer las guerras porque recibieron armas de los patrones. César Odicio, Mera, Marceliano González, todos ellos eran nuestros patrones, nos daban todo tipo de cosas. Nos dieron escopetas, cartuchos para la guerra. Mi abuelo trabajó para ellos. Ellos eran empleados, mi abuelo junto con mi padre, por los patrones para hacer trabajar a la gente. Por eso recibían machetes, armas, platos, cartuchos, jabón, fariña, ropa, azúcar, ¡todo eso! La gente trabajaba tranquila y con ganas porque todos querían obtener esas cosas. Para conquistar, se han ido hasta Sungaruyacu y San Alejandro. Querían sacar a la gente afuera, para que se civilizaran un poco. Allí todos vivían todavía en el monte. Los trajeron hasta aquí y mi abuelo mataba a aquellos que no querían venir. Los del bajo San Alejandro son Kamano, ¡son malos, los peores! No querían salir por nada, no querían civilizarse. Por eso mi abuelo tuvo que arrancarlos con fuerza (...)

4 | Literalmente «hombres fuertes».

Reyes no solo era un *uni kushi* (hombre fuerte) para los miembros de su grupo, sino también un patrón que sometía a las poblaciones locales. Como era de esperar, la percepción que los Kakataibo tienen hoy en día de Odicio Reyes difiere según la región. Los subgrupos de Sungaruyacu y San Alejandro lo ven como un invasor violento y tiránico, mientras que aquellos del Bajo Aguaytía lo consideran un generoso benefactor. En todo caso, fue a través de él que los Kakataibo establecieron relaciones regulares con los blancos.

A finales de la década de 1930, nace en Lima el ambicioso proyecto de construir una carretera que conecte la costa del Pacífico con la selva amazónica. Los Kakataibo, conocidos por ser “indios salvajes y antropófagos”, representan un serio obstáculo para los ingenieros que se preparan, en 1936, para construir la carretera entre Tingo María y Pucallpa, parte de la cual pasa por las tierras donde ellos residen. En connivencia con todos los patrones de la región, Reyes es rápidamente identificado como el aliado ideal para controlar a estos “salvajes”. La estrategia del cacique para asegurar la seguridad de los trabajadores consiste en contratar a muchos Kakataibo en las obras, una estrategia que resulta ser un éxito. Como recompensa por su dedicación, el presidente Manuel Prado lo invita a Lima y otorga a los Kakataibo una parcela de tierra en la cuenca del río Shambuyacu⁵. Este encuentro entre el cacique, presentado como representante del pueblo kakataibo, y el presidente del Perú dio origen a un verdadero mito de la etnogénesis kakataibo, mencionado regularmente por mis interlocutores para hablar de su historia común y de sus derechos territoriales.

Odicio Reyes muere en 1946 dejando un solo hijo adoptivo, Napoleón Reyes. Este vivió gran parte de su vida en Lima, donde fue educado y se casó con una mujer de los Andes. A principios de la década de 1980, desde Lima, fundó junto con sus hijos la Federación de Comunidades Nativas Kakataibo (FENACOKA), que hoy en día agrupa a doce aldeas. Rápidamente, la familia fue acusada de malversación de fondos y su pretensión de representar a los Kakataibo en la escena política nacional e internacional fue impugnada por las comunidades. Desde el principio entonces, la federación desarrolló sus actividades en tensión con las comunidades kakataibo. A principios de la década de 1990, la familia Reyes regresó a la región y se estableció en Aguaytía. Napoleón Reyes ocupó el cargo de presidente de la comunidad Puerto Verde durante varios años antes de cederlo a su hija, Dana. Toda la familia Reyes ejerce hoy en día una considerable influencia en la escena política local ocupando posiciones estratégicas, a menudo acumulándolas. Como ejemplo, Dana ocupó simultáneamente en 2000 los cargos de presidenta de la comunidad Puerto Verde, maestra en una escuela primaria de un anexo⁶, y especialista en enseñanza bilingüe en la Unidad de Gestión Educativa Local (UGEL) de Padre Abad. Según mis interlocu-

5 | El estatus legal de esta parcela de tierra, en ausencia de documentos de archivo que atestigüen la transacción, sigue siendo un misterio.

6 | Comunidad que no tiene estatus de persona jurídica y que depende de la política territorial de la comunidad principal, la única que posee el título de propiedad.

tores kakataibo, la familia habría dirigido todos los proyectos de explotación forestal establecidos en la comunidad Puerto Verde, consintiendo y sacando provecho de las extracciones abusivas e ilegales de la empresa.

A finales de la década de 1990 uno de los hermanos, Napoleón Reyes Junior, se mudó a Estados Unidos y fue acusado por la comunidad de recaudar fondos en nombre de la FENACOKA. Regresó a la región diez años después e intentó, sin éxito, ser elegido líder de la comunidad Puerto Verde (y así dar continuidad a los años de presidencia de su padre y su hermana). En 2014 estuvo implicado en un escándalo que resonó en la prensa local y nacional⁷. Pretendiendo ser el presidente de la comunidad Puerto Verde ante las autoridades públicas en Lima, habría intentado obtener los documentos para la explotación de los territorios indígenas de los cuales la comunidad Puerto Verde es titular. Esta usurpación provocó una fuerte movilización de los líderes kakataibo y llevó a Reyes a ser condenado a una pena de siete años de prisión. En mayo de 2023 el presidente de la FENACOKA publicó en la página de Facebook de la Federación un comunicado incisivo denunciando, una vez más, la usurpación de la representación por parte de Reyes (Fig.1). En el documen-

