

Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana

Oscar Espinosa

Profesor asociado en el Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)

RESUMEN

Este artículo busca discutir la dimensión política de los planes de vida indígena, tomando en consideración algunos casos de la región amazónica peruana. En concreto, se discuten tres casos específicos en que los planes de vida indígena han sido utilizados como un instrumento de autogobierno o de negociación política entre las sociedades indígenas y el Estado peruano: el del pueblo achuar, el de la Central Asháninka del Río Ene (CARE) y el de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep).

Palabras clave: Amazonía – política indígena – plan de vida – planificación – desarrollo – Asháninka – Achuar – organizaciones indígenas – Perú.

ABSTRACT

In this article the political dimension of the «planes de vida indígena» (indigenous life plans) are discussed in three cases from the Peruvian Amazon region. In these cases, the «planes de vida» have fulfilled a role in the process of indigenous selfgovernment or in the negotiation of the indigenous agenda vis-à-vis the State. The three cases studied are those of the Achuar people, an Ashaninka local organization – the Central Asháninka del Río Ene (CARE) – and the case of Aidesep, the national-level indigenous organization for the Amazon region in Peru.

Key words: Amazonia – indigenous politics – development – planning – indigenous organizations – Ashaninka – Achuar – Peru.

INTRODUCCIÓN

Durante las últimas décadas, las formas de organización y acción política de las sociedades indígenas de la Amazonía se encuentran en transformación constante. Parte de este proceso se debe a la interacción continua con el Estado y con las sociedades nacionales. A partir de esta relación, las comunidades indígenas se ven forzadas a revisar y replantear distintas estrategias para lograr sus objetivos. Esto implica adaptarse a las formas impuestas por el Estado o apropiarse de distintas tecnologías y formas institucionales de acción política. Una de ellas consiste, precisamente, en la implementación de planes de vida.

Originalmente, los planes de vida indígena comienzan a implementarse en Colombia como parte del desarrollo legislativo de la Constitución Política de 1991 (Bolaños y Pancho, 2008; Villegas Arias, 2008; Ulloa, 2010; Vieco, 2010) y posteriormente se han ido implementando también en otras partes de la región andino-amazónica, principalmente en Perú y Ecuador. Sin embargo, es preciso señalar que el proceso organizativo de las comunidades indígenas y el debate sobre su futuro preceden al establecimiento formal de estos planes.

La intención principal de los planes de vida es promover la planificación del desarrollo propio y la construcción de autonomía como pueblos cultural y étnicamente diferenciados. Los planes de vida son, pues, un instrumento de planificación apropiado por los pueblos indígenas que puede tener diversos usos, sobre todo con relación a dos dimensiones muy importantes: el ámbito del desarrollo y el ámbito de la política. Sin embargo, la mayoría de las discusiones en torno a los planes de vida indígena se han realizado principalmente a partir de su rol como instrumentos de desarrollo (Caviedes, 2008; Gow, 2008; Benavides y Duarte, 2010; Vieco, 2010 y otros), en la medida en que constituyen una especie de planificación estratégica adaptada a los modos de discusión y de trabajo indígenas, y pocas veces como agenda política (Rumrill, 2012).

La utilización de modelos de planificación de este tipo por sociedades indígenas ha sido cuestionada en la medida en que en última instancia las sociedades indígenas quedan subordinadas al concepto occidental, capitalista y moderno de planeamiento y de desarrollo económico. En el caso del pueblo guambiano de Colombia, Gretta Acosta señala que se conduce a las comunidades indígenas a percibir «el tiempo al ritmo de la acumulación de capital, al ritmo del desarrollo y del gasto de recursos, priorizando rubros de inversión identificados a través de censos y diagnósticos cuantitativos, por encima de los principios tradicionales» (citado por Caviedes 2008, p. 75). Es más, el concepto de desarrollo ha sido abundantemente discutido y criticado por la literatura antropológica en las últimas décadas¹.

El análisis de la dimensión política de los planes de vida no pretende eliminar el uso que se hace de estos para la planificación del desarrollo local. Evidentemente, ambas dimensiones se hallan estrechamente relacionadas. Sin embargo, existe una dimensión política de los planes de vida que merece ser discutida con mayor profundidad debido a las posibilidades que ofrece. De hecho, una reflexión sobre lo que es y significa el desarrollo está necesariamente articulada a conceptos políticos y a derechos reconocidos internacionalmente a los pueblos indígenas, como la autonomía y el autogobierno. La legislación internacional reconoce a los pueblos indígenas el derecho a decidir los asuntos que los afectan, ya sea en relación con la educación, la salud, el

uso de los recursos naturales, la administración de justicia, etc., y es en este proceso de autogestión, donde los planes de vida pueden cumplir un rol importante. En este sentido, los planes de vida constituyen un instrumento que aporta a la autonomía y la autodeterminación, en tanto gestión o administración de diversos asuntos relacionados con la vida cotidiana de las sociedades indígenas y vinculados con su territorio y medio ambiente.

Los planes de vida presuponen la necesidad de establecer prioridades, estrategias políticas, alianzas con terceros, etc., es decir, se trata de una forma de presentar la agenda política de un pueblo indígena. Se podría decir que los planes de vida serían una especie de □planes de gobierno□ indígenas, pero no planteados para períodos de corto plazo, como son usualmente los electorales, sino para plazos más largos, y tienen como punto de partida una visión a futuro de una sociedad indígena.

1. EL DESAFÍO DE PENSAR EL FUTURO EN COMÚN

El proceso de planificación inherente a los planes de vida, por su naturaleza misma, ha llevado a las sociedades indígenas a la necesidad de pensar y debatir su propio futuro. Aparentemente, la idea de □pensar en el futuro□ podría parecer algo obvio. Sin embargo, en el contexto histórico de las sociedades indígenas amazónicas constituye una importante novedad que aparece hace pocas décadas, y cuya responsabilidad ha recaído principalmente en las organizaciones indígenas.

Hasta hace relativamente poco tiempo, pensar el futuro podría haberse considerado como absurdo. Dentro de ciertos parámetros, todas las personas sabían más o menos cómo iba a ser su propia vida en el futuro: una vida muy similar a la de sus padres y abuelos. Evidentemente, esto no significaba la ausencia de cambios o de acontecimientos históricos importantes: todas las sociedades se van modificando a lo largo del tiempo, y no se puede olvidar, además, que las sociedades indígenas amazónicas han sufrido importantes cambios en los últimos 150 años como producto principalmente de la explotación del caucho, así como de la invasión de sus tierras por colonos o por diversas empresas. Sin embargo, en el horizonte de la vida cotidiana, una persona, una familia o un grupo local de personas más o menos sabía a qué atenerse, y eventualmente, con el tiempo también iba aprendiendo a lidiar con los cambios provenientes del exterior a partir de los propios mecanismos culturales y experiencias sistematizadas que se podían transmitir a las siguientes generaciones a través de diversos relatos o historias.

Una de las novedades que traen entonces los planes de vida indígenas consiste, precisamente, en la necesidad de ponerse de acuerdo sobre el futuro común; es decir, establecer un proceso de diálogo colectivo que permita ponerse a pensar en el presente y proyectar hacia el futuro ciertas posibilidades de acción o de reacción frente a los cambios históricos. En este sentido, los planes de vida indígena son un instrumento de planificación similar a los planes estratégicos elaborados por otras instituciones públicas o privadas. Es más, en algunos casos la metodología utilizada para la elaboración de los planes de vida indígena ha seguido los mismos patrones que usan estas otras instituciones: por ejemplo, la definición de la misión, el FODA (análisis de fortalezas, oportunidades, debilidades y amenazas), etc.

En muchos casos, diversas iniciativas de la cooperación internacional han promovido la implementación de talleres de capacitación y a la elaboración de cartillas y materiales educativos con la finalidad de orientar la elaboración de los planes de vida por parte de

las comunidades indígenas. Este sería el caso, por ejemplo, de la iniciativa «Territorio Indígena y Gobernanza» de Helvetas Swiss Intercooperation (s/f) o la de la agencia de cooperación italiana Terra Nuova (2007), entre otras. En otros casos, en cambio, las sociedades indígenas han recurrido a procedimientos más complejos e interesantes para ir recogiendo la opinión y los deseos de sus familias y comunidades (CARE, 2011).

