

# Hacer acto de ausencia. La representación política desde una perspectiva amazónica: el caso del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (Perù, Aent Chicham)

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.213464>

Paul Codjia

Collège de France | Paris, França

paul.codjia@hotmail.fr | <https://orcid.org/0009-0003-0506-1742>

## RESUMEN

En 2015, 300 líderes Wampis, pertenecientes al grupo lingüístico Aent Chicham y viviendo al noroeste de la Amazonia peruana, proclamaron la creación del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW) para reivindicar su derecho internacional a la autodeterminación como pueblo indígena y proteger su territorio de las industrias extractivas. A partir del análisis del fenómeno de las ausencias de los representantes elegidos de cada aldea wampis en el parlamento del GTANW, donde se decide la política de la Nación Wampis, este artículo propone entender como la representación política estatal que inspiró la estructura de este gobierno amazónico ha sido reappropriada y transformada por los valores y prácticas locales de asamblea y de toma de decisiones colectivas. Estas innovaciones políticas son un ejemplo de cómo se puede conceptualizar una unidad política y un gobierno en las tierras bajas, región donde los grupos son más conocidos en la literatura etnográfica por sus dinámicas perpetuales de fragmentación social y por ser “contra el estado”.

## PALABRAS CLAVE

Amazonia peruana, Wampis, representación, asamblea, unidad política.

**Making an act of absence. Political representation from an Amazonian perspective: the case of the Autonomous Territorial Government of the Wampis Nation (Peru, Aent Chicham).**

**ABSTRACT** In 2015, 300 Wampis leaders, belonging to the Aent Chicham linguistic group and living in the northwestern Peruvian Amazon, proclaimed the creation of the Territorial Autonomous Government of the Wampis Nation (GTANW) to claim their international right to self-determination as an indigenous people and to protect their territory from extractive industries. By analysing the phenomenon of the absences of elected representatives from each Wampis village in the GTANW parliament, where the policies of the Wampis Nation are decided, this article proposes to understand how the state political representation that inspired the structure of this Amazonian government has been re-appropriated and transformed by local values and practices of assembly and collective decision-making. These political innovations are an example of how political unity and governance can be conceptualised in the lowlands, a region where groups are best known in the ethnographic literature for their perpetual dynamics of social fragmentation and for being “against the state”.

## KEYWORDS

Peruvian Amazon, Wampis, representation, assembly, political unity.

En 2015, al noroeste de la Amazonia peruana, 300 líderes Wampis<sup>1</sup> proclamaron la creación del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW), para reivindicar su derecho internacional a la autodeterminación como pueblo indígena. En el parlamento (*uun iruntramu*, literalmente “gran asamblea”), órgano legislativo de este gobierno, los representantes de cada aldea wampis se reúnen para definir una política común y acciones para impedir la entrada en su territorio ancestral de todo tipo de actividad extractiva que sea de madera, de oro o de petróleo. En sus estatutos constitutivos, el GTANW se define como una democracia representativa. El parlamento wampis es un “lugar de lo político” (Abélès 1983) donde se toman las decisiones. El presidente (*pamuk*) es electo por sufragio universal directo y sus ministros (*atuuke*) son responsables de la ejecución de las decisiones del parlamento. En un inicio los habitantes de cada aldea, designada según la terminología legal peruana “comunidad nativa”, estuvieron de acuerdo con esta iniciativa de organización política, inédita en la Amazonia, y aceptaron enviar a sus “representantes” electos (*irunin*) para participar en el parlamento. Sin embargo, varias comunidades ya no quieren mandar a sus delegados a este espacio de deliberación. Cuando pregunté a residentes de las comunidades que no participaban por qué ya no les interesaba el encargo parlamentario, sus motivos eran claros: sus ausencias en esta *ágora* eran la expresión de desacuerdos con las posiciones de los integrantes del gobierno y un rechazo a las decisiones tomadas en las reuniones anteriores. Siendo un observador francés, moldeado por una cultura del parlamentarismo democrático liberal en la cual se suele pensar que “quien calla otorga”, me pregunté de inmediato ¿Por qué algunas comunidades niegan enviar “representantes” a un parlamento donde justamente se puede sostener opiniones divergentes e influir en decisiones políticas que podrían afectarles? ¿Por qué privarse de esta participación y del poder político que conlleva?

Habermé hecho estas interrogaciones de manera tan espontánea me apareció muy rápidamente como el reflejo de algunos de mis propios presupuestos etnocentristas, los cuales habría que dismantelar para entender las formas contemporáneas wampis de la acción política. Este ejercicio requiere cuestionar y suspender temporalmente las categorías y los valores asociados clásicamente a las democracias representativas, un trabajo aún más complicado cuando los primeros interesados dicen reproducir el modelo democrático estatal. El objetivo no es, por supuesto, desacreditar los usos que hacen los pueblos indígenas de estas categorías políticas alóctonas, sino, por el contrario, captar las transformaciones e innovaciones semánticas y prácticas que surgen de su reapropiación (Comaroff y Comaroff 1997). Así, en lugar de contentarse con la hipótesis de un desinterés o de una cierta pasividad ante la política del Gobierno de la Nación Wampis, este artículo quiere mostrar que la ausencia de los representantes comunales en el parlamento “*uun iruntramu*” es un acto

<sup>1</sup> | Los Wampis pertenecen al conjunto lingüístico-cultural Aent Chicham que reúne a los Achuar, Awajún, Shuar, Shiwiar, Candoshi y Shapra. El territorio de la Nación Wampis (de 1 327,760 hectáreas de selva tropical) se encuentra al norte de Perú y cuenta con más de 50 aldeas Wampis (comunidades nativas) y un total de 15, 300 habitantes aproximadamente.

político en sí, cuyo sentido profundo sólo puede entenderse a la luz de un análisis de las dinámicas de toma de decisiones colectivas en asamblea y de los valores éticos asociados con ella. Veremos que en el contexto wampis se valoriza la búsqueda de un consenso sistemático, por lo que a veces la mejor manera de expresar un desacuerdo es estar ausente.

Este estudio de estos procesos deliberativos propone una etnografía del surgimiento de una concepción de la “representación” propiamente wampis, distinta de su versión estatal que paradójicamente inspiró a la estructura de este gobierno amazónico. La representación política estatal, tal y como fue diseñada por la filosofía política europea del siglo XVII y en particular por Hobbes, plantea la existencia de una entidad política personificada (un estado por ejemplo), mediante la atribución de una personalidad jurídica, para que represente, a través de una persona física que actúe como representante de esta entidad (un gobernante), a una multiplicidad de individuos. Examinaremos como esta relación triádica es reconfigurada y transformada por su apropiación wampis.