7 | <https://www.servindi.org/actualidad/114972>

Figura 1 | Comunicado del presidente de la FENACOKA sobre la usurpación de representación por Napoleón Reyes. Fuente: Página de Facebook de la FENACOKA (mayo 2023)



to en cuestión, Reyes es calificado de “falso dirigente” que “no representa a nadie”. Sin embargo, la situación dentro de la Federación es de una complejidad particular, dado que ahora cuenta con dos presidentes: un presidente oficial, en este caso Napoleón Reyes Junior, cuyo acceso a este cargo se realizó de manera fraudulenta, y otro presidente informal, apoyado por las comunidades. Todas las personas con las que tuve la oportunidad de hablar sobre este tema destacaron la falta de reconocimiento institucional de la presidencia de Reyes, en contraste con el reconocimiento que tiene el presidente no oficial, quien continúa presentándose como líder en el sitio web de la Federación.

Aunque el concepto de representación política es ajeno a la organización social indígena, se ha insertado en el lenguaje común y el imaginario político de los Kakataibo, adquiriendo un significado particular en el contexto de las rivalidades políticas y, sobre todo, de la competencia por el acceso a los territorios comunales y sus recursos entre los grupos indígenas y una multiplicidad de agentes foráneos como el Estado, los inmigrantes y las empresas extractivas. Es importante señalar que las diferentes facciones políticas indígenas luchan por el poder de representación ante las instituciones públicas. Utilizan esta posición para denunciar las presuntas actividades extractivas ilegales llevadas a cabo por sus rivales, en nombre de la defensa del territorio. Esta situación recuerda las dinámicas de la brujería: en esta configuración sociopolítica, al igual que en la brujería, solo los acusados de colusión con las empresas extractivas y los defensores del territorio son reconocidos. Nadie reconoce su participación con las empresas en las actividades extractivas.

La situación dentro de la comunidad Puerto Verde es tan compleja como la de la Federación y revela la influencia de las empresas extractivas en las dinámicas de poder internas. De hecho, durante mucho tiempo esta comunidad también tuvo simultáneamente dos presidentes: uno respaldado por la empresa forestal, la familia Reyes y sus aliados, y el otro elegido por la comunidad. La facción formada alrededor de la familia Reyes organizó elecciones ilegales en la comunidad, fuera de la asamblea, para imponer su candidato favorable a la economía extractiva. El incidente mencionado al principio de esta sección, donde una asamblea se convirtió en una batalla, demuestra que una situación similar está ocurriendo dentro de la comunidad Kaimito. Esto puede parecer aún más paradójico, dado que la comunidad Kaimito fue fundada hace quince años precisamente para escapar de los ciclos de violencia generados por el desenfrenado extractivismo en la región. Durante la ceremonia de inauguración de la comunidad en 2005, Dana Reyes supuestamente escuchó al recién elegido líder decir: “Dana, tu mayor enemigo es la comunidad Kaimito”, lo que aparentemente la llevó a salir llorando del pueblo.

En cualquier caso, la familia Reyes sigue estando cerca de la empresa forestal establecida en el territorio de la comunidad Puerto Verde desde principios de la

década de 2000. Su patrón, don Arturo, desempeña un papel muy importante en el pueblo. Denunciado en varias ocasiones por los habitantes por la tala abusiva e ilegal en áreas no previstas en el contrato con la comunidad, el estatus del empresario oscila constantemente entre la posición de depredador y protector. Un joven me dijo amargamente, reflejando una opinión ampliamente compartida por los demás habitantes: “¡Hoy en día es Don Arturo quien es el verdadero jefe de la comunidad! Él tiene todos nuestros documentos, hace lo que quiere con nuestra tierra, por eso es tan rico». El maderero aquí es asimilado al presidente del pueblo, ya que es él quien posee los documentos relacionados con la titularidad de la comunidad, así como la carta poder que le permite utilizar una parte del territorio (Codjia y Dziubinska 2023). Liberada de la influencia de Don Arturo y la familia Reyes, la comunidad Kaï-mito posteriormente se involucró en relaciones económicas con otras empresas extractivas que parecen estar produciendo los mismos efectos dentro del pueblo: exacerbación de las rivalidades entre facciones, rupturas, disputas, duplicidad de la presidencia y denuncias recurrentes de corrupción y usurpación de la representación.

Sin embargo, la posición del presidente elegido por la asamblea está lejos de ser menos incierta, ya que constantemente enfrenta críticas y acusaciones de parte de sus rivales políticos. Navegando entre los deseos de todos los habitantes de la comunidad, el presidente se enfrenta a una tarea imposible de lograr: satisfacer a todos y llegar a un consenso entre los habitantes de la comunidad impulsados por sus intereses personales. Por lo tanto, no es sorprendente que el líder nunca resida en la comunidad que se supone que representa. Como encargado de las relaciones con los actores externos, ya sean públicos o privados, el líder vive en la ciudad. Esta distancia de la comunidad solo aumenta las sospechas sobre su corrupción. Es a través de los rumores que el presidente está presente en el pueblo, donde se especula sobre las sumas de dinero que ha recibido de las empresas, sobre sus compañeros de borracheras, las cuales concluyen en nuevos acuerdos y contratos, así como sobre los objetos que ha comprado para sí mismo y su familia gracias a sobornos. A veces se llevan a cabo reuniones informales nocturnas, durante las cuales sus rivales denuncian en voz baja el comportamiento corrupto del líder y elaboran estrategias para ejercer presión sobre él y contrarrestar su control sobre los recursos de la comunidad.