2. PLANES DE VIDA Y CONSTITUCIÓN DE UNIDADES POLÍTICAS DE AUTOGOBIERNO

Una segunda novedad que traen los planes de vida indígenas es que suponen procesos de consulta y toma de decisiones al interior de la propia sociedad indígena. Es decir, se trata de un proceso colectivo de acción política que involucra a una serie de comunidades locales que comparten un mismo territorio y que están unidas por su identidad étnica y su pertenencia a un mismo pueblo indígena, o que eventualmente pertenecen a una jurisdicción territorial multiétnica previamente establecida y reconocida por el Estado. Sin embargo, para la mayoría de sociedades indígenas amazónicas contemporáneas, la constitución de unidades políticas supracomunales constituye un fenómeno relativamente reciente que se remonta a unas cuantas décadas.

Desde la filosofía política occidental, una forma de definir la actividad política es como acción concertada; es decir, la acción política presupone la existencia de una comunidad en la cual los distintos intereses y maneras de ver el mundo (o ideologías) se ponen en debate con la finalidad de ir logrando acuerdos o consensos. Esta definición, planteada por la filósofa alemana Hannah Arendt (1958), nos permite discutir algunos elementos claves en el proceso de elaboración de los planes de vida indígena.

En primer lugar, aunque parezca obvio, es fundamental la existencia de una comunidad política. Los planes de vida podrían ser vistos, precisamente, como un instrumento político que contribuye al proceso de configuración de unidades políticas indígenas que como tales no existían necesariamente antes. Al respecto es importante diferenciar entre las federaciones y otras organizaciones indígenas que representan los intereses de las comunidades o pueblos indígenas frente al Estado de instancias políticas pensadas para el autogobierno. Los planes de vida □y otras formas de planificación indígena similares□ podrían contribuir, entonces, al proceso histórico de ir generando formas de autogobierno indígena que superen los espacios más locales donde tradicionalmente se han tomado las decisiones políticas y comenzar a pensar en instancias supracomunales que eventualmente fortalezcan el proceso de autogobierno indígena.

Una segunda reflexión que nos puede sugerir la existencia de esta comunidad política indígena supralocal se refiere al rol de los líderes y autoridades indígenas. ¿Quiénes son los llamados a liderar este proceso? En el caso peruano, la ausencia de unidades territoriales étnicas oficialmente reconocidas que han llevado a la atomización comunal hace que sean las federaciones u organizaciones indígenas las que cumplen un rol protagónico en este proceso. Por ello, en el Perú, la mayoría de planes de vida y agendas políticas indígenas son promovidas por este tipo de organizaciones. Este es el caso, por ejemplo, de la Asociación de Comunidades Nativas para el Desarrollo Integral de Yurúa Yono Sharakoiai (Aconadysh) en el distrito de Yurúa, el de la Central Asháninka del Río Ene (CARE) y su agenda política *Kametsa asaike*, o el de la

Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas (Corpi), entre otros (Aconadysh, 2004; CARE, 2011; La Región, 2013).

Finalmente, la reflexión planteada por Hannah Arendt permite reconocer en el mundo indígena una variedad de opiniones y de posiciones políticas. Frecuentemente se asume que todos los indígenas piensan igual. La realidad es más compleja, y lograr el consenso entre diversas comunidades locales para la elaboración de un plan de vida indígena constituye una tarea ardua y que demanda bastante tiempo. Sin embargo, lograr consensos permite asegurar también la legitimidad de las propuestas de las agendas indígenas que se expresan en los planes de vida.

3. LOS PLANES DE VIDA INDÍGENA EN EL PERÚ

A diferencia de Colombia, donde varios pueblos indígenas o resguardos multiétnicos han pasado por este proceso, en el caso peruano apenas unos pocos pueblos indígenas lo han hecho. Sin embargo, y nuevamente a diferencia de Colombia, en el Perú se ha logrado avanzar en una agenda o planificación nacional □elaborada por iniciativa de Aidesep□ para el conjunto de los pueblos amazónicos (Aidesep, 2003 y 2012a). El caso ecuatoriano se parece, en este sentido, más al peruano, tal como se puede apreciar en el caso de los planes elaborados por la Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Ecuatoriana (Confenaie) o en algunas sociedades indígenas, como la shuar o la andwash (o andoas).

A continuación se discutirán dos de estas iniciativas regionales o étnicas: la del pueblo achuar y la de las comunidades asháninka del río Ene, para luego pasar al caso de la propuesta de una agenda indígena nacional y la utilización de los planes de vida como instrumento de negociación política entre las sociedades indígenas y el Estado peruano.

3.1. En dirección al autogobierno

El autogobierno indígena se fundamenta en el derecho a la autonomía y la autodeterminación. Este es, posiblemente, el derecho más importante de todos los que se reconoce a los pueblos indígenas en la legislación internacional, y sin embargo, también es uno de los más cuestionados, debatidos y quizás también, difíciles de entender desde la lógica de los Estados actuales. La autodeterminación indígena se expresa fundamentalmente a través de la gestión o administración de diversos asuntos relacionados con la vida cotidiana de las sociedades indígenas y con su territorio; es decir, supone el autogobierno y supone la existencia de territorios indígenas reconocidos y respetados por los Estados modernos.

En el Perú, durante las últimas décadas ha existido un importante esfuerzo desplegado por los pueblos indígenas amazónicos por lograr establecer o recuperar sus territorios integrales (Chirif y García Hierro, 2007; García Hierro y Surrallés, 2009, Garra y Riol, 2014). Sin embargo, estos esfuerzos no han logrado modificar la legislación peruana que solamente reconoce la existencia de las comunidades nativas, que son las comunidades locales. Por lo tanto, el derecho al autogobierno se restringe, en el Perú, a estas porciones o fragmentos de los territorios indígenas integrales. En este sentido, no se ha podido avanzar mucho con vistas a establecer formas de autogobierno supracomunal. Sin embargo, se podría considerar a los planes de vida indígena precisamente como agendas políticas para el autogobierno supracomunal, aunque con la limitación de no ir acompañados del ejercicio de autodeterminación sobre un

territorio también de carácter supracomunal. A continuación se discutirán, desde esta lógica de autogobierno, los casos de los planes de vida o agendas políticas del pueblo achuar y de las comunidades asháninka del río Ene.

3.1.1. El caso achuar

El pueblo achuar es una sociedad jíbara que quedó dividida entre el Perú y Ecuador a partir de la creación de los actuales Estados modernos. Según el censo de comunidades indígenas amazónicas de 2007, se calcula que la población achuar peruana bordea las 11 000 personas², a las que se sumarían unas 8000 más que viven en Ecuador, según el censo de población y vivienda realizado en 2010.

El proceso de elaboración del plan de vida achuar en el Perú correspondería más propiamente a la forma recurrente de elaboración de estos planes; es decir, se ha elaborado con la participación de la totalidad de comunidades achuar luego de un largo y laborioso proceso de trabajo y debate al interior de las propias comunidades y a través de asambleas regionales. En este caso, todas las comunidades achuar dispersas a lo largo de diferentes cuencas, con el apoyo de sus organizaciones locales, como Achuarti Irúntramu (ATI) en la zona del río Huitoyacu y afluentes del Morona, la Organización Achuar Chayat (Orach) en la cuenca del río Huasaga y la Federación de Comunidades Nativas del río Corrientes (Feconaco) en la cuenca del río Corrientes □ agrupadas todas a su vez en la Federación de la Nacionalidad Achuar del Perú (Fenap) □ participaron en este proceso que culminó a principios del año 2003 (Fenap, 2003). Cabe señalar que, de manera similar, las comunidades achuar del Ecuador también han elaborado su propio plan de vida, en el que, como es de esperar, existen algunas coincidencias (SIG-Codenpe, 2012).