Para cumplir este reto, propongo proceder en cuatro pasos. Primero, tendremos que volver a la problemática clásica en la literatura etnográfica sobre las posibilidades de conceptualización y de producción en las tierras bajas de la Amazonía de una entidad política única, que Descola describe como “totalizante” (Descola 2005), reuniendo bajo ella a una multiplicidad de individuos. Las experiencias políticas contemporáneas de los pueblos indígenas que integran constantemente herramientas y prácticas de origen estatal en sus organizaciones (Rubenstein 2001; Killick 2008; Walker 2015; Allard y Walker 2016; Buitron 2017; Codjia y Dziubinska 2023) nos invitan ahora a pensar con ellos lo político amazónico más allá del paradigma clastriano que solo describe sociedades contra el estado y su unidad, más propensas a la fragmentación social perpetua que a la unificación política. El caso del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis muestra una cierta “atracción por la unidad” (Buitron 2016) y sugiere que, en la Amazonia contemporánea, se piensa en entidades políticas totalizantes. Segundo, un análisis del uso de la categoría de “representante” en el seno del Gobierno Wampis, que se superpone a la categoría más tradicional de líder, y, tercero, un examen de las dinámicas discursivas que llevan a la formulación de decisiones colectivas en asamblea, nos permitirán entender plenamente que es la representación y “lo que se representa” en la política local. Así, podremos traer a la luz un pensamiento posible de la unidad política distinto del “pensamiento de Estado”, como lo llamó Bourdieu. Para terminar, explicitaremos plenamente el sentido de los actos de ausencia en la “gran asamblea” (*uun iruntramu*).

## REPRESENTACIÓN Y UNIDAD POLÍTICA EN LAS TIERRAS BAJAS DE LA AMAZONÍA

La literatura etnográfica sobre las tierras bajas, y en particular la escuela franco-brasileña de inspiración estructuralista, ha mostrado los límites heurísticos del uso de la categoría de lo político para describir la organización de los colectivos de la región. Mostró de manera muy convincente que el idioma del parentesco era suficiente para el análisis de las socialidades locales. Al hacerlo, diluyó lo político en el concepto de afinidad potencial, último círculo de socialización del grupo que contiene foráneos, enemigos y no humanos, y cuyas relaciones se leen a la luz de una sociología de la depredación (Viveiros de Castro 1992; Viveiros de Castro e Fausto 1993; Dreyfus 1993; Descola 1993; Taylor 2009). A Descola en particular, destacado representante de este paradigma, le incomodaba la definición tautológica de lo político implícita en el uso del término por Clastres, según la cual lo político corresponde *in fine* al ámbito social en el cual se expresan relaciones de poder entre individuos y grupos (Descola 1988). Siguiendo esta acepción de lo político como ámbito de ejercicio del poder<sup>2</sup>, cualquiera relación social puede volverse política, como las relaciones que constituyen una red de parentesco o designada por términos de parentesco, como es el caso en la Amazonia. Así, para Descola, el uso de la categoría de lo político conducía a una inflación conceptual innecesaria y debía evitarse. Pero el punto que más nos interesa aquí es la definición de lo político que Descola supone en su crítica hacia Clastres: Descola abogó por abstenerse de usar la categoría de “político” en la Amazonia en ausencia de “un órgano eficaz para la gestión de la *res publica*” (1988: 825). En 2005, en un libro editado por Bruno Latour, desarrolla esta idea en un artículo tajantemente titulado “*No politics please*” (Descola 2005). En este texto, explica que la propia conceptualización de una entidad política totalizante que aglutina a los individuos, trascendiendo a cada una de su existencia particular, así como la definición correlativa de una *res publica*, son objetos e ideas que no solamente son ajenas a las prácticas de los Achuar – pertenecientes al mismo grupo lingüístico Aent Chicham que los Wampis – sino también que no les preocupan la definición de una voluntad general llevada por representantes por un profundo respeto al individuo, cuya voluntad propia no puede desvanecerse detrás de un dispositivo representativo (Descola 2005: 54). Entidad totalizante, *res publica*, órgano de gestión de la *res publica* y representación parecen ser los ingredientes de lo político según Descola, siguiendo así por parte la definición antropológica dada por Louis Dumont en *Homo Aequalis* en 1991:

<sup>2</sup> | Acepción que quizás nació y se estabilizó después de lo que los filósofos y los historiadores de las ideas llaman el giro machiaveliano en el XVI siglo que redujo el ejercicio político a un problema de conservación del poder (Senellart 1995).

“¿Cuál es la base en principio del dominio político dentro de lo social? Postularemos que el nivel político aparece cuando una sociedad concebida como múltiple se plantea como una sola en relación con otras (empíricamente, como en la guerra, o ideológicamente). La sociedad como Uno es ipso facto superior

*a la sociedad como múltiple e ideológicamente la dirige. Lo encontramos en la oposición de Rousseau entre la voluntad general y la voluntad de todos, el ciudadano siendo a la vez participante del poder soberano y también sujeto de este poder” (Dumont 1991, p. 257, traducción propia)<sup>3</sup>.*

Aquí encontramos de nuevo la idea de totalidad bajo una unidad “superior” que abarca a una multiplicidad, la idea de una cosa pública objeto de una voluntad general, y también la idea de un órgano de gestión de la *res publica* bajo el concepto del poder *soberano* que lleva a la voluntad general e implica su representación. Lo interesante en esta definición de Dumont es que lo político, y la necesidad de una unidad, surge de una relación con actores exteriores, de una confrontación con una alteridad, y no sólo de un juego endógeno de poder. Lo más notable en estos dos intentos de captar los elementos constitutivos del ámbito político es que son nada más y nada menos que los rasgos principales de un Estado tal y como fueron establecidos por la filosofía política moderna desde Hobbes, entre otros autores. Como lo sabemos, el Leviatán es el acto de nacimiento de la idea de representación política, constituyente del Estado (y no constituyente de la democracia a pesar de lo que pueda sugerir el concepto común de “democracia representativa”) (Crignon e Miqueu 2017). La representación política plantea, por decir con claridad, la relación aparentemente irrompible entre el Estado –o cualquier otro tipo de entidad política totalizante –, los individuos –la multiplicidad –y el representante de la unidad y de la voluntad general que abarca a las voluntades individuales (Crignon 2012). Hoy en día, esta relación triádica condensada en el concepto de representación política se ha vuelto la matriz de nuestro pensamiento general de lo político. Descola, consciente de la dificultad de escapar a la inercia del estatocentrismo inherente a la categoría moderna<sup>4</sup> de lo político, y su entonces limitada productividad antropológica, prefirió prescindir de ella para describir la socialidad achuar.

