
ARTÍCULOS

**SEPAHUA: DE COMUNIDAD MULTIÉTNICA A VILLA URBANA.
TRANSFORMACIÓN DE UN PROYECTO IDEALIZADO EN EL BAJO
URUBAMBA**

**SEPAHUA: FROM MULTI-ETHNIC COMMUNITY TO URBAN VILLAGE.
TRANSFORMATION OF AN IDEALIZED PROJECT IN THE LOW URUBAMBA**

Ángel Acuña Delgado¹

Departamento de Antropología Social Universidad de Granada.

Recibido: 3 de septiembre de 2021; Aprobado: 7 de junio de 2023

Cómo citar este artículo / Citation: Acuña Delgado, Ángel. 2023. «Sepahua: de comunidad multiétnica a villa urbana. Transformación de un proyecto idealizado en el bajo Urubamba». *Disparidades. Revista de antropología* 78(2): e016. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2023.016>>.

RESUMEN: Sepahua, comunidad multiétnica ubicada en el bajo Urubamba de la Amazonía peruana, desde su fundación en 1948 al amparo de la misión católica, tuvo vocación de ser «pluralista y abierta, diversa e integrada». En su evolución, al menos hasta principios de los años 80, sus principales ideólogos, los misioneros dominicos, albergaron grandes expectativas en que los jóvenes indígenas, con la adecuada educación intercultural y formación académica, diseñaran su propio futuro, pese a la presión inmigrante a la que se vieran sometidos. En correspondencia con la documentación histórica y el trabajo etnográfico realizado en 1984 y 2019, el objetivo de esta investigación responde a dos preguntas básicas: ¿cómo se han visto transformadas las relaciones de poder en la comunidad nativa con el reconocimiento de municipalidad en su proceso histórico? y ¿cómo la gestión administrativa se ha visto afectada por tal circunstancia y por la creciente llegada de colonos? A la vista de los resultados, la invasión colonizadora del territorio, la introducción de la economía de mercado, la municipalización del espacio, y la mestización indígena en la propia comunidad, han provocado que el proyecto y expectativas iniciales queden lejos de la realidad.

PALABRAS CLAVE: Multiétnico; Comunidad nativa; Cambio social; Colonización; Identidad.

ABSTRACT: Since its foundation in 1948 under the catholic mission's protection, Sepahua, a multi-ethnic community located in the Low Urubamba of the peruvian Amazon, has had the vocation to be "pluralistic and open, diverse and integrated". In its evolution, at least until the early 1980s, its main ideologues, the dominican missionaries, harbored great expectations that indigenous youth, with adequate intercultural education and academic training, would design their own future, despite immigrant pressure to which they were subjected. In correspondence with historical documentation and ethnographic work carried out in 1984 and 2019, the objective of this research respond two basic questions: How power relations in the native community have been transformed with the recognition of municipality in its historical process? and how have administrative management have been affected by such circumstances and by the increasing influx of settlers? Regarding to the results, the colonizing invasion of the territory, the introduction of the market economy, the municipalization of space and the indigenous mestization of the community itself, it have caused that the initial project and expectations are far from reality.

KEYWORDS: Multi-ethnic; Native community; Social change; Colonization; Identity.

Copyright: © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1 Correo electrónico acuna@ugr.es ORCID ID: <<http://orcid.org/0000-0002-9218-2838>>.

1. INTRODUCCIÓN

En el ámbito de los pueblos amazónicos, las comunidades formadas por la acción de las misiones católicas, reunieron con frecuencia núcleos familiares pertenecientes a una o varias etnias, que fueron aumentando con el paso del tiempo, a lo que se sumó también la mezcla con nuevos pobladores mestizos y criollos², generándose así en estos espacios numerosos procesos de «etnogénesis» (Sturtevant 1971). Procesos que despiertan especial interés por saber cómo evolucionan, sobre todo cuando se comprometen a vivir juntas familias que pertenecen a pueblos que han sido enemigos en su pasado reciente. Es el caso de Sepahua, comunidad fundada por misioneros dominicos en 1948 con el nombre El Rosario-Sepahua, cuyo propósito fue en su origen: reforzar la unidad de los pueblos indígenas, evitar el sistema patronal, y defender la propiedad territorial como garantía de supervivencia y desarrollo futuro (Álvarez Lobo 2008a: 124). Ubicada en la Amazonía del centro oriente peruano, desde el punto de vista administrativo, la localidad de Sepahua pertenece al distrito que tiene su nombre, provincia de Atalaya, departamento y región de Ucayali (Figura 1). Asimismo, la misión El Rosario de Sepahua pertenece al vicariato apostólico de Puerto Maldonado, que tiene su sede en la localidad de Puerto Maldonado, en el departamento de Madre de Dios. El lugar de asentamiento se situó en la margen derecha del río Sepahua (11008'45" Latitud Sur – 73002'45" Longitud Oeste. Altitud de 280 m s n m), en la desembocadura con el río Urubamba (Figura 2), lugar que anteriormente ocupaba un antiguo poblado cauchero, reconocido con los nombres de «Nuevo Cuzco» y «Caserío Sepahua» (Álvarez Lobo 2009: 82).

Por el modo en que se formó y el amparo de la misión católica, la comunidad nativa Sepahua (CNS), creada oficialmente en asamblea el 18 de junio de 1973 (Álvarez Lobo 2009: 158), albergaba grandes expectativas como proyecto modélico, en el que los mismos indígenas, con la debida formación intercultural bilingüe, diseñaran su propio futuro. Así se observa en la monumental obra escrita por

el sacerdote y antropólogo Ricardo Álvarez Lobo, que vivió en Sepahua por más de 40 años. Pero, al transcurrir de los años, con la progresiva llegada de colonos andinos y ucayalinos, motivados por las modificaciones en la legislación agraria promovidas a partir de 1980 durante el segundo gobierno de Belaúnde Terry, el reconocimiento de municipalidad en 1982 y convertida ya en villa urbana, el panorama cambió significativamente. En tal sentido, el objetivo central de investigación y contenido de este trabajo responde a dos preguntas básicas: ¿cómo se han visto transformadas las relaciones de poder dentro de la comunidad nativa con el reconocimiento de municipalidad en su proceso histórico? y ¿cómo la gestión administrativa se ha visto afectada por tal circunstancia y por la creciente llegada de colonos? Preguntas a las que se responderá aquí no sin antes aclarar de modo sintético el panorama socio-económico y misionero de la región amazónica peruana, la noción de «comunidad nativa» como institución socio-política y jurídica, así como el contexto histórico y socio-demográfico de Sepahua, requisitos todos ellos imprescindibles para comprender mejor este complejo caso.

La metodología empleada conjuga la revisión histórica con el trabajo etnográfico. Entre las fuentes bibliográficas destaca por su valor historiográfico la dilatada obra de Álvarez Lobo (1984, 1998a, 1998b, 1999, 2000, 2002a, 2002b, 2003, 2008a, 2008b, 2009); así como los trabajos de Heredia (2018) y Raygada (2015) que resaltan la actualidad etnográfica del lugar. Para conocer la historia socio-económica y misionera de la región amazónica peruana fueron muy útiles las obras de autores como: Barclay y Santos (1980); Marzal (1984); Ludescher (1986); Barclay *et al.* (1991); Wahl (1998); García Hierro, Hvalkof y Gray (1998); García Jordán (2001); Bedoya y Bedoya (2005); Chirif y García Hierro (2007) y Espinosa (2019); entre otros.

El trabajo etnográfico ocupó por su parte dos momentos distanciados en el tiempo. El primero de ellos se situó entre julio y septiembre de 1984. En aquél momento la investigación estuvo encaminada hacia la valoración de las cualidades antropométricas y motrices de la población escolar de Sepahua, en razón al contexto cultural y ambiental, al que se le dedicó la debida atención. Y el segundo, más próximo en el tiempo, se sitúa entre octubre y noviembre de 2019. Pasados 35 años del

2 Se entiende por mestizo a toda persona descendiente de padre o madre blanca y madre o padre amerindio; y por criollo a los descendientes de europeos nacidos en América.



FIGURA 1.- Mapa de ubicación de Sepahua

Fuente: Google. <http://oa.upm.es/16635/1/TESIS_MASTER_Gonzalo_Munoz_Bartolome.pdf>.