Una de estas coincidencias, por ejemplo, es la propuesta de la creación de una jurisdicción territorial autónoma al interior de cada Estado. Así, los achuar peruanos proponen la creación del distrito de Wayús como un distrito autónomo y diferente del entonces existente distrito del Pastaza (FENAP, 2003). Hay que recordar que posteriormente, en el año 2005, se creó la provincia de Datém del Marañón y el antiguo distrito del Pastaza se subdividió en los nuevos distritos del Pastaza (correspondiente a la parte baja de este río) y de Andoas, en el cual se ubica un gran número de comunidades achuar. En el caso ecuatoriano se solicita la creación de una Circunscripción Territorial Achuar (CTA) (SIG-Codenpe, 2012).

El plan de vida achuar propone una serie de demandas e iniciativas, agrupadas en los siguiente rubros: (1) Territorio; (2) Organización política y derechos civiles y políticos; (3) Salud, alimentación y medicina tradicional; (4) Identidad y cultura; (5) Educación; y por último, (6) Economía, producción y comercialización (Fenap 2003). En el caso de los achuar del Ecuador se tocan varios de estos temas, pero organizados de otra manera. Así, habría cuatro ejes: (i) el eje *pachamama*, relacionado con el medio ambiente y que corresponde parcialmente al apartado referido al territorio entre los Achuar peruanos; (ii) el eje *pluriversidad*, referido también parcialmente al medio ambiente y, por lo tanto, al territorio de los peruanos; (iii) el eje *convivencialidad*, que corresponde básicamente a los apartados referidos a la organización política y a la Identidad y cultura de los peruanos, y (iv) el eje *sistema territorial*, que incluye los temas referidos al territorio, la salud, la educación, la organización política (en especial el tema de las comunicaciones), y al económico (SIG-Codenpe, 2012).

Resulta importante mencionar que las versiones de los planes de vida indígena achuar analizadas no tienen el mismo grado de detalle. El ecuatoriano es, en este sentido, más esquemático y presenta ciertos principios generales, mientras que el peruano incluye un mayor detalle, tanto en la propuesta de su agenda a futuro como también con relación a los medios que podrían utilizar para llegar a conseguir aquello que se proponen.

En el ámbito de la organización política, además de la ya citada propuesta de creación de jurisdicciones autónomas, los achuar peruanos insisten en la necesidad de fortalecer su unidad como pueblo, y eso incluye acrecentar las instancias de coordinación entre sus distintas organizaciones (como las cuatro mencionadas, además de la Coordinadora Binacional–Cobnaep), y además, promover la reconciliación con aquellas comunidades u organizaciones que se han separado de estas organizaciones (Fenap, 2003).

Este punto es particularmente importante, porque en la última década se han producido algunas rupturas en algunas de las organizaciones achuar. Estas divisiones se deben a varios factores; sin embargo, hay dos que sobresalen: por un lado, la necesidad de contar con organizaciones más pequeñas para poder negociar mejor con los municipios ciertos beneficios desde la lógica de la comunidad local, y por otro, debido a la presión, las mañas y la corrupción de empresas petroleras que querían ingresar al territorio achuar. De ahí que el tema de la reconciliación resulte particularmente importante. No hay que olvidar, además, que todavía existen viejas rivalidades entre diversas familias achuar que se podrían remontar a varias generaciones atrás, y que han influido también en opciones de organización política diferentes.

Pero además, los achuar plantean otro aspecto importante con relación a su plan de vida: la idea de verse y considerarse como una □unidad□ étnica y, eventualmente, política. En este caso se puede apreciar claramente cómo la elaboración de los planes de vida contribuye efectivamente a la constitución de unidades políticas étnicas. Más allá de sus rivalidades tradicionales, o de sus diferencias de origen o religiosas³; más allá de las divisiones y rupturas que han podido sufrir en los últimos tiempos, e incluso más allá de las fronteras entre los Estados, cada vez más los achuar se ven a sí mismos como un solo pueblo.

3.1.2. Los asháninka del río Ene y su agenda *Kametsa asaïke*

El pueblo asháninka es la sociedad indígena más numerosa de la cuenca amazónica. Según el censo de comunidades indígenas de 2007, en el Perú vivían cerca de 100 000, a los que habría que sumar unos 1200 a 1500 que viven en Brasil. Los asháninka ocupan un extenso territorio que va del piedemonte amazónico, en la región central del país, hasta prácticamente la frontera con Brasil. Sin embargo, se encuentran principalmente concentrados en los valles de los ríos Apurímac, Ene, Perené, Pichis, Tambo y Ucayali, así como en la meseta del Gran Pajonal.

A diferencia de los achuar, las comunidades asháninka del río Ene afiliadas a la CARE no han llamado «plan de vida» al resultado de su proceso de planificación, sino que más bien han buscado un término en lengua asháninka: *Kametsa asaïke*, que significa □la buena vida□ o □el buen vivir□. Sin embargo, los objetivos y los procedimientos son los propios de un plan de vida indígena.

En el caso de CARE, se buscó una manera adecuada para que el conjunto de familias y comunidades asháninkas de esta región pudiera expresar sus deseos y demandas a futuro en un contexto de múltiples amenazas. En el caso del río Ene, a diferencia de otras regiones de la Amazonía peruana, las comunidades indígenas no solamente enfrentan las amenazas provenientes de las grandes empresas y del proceso de globalización □ que en este caso no se limita a la explotación de hidrocarburos sino que también incluye varios megaproyectos hidroeléctricos para dar energía a Brasil □, sino que a estas hay que añadir las secuelas de la violencia senderista vivida en décadas pasadas. Todas las comunidades que hoy forman parte de la CARE fueron destruidas por Sendero Luminoso hacia fines de la década de 1980, y desde entonces no ha cesado la presencia de narcotraficantes y senderistas en partes de su territorio tradicional⁴.

La elaboración de la agenda asháninka comenzó el año 2005, aunque el proceso de consulta a las diecisiete comunidades afiliadas a esta organización empezó tres años después. En el año 2011 se logró terminar un borrador, y en el año 2012 se presentaron públicamente los resultados finales.

A diferencia de otros procesos de planificación, la consulta de CARE se organizó a partir de las siguientes preguntas, hechas en las comunidades en la propia lengua asháninka y desde categorías y valores propios a esta sociedad indígena:

*¿Paita ikanteteri asabike kametsa? (¿Qué es vivir bien?),
¿Tsame amenero asabikantiari kametsa anampitsitepe?
(¿Qué necesitas para vivir bien?), ¿Janika beshiriachari
itimajeiti? (¿Quiénes viven felices?), ¿Paita ojitani peerani
kametsatatsiniri? (¿Qué había de bueno antes?), ¿Paita
ojitani meeka kametsatatsiniri? (¿Qué hay de bueno
ahora?), ¿Paita pomerentsi timotene koajikani? (¿Qué
cosas nos malograría nuestra vida?), ¿Janika koitiachari?
¿Paitakea pikanteari koitiachari? (¿Quiénes son pobres
y por qué?), ¿Paita aimpiri mantsiarentsi? ¿Paita
pabintari? (¿Qué enfermedades te agarran? ¿Cómo te
curas?), entre otras (CARE, 2011, p. 10).*

Las respuestas a estas interrogantes fueron agrupadas y sintetizadas posteriormente para expresar los deseos de los asháninka del río Ene de la siguiente manera: (1) Vivir como *ashaninkasanori*, como una persona auténtica, lo que implica saber comportarse, saber invitar, saber recibir, saber celebrar, saber comer, y así poder vivir como gente, es decir, como asháninka; (2) Vivir comiendo «lo que sabemos», pues eso nos ha permitido vivir sanos por muchas generaciones; (3) Vivir seguros y tranquilos en nuestro territorio de siempre; (4) Vivir en paz sin sufrir por el terrorismo; (5) Vivir mejor produciendo para comprar lo que necesitamos; (6) Vivir sanos con nuestros conocimientos y bien atendidos en la posta y por la brigada; (7) Vivir con una educación que nos mejore y nos dé poder como asháninka, y finalmente (8) Vivir bien con una organización que nos escucha y defiende nuestros derechos (CARE, 2011).