Estos pocos elementos etnográficos que ilustran la situación de dos comunidades y de la Federación kakataibo ponen de manifiesto varias características fundamentales del funcionamiento de los pueblos indígenas. Estos elementos son de una importancia crucial para comprender los actuales desafíos relacionados con la representación dentro de estas comunidades. En primer lugar, queda claro que la comunidad indígena, su territorio y sus recursos constituyen un punto de convergen-

cia de intereses diversos y a veces contradictorios. Los actores externos que desean explotar los recursos locales son parte integral del tejido social de la comunidad y las dinámicas relacionales dentro de ella no pueden ser plenamente comprendidas sin tener en cuenta su presencia e interacciones (Codjia y Dziubinska 2023). El papel de estos extranjeros reviste una importancia aún más especial, ya que pueden obtener una carta-poder que les confiere el derecho de utilizar una parte del territorio comunal. Esta práctica es común en la Amazonía peruana, donde muchas comunidades indígenas otorgan procuraciones a empresas extractivas, forestales u otras, para que puedan realizar los trámites necesarios para obtener autorizaciones de explotación. Es importante señalar que, para varias comunidades, este proceso y estas alianzas representan una de las pocas formas posibles para que ellas mismas puedan beneficiarse posteriormente de una parte de sus propios recursos. Así, las dinámicas de autonomía se entrelazan estrechamente aquí con las de violencia y colonialismo. En este contexto relacional complejo, la cuestión de la representación surge con más agudeza aún, ya que es el presidente de la comunidad quien, en última instancia, decide las modalidades y el grado de colaboración con las empresas extractivas. Esta preponderancia no surge de la atribución explícita del poder de representación al presidente de la comunidad por parte de los propios habitantes, sino más bien de la relevancia otorgada a esta representación por parte de los actores externos con los que los Kakataibo mantienen desde hace mucho tiempo relaciones económicas, políticas y afectivas intensas y diarias.

¿QUIÉN DICE REPRESENTACIÓN?

El caso de las comunidades kakataibo plantea varias preguntas sobre el significado de la noción de representación y las relaciones que esta denota. Nos invita especialmente a alejarnos de los enfoques clásicos y normativos de la representación, como aquellos que la definen como “actuar en interés de los representados, de manera receptiva a ellos”⁸ (Pitkin 1967: 209), o aquellos que reducen la representación a la elección o a un atributo de una función. Estos enfoques clásicos, centrados en las instituciones clave de la democracia representativa como los partidos políticos, las asambleas y las elecciones, han sido ampliamente criticados en los últimos años por investigadores en ciencias políticas. Estos han destacado los múltiples aspectos de “la crisis de representación” que caracteriza a las democracias contemporáneas, amplificada por la globalización, de la cual Occupy Wall Street y los Indignados son ejemplos emblemáticos (Sintomer 2013; Dutoya y Hayat 2016; de Wilde 2020). En lugar de abandonar el concepto de representación, algunos, como Saward (2010), invitan a reinventarlo y abrir nuevas vías para explorarlo. Según Saward: “Necesita-

8 | “Acting in the interest of the represented, in a manner responsive to them..

mos alejarnos de la idea de que la representación es, ante todo, un producto dado y factual de las elecciones; es más bien, una especie de reclamo precario y curioso sobre una relación dinámica”⁹ (Saward 2006: 298).

El concepto de pretensión a representar (*claim*) es fundamental en el enfoque resueltamente constructivista y relacional de la representación propuesto por Michael Saward (2010). Al hacer hincapié en el carácter performativo de esta pretensión, Saward considera la representación como producto de la reivindicación de un derecho a representar (que puede prescindir de elecciones e incluso de consentimiento). Crítico con los enfoques binarios y rígidos de la representación como una relación entre el representante y el representado, Saward también ha destacado la multiplicidad de posiciones en la relación de representación, distinguiendo cinco componentes fundamentales: autor (*maker*), sujeto (*subject*), objeto (*object*), referente (*referent*) y público (*audience*). En esta interacción de representación: “Un creador de representaciones (‘M’) presenta un sujeto (‘S’) que representa un objeto (‘O’) relacionado con un referente (‘R’) y se ofrece a un público (‘A’)” (*Ibid.*: 36). Por ejemplo, “los manifestantes antimundialización (autores) se presentan a sí mismos y a sus movimientos (sujetos) como representantes de los oprimidos y marginados (objetos) ante los gobiernos occidentales (público)” (*Ibid.*: 37). Separar al autor y al actor de la representación marca una ruptura respecto al enfoque dominante, al menos en la teoría política angloamericana, de la representación limitada a la pareja representante-representado, en la cual el representante ocupaba un lugar central (Pitkin 1967). Este enfoque no permitía dar cuenta de la complejidad de las dinámicas de la representación, ni del carácter performativo de la pretensión a representar. Por lo tanto, lo que le interesa a Saward no es tanto responder a la pregunta a qué o quién se representa, sino más bien saber qué la constituye y cómo funciona la representación.