Sin embargo, el camino recorrido durante casi medio siglo por el colectivo wampis, vecino de los Achuar, al igual que muchos otros grupos autóctonos de la región, se ha caracterizado por la aparición de lo que podríamos llamar justamente entidades políticas totalizantes. Esta historia comenzó con la nucleación del asentamiento en aldeas a partir de la década de 1950, impulsada por misioneros cristianos. A esto siguió el otorgamiento de una propiedad territorial a estas aldeas por parte del Estado peruano a través de la Ley de Comunidades Nativas de 1974 con la condición de que formaran organismos efectivos de gestión de los asuntos colectivos (el consejo directivo electo de la comunidad con su presidente, primer interlocutor con los actores exteriores). Hoy en día, los habitantes de las comunidades se reclaman de esta entidad política comunal que forma parte de su identidad (Codjia y Dziubinska 2023). Así, algunos de mis amigos me saludan “en nombre de la comunidad”

3 | «Qu'est-ce qui fonde en principe le domaine politique à l'intérieur du social ? Nous poserons que le niveau politique apparaît dès qu'une société conçue à l'ordinaire comme multiple se pose comme une face à d'autres (empiriquement comme dans la guerre, ou idéologiquement). La société comme une est ipso facto supérieure à la société comme multiple et la commande idéologiquement. On retrouve cela chez Rousseau opposant la volonté générale et la volonté de tous, le citoyen comme participant du souverain et comme sujet» (Dumont 1991, p. 257.)

4 | A lo largo del artículo, el concepto de «moderno» se entiende en el sentido en que Latour lo utiliza para describir un conjunto de prácticas y formas de pensamiento que, en pocas palabras, pueden remontarse a la tradición de pensamiento de la Ilustración europea (Latour 1991, 2012).

cuando converso con ellos sobre las redes sociales (formula que se debe entender más, según mi hipótesis, como “como miembro de la comunidad” que en el sentido de “hablar por los demás”). También, cabe mencionar que cada comunidad tiene su equipo de futbol y su propio escudo exhibido durante las fiestas nacionales peruanas. Estos elementos proporcionan una realidad icónica a la unidad política comunal. Las comunidades parecen existir en la mente y en las prácticas de los habitantes como entidades totalizantes.

Más recientemente, y esta vez a través de una iniciativa wampis, se creó la Nación Wampis y su gobierno que reclama una jurisdicción sobre todo el territorio “ancestral”. Este gobierno toma como modelo de base a la organización política de las comunidades, e imagina una entidad totalizante – la nación wampis – aún más amplia que cualquier comunidad. La primera dificultad a la que tuvieron que enfrentarse los líderes que promovieron esta iniciativa, fue producir un sentimiento de pertenencia a la Nación Wampis demostrando que todos y todas comparten el mismo territorio ancestral. La tarea fue y sigue siendo más complicada que al nivel comunal, ya que los habitantes de la totalidad del territorio ancestral no se conocen y no deciden juntos casi semanalmente como en una comunidad de las condiciones de una vida común. Al nivel de la nación wampis, no existe una coresidencia cotidiana que podría nutrir un sentido de convivialidad generalizado y de pertenencia a la nación. La segunda dificultad proviene de la falta de reconocimiento por parte del Estado peruano. A diferencia de las comunidades, la nación wampis y su gobierno no gozan de la legitimidad de un cuadro legal estatal. Como han mostrado varios estudios, la ley estatal contribuye a contrarrestar la tendencia a la fragmentación de los grupos autóctonos amazónicos dándole posibilidades, unidos, de aprovechar de derechos, de tierras, y de riquezas provenientes del estado (Killick 2008; Walker 2015; Allard 2016; 2019; Colliaux 2019; Codjia e Dziubinska 2023). En ausencia del aval jurídico estatal, la entidad nación wampis se revela más inestable que la comunidad.

Estas nuevas entidades políticas, las comunidades y la nación, son evidencias de que ahora, después de décadas de contacto con el estado, se conceptualiza entidades totalizantes, o sea entidades que reúnen bajo un solo nombre a un conjunto de individuos y grupos de parentesco diferentes. Gracias a estas entidades se puede conseguir un peso político y desarrollar acciones a favor del bienestar de sus miembros. A primera vista, todo parece indicar que se reproduce en tierras wampis estructuras políticas de tipo estatales con entidades totalizantes y sus representantes elegidos. Pero esta interpretación no tendría en cuenta un hecho crucial: estas estructuras no hicieron desaparecer el profundo respeto que se le da a la voluntad y autonomía de pensar de los individuos, que ya observó Descola en el caso Achuar. Este valor ético impide a los dirigentes elegidos ordenar o imponer una visión de go-



bierno a los demás, o tener derecho a hablar en su nombre como mandatorio de una voluntad general. O sea, en tierras wampis, a pesar de que se hable de “representante” y que se conciben entidades totalizantes, un análisis del papel de los electos, de las prácticas de asamblea y de la toma de decisiones colectivas muestra que no se conceptualiza una voluntad general, atributo ontológico de la entidad totalizante, que obliga a las voluntades individuales. ¿Qué significa entonces “representar” y “ser representado” en este gobierno amazónico?

### LIDERAZGO Y REPRESENTACIÓN EN EL GOBIERNO AUTÓNOMO WAMPIS

El Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis es una iniciativa impulsada por individuos comprometidos con la defensa del territorio, la cultura y la lengua wampis desde finales de los años 1970. Es el resultado de un larguísimo proceso de colaboración con ONGs, antropólogos y abogados especializados en derecho internacional y nacional a favor de los pueblos indígenas. Este grupo de personas viajó a todas las aldeas del territorio ancestral para convencer a sus habitantes de que se unieran al proyecto y formaran parte de la nación wampis. La Nación Wampis, como entidad totalizante, está asociada en la mente de la gente con este grupo de líderes históricos, que se opusieron durante años, entre otras cosas, a cualquier forma de industria extractiva sobre el territorio.

La Gran Asamblea del GTANW (*uun iruntramu*) está constituida por los parlamentarios, *irunin*, elegidos por los habitantes de cada comunidad y llamados “representantes” en los estatutos constitutivos. Estos estatutos definen la Gran Asamblea como la máxima autoridad del gobierno. Al presidente (*pamuk*) solo le toca cumplir, en principio, lo que se decide durante las asambleas y ser el mensajero de las decisiones al exterior. En las reuniones ordinarias que tienen lugar cada cinco o seis meses, o en los encuentros extraordinarios que tratan de resolver un problema urgente como la presencia de mineros ilegales de oro en el territorio, están presentes los parlamentarios (que normalmente deben ser 102; cinco o seis representantes por comunidad), y habitantes de la comunidad donde la gran asamblea tiene lugar.