FIGURA 2.- Vista aérea de la villa-poblado de Sepahua

Fuente: Google. <<https://docplayer.es/55669577-Saneamiento-rural-en-sepahua.html>>.

primero, regresé a Sepahua de nuevo para observar en primera persona los cambios experimentados, especialmente referidos a la situación política, el desarrollo social y económico, así como a las relaciones interétnicas. La observación sistemática y las conversaciones informales registradas en el diario de campo; las 14 entrevistas semiestructuradas y grabadas, realizadas a personas significativas de la población (representantes de la comunidad nativa, de la municipalidad, de los centros educativos, del centro de salud, de la misión católica, del comercio, de los comuneros); y los dos grupos de discusión mantenidos con la junta directiva de la comunidad, fueron básicamente las técnicas empleadas en la producción de datos.

2. CONSIDERACIONES HISTÓRICAS

2.1. CONTEXTO SOCIO-ECONÓMICO Y MISIONERO DE LA REGIÓN AMAZÓNICA PERUANA

Al inicio de los gobiernos republicanos en Perú y Bolivia, en un tiempo marcado por la secularización y la reducción de privilegios eclesiásticos, paradójicamente éstos comprometieron a las órdenes religiosas con el proceso civilizatorio de las poblaciones indígenas en los territorios amazónicos (García Jordán 2001). Las misiones, más allá de sus tereas evangélicas, fueron así funcionales a los grupos dominantes en su interés por expandir la frontera interna, consolidar y proteger las fronteras exteriores y explotar los recursos naturales de la región amazónica (García Jordán 2001). Funcionalidad no exenta de conflicto entre misioneros de distintas órdenes religiosas y grupos locales de poder con intereses económicos (caucheros, emprendedores, colonos, etc.). La costumbre de intercambiar trabajo por bienes en la relación indígenas-misión, sin mayor compromiso en el tiempo, fue transformada por los patrones para instalar un sistema económico perverso de enganche y habilitación³ en el que la relación peón-patrón era de servidumbre por deudas (García Jordán 2001).

3 Sistema al que fueron sometidos muchos indígenas por tener que trabajar forzosamente para el patrón que los había reclutado, a fin de pagar las deudas contraídas con él por el adelanto de bienes recibidos (ropa, machetes, ollas, comestibles, etc.).

En el asedio de los distintos agentes externos, Lissie Wahl (1998) es también especialmente crítica con la actuación de los dominicos entre los Harakmbut de Madre de Dios, al afirmar que la orden no solo jugó un papel fundamental en la expansión y control del territorio amazónico, sino que, debido a su propia política evangelizadora, provocaron la pérdida de los recursos naturales y sociales de la población nativa.

La extracción del caucho y el comercio de peones por los patrones del Ucayali constituyó un prolongado momento desintegrador de la organización social y los sistemas tradicionales de alianza, que separó familias y expulsó a la gente de sus hogares; a lo que hay que agregar las epidemias de sarampión facilitadas por la instalación de las «nuevas» reducciones (García Hierro, Hvalkof y Gray 1998: 97). Y tras el caucho, la madera se convirtió en el objetivo a explotar.

Durante la segunda mitad del siglo XX el proyecto modernizador del Estado nacional centró su política en poblar y «civilizar» la región amazónica, reforzando la presencia militar y tratando de integrar los recursos amazónicos en el proceso de expansión capitalista (Barclay *et al.* 1991: 47-55). La idea era nacionalizar y construir una sociedad indígena más integrada con la sociedad nacional (imaginaria), por lo cual el Estado estableció acuerdos con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) para que le facilitara la tarea. Las políticas de colonización en la Amazonía tenían como principales objetivos: aumentar la producción de alimentos para reducir importaciones, y redistribuir la población nacional, demasiado concentrada en la costa y sierra (Barclay *et al.* 1991: 61-62). La principal corriente migratoria de colonos surgió del campesinado sin tierra procedente de la región andina. El creciente desarrollo del comercio con el exterior y el transporte fluvial hizo perder el control de los patrones y regatones (comerciantes usureros de la región) sobre la mano de obra indígena, y favoreció el libre intercambio de bienes y trabajo (Barclay *et al.* 1991: 71). Cambios, no obstante, que trajeron la hegemonía de nuevos actores, pero no dejaron de mantener a las poblaciones indígenas en diferentes niveles de subordinación. La falta de reconocimiento sobre sus derechos territoriales constituyó en esa época la forma de presentar a la Amazonía peruana como un espacio vacío

dispuesto para ser ocupado, «una tierra sin hombres para hombres sin tierra» (Avellaneda 1982), como promovía Fernando Belaúnde Terry, presidente del Perú por dos mandatos (1963-1968 y 1980-1985). Ludescher (2000/2001) constata que las correrías o expediciones de captura de indígenas para ser utilizados en la explotación de recursos naturales se mantenían aún vigentes a finales del siglo XX; al igual que Bedoya y Bedoya (2005) describen como «trabajo forzoso» ciertas prácticas de sometimiento encontradas por los ríos Yurua, Mapuya e Inuya a finales del siglo XX y hasta épocas actuales.

El estado de servidumbre y explotación de la población indígena fue un rasgo característico de la región de Ucayali y en particular de la provincia de Atalaya en la década de los años 80. Numerosos testimonios y denuncias a patrones colonos confirman el trabajo forzado u obligado de los obreros, con jornadas de 10 o 12 horas sin apenas comer, sin remuneración y sometidos a amenazas; así como el rapto y secuestro de menores, las torturas, violaciones, la prisión por deudas, y el tráfico ilícito de tierras (Álvarez Lobo 1984; García Hierro, Hvalkof y Gray 1998: 20-28). Todo ello se producía por la permisividad y conspiración del silencio de las autoridades locales corruptas, que tachaban a los denunciantes como gente subversiva al servicio del grupo terrorista Sendero Luminoso; y la invisibilidad existente hacia el exterior. Ante la inacción del Gobierno, la AIDSESP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana) contribuyó de manera decisiva para que tales situaciones tuvieran eco y se adoptaran programas de intervención desde el ámbito internacional. A lo que hay que unir las tareas ejercidas por las congregaciones religiosas, al actuar como mediadoras en la resolución de conflictos entre los pueblos indígenas y el Estado o las empresas; así como en la labor de capacitación y acompañamiento en sus reivindicaciones (Espinosa 2016).

2.2. LA «COMUNIDAD NATIVA» COMO INSTITUCIÓN SOCIO-POLÍTICA Y JURÍDICA

La defensa y consolidación del territorio, el derecho al uso y posesión de una tierra en propiedad, ha sido una pieza de reivindicación clave para el libre desarrollo de los pueblos indígenas amazónicos (Chirif *et al.* 1991). Sin embargo, las titulaciones obtenidas con garantías legales sobre

sus tierras (garantías parciales al estar los derechos generalmente referidos a la superficie y no a los recursos), ha supuesto el ajuste de sus particulares y ancestrales visiones del territorio a la noción que tienen los Estados en los que se hallan inscritos, afectando en consecuencia a sus tradicionales patrones de uso (Chirif y García Hierro 2007).

Sin entrar en un recorrido histórico mayor sobre la legislación territorial por razones de espacio, en 1974, con el Decreto Ley 20.653 (Ley de comunidades nativas y de promoción agropecuaria de las regiones de selva y ceja de selva) aparece la «comunidad nativa» como sujeto jurídico por el que los indígenas amazónicos pueden tener derechos sobre sus tierras dentro del marco jurídico peruano; diferenciando así al amazónico (nativo) del andino (campesino) (Chirif y García Hierro 2007: 103-107). Modelo trasladado de las comunidades campesinas andinas, mal adaptado a los pueblos amazónicos, que reinterpretaban el concepto de comunidad como una zona de tierra con población dispersa, no como un pueblo (García Hierro, Hvalkof y Gray 1998: 105). Las misiones católicas y los centros poblados formados por los pastores evangélicos del ILV formaron también parte de tales comunidades (Ludescher 2000/2001: 355).