Este enfoque dinámico de la representación hace eco al propuesto en la década de 1980 por Pierre Bourdieu (1984, 1981). Inspirado en “Leviatán” de Hobbes, Bourdieu defiende la idea de que la representación no designa el proceso de delegación, como generalmente se acepta en las teorías políticas, sino más bien un proceso de institución, o más exactamente de constitución del representado. Según el sociólogo: “[...] el acto de simbolización mediante el cual se constituye el portavoz, la constitución del ‘movimiento’, es contemporáneo de la constitución del grupo. [...] El significante no es únicamente aquello que expresa y representa al grupo significado; es aquello que lo *significa* a existir, aquello que tiene el poder de traer a la existencia visible, al movilizarlo, al grupo al que significa.” (1984: 50). Al igual que en el enfoque de Saward, el carácter performativo de la representación es fundamental aquí. El colectivo de representados, o un grupo social, no existe previamente al representante o a la representación, sino que emerge de ellos. La representación

9 | “We need to move away from the idea that representation is first and foremost a given, factual product of elections, rather than a precarious and curious sort of claim about a dynamic relationship”.

produce, por lo tanto, a los representados. Aunque este enfoque del grupo social no coincida con las formas en que las comunidades indígenas forman colectivos, ofrece herramientas potencialmente interesantes para pensar la formación de las comunidades indígenas peruanas, en las cuales se entrelazan hoy en día dinámicas y lógicas sociales a veces contradictorias. Sin embargo, como lo hemos mostrado con Paul Codjia (Codjia y Dziubinska 2023), la emergencia de una entidad política como la comunidad nativa no está vinculada a la aparición de la figura del representante, inscrita en los textos legales, sino más bien al título de propiedad territorial otorgado a los pueblos indígenas por la Ley de Comunidades Nativas de 1974. Por lo tanto, el colectivo unificado que encarna una comunidad indígena es, en primer lugar, el de los poseedores de la tierra y el material etnográfico presentado en la sección anterior muestra cómo esta posesión de la tierra articula la competencia por el acceso a los recursos y la representación, o la usurpación de la representación, en el contexto amazónico contemporáneo.

Además, la propuesta teórica de Saward no es simplemente una variación sobre la teoría de imposición de Bourdieu. La distinción entre el autor y el ejecutante de la representación que él introduce resulta ser particularmente fecunda, ya que permite poner de relieve una multiplicidad de autores de la representación que se pueden observar en la Amazonía peruana, y más generalmente en contextos post-coloniales (Dutoya 2016). El principal entre ellos es el Estado, en la medida en que la representatividad del presidente emerge de las leyes, pero también hemos visto que, concretamente en el caso kakataibo, la familia Reyes, las empresas extractivas o incluso las ONG pueden convertirse en autores de la representación. Por otro lado, el poder de representación del jefe nunca es reconocido por los habitantes de la comunidad, incluido su grupo de parentesco que, paradójicamente, le ofrece su apoyo. Así, los habitantes nunca son autores de la representación. Aunque a veces se les escucha decir que el jefe “representa” a la comunidad, esta representación se reduce a ser el portavoz y ejecutar las decisiones tomadas por la asamblea comunal (Coliaux 2019; Codjia y Dziubinska 2023). También se la menciona para denunciar la codicia del jefe y su incapacidad para defender los intereses de los habitantes de la comunidad. Dentro del pueblo, la noción de representación rara vez aparece, ya que es poco operativa en este campo social regido principalmente por relaciones de parentesco.

Lo que me parece particularmente interesante en la perspectiva analítica de la reivindicación de representación propuesta por Saward es que permite matizar las relaciones de representación precisamente en situaciones de dominación. Reflexionar sobre la representación a partir de la pretensión de representar permite tomarse en serio e incluir en el análisis una variedad de representaciones que varían en términos de legitimidad, formalidad y consentimiento. Aunque la representatividad del jefe no es reconocida por los habitantes de la comunidad, sí lo es por los aliados

extranjeros. Son ellos quienes constituyen a los habitantes de la comunidad como objeto de representación. Los períodos de doble presidencia dentro de las comunidades kakataibo donde realicé mi investigación, a menudo se consideran por los habitantes como momentos en los que los diferentes proyectos deben suspenderse. Durante una discusión en 2016 con un miembro de una ONG encargada de la preservación de la biodiversidad del Parque Nacional Cordillera Azul y la revitalización cultural kakataibo, se reveló que cuando la figura del representante de la comunidad ya no era claramente identificable para la organización, esta se vio obligada a poner fin a sus numerosas colaboraciones con la comunidad, especialmente con las mujeres indígenas reunidas en una asociación de artesanas a la que brindaba un considerable apoyo financiero. En la misma línea, las organizaciones prefirieron mantener la colaboración con el antiguo jefe de la FENACOKA, a pesar del ascenso, ampliamente impugnado, de Napoleón Reyes al cargo de líder, entre otras cosas porque la línea de conducta del primero, y especialmente su firmeza en las relaciones con las empresas extractivas, se ajustaba mejor a sus objetivos. Estos ejemplos revelan el papel que desempeñan las entidades externas en la construcción de la representación dentro de las comunidades indígenas. Según el marco analítico de Saward, estos actores a menudo se convierten en autores de la representación. Las ONG, al igual que el gobierno regional, el Estado y las empresas extractivas, necesitan representantes de las comunidades en las que desarrollan sus actividades, y a cambio, hacen que esta representatividad sea igualmente relevante a los ojos de los habitantes. La representación en este contexto es, por lo tanto, siempre parcial, contingente y frágil. A pesar del carácter esquemático de la propuesta teórica de Saward, es importante señalar que las posiciones dentro de la relación de representación que él pone de relieve no están de ninguna manera fijas y se caracterizan por una gran plasticidad. Los individuos o colectivos tienen la capacidad de asumir diversas posiciones según el contexto: el autor de la representación puede asumir el papel del sujeto, pero esto no es sistemático, al igual que el objeto de la representación también puede encontrarse en el papel de la audiencia.