Si miramos atentamente los términos wampis que designan a estos representantes, vemos que hay un morfema recurrente en la terminología del organigrama: el verbo *iru-*, “unir”. Asamblea se traduce por *iruntramu* en wampis, literalmente “la reunión de todos y todas”. Los parlamentarios, “representantes” de su comunidad, son llamados *irunin*, “el que une”. En pocas palabras, el representante es elegido como tal porque idealmente debe ser una persona que tenga la confianza de su pueblo y capacidades de liderazgo, es decir habilidades para producir un consenso y un grupo unido de seguidores. La “representación” se piensa en el gobierno wam-

pis desde el modelo clásico del liderazgo amazónico (Levi-Strauss 1947). El jefe es el productor del colectivo y no al revés, como se podría pensarlo en un modelo estatal, en el cual un grupo con contornos ya bien definidos elige a un dirigente. El liderazgo es la condición de la representación.

Volverse líder y conseguir ser electo implica adoptar un cierto comportamiento y manejar el arte de “hablar en público” (*iruntramunam chichat*) durante las asambleas que marcan la vida política tanto a nivel comunitario como gubernamental. El líder sabe hablar con fuerza según el *ethos* de los guerreros “poderosos” (*kakaram*) de antaño, con dignidad, orgullo y seriedad, y debe despertar la admiración de sus seguidores y el temor de sus adversarios. El líder lleva una corona de plumas (*tawas*) y a través de su comportamiento debe sugerir a los demás que es “hombre de visión” (*iimaru*) que consiguió el poder de un espíritu *arutam* a través de un sueño o de una visión inducida por la ingestión ritual de una planta psicotrópica (Harner 1972; Brown 1985; Pellizzaro 1990; Taylor 2003; Surrallés 2003; Codjia 2022). El líder inspira asombro con sus ideas y sus conocimientos, enseñando los principios jurídicos y textos legales a favor de los derechos de los pueblos indígenas, pero nunca monopoliza la palabra y deja suficiente espacio para que los demás se expresen. Más aún: siempre invita a los otros participantes a hablar. El líder debe “dar fuerza” y “empoderar” (*ikaka-*) a los miembros de la asamblea. Sus discursos siempre hacen hincapié en la necesidad de unirse y deben dar ánimo para defender el territorio contra los “foráneos” (*apach*) mediante referencias a los antepasados guerreros poderosos e intrépidos, dispuestos a luchar contra los enemigos para proteger a sus seres queridos y hacerse más fuertes.

Al ver que una persona es capaz de proporcionarles los medios para ser reconocidos como poderosos (*kakaram*) por sí mismos, mediante dones de conocimientos y fuerza, los miembros de la asamblea reconocen su liderazgo y pueden elegirla como su representante. La califican de “*emkau*”, literalmente “el que abre el camino”, “que camina por delante” y guía a los demás. En breve, y puesto que no tenemos espacio aquí para detallar el proceso de construcción de la relación de liderazgo, recordemos que el líder es quien enseña sus habilidades de liderazgo a otros, permitiéndoles convertirse a su vez en líderes. De ahí surge una concepción del ejercicio del poder que parece antitética con respecto a los preceptos maquiavelianos que impregnaron las prácticas políticas de los modernos: para conservar una posición de poder, el líder wampis debe paradójicamente empoderar a los demás y entonces producir competidores políticos. Lo hace gracias, entre otras cosas, a un uso específico de la palabra durante las asambleas que invita a los presentes a participar en la definición de la política gubernamental y a actuar en público según los mismos códigos discursivos que los hombres y mujeres “poderosos y poderosas” (*kakaram*) (Codjia 2019). Si tener liderazgo constituye la condición para ser elegido “represen-



tante”, entendemos también que las peculiaridades de esta relación entre el líder y sus seguidores impide, o al menos restringe, el surgimiento de una representación de tipo estatal que legitime la sujeción de los individuos a una entidad totalizante y a su representante. Si tal representación estatal consiste en llevar una voluntad general y hablar en nombre de los sujetos en su ausencia, el liderazgo wampis, al revés, es producir, en presencia de los demás durante las asambleas, las condiciones para que sean capaces de hablar en público.

El líder, una vez elegido, debe defender las decisiones colectivamente tomadas en asamblea ante actores exteriores, una acción designada por el verbo *aents-ma*<sup>5</sup> que podría ser traducido como “cargar una responsabilidad política” o “cargar las decisiones”. El “representante” wampis es responsable de exponer las decisiones tomadas durante las asambleas, escritas en las actas redactadas al final de cada reunión. En ausencia de los demás miembros de la asamblea, la persona electa del GTANW, siendo el productor y garante de la unión política como líder, no es autorizado a desviar de lo que ha sido acordado en asamblea. Sus latitudes de negociación con actores exteriores son, en principio, muy limitadas, idealmente debería cada vez pedir la opinión de los miembros de la asamblea antes de hacer las concesiones necesarias para alcanzar los principales aspectos de lo acordado. El modelo wampis de la representación política solo es un acto de “volver a hacer presente” (Pitkin 1967) la palabra colectiva, fruto de un arduo trabajo para llegar a un consenso en asamblea, y no a personificar a la multitud misma de los individuos que participaron en definirla. El representante wampis debe ser, en principio, solo un mensajero. Aquí, la representación es un acto de exposición de un objeto verbal y/o escrito colectivamente construido, y no la expresión de la voluntad general, atributo ontológico de una persona jurídica colectiva, soberana y trascendiendo a las voluntades individuales. Tal montaje jurídico-ontológico característico de un régimen estatal no tiene sentido desde la perspectiva wampis por dos razones principales.