Y en 1978, el Decreto Ley 22.175 (Ley de comunidades nativas y de desarrollo agrario de las regiones de selva y ceja de selva) y su reglamento (DS 003-79-AA), modificó la ley anterior de 1974 garantizando sobre el papel los derechos inalienables a los territorios de los pueblos indígenas. Aunque el proceso fue costoso, complicado y lento, la Ley propició titulaciones efectivas (García Hierro, Hvalkof y Gray 1998: 146). Con el propósito de consolidar el territorio indígena, el proyecto presentado por AIDSESP en 1988 para demarcar y titular a todas las comunidades del área, apoyado por IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas) fue una importante iniciativa encaminada al autodesarrollo y control territorial (García Hierro, Hvalkof y Gray 1998: 213). Según Chirif y García Hierro (2007: 193), en el entorno de Atalaya la titulación de las comunidades se produjo en paralelo con la liberación de esclavos de las haciendas locales. Dieciocho fundos esclavistas fueron clausurados entre 1989 y 1995 por mediación de AIDSESP. Y la Organización Indígena Regional de

Atalaya (OIRA) negoció la salida de colonos y su reubicación en otras áreas, a cambio del pago por las mejoras realizadas.

Según Barclay y Santos (1980), las diferentes fórmulas de agrupamiento indígena empleadas a lo largo de la historia, han tenido de común la «reducción»⁴. En las reducciones modernas realizadas durante el siglo XX, la misión, la escuela y el fundo han desempeñado un papel crucial en su formación, la primera inducida por motivación religiosa y las otras dos por motivación secular, sin que ninguna de ellas contenga causas excluyentes entre sí, más bien aparecen de manera combinada y complementaria (Chirif y García Hierro 2007: 161). Sepahua en sus inicios es un claro ejemplo de ello, impulsada en su creación por misioneros dominicos, atrajo la atención de comerciantes y la llegada de migrantes andinos. Sin embargo, a diferencia de otras misiones del Urubamba, que concentran especialmente población Matsigenka, en Sepahua son diversos los pueblos concentrados (Yine, Amahuaca, Yaminahua...) con distintos acervos culturales, algunos de ellos tradicionalmente enemigos.

Según Chirif y García Hierro (2007), de los países amazónicos, Perú es el único que desde las instituciones del Estado evita los términos «pueblo» y «territorio», y utiliza «comunidad nativa» y «tierras comunales» para referirse a las poblaciones indígenas. Pero la figura jurídica de «comunidad nativa» fue una forma impuesta en lo que Stefano Varese (2005) llama «laboratorio social etnocéntrico», que no tuvo en cuenta los intereses o beneficios para las sociedades indígenas, con la pretensión de incorporarlas al sistema de mercado y a la sociedad nacional (Ludescher 1986; Espinosa 2010). Tal reconocimiento condujo también al de «tierras comunales» y no de territorios étnicos, que trajo en consecuencia la fragmentación de los espacios que habitualmente habitaban, y la pérdida de buena parte de ellos, que quedaron a libre disposición del Estado para su adjudicación a migrantes colonos y empresas. Circunstancia por la que el proceso de creación y titulación de comunidades es calificado por algunos autores

4 Institución impuesta en la época colonial consistente en la agrupación de la población indígena dispersa por el territorio, para asignarla a una misión y a una encomienda.

(Barclay y Santos 1980; Chirif *et al.* 1991), como de «despojo institucionalizado»: el Estado protege las tierras de la comunidad, al tiempo que les arrebató el resto de su territorio a los pueblos indígenas (Espinosa 2019). El significativo hecho de que la titulación de las comunidades dependa del Ministerio de Agricultura y no del de Cultura, pone de manifiesto cómo ante la lógica del Estado la comunidad nativa constituye una categoría de propiedad territorial y no de adscripción étnica. Categoría que no se corresponde con las realidades culturales de las sociedades amazónicas, ignorando y violando sus legítimos derechos (Espinosa 2019) y la concepción de un orden ético diferente, no mercantilista, basado en la idea del «Buen Vivir» (Stefano Varese 2021).

3. CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIO-DEMOGRÁFICO DE SEPAHUA

En 1948 la orden dominica, de la mano del padre Francisco Álvarez, construyó una misión católica, que sirvió de refugio a las familias procedentes del alto Yurúa, Mapuya, Sepahua, Misahua y Purús, entre otros, quienes huían del sistema de habilitación de los hacendados, tan extendido por aquél tiempo en la región. A este respecto manifiesta Álvarez Lobo:

En el Alto Ucayali y Bajo Urubamba, en los años de la fundación de la Misión de Sepahua, se practicaban las correrías para conseguir esclavos. Pero eran los mismos nativos los que, al mando de un patrón, hacían las incursiones a los indígenas, aún del mismo grupo étnico, muchas veces a cambio de su propia libertad o por el prestigio que suponía recibir en compensación objetos de intercambio, armas, etc., de los blancos. (Álvarez Lobo 1999: 154).

En su inicio, la comunidad misional estuvo compuesta por 90 personas pertenecientes a familias de seis grupos étnicos diferentes: 48 yines (antiguamente piro), 23 amahuacas, cinco campas, ocho matsigenkas, cuatro shipibos y dos huitotos (2008a: 287).

En 1954 se inició en la misión del Rosario del Sepahua la Red Escolar de la Selva del Sur Oriente Peruano (RESSOP), entidad educativa dirigida por el vicariato apostólico de Puerto Maldonado, mediante un convenio con el Ministerio de Educación.

A partir de los años 60, la inmigración masiva a la selva de comerciantes, madereros y regatones acentuó la marginación y explotación indígena (Barriales 1977); circunstancia que se acrecentó en los años 70 por el desarrollo de la industria maderera en Pucallpa, que hizo resurgir a muchos habilitadores en el bajo Urubamba, reclutando mano de obra indígena para su explotación.

A principios de 1970, afianzada ya la comunidad sobre su territorio, la diversidad étnica fue uno de sus rasgos característicos, con la implantación del castellano como idioma común, y la aceptación de la misión católica como agente orientador para el desarrollo y mediador en la resolución de conflictos. Comunidad que responde a una lógica misionera adaptada a su tiempo, la cual mantiene cierta continuidad con las antiguas «reducciones» establecidas a lo largo de toda la historia colonial (Marzal 1984; Ludescher 2000/2001). En este caso, la misión dominica, con la aprobación del Estado peruano, se instala en el lugar para mejorar las condiciones de vida de los indígenas, mostrarles el camino del Evangelio y facilitar su integración en la Nación.

Desde la misión, la CNS fue definida como: «pluralista y abierta, diversa e integrada» (Álvarez Lobo 1999: 43), presentándose como un modelo de creatividad social para el progreso de la región. Modelo basado en la interculturalidad diversificada y abierta al mundo occidental, en el que la juventud indígena bien instruida lideraría un cambio liberador (Álvarez Lobo 2000: 234-237). La propuesta, sin embargo, fue muy criticada desde el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS) por Chirif⁵ (1974), calificándola de «etnocida» (por las consecuencias no calculadas que podía tener para las poblaciones indígenas que albergara) y un ejemplo a no imitar, debido al alto riesgo de ser asimilada a las directrices y estilo de vida de los nuevos pobladores llegados de fuera, que con el tiempo ejercerían una posición dominante.

Frente a esta situación y en un contexto político en el que el poder central ejercía escaso control sobre la toma de decisiones de los gobiernos provinciales más alejados de la metrópoli, las autoridades de

Atalaya manifestaron públicamente el 16 y 17 de julio de 1980 que: «La esclavitud es ley de la naturaleza y ordenada por Dios en la Biblia. [...] el Nativo nació para esclavo y para trabajar a las órdenes del patrón. [...] que, aunque tenga estudios, siempre será inferior al mestizo». Se declararon nulos los títulos de propiedad de la tierra, la Ley de comunidades nativas, y, amparado en ello, el 25 de agosto tuvo lugar la invasión del territorio por la población mestiza, que se fue instalando para emprender sus proyectos. La marginación indígena se instauró así como base de la ideología del poder regional (Álvarez Lobo 2000: 332).

La CNS, con una extensión de 11.241 hectáreas y 400 m², reconocida por Resolución Ministerial N° 00077-80-AA-DGRA-AR, de 28 de enero de 1980, fue aumentando su complejidad, creándose alianzas estratégicas entre los grupos indígenas, especialmente Yine, Amahuaca y Yaminahua, para hacer causa común y enfrentar la avalancha colonizadora. Creció el número de barrios en la comunidad y éstos se fueron distinguiendo no solo por diferencias étnicas, sino también por niveles socioeconómicos, formas de entender el mundo y afrontar el futuro (Álvarez Lobo 2002b: 126-153)⁶.