La agenda *Kametsa asaike* tiene, pues, importantes diferencias con el plan de vida achuar comentado anteriormente. Una importante diferencia se encuentra en el lenguaje. A diferencia del plan achuar, que utiliza el lenguaje propio de los documentos usualmente elaborados por las organizaciones indígenas, el lenguaje de esta propuesta ha buscado recoger las propias expresiones que cotidianamente utiliza la mayoría de la

población, independientemente de su rol dirigencial. Pero además, el documento final también cita textualmente frases dichas por personas concretas de las distintas comunidades, dándole al conjunto del texto un tono diferente al usado generalmente en los contextos políticos reivindicatorios propios del movimiento indígena.

Una segunda diferencia importante es que, si bien es cierto que el tema del territorio constituye siempre el tema más importante para las sociedades indígenas del mundo entero, sin embargo, en esta propuesta no se encuentra en primer lugar sino en tercer lugar, después de los valores éticos y de la salud basada en una buena alimentación. Evidentemente, no puede haber sociedad indígena en la que se puedan vivir dichos valores, ni recursos de los ríos y bosques que permitan una alimentación sana, sin garantizar el derecho sobre el territorio, pero resulta, en todo caso, una diferencia interesante.

La insistencia como prioridad de los asháninka de CARE en la idea de la vida buena por encima de otras dimensiones tiene implicancias importantes que vale la pena no soslayar. En una época en que los cambios provenientes de fuera pueden ser muy fuertes, las sociedades indígenas pueden buscar en sus valores éticos tradicionales la inspiración necesaria para sobrevivir física y culturalmente en el nuevo contexto. En el caso shipibo, una forma de enfrentar los nuevos desafíos de la vida urbana moderna puede ser mantener los ideales de la persona buena, ser *jakon joni* (Espinosa, 2012); cuyo equivalente asháninka sería ser *ashaninkasanori*, la persona auténtica, aunque los contenidos más particulares de estas dos expresiones no son necesariamente iguales. El plan de vida de los achuar del Ecuador también comienza haciendo una referencia al *penker pujut achuar*, que vendría a ser su versión del buen vivir, que su plan define como «una vida en relación armónica con la naturaleza» (SIG-Codenpe, 2012). Sin embargo, el peso que tiene en la agenda *Kametsa asaike* es bastante mayor.

Con relación a las demandas más específicamente políticas, las comunidades asháninka del río Ene básicamente tienen un pedido fundamental: que sus organizaciones □en este caso CARE□ eviten a toda costa el ingreso de empresas e instituciones foráneas en su territorio. Si este pedido se analiza en el conjunto de la agenda *Kametsa asaike*, se podría decir que, en la lógica asháninka de la vida buena, los foráneos constituyen un elemento fuertemente negativo. Esto se puede apreciar muy claramente en referencia a la experiencia con Sendero Luminoso, al que muchos asháninkas se refieren como *kamari*⁵, es decir, como □no gente□. Los *kamaro* (plural de *kamari*) son seres incapaces de vivir y actuar como gente. Por ello los asháninka también incluyen en esta categoría a las empresas. Es interesante añadir que, para muchos asháninka del río Ene, el ex presidente Alan García es el □padre□ □en el sentido indígena de espíritu guardián o protector□ tanto de los senderistas como de las empresas (Espinosa, 2013).

En cuanto a las coincidencias con los otros planes de vida, estas son muchas: la defensa que del territorio, la identidad cultural, la salud y alimentación, el fortalecimiento político-organizativo, la producción y comercialización de sus productos, etc., y confirman un sentir común de las sociedades indígenas con respecto a su visión de sí mismas y su relación con el Estado.

3.2. La agenda nacional: Aidesep y su plan de vida plena

Aidesep es la principal organización indígena amazónica nacional. Fue creada oficialmente en 1980, y en la actualidad agrupa a 65 federaciones u organizaciones locales, que a su vez están articuladas en ocho sedes regionales.

En enero del año 2003, Aidesep presentó un documento llamado «Consolidado marco de plan de vida de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana» (Aidesep, 2003), que fue elaborado con la participación de representantes de 41 federaciones u organizaciones indígenas locales y de seis sedes regionales.

El plan de Aidesep está organizado de la siguiente manera. En primer lugar se enuncian cuatro ejes temáticos: (1) Territorio, recursos naturales y biodiversidad; (2) Identidad, cultura y desarrollo humano; (3) Organización, autonomía y gobernabilidad; y (4) Economía, administración y desarrollo sostenible. La siguiente sección del plan corresponde a un diagnóstico general basado en diversos aspectos relacionados con cada uno de estos ejes. A continuación se presenta la visión de Aidesep al año 2020, así como su misión y objetivos estratégicos. Luego se presenta un análisis FODA detallado, para concluir con dos series de cuadros en los que se presentan las estrategias de desarrollo por eje temático acompañadas por sus respectivos cronogramas.

El documento de 2003 es presentado con el lenguaje y la estructura más clásica de los planes estratégicos, tal como se puede apreciar, por ejemplo, en la utilización de indicadores verificables y cronogramas, entre otros aspectos. Pero además, el documento utiliza un lenguaje bastante abstracto. Por ejemplo, cuando plantea «el ejercicio pleno de la vida espiritual y la cosmovisión para el desarrollo social y humano, basado en los principios de justicia, reciprocidad, equidad, solidaridad, innovación, respeto y disciplina» (Aidesep, 2003, p. 10). En este sentido, se trata de un lenguaje diferente del usado por los achuar peruanos, que corresponde al lenguaje reivindicativo clásico de las organizaciones indígenas o al lenguaje más cotidiano de los asháninka del río Ene. En defensa de Aidesep hay que señalar, sin embargo, que en la versión en *Power Point* que se ha utilizado para diversas presentaciones, pero que también se encuentra disponible en internet (Aidesep, 2008 y 2013a), sí se encuentra el lenguaje utilizado usualmente por las organizaciones indígenas en sus asambleas y documentos.

Uno de los aspectos más positivos del plan de Aidesep es el intento por articular una propuesta común para las diferentes sociedades indígenas de la Amazonía peruana. Esfuerzos similares también han sido hechos por la Confederación de Nacionalidades de la Amazonia Ecuatoriana (Confenaie) para el período 2009-2020 (Fundación Futuro Latinoamericano, 2012), y en el caso de Colombia se han presentado también algunas iniciativas, como la promovida por la Fundación Caminos de Identidad (Fucai) de Colombia y por la Organización Nacional de Indígenas de Colombia (ONIC) en el año 2009 (FUCAI, 2009).

En términos de contenido, hay algunos planteamientos de Aidesep con relación a la política que merecen ser resaltados. En primer lugar, la formulación misma de la visión general de Aidesep al año 2020 como «pueblos indígenas consolidados y desarrollados gobernando con autonomía» (Aidesep, 2003, p. 10). Esta formulación confirma la relación intrínseca que existe entre los planes de vida y el proyecto de autonomía y autogobierno indígena, pero también plantea algunas estrategias más concretas.

Una de ellas es la creación de regiones indígenas autónomas y de distritos indígenas (R3, A3.1 y A3.2) (Aideseop, 2003, p. 24). Este planteamiento, que también encontramos en los planes de vida achuar de Perú y Ecuador, va en la misma dirección de las autonomías indígenas reconocidas por la Constitución de Bolivia. En el caso del Perú, resulta ser un planteamiento bastante avanzado, ya que hasta la fecha no se ha evaluado seriamente la experiencia de los municipios con alcaldes indígenas⁶, y tampoco se ha discutido la posibilidad de reformar la Ley de Municipalidades vigente para tomar en consideración la diversidad étnica y cultural del país y, por lo tanto, adaptarla a las situaciones reales que enfrentan aquellos distritos con mayoría de población indígena⁷. Al respecto, el plan de vida de Aideseop incluye también una estrategia específica en relación con la presentación de «Propuestas legislativas sobre el régimen de Municipalidades que funcionan en territorios indígenas» (A4.4) (Aideseop, 2003, p. 24). Se trata, pues, de un desafío interesante con vistas a la construcción de un Estado pluricultural⁸.