En primer lugar, una entidad política colectiva no se concibe (hasta ahora) como una “persona” (*aent* en wampis), aunque sea jurídica, es decir una entidad que tendría su propia forma de interioridad abarcando a las interioridades de los individuos que la componen. Este hecho iría en contra del profundo respeto a la autonomía de pensamiento de los individuos que se revela especialmente en las interacciones cotidianas wampis a través de una convención social, bien conocida en antropología, llamada “opacidad de la mente” de las personas (Robbins e Rumsey 2008; Buitron y Steinmüller 2021). En efecto, por un lado, la prudencia wampis impone no presuponer abiertamente de los estados interiores de los interlocutores antes de que los hayan expresado, por respeto por su historia personal y su individualidad. Por otro lado, incluso cuando ya se expresaron, se dice que nunca se puede afirmar con certeza que lo que ha sido dicho corresponde a lo que se piensa y se

5| Quiero agradecer aquí a Natalia Buitron y Gregory Deshoullière que me han llamado la atención sobre este concepto tan importante en la política wampis como es el caso también en la de los vecinos shuar de Ecuador.

siente<sup>6</sup>. Esta convención de opacidad de la mente de las personas impide la institucionalización de un cargo electo con «voluntad general», legítimo para tomar decisiones por sí solo presuponiendo así que los electores ausentes estarían de acuerdo con estas decisiones.

En segundo lugar, como lo veremos en la próxima parte, el peso político de una decisión colectiva proviene de una visibilización del número lo más grande posible y de la identidad de los individuos que respaldan la decisión y que contribuyeron con sus palabras a la producción del consenso. Al fin de cada asamblea del gobierno wampis, las actas son firmadas por todos los participantes que así lo quieran con su número de identificación nacional peruano. Desde la perspectiva wampis, la autoridad del líder electo, cuando actúa como “representante” al exterior, se basa menos en su mandato -el cual no le da un aval incondicional durante un periodo para actuar en nombre de los demás- que en su capacidad en mostrar cada vez, gracias por ejemplo a los actas y pronunciamientos escritos, la lista de los individuos que soportan la posición política que defiende y que siguen aceptando formar parte de su red de seguidores. Razón por la cual, el líder debe invitar a los demás a participar en asamblea y siempre tratar de obtener un consenso para que la palabra tenga máxima autoridad. Al contrario, el representante de tipo estatal tiende a “volver a presentar” la voluntad general de la entidad totalizante (es decir de la persona jurídica) que invisibiliza a la multiplicidad de las individualidades, y borra así las discrepancias internas y debilitantes para su autoridad. ¿Ahora cómo se toman las decisiones en las asambleas wampis y como se construye el consenso? ¿Que nos dicen estas prácticas colectivas de la naturaleza de la entidad totalizante “nación wampis”?

6| La sinceridad, norma típica que codifica las interacciones de los modernos (Keane 2002), no es un valor relevante para el éxito de los actos de habla wampis. Como en las sociedades del pacífico, lo que importa es más lo que hacen los discursos sobre la audiencia que su adecuación con los estados interiores del hablante (Duranti 1993).

## LA FÁBRICA DEL CONSENSO

Las asambleas siempre empiezan por una sesión de críticas a los miembros del ejecutivo del GTANW. Entre dos reuniones, los líderes electos actúan lejos del territorio ancestral, como “representantes”, y deben negociar con actores exteriores (del estado peruano o de ONGs por ejemplo) para lograr lo que se acordó previamente con sus electores. Cuando vuelven ante la asamblea wampis, los participantes sospechan que no respetaron totalmente el contenido de las decisiones anteriores y son acusados de ser “corruptos”, es decir de haber cedido a las exigencias de los foráneos en cambio de bienes personales. Para desactivar esta dinámica de acusaciones que se convierten rápidamente en rumores que se propagan afuera de la asamblea, los «representantes» tienen que dar cuenta paso a paso de lo que se hizo en la reunión externa. Deben hacer el complicado ejercicio de demostrar que las decisiones se respetaron plenamente a pesar de las necesarias concesiones que hubo

que hacer sin el consentimiento de los miembros de la asamblea. Esta etapa es una prueba que todo líder debe enfrentar y sobrepasar para constantemente mostrar que es legítimo para seguir gozando de la confianza de sus seguidores y seguir siendo “el que abre el camino” (*emkau*).

Tras esta fase, se debaten los puntos del orden del día y las decisiones se toman por consenso. Todos los adultos, hombres y mujeres, pueden exponer sus ideas e influir en los debates. Las personas que hablan en público aspiran a ser reconocidas también como poderosas y así tratan de conformarse a los códigos oratorios que les permitirían adquirir liderazgo. Primero, se expresan posiciones contradictorias y poco a poco, cuando se ve que una posición compartida por varios empieza a nacer y se vuelve mayoritaria, los que siguen estando en desacuerdo guardan silencio. En caso contrario, estos oponentes serían acusados de “perjudicar” (*emesa-*) al proceso de construcción del consenso y de la unión política. Tal comportamiento no sería digno de una persona que desea ser reconocida como “poderosa” (*kakaram*). El consenso es siempre sólo *aparente*, retomando la expresión del sociólogo de la decisión colectiva Philippe Urfalino (2006; 2007). Así entendemos que las prácticas del parlamentarismo wampis no cultivan un pluralismo político que se acompañaría de una esencialización del pensar en principios ideológicos fijos defendidos por partidos políticos, como en las democracias modernas, sino que tiende siempre hacia un monismo político que, sin embargo, no borra las individualidades. ¿Cómo se hace esto posible?

Las individualidades políticas wampis se afirman menos a través del contenido ideológico de los discursos en asamblea que a través de sus efectos pragmáticos. Una de las principales características del estilo oratorio es hablar en nombre propio, es decir, afirmar al final del discurso que la idea que se acaba de exponer es producto del propio pensamiento del hablante. Por eso, el pronombre de la primera persona singular “yo” (*wi*), es omnipresente en los discursos políticos que se terminan siempre con fórmulas del tipo “yo digo eso” (*wika nuna tajai*) o “es lo que les digo” (*nuna tajarme*) y sus innumerables variaciones. Uno debe afirmar que es el único autor de sus palabras y así testiguar de su autonomía de pensamiento. Los participantes que no son líderes, que tienen el ánimo de “hablar en asamblea” (*iruntramunam chichat*), y que adhieren a las ideas de los líderes, copian no solamente su estilo oratorio sino también el contenido de sus discursos. Desde un punto de vista semántico, los debates suelen dar paso a lo que el análisis conversacional denomina “encadenamiento confirmatorio” (De Fornel y León 2000), en el que los mismos argumentos son repetidos de diferentes maneras por sucesivos oradores, líderes y no líderes. El objetivo es hablar con fuerza, con pasión, ser lo suficientemente impresionantes para conmover al público y ser vistos como personas capaces de contribuir a la toma de decisión, al consenso y a la producción de una unión política. Las ideas se repiten,

pero nunca se citan. Se trata de apropiarse de la relevancia y del poder performativo de las palabras del otro líder poderoso, reivindicando su autoría y así adquirir sus habilidades y su poder, y quizás algún día llegar a ser reconocidos también como *kakaram*.