La economía capitalista se fue instalando progresivamente en Sepahua con comerciantes y empresarios mentalizados en hacer fortuna de la manera más rápida, a través de la compra venta de mercaderías o de la tala y transporte de madera, entre otras actividades. Y en tal escenario, la educación escolar constituyó la gran esperanza para que la juventud indígena no se dejara absorber por la competencia y el consumo, convirtiéndose en obreros marginados.

Respecto al ámbito educativo, el colegio de secundaria de Sepahua, «Padre Francisco Álvarez», con internado incluido, contaba en 1984 con 501 estudiantes matriculados (278 hombres y 223 mujeres) en los diferentes niveles (inicial, 1° a 6° grado de primaria, 1° a 5° grado de secundaria) (Álvarez Lobo 2008b: 221). La Ley Orgánica de Educación Pública N° 9359 de 1941, vigente en esos años, garantizaba la educación que impartía

5 El antropólogo peruano Alberto Chirif es uno de los grandes expertos en el estudio de pueblos amazónicos, al que lleva dedicado más de 40 años.

6 Consciente de la limitación que supone recurrir al mismo autor para ofrecer datos históricos sobre la comunidad/ misión de Sepahua, no encontramos otras fuentes significativas para contrastar.

la misión católica (Álvarez Lobo 1998a: 306). Los conflictos interétnicos, no obstante, se daban tanto en la comunidad como en el colegio, y dentro de éste se actuaba bajo el esquema de una «educación en el conflicto para la convivencia», constatando los jóvenes indígenas que el pasado explotador que sufrieron sus padres y abuelos se seguía reproduciendo en el presente (Álvarez Lobo 1998a: 354-355, 411-413).

La CNS cobra existencia legal y personería jurídica por los Decretos Legislativos 20653 de 1974 y 22175 de 1978, y mediante el Decreto Ley 23416 del 1 de Junio de 1982 fue creado el distrito Sepahua⁷, con su capital en el centro poblado de Sepahua. En consecuencia, Sepahua fue reconocida también como municipio, cuyo territorio asignado coincidía con el del distrito. Los límites del distrito ocupaban un área de 8.223,63 km², que siguiendo el curso del río Urubamba se situaban entre la desembocadura de dos de sus afluentes: el Sepa y el Mishahua (Álvarez Lobo 2003: 485, 496 y 2009: 292).

De acuerdo al artículo 2º del Decreto Ley N° 51, el municipio es una «comunidad de personas vinculadas por relaciones de vecindad, dentro de los límites de un territorio y con capacidad de constituir un gobierno local». Mientras que la comunidad nativa, según el artículo 7º del Decreto Ley N° 20653, está constituida por grupos de familias vinculadas por los siguientes elementos principales: «idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio, con asentamiento nucleado o disperso».

El municipio en Sepahua, no obstante, se superpone a la comunidad nativa, al haberse erigido capital del distrito el centro mismo poblacional de la comunidad nativa, con el agravante de no haber tenido suficientemente en cuenta su existencia y el reconocimiento legal del título de propiedad de sus tierras. Municipio que constituyó a partir de entonces la institución oficial para gestionar las políticas de desarrollo y el escenario desde donde saltar al gobierno del distrito (Álvarez Lobo 2003:

503). Se instaló oficialmente el 20 de diciembre de 1982, siendo su primer alcalde el padre Ricardo Álvarez Lobo.

En 1984 la CNS contaba con un censo total de 603 personas empadronadas (381 hombres y 222 mujeres), repartidas del siguiente modo: 218 yines (109 y 109), 58 amahuacas (40 y 18), 44 campas (36 y 8), 30 matsiguenkas (21 y 9), 25 yaminahuas (10 y 15), y 228 mestizos (165 y 63) (SLOPA 1984).

Más tarde, con la Ley de Bases para el Desarrollo Rural de la Amazonía 1989 (Ley 24994), se pretendió incrementar la producción agrícola, agropecuaria, industrial y minera en la región con la migración andina (Álvarez Lobo 2003: 111-112). Las tierras comunales, aunque poseyera un título único de propiedad comunitaria, reconocido por ley como «imprescriptible» (artículo 88-89 de la Constitución de 1993), no es enajenable, por lo que parcelada por familias, éstas las fueron alquilando y vendiendo mediante certificado de posesión, causando así un daño irreparable que afectaría a la capacidad de decisión e identidad indígena.

En cuanto al estado socio-económico, con la explotación de hidrocarburos, y en especial del gas de Camisea, en 2004 se creó por Ley N° 28451 el Fondo de Desarrollo Socioeconómico del Proyecto Camisea (FOCAM), para contribuir al desarrollo sostenible de varios departamentos, en donde se incluye el de Ucayali. Dentro de éste, el 60% de la distribución de recursos del FOCAM se reparte entre los gobiernos locales de la provincia de Atalaya, en donde figura Sepahua (Álvarez Lobo 2003: 274). Sepahua se convirtió en un centro urbano de tercer orden. Y el principal potencial económico ha estado asociado en los últimos años a la explotación del recurso forestal y los hidrocarburos.

Como hitos relevantes dentro de la CNS con importante incidencia en las dos últimas décadas: en junio de 1998 se inauguró el colegio público de secundaria Leoncio Prado. En agosto de 2002 salió al aire «La voz de Sepahua» 91.5 F.M., radiodifusora promovida por la misión católica. Y en noviembre de ese mismo año se creó el instituto tecnológico Carlos Laborde, con el apoyo de la fundación que lleva su nombre (FUNCAL).

En cuanto al panorama socio-demográfico actual, en 2018, según los datos censales ofrecidos por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI

7 El Distrito de Sepahua agrupa 12 Comunidades Nativas, 10 Asentamientos de Colonos, y 20 Caseríos (Álvarez Lobo 2009:293).

2018), el distrito de Sepahua tenía una población de 9.194 personas⁸. Por su parte, la municipalidad del distrito en 2019 registraba un total de 48 centros poblados, comprendiendo: villa, pueblos, barrios, caseríos y unidades agropecuarias. La villa urbana de Sepahua con sus barrios centrales reunía una población de 3.088 personas en 874 hogares dentro de 860 viviendas. A ello hay que sumar los barrios periféricos, como Nuevo Rosario, El Mirador, Gavilán, o Valle Encantado, entre otros, que en conjunto, según estimaciones de empleados municipales, superarían los 5.000 habitantes. Sin precisar porcentajes, por falta de datos oficiales, además de la población migrante (mestiza, andina, ucayalina), los grupos étnicos predominantes son Yine, Amahuaca y Yaminahua, seguidos de Machiguenka, Asháninka y Sharanahua.

La villa de Sepahua junto a los barrios ribereños y periféricos que en total suman 28, cuenta en la actualidad con una amplia infraestructura, dotada de un buen número de establecimientos (tiendas, farmacias, talleres, pistas deportivas, restaurantes, alojamientos, prostíbulos, etc.) y servicios (educativos, sanitarios, religiosos, transporte, comunicación, alumbrado, saneamiento, etc.).

En cuanto a las relaciones interétnicas, como balance general en la CNS los Yine han desempeñado el papel hegemónico hasta la actualidad; la histórica enemistad entre Amahuaca y Yaminahua se ha disipado en gran medida dentro del seno comunitario, aunque aún queda cierto grado de desconfianza entre algunas familias; las uniones matrimoniales entre miembros de distintas etnias son una constante; en los barrios conviven familias de distinta filiación étnica, aunque según el caso predomine un grupo u otro; las relaciones entre indígenas y misioneros católicos (también evangélicos) suele ser de respeto y mutua confianza; y las relaciones entre indígenas y colonos mestizos, salvo determinados casos con larga trayectoria de amistad,

8 El Distrito de Sepahua ha experimentado un progresivo y significativo aumento de población en las dos últimas décadas: 3.698 en 1993, 6.670 en 2007, 8.739 en 2015 (Raygada 2015: 71); lo cual se justifica, entre otros factores, por el aumento y mejoría de los servicios públicos, unido a las posibilidades de desarrollo económico derivados en especial de la explotación del gas de Camisea.

está marcada por el distanciamiento y recelo debido a la amplia experiencia de explotación y marginación a la que han estado y siguen estando sujetos.