En estas dinámicas de representación lo que queda por considerar es la posición y el papel de los habitantes de la comunidad. Aunque rechacen la representación del jefe, no son simplemente espectadores ni simples víctimas de las relaciones de poder en las que están inevitablemente involucrados. Para que la representación del jefe sea reconocida por sus diversos socios, debe ser, en algún momento, manifiesta y puesta en escena. Es en esta actuación de la representación del jefe, crucial para las relaciones entre la comunidad y sus aliados extranjeros, donde los habitantes de la comunidad tienen algo que decir.

REPRESENTAR ES ACTUAR

La performance de la representación converge en dos sentidos del término: el simbólico y el jurídico-político. Como señala Sintomer: “Toda relación de representación jurídico-política implica, de hecho, la producción de imágenes de la comunidad que se representa, al mismo tiempo que una puesta en escena de las personas en el poder frente a quienes se supone que representan. No hay representación política sin la constitución de ‘comunidades imaginadas’ (representación - *Vorstellung*), pero tampoco sin la representación de esta comunidad y, más aún, de los representantes políticos (representación - *Darstellung*)” (2013: 18). Utilizando las herramientas analíticas de Seward (2010), podríamos precisar que esta puesta en escena de la relación de representación no se realiza únicamente frente a las dos partes mencionadas por Sintomer (los mandatarios y los mandantes), sino también y, tal vez, sobre todo, frente a la audiencia de la cual forman parte los autores de la pretensión representativa. La performance de la representación es aún más importante para nuestro análisis, ya que deja ver un cierto margen de maniobra para los representados, es decir, los habitantes de la comunidad. ¿En qué consiste su papel en la construcción de la relación de representación? ¿Qué medios tienen para manipularla, negociarla y transformarla?

Centrándose principalmente en las relaciones de dominación, Bourdieu observó: “Cuanto más desposeídas están las personas [...], más obligadas e inclinadas se sienten a recurrir a mandatarios para tener una palabra política. De hecho, los individuos aislados, silenciosos, sin palabra, sin la capacidad ni poder para hacerse escuchar, para hacerse oír, se encuentran ante la disyuntiva de callar o de ser hablados” (Bourdieu 1984: 50). Este enfoque destaca una figura de representado pasivo y sin voz, condenado a sufrir los efectos de una representación en la que no se reconoce. En contraposición, el imperativo de la puesta en escena de la representación, así como la importancia de la audiencia, finalmente permite que los representados salgan de la sombra y expresen su punto de vista.

La performance de la representación se evidencia especialmente durante la gran fiesta anual de la comunidad. Modelada a imagen de las fiestas mestizas y apropiándose de sus códigos estéticos y de entretenimiento, esta celebración con sus asados, competencias deportivas, conciertos de cumbia, globos y guirnaldas se ha convertido en el evento más importante en el calendario ritual kakataibo. Durante la celebración, que puede durar varios días, se escenifica la imagen de una comunidad unida, orientada hacia el progreso y fuerte en sus alianzas con los aliados extranjeros frente a una audiencia compuesta en gran medida por invitados externos a la comunidad: habitantes de pueblos vecinos indígenas y mestizos, el alcalde y sus adjuntos de la ciudad, políticos locales (siempre en busca de posibles electores),

representantes de diversas ONG y empresas extractivas que desarrollan sus actividades económicas en el territorio comunal. El éxito de la fiesta y el prestigio del jefe dependen de su capacidad para seducir y atraer a un gran número de invitados a la comunidad. El jefe es el personaje central de la celebración. De hecho, es reconocido por los habitantes como el dueño (*ibu*) de la fiesta, lo que le confiere autoridad sobre su desarrollo. Los Kakataibo utilizan el término “*ibu*” para referirse al jefe exclusivamente en este contexto ritual¹⁰. Cada fiesta de la comunidad está asociada al nombre de su *ibu*. Cuando mis interlocutores hablaban de las celebraciones pasadas, a menudo se referían a ellas diciendo “la fiesta de mi tío” o “la fiesta de mi primo”, etc.