A diferencia de los casos brasileños Kuikuro del Alto Xingu o Xavante del Mato Grosso, en la asamblea wampis, los hablantes no desaparecen detrás de un discurso político común, usando procedimientos lingüísticos que “eluden la individualidad” y borran el “yo” (Graham 1993; Franchetto 2000). Por el contrario, los discursos wampis son sistemáticamente individualizados mediante el uso de la primera persona “yo”. La unificación política en las asambleas es un proceso de alineación de los “yo” y de los intereses propios que conduce a una uniformidad de los discursos. Las nuevas voces son bienvenidas si “dan fuerza” (*ikaka-*), es decir, cuando ya pasó el debate contradictorio, si siguen alimentando el consenso y un ajuste de los “yo”.

Después de la exhibición y de la participación de los “yo”, viene la hora de formular y redactar las resoluciones finales en los cuadernos de actas o como documentos estampados con el logotipo de la Nación Wampis dirigidos a las instituciones del Estado o al público. En estos textos escritos en castellano, la primera persona del singular es ahora reemplazada por la primera persona del plural, un “nosotros” que marca el alineamiento de los “yo” y el consenso sobre las decisiones finales que definen los términos de la alianza política. Este “nosotros” afirma la unidad del grupo frente al Estado que entonces es “alterizado” y considerado como una entidad política Otra que reúne a adversarios políticos. Como en los ejemplos indicados en nota<sup>7</sup>, la primera parte de este tipo de documentos indica brevemente quien estaba presentes en la asamblea y enseguida todos los verbos de tipo “denunciar” o “afirmar”, y los posesivos son inflexionados a la primera persona de plural de manera que se habla de “nuestra nación” o “nuestro territorio”. Si algunos de estos escritos son titulados “Pronunciamiento de la Nación Wampis”, el contenido de los textos nunca convierte a la nación en un sujeto político único dotado de su propia voluntad. Siempre se conserva la multiplicidad de los actores que conforman a la asamblea, autores y sujetos enunciadore del pronunciamiento. Los documentos originales, que a veces son accesibles en la página web del GTANW, son firmados por los miembros presentes de la asamblea que así lo desean.

Estos datos etnográficos nos muestran que esta innovación política amazónica abre un camino para pensar “un esquema de la unión política”<sup>8</sup> (Crignon 2012) en el cual una entidad totalizante única no termina por invisibilizar a la multiplicidad de sujetos políticos individuales que la componen. Aquí, la entidad totalizante no es trascendente y nunca se vuelve un sujeto político singular. Está siempre vinculada con un sujeto político plural que la define, un sujeto con contornos más o menos definidos y consolidados, un “nosotros” contextual que necesita esfuerzos constan-

7 | Como ejemplos, se puede ver el uso generalizado de la primera persona del singular en los documentos siguientes emitidos después de asambleas de la Nación Wampis:

<https://nacionwampis.com/pronunciamiento-gobierno-de-cuenca-kankaim-rechaza-actividad-petrolera-y-divisionismo/>

8 | Traducción propia del francés « schème de l'union politique ».

temente renovados por parte de los líderes para seguir conformando esta entidad. Siempre se recuerda quienes son los que están al origen del GTANW y de la creación de la Nación Wampis, siempre se identifica a los dirigentes actualmente electos que organizan las asambleas del GTANW y a los que participan y adhieren a esta organización. Mas aún, la identificación la más clara posible de un número lo más alto posible de individuos que constituyen este sujeto múltiple, es decir los miembros de las asambleas (a cada escala del gobierno, de las comunidades a la gran asamblea *uun iruntramu*), garantizan el peso político otorgado a la entidad nación wampis. En ese sentido, la Nación wampis parece ser concebida como una entidad *nominal*, una categoría ontológica que designa a entidades políticas que no gozan de una existencia propia independientemente de la de los individuos que la crearon, la impulsaron, la respaldan, la defienden y aceptan los valores y las normas que la definen (Guilhaumou y Kaufmann 2003). Para la socióloga Laurence Kauffman, entender la naturaleza de las entidades políticas necesita inscribirlas en un proceso histórico, que la investigadora postula como universal y característico de todo proceso de institucionalización, a través del cual pasan poco a poco de la categoría de nominal a entidades percibidas como “reales”, es decir existiendo por sí solas mientras la memoria del momento de su creación por actores sociales bien identificados desvanece (Kaufmann 2003). Fuera del marco teórico usado por la socióloga que opone nominalismo a “realismo social” y que se refiere a debates filosóficos propios a los modernos que no son relevantes para describir la vida social wampis<sup>9</sup>, creo que el calificativo nominal nos permite pensar la naturaleza de las entidades totalizantes existentes en tierras wampis y abrir posibilidades de un comparatismo antropológico con otros colectivos, enfocándonos sobre el criterio de dependencia o independencia ontológica entre la entidad política totalizante y la multiplicidad de seres humanos que la respalden y la constituyen. El futuro nos dirá si un proceso hacia una independencia ontológica de la nación wampis (o de las comunidades) está ocurriendo, como Kaufmann lo podría sugerir, pero dudo que así sea si se mantienen los valores relativos a la autonomía de los individuos y a las prácticas de toma de decisiones colectivas que acabo de describir. La praxis y la ética política wampis que se caracterizan por la búsqueda y el mantenimiento de un sujeto enunciador plural, un “nosotros” construido por consenso y oponiéndose a Otros, impiden hasta ahora tal proceso de independización sinónimo del surgimiento de una entidad totalizante personificada y coercitiva.

9 | Ya que la cuestión de saber si un ser existe o no según el hecho de que es socialmente construido o no, no es relevante aquí.