4. DE OBRA MISIONERA A OBRA MUNICIPAL: RELACIONES DE PODER

El desarrollo económico y social de Sepahua ha estado conducido por diversos actores, cuyo peso específico ha ido cambiando a lo largo de su historia. El sistema educativo, por su labor formativa de las nuevas generaciones; y la migración colonizadora, por la introducción de nuevas maneras de pensar y actuar; han desempeñado un papel relevante en el proceso de transformación, sin olvidar el protagonismo ejercido también por las iniciativas de la propia comunidad nativa; sin embargo, por razones de espacio, centraremos la atención aquí en las dos instituciones que, desde un punto de vista político, han marcado la pauta en las relaciones de poder: la misión católica y la municipalidad.

Como se ha expresado en páginas anteriores, en el proceso histórico de Sepahua la obra misionera ha jugado un papel fundamental desde su inicio; sin embargo, si bien en los primeros años y décadas posteriores desempeñó una labor clave en su diseño y proyección de futuro, de manera progresiva fue perdiendo influencia y capacidad de decisión hasta el día de hoy. En palabras de JLMC, hombre quichua casado con mujer yine, maestro del colegio Francisco Álvarez, del que fue alumno, y residente durante 33 años en Sepahua:

Los padres manejaban la iglesia, la escuela, todo, la vida de la comunidad, hasta tal punto que no se hacía nada si la misión no proponía: fiestas, campeonato deportivo, actividad económica, incluso los matrimonios. En Sepahua, en tiempos de Ricardo, no se hacía nada sin que sepa el padre, y era bueno, para el momento era bueno. [...] ahora varios comuneros (nativos) han ido al padre a decirle que se meta en la iglesia y no salga de ahí (con motivo de elecciones municipales). [...] ¿Cómo puede ser que ahora le digan eso cuando el primer alcalde fue el padre Ricardo? (JMLC. 26/10/2019)

Por lo visto y escuchado, la vida pública y privada de la comunidad en sus primeras décadas ha estado marcada por la presencia dominante de los misioneros, bajo una figura de padre-patrón⁹. Sin embargo, situándonos más en la actualidad, en algunas de las misas de domingo observadas (días 20 y 27 de octubre de 2019), de los aproximadamente 150 asistentes de media, el 80% eran niños y jóvenes, que iban por obligación como parte de su catequesis, contándose apenas 30 personas adultas, de las cuales 20 al menos eran mujeres. La asistencia indígena es muy poco significativa, como tampoco lo es la colona. Según el padre Ignacio Iraíoz, con 26 años en Sepahua y superior de la misión católica en este momento, apenas un 10% de la población se muestra afín a la iglesia católica, que cuenta ahora con siete iglesias evangélicas que le resta feligreses, aunque con todas ellas mantiene un trato respetuoso y cordial.

La misión católica sigue siendo un espacio de referencia (Raygada 2015; Heredia 2018), que se hace oír en la comunidad a través de su equipo de megafonía fija en la torre del campanario, o móvil por medio de un vehículo, que anuncia sus servicios y oficios; así como por la radiodifusora de su propiedad, con la que transmite sus propios mensajes, además de otras noticias; pero la influencia en la población es, sin embargo, muy discutible. El antiguo sistema educativo en el que los mismos misioneros, además de gestionarlo, impartían docencia, ahora es competencia del Estado. El colegio público Leoncio Prado pertenece al Ministerio de Educación; al igual que el instituto tecnológico Carlos Laborde, patrocinado por FUNCAL. Y el colegio Padre Francisco Álvarez, aunque sigue perteneciendo a la orden dominica, tiene un convenio con el Ministerio de Educación, a través de RESSOP, por el que el profesorado (no religioso) es contratado por el Ministerio, a propuesta o con el visto bueno de la misión católica. La asistencia médica en la que colaboraban las monjas en el pasado, ahora es competencia exclusiva del centro de salud. Y el asesoramiento y labor asistencial para resolver cualquier problema a los nativos, que antes era casi exclusivamente tarea misionera, en la actualidad se ve muy limitada, al existir numerosos agentes al que acudir, entre los que destaca la misma municipalidad. La misión, en palabras del padre Ignacio «no toma

partido» en las disputas internas por conseguir el liderazgo en la comunidad nativa, o la alcaldía del municipio; e incluso ha visto mermado su papel mediador en los conflictos, que desde siempre ha protagonizado, sobre todo en las numerosas disputas entre la municipalidad y la comunidad nativa, al señalársele a veces como parte interesada.

En cuanto a la municipalidad, creada como forma de integración de la población en el esquema administrativo de la sociedad nacional, para ofrecer así los servicios públicos que son responsabilidad del Estado, si bien el primer alcalde fue el padre Ricardo (principal ideólogo de la CNS) y le sucedieron en el cargo algunos indígenas, afines a la misión católica, los colonos¹⁰ que fueron llegando, conscientes de que era un elemento esencial de dominio, fueron presentándose a las elecciones y ejerciendo cargos de responsabilidad hasta hacerse con ella. A la vista de los resultados electorales y un sistema democrático no exento de clientelismo, las promesas y regalos repartidos en campaña por los generalmente acaudalados candidatos, surten efecto; así como la extendida idea de que por el hecho de tener una economía holgada, no robarán cuando lleguen al poder, como dicen que hacen otros.

En teoría, por las conversaciones mantenidas con diversos funcionarios municipales, la gestión municipal, orientada a emprender proyectos para el desarrollo social y económico de la región, exige un adecuado trabajo de coordinación con las comunidades que comprende, pero en la práctica, por lo escuchado de distintos miembros de la junta directiva de la CNS, tal coordinación no existe en la mayor parte de los casos. En palabras del gerente municipal al ser entrevistado: «Sepahua, aunque mantenga el nombre de comunidad porque originariamente fue eso, ahora ya no es realmente una comunidad, es una villa con barrios»¹¹

9 Figura muy parecida a la expresada por Cecilia Ortiz (2022) al describir la evangelización del pueblo shuar en la Amazonía ecuatoriana por los misioneros salesianos.

10 A diferencia de otras regiones amazónicas, como en la región amazónica del Norte del Perú o del Oriente del Ecuador, donde existen pueblos quechuas (quichuas o kichwas) amazónicos, generalmente, en la selva Centro y Sur peruana los quechuas que llegan son originarias de los Andes, instalándose como «colonos» en la Amazonía.

11 La progresiva llegada de servicios públicos a Sepahua ha propiciado la incipiente urbanización comunal, como ha ocurrido en otras comunidades indígenas (Espinosa 2009), y junto a la creciente presión colonizadora ha propagado estilos de vida propios de la sociedad de consumo. En consecuencia la CNS es al mismo

(UF. 15/10/2019). A la vista de los hechos resulta difícil conciliar ambos estatutos. A juicio de algunos, como el superior de la misión católica, la política municipal se rige por intereses de partidos políticos que con frecuencia no obran en beneficio de los comunitarios. Y en opinión de la presidenta de la CNS, las relaciones entre alcaldes y presidentes comunitarios han sido en muchos casos infructuosas a lo largo de la historia, y en la actualidad la falta de diálogo es patente. Cualquier obra proyectada por el municipio ha de contar con el conocimiento y autorización de la comunidad para ser ejecutados, circunstancia que no siempre se cumple, generándose en consecuencia disputas y malhumor social. Desde el municipio se acusa a la comunidad de poner freno al desarrollo; por tal motivo, indicaba su gerente, se ha solicitado ya al COFOPRI (Organismo de Formalización de la Propiedad Informal) el desmembramiento de la parte urbana de la comunidad para que sea el municipio quien tenga toda la autoridad, y así «sanear los terrenos para la construcción de obras de gran envergadura»; obras como un Banco de la Nación, que no es posible traerlo en este momento por falta de seguridad y confianza para invertir en un suelo que no ofrezca garantías. Desde la comunidad se acusa al municipio, o más concretamente a su alcalde, de ser menospreciada y aplicar políticas de hechos consumados.