La organización de una gran fiesta donde los participantes disfrutan en un ambiente alegre y despreocupado no es algo fácil en este contexto. Desde el inicio de mi trabajo de campo entre los Kakataibo en 2009, me sorprendieron los aparentemente insuperables desafíos que este evento parecía plantear, evocando más un sacrificio que simplemente una feria (Dziubinska 2014). La preparación de la fiesta requiere una considerable cooperación colectiva. Por un lado, es necesario limpiar el pueblo y planificar grandes cantidades de alimentos “legítimos” (masato y carne de monte), tareas que normalmente incumben a los habitantes de la comunidad. Por otro lado, actividades muy apreciadas como el concurso de belleza, el campeonato de fútbol y los conciertos de cumbia generan gastos sustanciales, generalmente sufragados por aliados políticos y económicos extranjeros, a quienes, cada año, el presidente de la comunidad solicita ayuda económica. Para garantizar el éxito de la fiesta, se debe movilizar a una multitud de actores, cuyo compromiso no es, sin embargo, obvio para ninguno de ellos. La participación de los habitantes en la fiesta es, en realidad, el resultado de un arduo trabajo de persuasión previamente emprendido por el jefe. Es en este contexto ceremonial donde recupera su lugar en la comunidad, y es allí donde se crean colectivamente las imágenes de su representación. El papel de los habitantes es fundamental en la producción de estas imágenes, ya que siempre pueden negarse a participar.

Aproximadamente un mes antes de la fiesta, las tensiones aumentan dentro de la comunidad. El jefe se vuelve excepcionalmente presente en el pueblo, lo que favorece confrontaciones más directas que en tiempos normales. Es en este momento cuando surgen diversas demandas por parte de los habitantes, y las amenazas de denunciar las actividades ilícitas del jefe y sus socios económicos se vuelven más insistentes. Algunas de estas demandas están directamente relacionadas con la celebración: las madres piden dinero para comprar alimentos en la ciudad, las jóvenes desean alquilar vestidos de gala “auténticos” en la capital del departamento para participar en el concurso de belleza, los jugadores de fútbol solicitan nuevos uniformes y trofeos atractivos para atraer a más equipos, mientras que otras demandas van más allá del marco de la fiesta, como pensiones para personas ma-

¹⁰ | A diferencia de los Kashinawa, por ejemplo, que pertenecen al mismo grupo pano, quienes emplean el término «*ibu*» tanto para designar a los padres como, por extensión, al jefe del pueblo (Lagrou 1998; McCallum 2001).

yores, generadores eléctricos, motores para botes, nuevas casas, útiles escolares para la escuela, etc. La adhesión de los habitantes a la fiesta tiene un alto costo, y el jefe debe encontrar medios económicos para asegurarla. En general, recurre al presidente de la empresa maderera que financia la fiesta prácticamente desde que inició sus actividades extractivas en el territorio comunal. El empresario comprende bien la importancia de estas celebraciones para los Kakataibo, viéndolas como una oportunidad para calmar las protestas causadas por sus operaciones a menudo ilegales, aunque también exige la cancelación de posibles procedimientos judiciales que puedan derivarse de ellas. Las semanas previas a la fiesta están marcadas por negociaciones tensas entre los Kakataibo y la empresa maderera a través del jefe. Presionado por ambos lados, este último debe mostrar una notable flexibilidad relacional para llegar a un consenso y comenzar los preparativos para la fiesta. De hecho, si no responde a las demandas de los habitantes, corre el riesgo de perder su adhesión y los trabajos colectivos necesarios no se llevarán a cabo.

Los signos de indiferencia hacia la fiesta son comunes durante el período previo a este evento. “¿Y para qué esta fiesta? Más bien me voy”; “Mejor me voy a la *chacra*, a mi esta fiesta no me interesa”; “No me importa, me voy y me quedo tranquilo, nomás”, declararon los habitantes de la comunidad de Puerto Verde durante mi trabajo de campo. Aparentemente triviales, estas advertencias de no participación en la fiesta fueron tomadas muy en serio por el jefe, quien desplegó esfuerzos considerables para tratar de satisfacer al mayor número posible de personas y así garantizar su compromiso. Pero, ¿por qué exactamente esto era tan importante? ¿Por qué organizar una fiesta que, a primera vista, nadie quiere?

La hipótesis que deseo plantear es que la legitimidad de la posición del jefe ante sus socios políticos y económicos extranjeros también depende del apoyo que le brinda su comunidad. La fiesta anual, que constituye el único momento del año en que los socios extranjeros aparecen en el pueblo, ofrece también una oportunidad única para escenificar, afirmar y medir este apoyo, así como para legitimar la posición del jefe. El punto central del ritual es crear colectivamente una imagen de una comunidad unida cuyos intereses son representados por el presidente. Al iniciar negociaciones con las diferentes categorías sociales que componen la comunidad —jóvenes, hombres, madres, personas mayores, maestros, entre otros— e involucrarlos activamente en las festividades, el jefe delinea los contornos de un colectivo unido y solidario que una comunidad indígena debería encarnar. Esta imagen de la comunidad compartiendo una misma identidad reaparece posteriormente a través de las diferentes competiciones deportivas, que ocupan un lugar central en el programa de la fiesta. Estas competiciones enfrentan a las diversas comunidades cuyos equipos se forman temporalmente, superando así las divisiones internas habituales. Es importante destacar que la cuestión de la participación y la adhesión es

de particular importancia en el contexto de una competencia por la representación, que es solo un aspecto de una disputa más amplia, es decir, la territorial, como se describe en la primera parte de este artículo. Como se ha mostrado, el estatus de representante de la Federación, aunque formal, es negado a Napoleón Reyes por las organizaciones que continúan colaborando con su rival político, especialmente gracias al apoyo que este último recibe de las comunidades kakataibo.