Un segundo tema importante que plantea Aideseop es el de la participación política electoral, preocupación que también está presente en el plan de vida de los achuar peruanos. El plan propone la «participación indígena permanente en la vida democrática y política del país» (A4.1) (Aideseop, 2003, p. 24). Esta propuesta buscaría consolidar la existencia de un partido político indígena amazónico, y más en concreto, la «Institucionalización del Movimiento Intercultural de la Amazonía Peruana (MIAP)» (ibíd.). Efectivamente, desde 1990 los candidatos indígenas vinculados con las organizaciones indígenas han estado participando en los procesos electorales adscritos al MIAP, aunque su creación fue oficializada recién en 1996 durante la asamblea o congreso nacional de Aideseop de dicho año⁹. Entre los años 1995 y 1998, el MIAP presentó oficialmente candidatos indígenas en varios distritos; sin embargo, las modificaciones en las leyes electorales¹⁰ han dificultado la inscripción de listas a partir del año 2002, aunque en la práctica sigue existiendo el MIAP de manera extraoficial¹¹.

Un tercer tema político importante que plantea el plan de vida de Aideseop se refiere a la institucionalidad del Estado peruano en materia de asuntos indígenas. Al respecto, Aideseop plantea «la creación de un organismo de concertación y canalización de demandas de los pueblos indígenas» (A4.6) (Aideseop, 2003, p. 24).

Es importante recordar que, a diferencia de otros países vecinos o de América Latina, el Perú no se ha caracterizado por haber tenido instituciones sólidas que definan y promuevan políticas de Estado para las sociedades indígenas. Durante varias décadas funcionó el Instituto Indigenista Peruano, que fue creado en 1946 como parte de los acuerdos del Congreso Indigenista Interamericano realizado en la ciudad mexicana de Pátzcuaro. Este instituto mantuvo siempre un perfil bajo: realizaba pequeños eventos, promovía algunas investigaciones y publicaba la revista *Perú Indígena*, pero nunca logró consolidarse como una instancia de formulación de políticas públicas. En el año 1992, el presidente Fujimori, luego del autogolpe de abril, disolvió el Instituto Indigenista Peruano, junto con la Dirección General de Educación Bilingüe (Digebil) del Ministerio de Educación. Sin embargo, la presión internacional¹², así como el cuestionamiento de las prácticas dictatoriales de su gobierno, hicieron que Fujimori creara la Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas (Setai) como parte del Ministerio de la Mujer o Promudeh (Ministerio para la Promoción de la Mujer y los Derechos Humanos). Sin embargo, esta oficina tampoco tenía la facultad para diseñar políticas públicas, sino solamente colaborar en la aplicación de políticas sociales para el caso de las comunidades indígenas. Es recién durante el gobierno del presidente Toledo cuando se empieza a discutir la necesidad de contar con una institucionalidad de mayor

jerarquía. Así, se crea la Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (Conapa).

Precisamente el plan de vida de Aidesep, elaborado en el año 2003, menciona explícitamente a esta institución como la que debiera ser la instancia de concertación y canalización de demandas de las sociedades indígenas (A4.6) (Aidesep, 2003, p. 24). Sin embargo, el excesivo protagonismo de la primera dama Eliane Karp y las críticas de las propias organizaciones indígenas llevan a que el presidente Toledo disuelva la Conapa y la reemplace por el Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano, con participación, en su Consejo Directivo, de representantes indígenas. Desgraciadamente, el Indepa¹³ tampoco pudo cumplir el rol de ente estatal encargado del diseño y planificación de políticas para los pueblos indígenas y terminó siendo absorbido, a partir del año 2010, por el Viceministerio de Interculturalidad, en el entonces recientemente creado Ministerio de Cultura. Sin embargo, ni el Indepa ni el actual Viceministerio de Interculturalidad han logrado satisfacer las demandas de las organizaciones indígenas como espacio para canalizar al Estado sus propias necesidades y demandas¹⁴.

Un cuarto punto político importante es la propuesta de reforma constitucional que hace Aidesep, aunque sin detallar su contenido. Así, se propone la «participación en la elaboración de la Constitución Política del país» (A4.2) y del «saneamiento de leyes anticonstitucionales» (A4.3). Es posible suponer que Aidesep esté pensando en la elaboración de una «nueva» Constitución (Aidesep, 2003, p. 24). Al respecto, es importante recordar que, en la década de 1990, la mayoría de países latinoamericanos promulgó nuevas constituciones para adaptarse al contexto neoliberal, y posteriormente, en algunos países de la región «como Ecuador y Bolivia», estas fueron a su vez reemplazadas por nuevas constituciones elaboradas desde una perspectiva pluricultural, en las que se otorgaba un mayor reconocimiento a los derechos indígenas. Esto no ocurrió en el Perú, y quizás, de alguna manera, la propuesta de Aidesep indica que es necesario contar con una Constitución política que incorpore más claramente el reconocimiento de la diversidad cultural y étnica del país.

Finalmente, hay dos aspectos que Aidesep plantea en su diagnóstico inicial que resultan muy interesantes, sin embargo no son retomados dentro de su agenda en la sección dedicadas a las estrategias que se van a implementar. Uno de ellos es la «carencia de un plan de gobernabilidad indígena», y el otro se refiere al cuestionamiento del «modelo de gobierno local y comunal» impuesto desde el Estado (Aidesep, 2003, p. 7). Ambas observaciones resultan sumamente importantes en la medida en que hacen referencia directa al autogobierno indígena.

La primera observación podría estar siendo resuelta en gran medida con la elaboración del plan de vida indígena de Aidesep. Como se ha mencionado anteriormente, estos planes de vida podrían ser considerados también como «planes de gobierno» indígenas. La segunda, en cambio, resulta una crítica muy aguda que merece una discusión mucho más profunda. Desafortunadamente, Aidesep no brinda mayores precisiones al respecto. Solamente indica, en referencia a los gobiernos locales, la propuesta de creación de municipios indígenas, y en el caso del gobierno comunal, la estrategia propuesta por Aidesep es «elaborar estatutos comunales». Sin embargo, frente a la fuerte crítica planteada por Aidesep, estas propuestas terminan resultando débiles y superficiales. Sería muy importante que Aidesep elaborase más este planteamiento, ya que hasta la actualidad, y de manera general, las sociedades

indígenas han incorporado sin mayores cuestionamientos la estructura de gobierno propuesta por la ley de comunidades nativas de 1974.

3.3. Tres casos de negociación política a partir de los planes de vida de los indígenas amazónicos en el Perú

Hasta aquí se han discutido los planes de vida tal como están formulados en sus versiones escritas. En la siguiente y última sección, se discutirán brevemente tres iniciativas puntuales de Aidesep en las que se han utilizado los planes de vida indígenas como instrumentos para negociar con el Estado políticas concretas respecto de las sociedades indígenas amazónicas. Las tres iniciativas fueron presentadas a lo largo del año 2012, aunque no van a ser discutidas en orden cronológico.

3.3.1. Negociando políticas educativas

Durante el segundo semestre de 2012, Aidesep presentó formalmente su plan de vida a las autoridades del Ministerio de Educación (Minedu), resaltando la sección correspondiente al sector educativo (Aidesep, 2012b; Digeibir, 2012).

En la reunión con las autoridades del Minedu, Aidesep insistió en la necesidad de promover la educación intercultural y bilingüe en todos los niveles educativos, tanto en la educación básica regular como en la educación superior. También se demandó aprender de la experiencia del Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (Formabiap) para aplicarlo en todas las regiones con población indígena. Aidesep también solicitó que se publiquen los lineamientos curriculares y materiales educativos en EIB, que se acredite la formación de enfermeros técnicos en salud intercultural como parte de la educación comunitaria y que se asegure la contratación y el nombramiento de docentes indígenas donde haya alumnos indígenas (Digeibir, 2012).