Desde el punto de vista económico, Sepahua ha experimentado un crecimiento muy significativo, derivado en buena medida de la extracción del gas de Camisea¹² en el distrito vecino de Megantoni. El tejido productivo se nutre fundamentalmente del trabajo que proporciona la misma municipalidad (administración, construcción y mantenimiento de servicios); de la extracción y procesamiento de madera por parte de una empresa china ubicada en sus proximidades; de la mano de obra que absorbe la producción de gas natural en Camisea; y del comercio de muchos productos que llegan por río. El rendimiento agrícola, es aún escaso, aunque se

abren muchas expectativas con la siembra de cacao que se encuentra aún en crecimiento. La riqueza producida, sin embargo, se concentra sobre todo en las familias de colonos, quedando la inmensa mayoría de la población indígena sujeta a una economía de subsistencia con pocos recursos. Distintos testimonios de yaminahuas, amahuacas y yines señalaban que la municipalidad prefiere colonos para trabajar en sus obras, como así pudimos observar sobre el terreno, al igual que ocurre con la empresa maderera y de hidrocarburo. Y entre los comerciantes y empleados municipales abunda la idea de ver al indígena como persona poco capacitada para realizar trabajos que exijan constancia, compromiso duradero y atenerse a un horario fijo.

Para paliar las situaciones de discriminación y marginalidad, la municipalidad despliega un amplio servicio de desarrollo social que contempla distintas áreas (discapacitados; niños con bajos recursos; mujer y adolescente; educación, cultura y deporte; asuntos indígenas; adultos mayores). El servicio canaliza los programas y apoyos que llegan desde el Estado y ONGs. Servicio que aparentemente encaja bien dentro de una labor solidaria y asistencial, pero no resulta suficiente para paliar la penuria en que se encuentra la mayor parte de la población originariamente nativa, derivada de un modelo de desarrollo impuesto por el Estado, que reproduce el esquema de modernidad capitalista y colonial, del que se benefician especialmente quienes llegan de fuera y asumen el poder, generando situaciones de dependencia con nuevos territorios subordinados (Méndez 2011; Blaser 2014). La nueva coyuntura implica la urbanización indígena en la Amazonía, con la aplicación de políticas asistencialistas, que no obligan a la población nativa a abandonar su tierra, pero sí a cambiar su modo de vida de manera significativa (Alexiades y Peluso 2016).

Al igual que ocurre en Ecuador, el modelo estatal desarrollista y el empresarial neoliberal (Paz y Cepeda 2009) han incorporado la Amazonía a la modernidad bajo la forma colonial de explotación (Fontaine 2003), y a los pueblos amazónicos, por la continua vulneración de derechos colectivos (Vallejo 2014), bajo la forma de marginación. El «multiculturalismo neoliberal» (Martínez Sastre 2014) se desarrolla en este ámbito con una triple estrategia: reconocer la alteridad y la diferencia étnica; privatizar el desarrollo por la vía proyectista y asistencialista; y desactivar los planteamientos que cuestionen la lógica del modelo de acumulación (Bretón 2009). Estrategia conjunta que paradójicamente reconoce la diversidad cultural pero

tiempo una villa con barrios. En los barrios urbanos y centrales el patrón de asentamiento está organizado por manzanas y calles, con una extensa cobertura de servicios públicos; mientras que en los barrios ribereños y periféricos el asentamiento es más disperso y escasean tales servicios (Para más información ver Raygada 2015).

12 El proyecto de explotación del gas de Camisea, iniciado en 2004 y actualmente en funcionamiento, constituye un eje fundamental de la política energética del Perú, para sustituir el uso de combustibles contaminantes y caros por el más limpio y barato gas natural.

niega toda vía que no encaje en el proyecto neoliberal (Massot 2012), conformando lo que Hale (2004) denomina la etapa del «indio permitido», del indígena resignado y sometido a los intereses del Estado y las empresas privadas a cambio de pequeñas concesiones.

5. LA COMUNIDAD NATIVA DE SEPAHUA: COMPETENCIAS EN CRISIS

Según el régimen interno de la comunidad nativa de Sepahua, vigente desde 2006, la directiva comunal está compuesta por 10 miembros a los que se suman cuatro más del comité de fiscalización comunal. 14 miembros en total que en la actualidad son mitad mujeres y mitad hombres, de distinto origen étnico. Sólida estructura de cargos representativos sobre el papel, que en la práctica muestra serias deficiencias en el ejercicio de sus funciones.

Para ser miembro de la comunidad es preciso solicitarlo, pero como requisito, no es imprescindible ser indígena, ya que se admite ser «comunero integrado o por asimilación», al residir al menos cuatro años consecutivos en el lugar, con certificado de buena conducta; o bien al formar familia con otro/a miembro de la comunidad; en cualquier caso hay que conseguir el voto favorable de 2/3 de los miembros calificados de la asamblea (artículo 9 y artículo 20f). No obstante, su actual presidenta, de 51 años y origen quechua, residente en la comunidad desde niña, manifiesta importantes deficiencias sobre la llegada e instalación de los colonos:

Si una persona de fuera viene a posesionarse en la comunidad, foráneo decimos, debería pedir permiso a la comunidad para posesionarse acá, pero no lo hace. [...] Viene así en los estatutos pero los demás jefes no lo han respetado eso. Vienen, se instalan, compran el terreno, así es [...] Eso está generando problemas. [...] Ahora hay un descontrol grande, no sabemos quiénes son comuneros y quiénes no. [...] La municipalidad, como institución del Estado, controla el empadronamiento, pero el permiso lo tiene que dar la comunidad. (CC. 28/10/2019)

El título XII sobre tenencias y usufructo de la tierra, que aparece en el reglamento interno de la comunidad, destaca la posibilidad de ceder en uso parte de sus terrenos a los organismos del Estado, para fines de construcción en beneficio de la comunidad

(artículo 67). Pero en ningún artículo se especifica que las parcelas de uso individual puedan ser vendidas con certificado de posesión a personas ajenas a la comunidad, como de hecho se hace. Dentro del título de propiedad colectiva del territorio, la parcela asignada a cada familia nativa de Sepahua se ha fragmentado por hectáreas y vendido mediante un certificado de posesión a los colonos inmigrantes. De ese modo, en el barrio Centro América, por ejemplo, a los yaminahuas ya apenas les queda terreno para ellos al haberse vendido casi todo a precios abusivos; a unos 1.000 soles (300 dólares) por hectárea (10.000 m²), escuchamos negociar una posible venta. Subsisten con su casa y su chacra en la que han de sembrar año tras año sin posibilidad de rotar. Como indica un maestro quechua, bien integrado en la comunidad:

Los nativos tienen cierta inconsciencia, son los primeros que han vendido sus tierras. Estas tierras próximas al malecón, todas eran de familias yines, las han vendido a los comerciantes, porque en realidad están vendidas, ya se han adueñado de ellas y no se las van a quitar. En teoría es terreno de la comunidad que se cede, pero en la práctica es muy difícil quitárselas, ya han hecho edificaciones de material noble (hormigón). (JMLC. 26/10/2019)

Los colonos dedicados al comercio y a los servicios (hospedaje, restauración, etc.) se han apoderado de la zona del malecón y barrios centrales, construyendo sólidas edificaciones e instalaciones para un uso permanente con proyección de futuro, con la intención de poseerlas para siempre; mientras que las familias indígenas son desplazadas formando nuevos barrios en las zonas periféricas. La economía capitalista se impone, y, aunque buena parte de los nativos ven con agrado el progreso que supone acceder a artículos útiles que vienen del exterior, los productos se encarecen, todo se mueve con dinero y el modo de vida está orientado a conseguirlo, cosa que para los indígenas no resulta fácil. La falta de mentalidad capitalista en la población indígena la expresa muy bien el maestro anteriormente mencionado:

(los nativos) todavía tienen muy metido en la cabeza la idea de que el monte le va a proporcionar carne y el río pescado cuando lo necesiten (la selva como tierra de provisión). [...] la mayor cantidad de chacras de cacao son

de personas de fuera. [...] Un comunero yine común y corriente, siembra media cuadrada o una cuadrada que es casi una hectárea; sin embargo un colono que haya venido de fuera se ha tumbado cinco o seis hectáreas para plantar cacao; entonces, fíjate la diferencia. (JMLC. 26/10/2019)

Chirif y García Hierro (2007: 305) señalan que «la expansión del mercado ha causado el deterioro de la calidad de vida de las sociedades indígenas», la ruptura de lazos de solidaridad; lo que debe hacer reflexionar sobre los modelos de desarrollo importados. Modelos de desarrollo orientados en definitiva a la acumulación de riqueza (Bretón 2009), que generan dependencia del exterior (Méndez 2011), y la transformación del territorio y sus gentes de manera sobrevenida (Alexiades y Peluso 2016).