Otra dimensión de la relación de representación que surge de este material etnográfico es la de una transacción. Como observa acertadamente Julien Talpin en su artículo sobre la producción de representantes dentro de las organizaciones comunitarias en Los Ángeles: “la representación nunca es un ‘cheque en blanco’” (2016: 113). El apoyo de los habitantes de la comunidad nunca se da por sentado; tiene un precio y la fiesta anual de la comunidad es una oportunidad para negociarlo. La representación no es en absoluto un valor abstracto. Es ante todo una práctica, una transacción, una puesta en escena que subyace a los diferentes intereses de cada una de las partes involucradas. Para los habitantes de la comunidad es una garantía de acceso a bienes a los que no podrían acceder de otra manera. Numerosos proyectos de desarrollo que se han iniciado en los últimos años en la comunidad de Kaimito (construcción de casas de cemento, instalaciones de agua, escuelas, locales para trabajo artesanal, conservación del bosque, etc.) han sido posibles gracias a la organización social del pueblo que correspondía al imaginario extranjero de una comunidad dirigida y representada por un jefe. Este actuó como tal ante los actores extranjeros y supo, así, construir una impresión de la comunidad hablando con una sola voz, a pesar de las facciones y las discordias constantes. La imagen de una comunidad unida que el jefe y los habitantes crean juntos durante la fiesta legitima el estatus del jefe como representante, pero la efectividad de esta imagen va más allá del marco de su presidencia, que, de todos modos, dura solo dos años. Tan pronto como llegan a la comunidad los políticos locales y los funcionarios municipales el día de la fiesta, el jefe los recibe con todos los honores, los invita a beber masato y se toman fotos juntos. Estas alianzas reafirmadas a través del ritual pueden ser ciertamente beneficiosas para la comunidad, pero también para la carrera personal del jefe. La municipalidad dispone de diferentes puestos reservados para los agentes indígenas y la función de jefe de una comunidad suele ser el primer paso para alcanzarlos.

CONCLUSIÓN

Aunque la idea de hablar y actuar en nombre de otros pueda parecer incongruente desde la perspectiva de los imaginarios sociales y políticos de los pueblos indígenas de la Amazonía, el concepto de representación política se ha introducido

gradualmente en los discursos y prácticas de los líderes indígenas de las tierras bajas a partir de la década de 1970, especialmente a través de las leyes territoriales. En el caso de la Amazonía peruana, la concesión de títulos de propiedad colectivos a los pueblos indígenas ha dado lugar a la aparición de las comunidades nativas, dirigidas por un presidente cuyo papel de representación ha sido establecido por la ley.

Desde el principio, la representatividad del jefe de la comunidad indígena ha sido puesta a prueba por el faccionalismo ferviente, la aspiración a la autonomía y la importancia de los lazos de parentesco que caracterizan a las organizaciones sociales de los pueblos involucrados. Sin embargo, la ley no es la única fuerza que hace que la noción de representación sea cada vez más relevante en los contextos indígenas. Las intensas relaciones que las comunidades indígenas mantienen con actores externos como el Estado central, el gobierno regional, las ONG y las empresas extractivas, son otra fuerza importante. Para estos actores que desean desarrollar sus actividades económicas en territorios indígenas, la figura del representante es tan importante que emplean medios considerables para producir uno en las comunidades donde esta figura estaría ausente o no sería lo suficientemente evidente. La intersección de los diversos imaginarios políticos y los intereses a veces contradictorios que se observan en los modos de funcionamiento de las comunidades indígenas en la Amazonía peruana ha dado lugar a formas singulares de compromiso político que sería imposible reducir a un esquema de política representativa o presentativa.

Partiendo del reconocimiento de que es difícil pensar en las políticas de las comunidades indígenas contemporáneas sin tener en cuenta la noción de representación política con el pretexto de que sería incompatible con las organizaciones sociales tradicionales de los pueblos indígenas, el objetivo de este artículo ha sido explorar las dinámicas de la relación de representación dentro de las comunidades kakataibo, así como su relación con las actividades extractivas desarrolladas en los territorios comunales. Esta relación con la industria extractiva, establecida históricamente, ha abierto un camino para examinar la relación de representación que implica una diversidad de actores, y no solo los representantes y representados como sugieren los enfoques más clásicos de la representación política. Las herramientas analíticas ofrecidas por Michael Saward han resultado particularmente útiles para pensar la representación política dentro de las comunidades indígenas. Al colocar la pretensión de representar en el centro de la relación de representación, el enfoque interaccionista y constructivista de Saward permite poner de manifiesto no solo la pluralidad de estas relaciones, sino también su carácter ambivalente, parcial y contingente. Con esta perspectiva, nos alejamos de la concepción más clásica de la representación centrada en las instituciones clave de la democracia representativa como los partidos políticos, las asambleas y las elecciones. La distinción introducida por Saward entre los autores y los actores de la representación aporta una novedad

interesante a esta relación que permite comprender mejor las formas por medio de las cuales los actores externos construyen la representatividad de los jefes indígenas, a veces fuera del proceso electoral. Esta distinción también pone de relieve una red compleja de interdependencias a través de la cual se despliegan las políticas regionales, sin reducir la complejidad de las interacciones entre los actores indígenas y no indígenas a una simple dinámica de dominación donde los indígenas serían sistemáticamente relegados al papel de víctimas. Es precisamente el imperativo de representar ante una audiencia lo que ofrece a los habitantes de la comunidad un amplio margen de maniobra para expresar sus puntos de vista, así como para negociar y transformar la relación de representación en la que están involucrados.