## HACER ACTO DE AUSENCIA

Ahora tratamos de aportar una respuesta a nuestra problemática inicial: ¿porque algunos “representantes” electos en las comunidades niegan participar

en la “gran asamblea” (*uun iruntramu*) del GTANW? ¿Cuál es el significado de este acto? Recordemos que un “representante” en el sentido wampis es solo, en principio, un mensajero. La persona electa por los miembros de una comunidad tiene que encargarse de exponer (*aentsma-*) las decisiones tomadas por consenso en la gran asamblea donde hay representantes de otras comunidades. Entendemos la paradoja profunda e inextricable inherente a esta ecología de la palabra de las asambleas wampis: si estar presente en una asamblea es, por definición, participar en un proceso de formación y fabricación colectiva de un sujeto enunciador plural, un “nosotros”, obtenido gracias a un consenso de los participantes, la posición del representante que corresponde a la decisión de la asamblea anterior en su comunidad es susceptible de modificarse. O sea, el electo en el parlamento wampis está en peligro de cambiar de idea durante la gran asamblea (*uun iruntramu*) y así de traicionar a las personas de la comunidad que le encargaron ser su mensajero, en particular cuando este “representante” está en presencia de líderes “poderosos” (*kakaram*) que manejan el arte del “habla en asamblea”. Para evitar este peligro y la situación complicada que tendría lugar al volver en la comunidad, es decir tratar de producir un nuevo consenso en torno a las decisiones de la gran asamblea, lo que en caso de fallo conduciría a ser acusado de corrupción, es mejor estar ausente. Por otra parte, cuando ya se sabe que la decisión de la asamblea comunal es diferente de la política del GTANW, esta ausencia se convierte en un acto de oposición política, oposición que no podrá plenamente expresarse durante la gran asamblea ya que el opositor acabará guardando silencio para no socavar el proceso de búsqueda de consenso. Así que para mantener a la Nación Wampis siendo lo más poderosa posible, los líderes electos del GTANW tendrán que ir personalmente a las comunidades que no mandan a sus parlamentarios, para tratar de negociar con los habitantes locales y convencerlos de nuevo de la necesidad de participar en el *uun iruntramu*. Así, la ausencia podría ser entendida también como un acto de reclamo de la presencia de los miembros del ejecutivo y del presidente en las comunidades, para evaluar cara a cara sus aptitudes de liderazgo y si merecen verdaderamente que se les confíe este cargo político.

### ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

El análisis del ejercicio de la “representación” política en tierras wampis, tal y como es localmente definida y practicada, enfrenta la difícil tarea de describir el surgimiento de un pensamiento y de una praxis política en las tierras bajas que nacen de la reapropiación y transformación por los pueblos indígenas de herramientas y categorías de origen estatal. A parte del desafío metodológico que supone la des-



cripción de los procesos locales de resemantización de estas categorías, la dificultad de esta tarea me parece también provenir de una cierta tradición de pensamiento de la antropología amazonista que fue durablemente impactada por la obra de Pierre Clastres y que, creo, impide concebir una unidad política (y la existencia de una entidad política totalizante) que no sea ya de tipo estatal. En su *obra magna*, el antropólogo francés conceptualiza la unidad política siempre como siendo ya una forma estatal, definiendo el Estado como “el Uno” trascendente que se opone a la multiplicidad de la sociedad (la sociedad contra el Estado). Pero tal conceptualización lleva precisamente a pensar la unidad política solo desde un pensamiento de Estado que quiere mantener condensados e inseparables bajo el “Uno” sus componentes que son dados por la relación triádica de la representación política Hobbesiana (véase la introducción). Las innovaciones políticas wampis nos obligan a alejarnos de este pensamiento-de-Estado-que-piensa-la-unidad-política, si se me permite retomar así la expresión de Bourdieu, para volver a considerar los componentes, y sus relaciones, que forman la matriz de la representación política generativa del Estado (entidad totalizante, representante, multiplicidad), y ya no a partir de su resultante el “Uno”. Así podemos entender como estos componentes son replanteados y reconfigurados por la praxis wampis y como se abrió un camino en la Amazonia para pensar conjuntamente unidad política y multiplicidad sin que la primera acabe invisibilizando a la segunda. Esto se hace posible en el caso wampis porque, entre otros, la unidad, o entidad totalizante “nación wampis”, nunca se vuelve un sujeto político enunciador personificado (“la nación quiere” por ejemplo). Los sujetos políticos wampis siempre son las personas humanas que componen a la entidad totalizante. En fin, parece que la constante atribución de una agentividad humana a una entidad política resulta no ser más que un reflejo cognitivo históricamente y culturalmente construido, propio de los modernos.

---

**Paul Codjia** es doctor en etnología y antropología social por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS, París). Actualmente es investigador pos-doctoral en el Laboratorio de antropología social del Collège de France para el programa ANR AMAZ. Su proyecto de investigación se centra en los procesos de construcción del liderazgo y de toma de decisiones colectivas en las organizaciones políticas autóctonas de la Amazonia (Perú, familia lingüística Aent Chicham). Su trabajo se sitúa en la confluencia de la antropología política y lingüística, y de la antropología de la afectividad.

**CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA:** No se aplica.

**FINANCIAMIENTO:** Quiero aquí agradecer calurosamente al programa de investigación ANR AMAZ que financió la investigación en la que se basa este artículo, y en particular a su coordinador Alexandre Surrallés y a todos sus miembros que han contribuido a la reflexión aquí presentada.

## Bibliografía

ABELES, Marc. 1983. *Le lieu du politique*. Paris, Société d'ethnologie.

ALLARD, Olivier. 2016. "Transition vers la démocratie ou instauration d'une ère d'abondance? Les Amérindiens, la politique et la 'révolution bolivarienne' au Venezuela". In: MÜLLER, Christophe e HEINTZ, Monica (orgs.). *Transitions historiques*. Paris, De Boccard, pp. 221–33.

ALLARD, Olivier. 2019. "Trafics citoyens aux marges de l'État. Les Warao dans la crise du chavisme (Venezuela)". *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, julho. <https://doi.org/10.4000/terrain.18541>.

ALLARD, Olivier, e WALKER, Harry. 2016. "Paper, Power, and Procedure: Reflections on Amazonian Appropriations of Bureaucracy and Documents: Paper, Power, and Procedure". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 21 (3): 402–13. <https://doi.org/10.1111/jlca.12237>.

BROWN, Michael. 1985. *Tsewa's gift: magic and meaning in an Amazonian society*. Washington, Smithsonian Institution Press.

BITRON, Natalia. 2016. "The Attraction

of Unity: Power, Knowledge, and Community among the Shuar of Ecuadorian Amazonia". Londres, Tese de doutorado, The London School of Economics and Political Science (LSE). <http://etheses.lse.ac.uk/3376/>.

BITRON, Natalia. 2017. "On desiring and resisting the state". *Anthropology of This Century* 18.

BITRON, Natalia, e STEINMULLER, Hans. 2021. "Governing Opacity: Regimes of Intention Management and Tools of Legibility". *Ethnos*. <https://doi.org/10.1080/00141844.2021.2007154>.

CODJIA, Paul. 2019. "Le dire et le désir : une ethnographie des usages affectifs et politiques de la parole chez les Wampis (Amazonie péruvienne)". Paris, Tese de doutorado, EHESS. <http://www.theses.fr/2019EHES0197>.