Por las conversaciones escuchadas entre la población nativa, en la actualidad se encuentra bastante extendida la preocupación por la oleada masiva de nuevos colonos procedentes del VRAEM (valle de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro), zona geopolítica donde durante décadas operó Sendero Luminoso y grupos narcotraficantes; gentes desconocidas que se están instalando en la cabecera de algunos ríos afluentes del Urubamba, como son el Misahua o el Sepahua, para supuestamente emprender una nueva vida cultivando cacao, pero de los que se sospecha desmontarán terrenos para plantar coca y dedicarse a actividades ilícitas, con la consecuente deriva hacia un clima de inseguridad y violencia.

La asamblea comunitaria se reúne de manera ordinaria al menos una vez cada tres meses, para informar, discutir asuntos y aprobar propuestas, pero la capacidad que tenía en el pasado para resolver problemas de orden público y aplicar sanciones, con ronderos comunales y calabozos propios, ya pasó a ser competencia de la policía y la fiscalía. Pueden participar en ella con pleno derecho los colonos de diferente origen que hayan sido reconocidos como comuneros, y en la resolución de los asuntos a tratar son habituales las discusiones sobre los diversos rumores con los que cada cual construye la realidad. El problema generado por el anterior presidente de la comunidad (saliente hacía 10 meses) al registrar oficialmente unos nuevos estatutos, sin, supuestamente, haberlos aprobado en la asamblea, se encuentra judicializado, ha

paralizado el ingreso del canon que les llega de las empresas del gas, y es el problema más comentado y que más tiempo ocupa en la actualidad.

Haciendo balance de los aspectos positivos y negativos del desarrollo de Sepahua a lo largo del tiempo, la junta directiva de la comunidad coincide en afirmar que, aún con todo el progreso obtenido, por la incorporación de aparatos que facilitan el conocimiento del mundo exterior, las mejoras en los equipamientos, en el transporte, etc.; se ha perdido compenetración como comunidad, el crecimiento demográfico motivado por gente foránea ha generado distanciamiento, también entre nativos que han cambiado sus lugares de residencia. En palabras del vicepresidente, de origen yine:

Antes era más unido todos los barrios porque eran más pequeños y eran menos. Ahora hay 28 barrios y muchos de ellos lejos. Ahora no se vive tan armoniosamente como antes, hay mucho divisionismo, ya no hay una buena relación. Antes había más apoyo entre barrios, ahora por motivo de diferencias y conflictos entre presidentes y familias no se ayudan tanto los barrios entre ellos como antes. (RGZ. 3/11/2019)

Por otros motivos, ligados a las políticas de desarrollo, tampoco la presidenta muestra una opinión satisfactoria:

La parte más perjudicada es la indígena, porque como vengo observando por muchos años, los rivereños, hermanos indígenas que están al otro lado del río, ellos no cuentan con servicios básicos, por muchas autoridades que han pasado, tanto de la comunidad como del municipio, no tienen desagüe, no tienen agua, no tienen luz, se centran nada más en la zona urbana. (CC. 3/11/2019)

La crítica unánime mostrada por destacados miembros de la directiva comunal sobre el menosprecio sufrido de parte del alcalde y el municipio, que actúan como si no existieran, no impide igualmente la propia autocrítica al reconocer el soborno y la corrupción de distintos dirigentes comunales del pasado, así como la actitud conformista y resignada de muchos, como expresa la tesorera, de origen yine, al decir:

Nosotros los nativos, yo soy yine, no sabemos producir, no sabemos trabajar, simplemente nos utilizan para estirar la mano, nos dan una pequeñez y estamos contentos, [...] los andinos, a nosotros siempre nos van a tener de obreritos, estafándonos, de eso nos van a tener. [...] Después de tantos proyectos realizados, ¿quiénes se han aprovechado? ¿qué nativo tiene un carro, un camión para transportar productos? ¿un bote para hacer transporte por río? [...] el señor alcalde, como ya nos conoce nos dice: toma esto y cállate. [...] Desde hace 25 años recibimos regalías de fuertes empresas, después de haber pasado por aquí tanto dinero ¿cómo se justifica tener este local (austero sin equipamiento)? (YNG. 2/11/2019)

6. CONCLUSIONES

La convivencia de grupos étnicos distintos (especialmente forzada entre indígenas y mestizos) desde la fundación de la misión católica de Sepahua en 1948, si bien ha contribuido al desarrollo de importantes cambios en lo personal, lo inter-cultural, lo intra-étnico, etc., es decir: una mentalidad abierta al intercambio y a la mezcla social y cultural, con una educación consciente de hacerlo en el conflicto para el desarrollo, ha desencadenado con el paso del tiempo la imposición de intereses privados de carácter económico sobre el interés colectivo de carácter social; del sistema capitalista sobre el comunitario; y que los grupos de poder económico acaparen finalmente el poder político. La aglomeración de familias multiétnicas en su origen facilitó el trabajo de evangelización de los misioneros, pero el discurso de crear una comunidad solidaria, tolerante con lo de fuera, que reforzara con la mezcla y el intercambio la identidad indígena y conservara al mismo tiempo las singularidades étnicas, fue un proyecto no cumplido. Por contra, la colonización masiva ha implantado sus lógicas o intereses mercantiles, homologándose así a las formas habituales de concebir el progreso.

Ante un panorama en el que la propiedad del territorio, aunque sea con certificados de posesión de predios, está siendo tomada por la población colona; las políticas de desarrollo local (social y económico) son regidas por la municipalidad; la misión católica ve relegada su influencia histórica a la labor evangélica;

y la comunidad nativa, distraída con sus problemas internos, y menospreciada por los representantes del Estado, apenas ejerce sus funciones; Sepahua está conducida desde fuera, y por quienes llegaron de fuera. Aunque, en realidad, siempre fue así: de estar sujeta al dictamen de la misión católica en sus primeros cuarenta años de existencia, a estarlo al dictamen de la municipalidad en sus cuarenta restantes, la comunidad nativa de Sepahua no ha llevado nunca libremente las riendas de su propio desarrollo.

La figura jurídica de Comunidad Nativa no ha cumplido con su rol protector de los derechos de los pueblos indígenas implicados en este caso. La dinámica de los hechos mencionados ha propiciado la paulatina privación de sus tierras y nuevas formas de organización social y política que poco les favorece. El contexto de globalización hace cada vez más compleja la situación con la incorporación de actores e intereses distintos (Estado nacional, empresas extractivas, migrantes, medios de comunicación), y fricciones entre aspectos y modos de vida diferentes (propiedad colectiva versus propiedad privada, autóctonos versus colonos-mestizos). Por todo ello se precisan alternativas que recompongan el estado de marginación actual, como por ejemplo pudiera ser el derecho a un territorio integral por grupo étnico, tal y como reclaman varias organizaciones indígenas peruanas (AIDSESP), así como el derecho internacional al respecto, a fin de que la indigenidad haga valer en Sepahua su predominio y pueda ser dueña alguna vez de diseñar un futuro acorde con sus propios intereses.

7. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alexiades, Miguel y Peluso, Daniela. 2016. «La urbanización indígena en la Amazonia. Un nuevo contexto de articulación social y territorial». *Gaceta de Antropología* 32(1): artículo 1.
- Álvarez Lobo, Ricardo. 1984. *TSLA. Etnohistoria del Urumamba y Alto Ucayali*. Salamanca: San Esteban.
- Álvarez Lobo, Ricardo. 1998a. *Sepahua III. Estructura de una Misión Católica*. Lima: Colección Misioneros Dominicanos.
- Álvarez Lobo, Ricardo. 1998b. *Sepahua V. Campo de Misión*. Lima: Colección Antisuyo.
- Álvarez Lobo, Ricardo. 1999. *Sepahua VI. El poder indígena*. Lima: Colección Antisuyo.
- Álvarez Lobo, Ricardo. 2000. *Sepahua VII. Un pueblo con futuro*. Lima: Colección Antisuyo.
- Álvarez Lobo, Ricardo. 2002a. *Sepahua IX. El deseo de supervivencia*. Lima: Colección Antisuyo.