La etnografía de la gran fiesta anual de la comunidad pone de manifiesto que, independientemente del autor de la representación, esta debe ser validada por los habitantes de la comunidad. Es en este contexto ritual, que les ofrece la oportunidad de negociar con el jefe y sus socios económicos, donde los kakataibo pueden defender sus intereses al obligar a aquellos que son percibidos desde el exterior como sus representantes a cumplir con sus compromisos, a distribuir las riquezas generadas por los recursos comunales y a acelerar algunos proyectos de desarrollo. El acceso a estos beneficios proviene de la relación de representación. Así, sin ser autores ni actores de la representación, los habitantes de la comunidad han sabido apropiársela y utilizarla para alcanzar ciertos objetivos materiales. Manejan estratégicamente esta herramienta, sin adherirse a su contenido ideológico. La idea de hablar y actuar en nombre de otros no se ha vuelto menos absurda, pero eso no impide que la representación se convierta en un medio para construir relaciones con aliados extranjeros y aprovechar los recursos comunales.

Magda Helena Dziubinska es profesora en el departamento de antropología de la Universidad Laval en Canadá. Desde 2009, trabaja con los pueblos indígenas en la Amazonía peruana. Sus investigaciones se centran en las dinámicas de género, la corporeidad y los concursos de belleza, así como en las políticas indígenas.

CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA: No se aplica.

FINANCIACIÓN: No se aplica.

BIBLIOGRAFÍA

BOURDIEU, Pierre, 1984, « La délégation et le fétichisme politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 52-53, p. 49-55.

BOURDIEU, Pierre, 1981, « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 1, p. 3-24.

BROWN Michael, 1993, « Facing the state, facing the world: Amazonia's native leaders and the new politics of identity », *L'homme*, n° 126-128, p. 307-326.

CALAVIA SÁEZ Oscar, 2010, « La jefatura indígena, hoy », *Indiana*, n° 27, p. 47-62.

CLASTRES Pierre, 1974, *La Société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 202 p.

CODJIA Paul et DZIUBINSKA Magda Helena, 2023, « Les lois de la terre. Territoires, souverainetés autochtones et extractivismes en Amazonie péruvienne », *L'Homme*, n° 246, p. 21-52.

COLLIAUX Raphaël, 2019, « Ciudadanos de la comunidad. Appropriation de la bureaucratie et expérience de la « communauté » chez les Matsigenka (Amazonie péruvienne) », *Journal de la Société des américanistes*, n° 105-2, p. 69-90.

DESCOLA Philippe, 2005, « No politics please » dans *Making things public atmospheres of democracy*, Latour, Bruno; Weibel, Peter

(eds.), Cambridge, Mass., MIT Press, p. 54-57.

DUTOYA Virginie, 2016, « Une demande faite au nom des femmes ? Quotas et représentation politique des femmes en Inde et au Pakistan (1917-2010) », *Revue française de science politique*, n° 1, p. 49-70.

DUTOYA Virginie et HAYAT Samuel, 2016, « Prétendre représenter: la construction sociale de la représentation politique », *Revue française de science politique*, n° 1, p. 7-25.

DZIUBINSKA Magda Helena, 2014, *L'équilibre asymétrique: une ethnographie de l'antagonisme entre les Kakataibo et les Shipibo d'Amazonie péruvienne*, Université Paris Ouest Nanterre, Nanterre.

FRANK Erwin, 1994, « Los Uni » dans F. Santos-Granero et F. Barclay (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía vol.2*, Quito, FLASCO, p. 129-237.

GRUNBERG Gérard, 2019, « Les "gilets jaunes" et la crise de la démocratie représentative », *Le Débat*, n° 2, p. 95-103.

LAGROU Elsje, 1998, *Cashinahua cosmovision: a perspectival approach to identity and alterity*, Thèse de doctorat, University of St. Andrews, St. Andrews.

MCCALLUM Cecilia, 2001, *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People are Made*, Oxford/New York, Berg, 232 p.

PITKIN Hanna, 1967, *The concept of representation*, Berkeley, University of California Press.

SAWARD, Michael, 2010, *The representative claim*, Oxford, Oxford University Press.

SAWARD, Michael, 2006, « The Representative Claim », *Contemporary Political Theory*, n° 3, p. 297-318.

SINTOMER, Yves, 2013, « Les sens de la représentation politique : usages et mésusages d'une notion », *Raisons politiques*, n° 2, p. 13.

SINTOMER, Yves, 2011, *Petite histoire de l'expérimentation démocratique. Tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, Paris, La Découverte (coll. « Poche / Essais »), 296 p.

TALPIN Julien, 2016, « La représentation comme performance Le travail d'incarnation des classes populaires au sein de deux organisations communautaires à Los Angeles, USA », *Revue française de science politique*, n° 1, p. 91-115.

WILDE Pieter DE, 2020, « The Quality of Representative Claims: Uncovering a Weakness in the Defense of the Liberal World Order », *Political Studies*, n° 2, p. 271-292.

YOUNG Iris Marion, 2002, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press.

Editor Jefe: Guilherme Moura Fagundes

Editora asociada: Marta Rosa Amoroso

Editora asociada: Ana Claudia Duarte Rocha Marques

Recibido el 23 de agosto de 2023. Aceptado el 19 de abril de 2024.



O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001