En respuesta, el viceministro Martín Vegas señaló que «existe un pacto de compromiso con cada gobierno regional para mejorar la educación de los pueblos indígenas con miras a la descolonización cultural y educativa», y destacó «el rol de las organizaciones indígenas en este proceso de transformación» (Digeibir, 2012). Asimismo, añadió que el Ministerio de Educación tiene el gran reto de «comprometer a los educadores en la propuesta EIB y en la recuperación del año escolar, el buen inicio del año próximo (matrícula oportuna) y en la propuesta de interculturalidad para todos» (Digeibir, 2012).

El rol de los planes de vida indígena podría constituir eventualmente un mecanismo poderoso, no solo de negociación con las autoridades que diseñan las políticas educativas en el país, sino de participación local en el proceso de definición de lo que las comunidades quieren y necesitan en términos educativos. Como indica Eduardo León (2008), la implementación de una verdadera educación intercultural bilingüe no pasa por la diversificación de los currículos escolares □currículos que en última instancia fueron pensados desde otra cultura□ sino por la definición misma de los propios currículos por las sociedades indígenas. En este sentido, el proceso de elaboración de un plan de vida propio le permite a un pueblo indígena ir definiendo sus prioridades a futuro y, por lo tanto, ir incorporando a niños y jóvenes en este proceso desde la escuela. Al respecto, el caso colombiano también resulta ilustrativo. Como indican Bedoya, Granada y Zuloaga (1999) a partir del caso Embera, se debe buscar la coordinación entre los planteamientos generales de una sociedad indígena presentes

en el plan de vida con el currículo escolar. O, como indica León, se podrían tomar los ejes estratégicos de los planes de vida como ejes curriculares (2008, p. 61). En última instancia, las sociedades indígenas desean que sus hijos e hijas se conviertan en ciudadanos, pero en ciudadanos indígenas interculturales que puedan vivir en un Estado que los respete y los valore en su diferencia étnica y cultural.

3.3.2. Negociando políticas ambientales

Desde el año 2012, el gobierno peruano ha comenzado a implementar un programa condicionado de incentivos económicos para la conservación ambiental; es decir, a cambio de la conservación de una extensión determinada del bosque, las comunidades indígenas reciben una compensación económica de S/. 10 (US\$ 3,5, aproximadamente) por hectárea por año, por cinco años. Este programa es parte del Programa Nacional de Conservación de Bosques para la Mitigación del Cambio Climático y depende del Ministerio del Ambiente (Minam).

Aidesep ha respondido a esta iniciativa haciendo referencia a los planes de vida indígena. Al respecto, uno de sus asesores, Roberto Espinoza, ha señalado que «los incentivos económicos son indispensables para los planes de vida de las comunidades, pero no al precio de subordinar los incentivos a una lógica mayor. La lógica mayor debe ser la conservación productiva y los derechos ambientales y sociales para todos los pueblos» (ICAA, 2012). Asimismo, los dirigentes de Aidesep han solicitado que, antes de implementar este o cualquier otro programa de desarrollo, se tiene que realizar la consulta previa correspondiente.

Posteriormente, en el año 2013, la Iniciativa para la Conservación de la Amazonía Andina, programa de Usaid, también ha realizado coordinaciones para ir implementando este tipo de programas con algunas sociedades indígenas de Colombia (makuna), Ecuador (shuar y cofán) y Perú (kakataibo). Este proceso se ha estado haciendo, además, en coordinación con la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (Coica) (ICAA, 2013). Al respecto, es importante indicar que la Coica no solamente ha venido apoyando la elaboración de planes de vida indígena en los distintos países de amazónicos, sino que además se ha manifestado en diversas ocasiones respecto a la relación entre estos planes de vida y las políticas ambientales de los Estados de la región.

Así, por ejemplo, en agosto de 2011 Coica hizo público su pronunciamiento titulado «Mandato de Manaus: Acción indígena por la vida» luego de concluir la primera Cumbre Regional Amazónica. En este pronunciamiento, Coica establece claramente el rol de los planes de vida como estrategia indígena para una relación armónica con la naturaleza. Por ello, sus dirigentes solicitan a los Estados amazónicos, como indispensable, «cambiar las legislaciones y políticas públicas para garantizar la demarcación de los territorios de los pueblos indígenas amazónicos y su titularidad colectiva como pueblos, y también para respaldar, y no agredir ni marginar, nuestras estrategias de «Vida Plena» distintas de la mercantilización de la naturaleza» (Coica, 2011).

3.3. Negociando políticas públicas

El 16 de agosto de 2012, Aidesep hizo público en diversos medios de comunicación de alcance nacional un pronunciamiento en el que presenta una versión resumida de su plan de vida. El título de este pronunciamiento hace referencia explícita a su plan de

vida: *No cuesta mucho tener una Amazonía Viva - Plan Nacional y Regional Indígena de Vida Plena*» (Aideseop, 2012a). El objetivo del pronunciamiento es hacer un llamado al actual gobierno para que financie una serie de propuestas planteadas en el plan de vida de Aideseop, indicando además que no se trata de iniciativas costosas, e incluyendo también algunas posibles fuentes de financiamiento.

El pronunciamiento resume el plan de vida original en ocho puntos centrales: (1) Seguridad territorial (que implica el reconocimiento, titulación o ampliación de 802 comunidades, cinco reservas para indígenas en aislamiento, reconocimiento de ocho territorios étnicos y ocho reservas comunales a un costo de 100 millones de soles); (2) Producción agroforestal, acuícola y bioindustrial; (3) Manejo de bosques y funciones ecosistémicas (mitigación cambio climático, manejo comunal forestal, REDD+ indígena); (4) Educación y salud intercultural (ampliar iniciativas tipo Formabiap, nivelación de postulantes universitarios indígenas, universidades interculturales, contrato de técnicos en salud indígena); (5) Monitoreo y mitigación socioambiental; (6) Promoción de mujeres indígenas; (7) Derechos colectivos e individuales indígenas (personería jurídica, documentación ciudadana, administración de justicia, institucionalidad estatal indígena, modificación de ley de consulta, ley forestal y adaptación de legislación nacional al Convenio 169-OIT), y (8) Comunicaciones e incidencia indígena (Aideseop, 2012a).

La publicación de esta versión resumida resulta particularmente importante, ya que a través de ella Aideseop busca difundir sus planteamientos de una manera más amplia, involucrando como interlocutores no solamente al Estado, sino también a la sociedad civil. Por ello, en los últimos años, en distintos escenarios y contextos, Aideseop ha ido presentando su Plan de Vida Plena a diferentes instituciones de la sociedad civil. Así, por ejemplo, lo ha hecho en universidades, como la Toribio Rodríguez de Mendoza en la región Amazonas (Aideseop, 2012c); ante diversas empresas (Aideseop, 2013b); ante organismos no gubernamentales (Aideseop, 2008); además, por supuesto, de hacerlo ante diversas instancias del Estado peruano (Digeibir, 2012). El objetivo último de estas presentaciones es defender la autonomía y el autogobierno indígena.

CONCLUSIONES

Los planes de vida, a pesar de seguir los modelos de planificación estratégica foráneos, han sido adaptados y apropiados por las organizaciones indígenas amazónicas y son utilizados como planes de desarrollo o planes de gobierno indígena. En cualquiera de los dos sentidos, los planes de vida pueden ayudar a las sociedades indígenas a avanzar en dirección a instancias de mayor autonomía política y de autogobierno. Asimismo, los planes de vida constituyen un instrumento importante de negociación con el Estado u otras instituciones no indígenas, ya que utiliza el mismo lenguaje de planificación de estas otras instituciones (ONG, empresas), generando así un mensaje que parece más técnico y menos político que los pronunciamientos o demandas reivindicatorias tradicionales. En el caso de los asháninka del río Ene, apelan, además, a un lenguaje que es más cercano al de sus propias comunidades, pero que al mismo tiempo puede apelar a una sensibilidad contemporánea en la sociedad civil que valora la diversidad cultural.