CODJIA, Paul. 2022. "Souffrance et puissance. Affectivité et apprentissage rituel de l'ethos du « guerrier puissant » en terres wampis (Amazonie péruvienne)". *L'Ethnographie*, n° 7–8.

CODJIA, Paul, e DZIUBINSKA, Magda Helena. 2023. "Les lois de la terre. Territoires, souverainetés autochtones et extractivismes en Amazonie péruvienne". *L'Homme*, n° 246.

Hacer acto de ausencia. La representación política desde una perspectiva amazónica: el caso del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (Perù, Aent Chicham)

COLLIAUX, Raphaël. 2019. "Ciudadanos de la comunidad. Appropriation de la bureaucratie et expérience de la « communauté » chez les Matsigenka (Amazonie péruvienne)". *Journal de la Société des américanistes* 105 (2): 69–90. <https://doi.org/10.4000/jsa.17135>.

COMAROFF, John L., e COMAROFF, Jean. 1997. "Postcolonial Politics and Discourses of Democracy in Southern Africa: An Anthropological Reflection on African Political Modernities". *Journal of Anthropological Research* 53 (2): 123–46. <https://doi.org/10.1086/jar.53.2.3631274>.

CRIGNON, Philippe. 2012. *De l'incarnation à la représentation: l'ontologie politique de Thomas Hobbes*. Paris, Classiques Garnier.

CRIGNON, Philippe, e MIQUEU, Christophe. 2017. "Introduction". In: CRIGNON, Philippe, e MIQUEU, Christophe (orgs.). *Représentation politique et transformations de la citoyenneté XVIIe-XXIe siècle*. Paris, Classiques Garnier, pp. 7–13.

DESCOLA, Philippe. 1988. "La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique". *Revue française de science politique* 38 (5): 818–27. <https://doi.org/10.3406/rfsp.1988.411172>.

DESCOLA, Philippe. 1993. "Les Affinités sélectives Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro". *L'Homme* 33 (126): 171–90. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369635>.

DESCOLA, Philippe. 2005. "No politics please." In: LATOUR, Bruno e WEIBEL, Peter (orgs.). *Making Things Public. Atmospheres of*

*Democracy*. Cambridge, ZKM & The MIT Press, pp. 54–57.

DREYFUS, Simone. 1993. "Systèmes dravidiens à filiation cognatique en Amazonie". *Homme* 33 (126): 121–40. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369633>.

DUMONT, Louis. 1991. *Homo aequalis. 2, L'idéologie allemande: France-Allemagne et retour*. Paris, Gallimard.

DURANTI, Alessandro. 1993. "Intentions, Self, and Responsibility: An Essay in Samoan Ethnopragmatics." In: HILL, Jane H. e IRVINE, Judith T. (orgs.). *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 24–47.

GUILHAUMOU, Jacques e KAUFMANN, Laurence (orgs.) 2003. *L'invention de la société: nominalisme politique et science sociale au XVIIIe siècle*. Paris, Éditions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales.

HARNER, Michael. 1972. *The Jivaro, people of the sacred waterfalls*. Garden City, New York, Doubleday/Natural History Press.

KAUFMANN, Laurence. 2003. "Le Dieu Social: Vers une socio-logie du nominalisme en Révolution". In: GUILHAUMOU, Jacques e KAUFMANN, Laurence (orgs.). *L'invention de la société: Nominalisme politique et science politique au XVIIIe siècle*. Raisons pratiques. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, pp. 125–63. <https://doi.org/10.4000/books.edition-sehess.11115>.

Hacer acto de ausencia. La representación política desde una perspectiva amazónica: el caso del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (Perù, Aent Chicham)

KEANE, Webb. 2002. "Sincerity," modernity," and the Protestants". *Cultural Anthropology* 17 (1): 65–92.

KILLICK, Evan. 2008. "Creating Community: Land Titling, Education, and Settlement Formation Among the Ashéninka of Peruvian Amazonia". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 13 (1): 22–47. <https://doi.org/10.1111/j.1548-7180.2008.00003.x>.

LATOUR, Bruno. *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des Modernes*. Paris: la Découverte, 2012.

LATOUR, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. 1991. Reprint, Paris: la Découverte, 1991.

LEVI-STRAUSS, Claude. 1947. "La théorie du pouvoir dans une société primitive". In: *Les doctrines politiques modernes*, New York: Bren-tano's, pp. 41–63.

PELLIZZARO, Siro M. 1990. *Arutam: mitología shuar*. Quito, Equateur: Abya-Yala.

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

ROBBINS, Joel, e RUMSEY, Alan. 2008. "Introduction: Cultural and Linguistic Anthropology and the Opacity of Other Minds". *Anthropological Quarterly* 81 (2): 407–20.

RUBENSTEIN, Steven. 2001. "Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian State". *Environment and Planning D: Society*

and Space 19 (3): 263–93. <https://doi.org/10.1068/d236t>.

SENEILLART, Michel. 1995. *Les arts de gouverner: du "regimen" médiéval au concept de gouvernement*. Paris, Éditions du Seuil.

SURRALLS, Alexandre. 2003. *Au coeur du sens: perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris, CNRS : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

TAYLOR, Anne-Christine. 2003. "Les masques de la mémoire". *L'homme* 165 (1): 223–48.

TAYLOR, Anne-Christine. 2009. "Métagermanité et affinité potentielle : la relation de mariage en Inde et en Amazonie". *Ateliers d'anthropologie. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, n° 33 (março). <https://doi.org/10.4000/ateliers.8193>.

URFALINO, Philippe. 2006. "Apparent consensus and voting: Two modes of collective decision-making". *Ponencia presentada al seminario: The Mechanisms of Collective Decisionmaking*. Roma, Adriano Olivetti Foundation.

URFALINO, Philippe. 2007. "La décision par consensus apparent. Nature et propriétés". *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences*, n° XLV–136 (fevereiro): 47–70. <https://doi.org/10.4000/ress.86>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Traduzido por Catherine V. Howard. Chicago, Etats-Unis d'Amérique.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, e FAUSTO, Carlos. 1993. "La Puissance et l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud". *Homme* 33 (126): 141–70. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369634>.

WALKER, Harry. 2015. "Justice and the Dark Arts: Law and Shamanism in Amazonia". *American Anthropologist* 117 (1): 47–58. <https://doi.org/10.1111/aman.12170>.

---

**Editor Jefe:** Guilherme Moura Fagundes

**Editora asociada:** Marta Rosa Amoroso

**Editora asociada:** Ana Claudia Duarte Rocha Marques

Recibido en 22 de junio de 2023. Aceptado en 23 de enero de 2024.



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