- Álvarez Lobo, Ricardo. 2002b. *Sepahua X. La educación en la Comunidad Nativa (1980-1990)*. Lima: Colección Antisuyo.
- Álvarez Lobo, Ricardo. 2003. *Sepahua XI. "La Misión se encarna en contextos ampliamente cambiables". (1980-1990)*. Lima: Colección Antisuyo.
- Álvarez Lobo, Ricardo. 2008a. *SLOPA Tomo 1. Informativo de las comunidades El Rosario – Sepahua 1980-1982*. Lima: Pluspetrol Perú / CESS.
- Álvarez Lobo, Ricardo. 2008b. *SLOPA Tomo 2. Informativo de las comunidades El Rosario – Sepahua 1983-1985*. Lima: Pluspetrol Perú / CESS.
- Álvarez Lobo, Ricardo. 2009. *Sepahua. Viviendo la esperanza*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza.
- Avellaneda, Rosa. 1982. «Tierra sin hombres para hombres sin tierra». *Amazonía Peruana* 3(3): 145-154.
- Barriales, Joaquín. 1977. *Matsigenka*. Lima: Secretariado de Misiones Dominicanas.
- Barclay, Frederica y Fernando Santos. 1980. «La conformación de las comunidades Amuesha. La legalización de un despojo territorial». *Amazonía Peruana* 3(5): 43-74.
- Barclay, Frederica, Fernando Santos, Martha Rodríguez y Marcel Valcarcel. 1991. *Amazonía 1940-1990. El Extravío de una Ilusión*. Lima: Terra Nuova/CISEPA.
- Bedoya, Eduardo y Álvaro Bedoya. 2005. *El Trabajo Forzoso en la Extracción de la Madera en la Amazonía Peruana*. Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo. Disponible en: <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@declaration/documents/publication/wcms_082056.pdf>. Fecha de acceso: 05 oct. 2020.
- Blaser, Mario. 2014. «Ontology and Indigeneity-on the Political Ontology of Indigenous Assemblages». *Cultural Geographies* 21(1): 49-58.
- Bretón, Víctor. 2009. «La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia», en Carmen Martínez (ed.), *Repensando los movimientos indígenas*: 69-121. Quito: FLACSO Ecuador.
- Chirif, Alberto, Carlos Mora, Carlos Yáñez y Tulio Mora. 1974. *Comunidades nativas de Selva Central: Diagnóstico socio-económico*. Lima: SINAMOS.
- Chirif, Alberto y Pedro García Hierro. 2007. *Marcando Territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas IWGIA.
- Chirif, Alberto, Pedro García Hierro y Richard Chase Smith. 1991. *El indígena y su trabajo son solo uno: estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la Cuenca Amazónica*. Lima: OXFAM América / Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA).
- Díaz Polanco, Héctor. 2002. «Identidad, globalización y etnofagia». *Boletín de Antropología Americana* 38: 97-117.
- Espinosa, Oscar. 2009. «¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana». *Anthropologica* 27(27): 123-168.
- Espinosa, Oscar. 2010. «Cambios y continuidades en la percepción y demandas indígenas sobre el territorio en la Amazonía peruana». *Anthropologica* 28(28): 239-262.
- Espinosa, Oscar. 2016. «La Iglesia Católica y los pueblos indígenas de la Amazonía peruana en los siglos XX y XXI», en Catalina Romero (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú: miradas múltiples*: 41-59. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Espinosa, Oscar. 2019. «Etnónimos, "comunidades nativas" y otras categorías problemáticas del Estado en contextos de diversidad cultural: El caso de la Amazonía peruana», en *Forum historiae iuris*. Disponible en: <<https://forhistiur.de/2019-01-espinosa/https://forhistiur.de/en/2019-01-espinosa/?l=es>>. Fecha de acceso: 04 nov. 2020.
- Fontaine, Guillaume. 2003. *El precio del petróleo. Conflictos socio-ambientales y gobernabilidad en la región amazónica*. Quito: Institut Français d'Études Andines / FLACSO Ecuador.
- García Hierro, Pedro, Soren Hvalkof y Andrew Gray. 1998. *Liberación y derechos territoriales en Ucayali-Perú*. Copenhague: IWGIA.
- García Jordán, Pilar. 1988. «Las Misiones Orientales Peruanas: instrumento de pacificación, control y tutela indígena (1840-1915)». *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 13(25): 89-105. Disponible en: <www.jstor.org/stable/41799643>. Fecha de acceso: 28 oct. 2020.
- García Jordán, Pilar. 2001. *Cruz y Arado, Fusiles y Discursos. La construcción de los Orientales en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima: IFEA-Instituto de Estudios Peruanos.
- Hale, Charles. 2004. «El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del "indio permitido"». Ponencia presentada en la Conferencia *Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado*, Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), 27-29 oct.
- Heredia, Oriana L. 2018. *Experiencias indígenas sobre un proceso de contacto: el caso de los yaminahua de Sepahua*. Tesis de licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. 2018. *Ucayali. Compendio Estadístico 2018*. Disponible en: <https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1510/libro.pdf>. Fecha de acceso: 18 sept. 2020.
- Ludescher, Mónica. 1986. «Las sociedades indígenas de la Amazonía en el derecho peruano: la "Comunidad Nativa". Institución jurídica y realidad social». *Law and Anthropology* 1: 131-176.
- Ludescher, Mónica. 2000/2001. «Instituciones y prácticas coloniales en la Amazonía peruana: pasado y presente». *Indiana*, 17/18: 313-359. Disponible en: <https://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_17_18/14ludescher.pdf>. Fecha de acceso: 27 oct. 2020.

- Martínez Sastre, Javier. 2014. *El paraíso en venta. Desarrollo, etnicidad y ambientalismo en la frontera sur del Yasuní (Amazonía ecuatoriana)*. Tesis doctoral. Universidad de Lleida.
- Marzal, Manuel. 1984. «Las reducciones indígenas en la Amazonía del Virreinato peruano». *Amazonía Peruana* 5(10): 7-45.
- Massot, Emilie. 2012. «Autonomía cultural y hegemonía desarrollista en la Amazonía peruana. El caso de las comunidades mestizas-ribereñas del Alto-Momón». *Working Paper Series* 25: 1-42.
- Méndez, Luis H. 2011. «Modernidad subordinada y estado híbrido en México». *El Cotidiano* 170: 67-77.
- Ortiz, Cecilia. 2022. *La evangelización del pueblo shuar en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: FLACSO, Ecuador / Abya-Yala.
- Paz, Juan y Miño Cepeda 2009. «Ecuador en la Globalización: 1975-2005». *Historia Actual Online* 18: 25-39.
- Raygada, Adriana C. 2015. *Comuneros-ciudadanos y decisiones sobre el Territorio en la Comunidad Nativa de Sepahua, Distrito de Sepahua (Región Ucayali)*. Tesis de licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SLOPA. 1984. *Tomo 2. Informativo de las comunidades El Rosario – Sepahua 1983-1985*. Lima: Secretariado de Misiones Dominicanas.
- Sturtevant, William C. 1971. «Creek into Seminole: North American Indians», en Burke, Eleonor y Nancy Oestreich (eds.), *Historical Perspective*: 92-128. Nueva York: Random House.
- Vallejo, Ivette. 2014. «Petróleo, desarrollo y naturaleza: aproximaciones a un escenario de ampliación de las fronteras extractivas hacia la Amazonía suroriente en el Ecuador». *Anthropologica* 32(2): 115-137.
- Varese, Stefano. 2005. «Economía política, moral y territorialidad indígena en la Amazonia». *Casa de las Américas* 239: 31-38.
- Varese, Stefano. 2021. «El estado oligárquico y las naciones indígenas en el Perú neoliberal». *América Crítica* 5(2): 97-113.
- Wahl, Lissie. 1998. «Alucinaciones justificatorias: las misiones de Madre de Dios y la consolidación del Estado-nación peruano», en Pilar García Jordán (ed.), *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonia Peruana (siglos XIX y XX)*: 339-397. Lima: PUCP-UB.