Las posibilidades de lograr todos los puntos formulados en los planes de vida indígenas son muy remotas. Algunos aspectos más puntuales y concretos tienen mayores posibilidades de implementarse. En el corto plazo, los planes de vida podrían contribuir a la resolución parcial de algunos conflictos sociales (Asociación Curuinsi, 2011), a la

satisfacción de algunas necesidades más inmediatas, o al ajuste de los programas que los gobiernos de turno implementen y que consideren como viables, mientras que los cambios más profundos o radicales tienen menos posibilidades o van a implicar procesos más lentos, como es el caso de muchas de las propuestas más explícitamente políticas que suponen importantes reformas constitucionales, como las autonomías regionales o la creación de distritos indígenas, así como la construcción de Estados auténticamente interculturales y pluriétnicos que reconozcan y respeten la autonomía indígena.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aconadysch - Asociación de Comunidades Nativas para el Desarrollo de Yurúa Yono Sharakoiai (2004). *Plan de vida de los pueblos indígenas de Yurúa, 2004-2009*. <http://peru.panda.org/?175422/Plan-de-Vida-de-los-Pueblos-Indigenas-de-Yurua> Fecha de consulta: enero de 2014.

Acosta, Gretta (2003). *La esperanza y el espejo. El plan integral de vida del pueblo guambiano*. Trabajo de grado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia. <http://www.luguiva.net/invitados/subIndice.aspx?id=3> Fecha de consulta: enero de 2014.

Aidesepe - Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (2003). *Consolidado marco de Plan de Vida de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana*. <http://www.aidesepe.org.pe/editor/documentos/65.pdf> Fecha de consulta: enero de 2013.

Aidesepe - Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (2008). *Plan de vida*. <http://www.cajpe.org.pe/sistemasjuridicos/images/ppt/kategari.ppt> Fecha de consulta: enero de 2014.

Aidesepe - Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (2012a). *No cuesta mucho tener una Amazonía Viva. Plan Nacional y Regional Indígena de Vida Plena*. Pronunciamento publicado el 16 de agosto de 2012. <http://servindi.org/actualidad/70619> Fecha de consulta: enero de 2013.

Aidesepe - Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (2012b). *Plan Amazónico de Vida Plena* (Área de Educación, Salud y Comunicación). http://www.digeibir.gob.pe/sites/default/files/Plan_Vida_Educaci%C3%B3n_Aidesepe.pdf Fecha de consulta: enero de 2014.

Aidesepe - Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (2012c). *Aidesepe expuso Plan de Vida Plena en la Universidad Toribio Rodríguez de Mendoza de Bagua*. 7 de diciembre de 2012. <http://www.aidesepe.org.pe/aidesepe-expuso-plan-de-vida-plena-en-la-u> Fecha de consulta: enero de 2014.

Aidesepe - Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (2013a). *Plan de vida*. <http://www.aidesepe.org.pe/wp-content/uploads/2013/09/135-Aidesepe-Plan-Vida-Plena-23.09.13-2.pdf> Fecha de consulta: enero de 2014.

Aidesepe - Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (2013b). *Alberto Pizango expone plan de vida plena a empresas privadas*. 24 de setiembre de 2013. <http://www.aidesepe.org.pe/alberto-pizango-expone-plan-de-vida-plena> Fecha de consulta: enero de 2014.

Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Asociación Curuinsi (2011). La vida de los «planes de vida» de los pueblos indígenas. 31 de mayo de 2011. <http://www.curuinsi.org/2011/05/31/la-vida-de-los-planes-de-vida-de...> Fecha de consulta: enero de 2013.

Bedoya, Olga Lucía; Patricia Granada E. y Víctor Zuluaga G. (1999). El plan de vida indígena. *Revista de Ciencias Humanas (UTP)* 19, s/n. <http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev19/bedoya.htm>

Benavides, Carlos A. y Carlos A. Duarte (2010). Descentralización, autonomía, transferencias y gobierno propio en Colombia. En Christian Gros y Jean Foyer (eds), *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena. Siete estudios de caso* (pp. 185-233). Lima: IFEA / Flacso / Cemca.

Bolaños, Graciela y Avelina Pancho (2008). Plan de vida: una experiencia de construcción colectiva desde la identidad. En Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, *Hacia el buen vivir: experiencias de gestión indígena en Centroamérica, Colombia, Costa Rica, Ecuador y Guatemala*. La Paz: Fondo Indígena.

CARE - Central Asháninka del Río Ene (2011). *Kametsa asaike. El vivir bien de los asháninkas del río Ene. Agenda política de la CARE*. Lima: Central Asháninka del Río Ene-CARE.

Caviedes, Mauricio (2008). El «pensamiento salvaje» del «indio moderno»: los planes de vida como proyecto político y económico». *Etnias & Política* 9, 56-79.

Chirif, Alberto y Pedro García Hierro (2007). *Marcando territorio: progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhague: IWGIA.

Chuecas C., Adda (2007). Participación política de los pueblos indígenas en el Perú. En Instituto Interamericano de Derechos Humanos. *Estudios sobre participación política indígena*, pp. 141-165. San José: IIDH.

Coica - Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (2011). Mandato de Manaus: Acción Indígena por la Vida. En Servindi. *Amazonía: organizaciones amazónicas suscriben mandado de Manaus: acción indígena por la vida*. <http://www.especieenpeligro.net/index.php/cumbre-de-los-pueblos-rio> Fecha de consulta: abril de 2013.

Dávila Puño, Julio (2005). *Perú: gobiernos locales y pueblos indígenas*. Lima: Grupo de Trabajo Racimos de Ungurahui / Iwgia.

Digeibir - Dirección General de Educación Intercultural, Bilingüe y Rural (2012).

Aideseq presenta propuesta educativa de su plan de vida amazónico. 14 de noviembre de 2012. <http://www.digeibir.gob.pe/noticias/aideseq-presenta-propuesta-educativa-de-su-plan-de-vida-amaz%C3%B3nico> Fecha de consulta: enero de 2014.

Espinosa, Oscar (2004). *Indigenous Politics in the Peruvian Amazonia: An Anthropological and Historical Approach to Shipibo Political Organization*. Tesis doctoral. New School for Social Research, Nueva York.

Espinosa, Oscar (2012). To Be Shipibo Nowadays: The Shipibo-Konibo Youth Organizations as Strategy for Dealing with Cultural Change in the Peruvian Amazon Region. *Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 17(3), 451-471.

Espinosa, Oscar (2013). El terror que no termina: La persistente amenaza a la vida y seguridad de las comunidades asháninka de los ríos Ene y Tambo. *Ideéle* 233. <http://www.revistaideele.com/ideele/content/n%C3%BAmero-233> Fecha de consulta: enero 2014.

Espinosa, Oscar y Dafne Lastra (2011). Las elecciones del 2010 y los pueblos indígenas de la Amazonía: cuotas, resultados y perspectivas. *Perú Debate*, 1(1), 40-57.

Fenap - Federación de la Nacionalidad Achuar del Perú (2003). *Plan de vida consolidado del pueblo achuar del Pastaza*. <http://www.fenap.com.pe/index.php/proyectos/presentacion-expediente> Fecha de consulta: abril de 2013.

Fenap - Federación de la Nacionalidad Achuar del Perú (2006). *Plan de vida achuar*. <http://www.fenap.com.pe/index.php/proyectos/documentos/item/88-plan-de-vida-achuar> Fecha de consulta: abril de 2013.

Fucaí - Fundación Caminos de Identidad (2009). Hacia un plan de vida regional amazónico. <http://fucaicolombia.wordpress.com/2009/12/02/hacia-un-plan-de-vida...> Fecha de consulta: enero de 2014.

Fundación Futuro Latinoamericano (2012). Planes de vida de las nacionalidades indígenas amazónicas: una apuesta a la gestión de interculturalidad. <http://ffla.net/noticias/item/planes-de-vida-de-las-nacionalidades-indig...> Fecha de consulta: enero de 2014.

García Hierro, Pedro y Alexandre Surrallés (2009). *Antropología de un derecho*. Copenhague: Iwgia.

Garra, Simone y Raúl Riol G. (2014). Por el curso de las quebradas hacia el «territorio integral indígena»: autonomía, frontera y alianza entre los awajún y wampis». *Antropológica*, XXXII(32), 41-70.

Gow, David D. (2008). *Countering Development. Indigenous Modernity and the Moral Imagination*. Durham: Duke University Press.

Gros, Christian y Jean Foyer (eds.) (2010). ¿Desarrollo con identidad? *Gobernanza económica indígena. Siete estudios de caso*. Lima: IFEA / Flacso / Cemca.

Helvetas Swiss Intercooperation (s/f). *Los planes de vida*. <http://www.territorioindigenaygobernanza.com/planesdevida.html> Fecha de consulta: enero de 2014.

Huber, Ludwig (2008). La representación indígena en municipalidades peruanas: tres estudios de caso. Borrador para la discusión. Lima: IEP.

ICAA - Iniciativa para la Conservación en la Amazonia Andina (2012). Cómo ven las organizaciones indígenas los incentivos económicos para la conservación. 23 de agosto de 2012. <http://www.amazonia-andina.org/amazonia-activa/videos/ven-las-organizaciones-indigenas-los-incentivos-economicos-para-conservacion> Fecha de consulta: enero de 2013.

ICAA - Iniciativa para la Conservación en la Amazonia Andina (2013). Compartiendo experiencias indígenas para la conservación: planes de vida e incentivos para la conservación. 2 de agosto de 2013. <http://www.amazonia-andina.org/amazonia-activa/noticias/compartiendo-experiencias-indigenas-para-conser-vacion-planes-vida-e> Fecha de consulta: enero de 2014.

La Región (2013). Se reúnen para diseñar Plan de Vida 2013-2020. *La Región*, Iquitos, 13 de febrero de 2013. <http://diariolaregion.com/web/2013/02/13/se-reunen-para-disenar-plan-de-vida-2013-2020/> Fecha de consulta: abril de 2009.

Laurent, Virginie (2010). Con bastones de mando o en el tarjetón. Movilizaciones políticas indígenas en Colombia. *Colombia Internacional*, 71, 35-61.

León, Eduardo (2008). Los planes de vida de las organizaciones indígenas en la construcción de currículos de Educación Indígena Intercultural Bilingüe en la Amazonía. *Tarea* 70, 58-63. http://www.tarea.org.pe/images/Tarea_70_58_Eduardo_Leon.pdf Fecha de consulta: enero de 2014.

Rosero, Martha Cecilia y Jairán Sánchez (2009). *Planes de vida y planes de etnodesarrollo. Formación en gestión ambiental y cadenas productivas sostenibles*. Bogotá: Tropenbos International / Nuffic / Sena.

Rumrill, Róger (2012). Una nueva agenda indígena amazónica. *Otra Mirada*, 3 de octubre de 2012. <http://www.otramirada.pe/content/una-nueva-agenda-ind%C3%ADgena-amaz%C3%B3nica> Fecha de consulta: enero de 2014.

SIG-Codenpe (2012). *Perfil plan de vida del pueblo Achuar (Ecuador)*. http://sigcodenpe.info/documentos/macroestrategia_achuar.pdf Fecha de consulta: enero de 2013.

Terra Nuova (2007). *Plan de vida en comunidades indígenas de la Amazonía. Cartilla para el diagnóstico y la planificación participativa*. Lima: Terra Nuova.

Ulloa, Astrid (2010). Colombia: autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación. En Miguel González, Araceli Burguete y Pablo Ortiz-T. (eds.), *La autonomía en debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, pp.149-176. Quito: Flacso, GTZ, Iwgia, Ciesas, Unich.

Van Cott, Donna Lee (2003). Cambio institucional y partidos étnicos en Suramérica. *Análisis Político*, 48, 26-51.

Van Cott, Donna Lee (2004). Los movimientos indígenas y sus logros: La representación y el reconocimiento jurídico en los Andes. *América Latina Hoy* 36, 141-159.

Vieco, Juan José (2010). Planes de desarrollo y planes de vida: ¿diálogo de saberes? *Mundo Amazónico*, 1, 135-160.

Villegas Arias, Valentina (2008). El plan de vida: un arma de doble filo. El caso Caño Mochuelo. *Etnias & Política*, 9, 114-139.

-
1. Sobre el concepto de desarrollo con relación a la planificación vinculada a los planes de vida indígenas, cf. Caviedes, 2008; Gow, 2008; Gros y Foyer, 2010; Vieco, 2010, entre otros.
 2. Este número es posiblemente mayor, ya que el censo de 2007 solamente tomó en consideración a las comunidades rurales y no a los indígenas viviendo en las ciudades.
 3. ATI es la organización de las comunidades achuar vinculada con la Iglesia católica, mientras que Orach ha estado vinculada más bien con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y con las Iglesias evangélicas.
 4. El río Ene, donde viven estas comunidades forma parte de la zona militarizada del VRAEM (valle de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro). Es posiblemente la última región del país donde siguen en actividad militar grupos de Sendero Luminoso, que además están aliados al narcotráfico.
 5. Este término se traduce usualmente como □demonio□, debido a la influencia de las diversas Iglesias en la región, sin embargo, hace referencia a seres no humanos que habitan en el monte y que son peligrosos o dañinos. Kamari también se podría traducir como □daño□ para el ser humano.
 6. Desde 1980 se han elegido a unos cien alcaldes indígenas, tanto en el ámbito distrital como en el provincial (Espinosa y Lastra, 2011).
 7. En la Amazonía peruana, aproximadamente veinticinco distritos tienen una población con mayoría indígena absoluta (Espinosa y Lastra, 2011.).
 8. Desde hace ya algunos años se ha venido discutiendo de manera informal el deseo de crear una región indígena en la Amazonía norte peruana que coincidiría principalmente con el territorio del pueblo awajún y de los otros pueblos de la familia lingüística jíbara (wampís, achuar, kandoshi, etc.), así como de algunos otros pueblos vecinos (kichwas del Pastaza, shawi, etc.). Esta región tendría como base las actuales provincias de Condorcanqui, Datém del Marañón y el distrito de Awajún perteneciente a la provincia de Rioja). Sin embargo, no se ha logrado avanzar mucho en esta dirección. Al respecto, las élites políticas y económicas de las regiones actuales donde se encuentran estas provincias y distritos (las regiones de Amazonas, Loreto y San Martín, respectivamente) se oponen abiertamente a este proyecto debido a que no desean perder su territorio y los recursos que en él se encuentran.
 9. Van Cott (2003) se equivoca al señalar el año 1999 como fecha de creación del MIAP, error que corrige en Van Cott (2004), pero que Huber repite (2008).
 10. Estas son principalmente la ley 27734 (que modifica la ley 26864) y la ley 27683.
 11. Julio Dávila (2005) y Adda Chuecas explican algunas de las dificultades que ha encontrado el MIAP para tener mayor éxito. Para el caso del MIAP en la región Ucayali, cf. Espinosa 2004.
 12. La Organización de las Naciones Unidas declaró el año 1993 como Año Internacional de los Pueblos Indígenas, y a partir de 1994 una década para promover los derechos de estos pueblos.
 13. El Indepa fue creado también como oficina técnica dependiente de la Presidencia del Consejo de Ministros. Posteriormente, al inicio de su gobierno, el presidente García disolvió el INDEPA, y nuevamente, ante la presión internacional y de las organizaciones indígenas volvió a crearlo, pero lo mantuvo como inoperativo durante todo su período, hasta que finalmente, a fines del año 2010 fue subsumido por el Viceministerio de Interculturalidad.
 14. A inicios del año 2013, el Viceministerio de Interculturalidad creó una comisión para la revisión de la institucionalidad del Estado en materia de asuntos indígenas, pero al parecer dejó de funcionar pocos meses después, cuando se cambiaron las autoridades de dicho Ministerio.

Fuente: ESPINOSA, Oscar. Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana. *Anthropologica* [online]. 2014, vol.32, n.32 [citado 2014-10-13], pp. 87-114 . Disponible en: <http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0254-92122014000100005&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0254-9212.