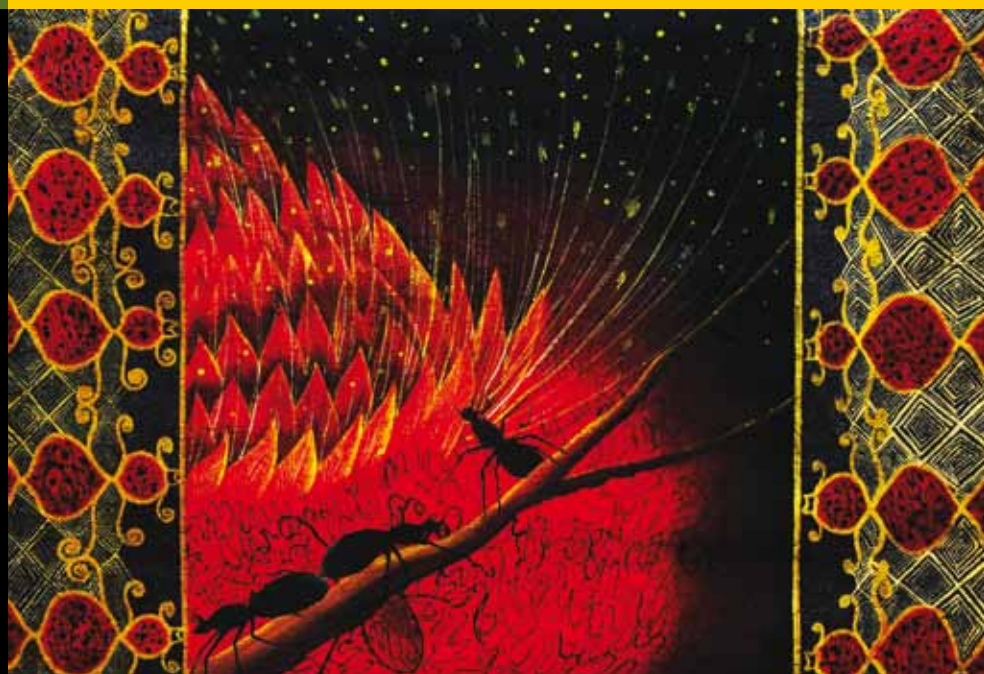


# SELVA VIDA

DE LA DESTRUCCION DE LA AMAZONIA  
AL PARADIGMA DE LA REGENERACION



coordinadores

Stefano Varese – Frédérique Apffel-Marglin – Roger Rumrill



# SELVA VIDA

## DE LA DESTRUCCION DE LA AMAZONIA AL PARADIGMA DE LA REGENERACION

**Coordinación**

Stefano Varese

Frédérique Apffel-Marglin

Róger Rumrill

- Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA
- Programa Universitario México Nación Multicultural –  
Universidad Nacional Autónoma de México
- CASA, Fondo Editorial Casa de las Américas

# SELVA VIDA

DE LA DESTRUCCION DE LA AMAZONIA AL PARADIGMA DE LA REGENERACION

Stefano Varese; Frédérique Apffel-Marglin; Róger Rumrill (coordinadores)

© Frédérique Apffel-Marglin; Róger Rumrill; Stefano Varese, 2013

**Diseño gráfico:** Jorge Monrás

**Producción editorial:** Alejandro Parellada

**Traducción castellana de los ensayos de**

**Apffel-Marglin, Bodley, Denevan y Hvalkof:** Abby Corbett

**Revisión final del castellano:** Bárbara Galindo Rodríguez Marcos y Stefano Varese

**Ilustración de portada:** Rember Yahuarcani L.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú

## Catalogación Huridocs (CIP)

**Título:** Selva Vida: de la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración

**Autores:** Frédérique Apffel-Marglin; Stefano Varese;  
Guillermo Delgado P.; Róger Rumrill;  
Alexandre Surrallés; Alberto Chirif; John Bodley;  
William M. Denevan; Søren Hvalkof; Nemesio Rodríguez Mitchel

**ISBN:** 978-87-92786-37-1

**Idioma:** castellano

**Index:** 1. Pueblos Indígenas – 2. Movimiento indígena

**Área Geográfica:** América Latina

**Editorial:** IWGIA

**Fecha de publicación:** octubre de 2013

Este libro ha sido posible gracias al apoyo del Centro Sachamama para la Regeneración Biocultural, Lamas, Perú y del Indigenous Research Center of the Americas, Universidad de California, Davis.



### GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO SOBRE ASUNTOS INDIGENAS

Classensgade 11 E, DK 2100 - Copenhague, Dinamarca  
Tel: (+45) 35 27 05 00 - Fax: (+45) 35 27 05 07  
E-mail: iwgia@iwgia.org - Web: www.iwgia.org



MÉXICO NACIÓN MULTICULTURAL  
PROGRAMA UNIVERSITARIO

### PROGRAMA UNIVERSITARIO MEXICO NACION MULTICULTURAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Río Magdalena 100 - Col. La Otra Banda, 01090 - México, D.F.  
Tel: (52+55) 56 16 00 20 - E-mail: multicultural@unam.mx  
www.nacionmulticultural.unam.mx

**casa de las américas**

### FONDO EDITORIAL CASA DE LAS AMERICAS

3ª, N° 52, esq. G, El Vedado 10400, La Habana - Cuba  
Tel: 838 2716 / 8382706 al 09 -  
E-mail: editores@casa.cult.cu / casa@casa.cult.cu  
www.casadelasamericas.org/ www.laventana.casa.cult.cu

*A los millones de indígenas víctimas del genocidio euroamericano,  
A los miles de pueblos y comunidades indígenas en resistencia,  
Y a los bosques, árboles, animales, plantas, aguas, aires y todo lo intangible que defienden con su inteligencia y con su fuerza espiritual.*

*Iri oshekeni atsiripeni ibamitanaero anintaero antamimashiki akante iroperori kipatsini paita oñabakae atsimika ashitobae, iro iyootane aisati ishintsinkaperu ishiretsini akisakobentero iro ashí añantari*

A los millones de indígenas que nos enseñaron a amar la naturaleza como expresión de lealtad al suelo que nos vio nacer, con su inteligencia y con su fuerza espiritual defendámoslo con nuestras propias vidas.

Pablo Jacinto Santos, Pueblo Asháninka

*Tukuy ñañakunapaq wauqekunapaqpis, tukuy runakunata kay patapachapi kawsakunku, paykunapaq chay sapa p'unchay llusiqta, tutaq samayniqtapis qhuyayta yachachikuyku. Intiwanpaq, sallqapaq, antiq jalqapaq, sachapachapaq, pisqupaq, yakupaq, quillapaq, achachilakunapaqpis, tukuykunapachaq kawsaqta qowayku mana sunquqniykuta nanawankupaqchu. Allin pacha kachun ari*

A todas nuestras hermanas y hermanos, mujeres y hombres que moran en este mundo/tiempo, a ellos/ellas que nos enseñaron a amar al día que nace y la noche que descansa. Al sol, a la naturaleza, a las alturas andinas, a la selva, a los pájaros, al agua, a la luna, a los espíritus de las montañas, a todo/a lo/la que habita la tierra y que nos dan vida para que nuestros corazones no duelan. Que sea pues en hora buena.

Guillermo Delgado, Quechua de Oruro/Cochabamba

---

## CONTENIDO

### PRÓLOGO

|                                 |   |
|---------------------------------|---|
| Carlos de Senna Figueiredo..... | 9 |
|---------------------------------|---|

### INTRODUCCIÓN A TRES VOCES

|  |    |
|--|----|
| Varese, Apffel-Marglin y Rumrill ..... | 17 |
|--|----|

|   |     |
|---|-----|
| <b>I Tierra Negra: don de los pueblos amazónicos a la regeneración global</b><br>Frédérique Apffel-Marglin.....                                       | 31  |
| <b>II La ética cosmocéntrica de los pueblos indígenas de la Amazonía: elementos para una crítica de la civilización</b><br>Stefano Varese.....        | 61  |
| <b>III <i>Suma Qamaña-Sumaq Kawsay</i>, Vivir en Socionatura</b><br>Guillermo Delgado P.....  | 83  |
| <b>IV Extirpación de idolatrías, extractivismo desenfrenado, chamanismo amazónico y la utopía social indígena del siglo XXI</b><br>Róger Rumrill..... | 103 |
| <b>V Destino, muerte y regeneración entre los Candoshi</b><br>Alexandres Surrallés.....   | 117 |
| <b>VI Auges y caídas de las organizaciones indígenas</b><br>Alberto Chirif.....   | 135 |
| <b>VII Los Asháninka: custodios de la biodiversidad en la Amazonía peruana</b><br>John Bodley.....  | 163 |
| <b>VIII Nueva escritura de la historia preeuropea de la Amazonía</b><br>William M. Denevan.....   | 179 |

|  |            |
|--|------------|
| <b>IX Victoria Ashéninka: espacio, territorio y economía en el Gran Pajonal de la Amazonía peruana</b> |            |
| Søren Hvalkof.....   | 191        |
| <b>X A MANERA DE EPÍLOGO:</b>  |            |
| <b>Pueblos indígenas amazónicos - apuntes para una utopía discreta</b>                                 |            |
| Nemesio Rodríguez Mitchel.....   | 229        |
| <b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>   | <b>255</b> |
| <b>AUTORES QUE COLABORAN EN SELVA VIDA.....</b>  | <b>273</b> |





## PROLOGO

**E**l registro definitivo de las atrocidades cometidas por nuestra civilización contra los pueblos indígenas de América no está terminado. Ha sido larga y sufrida la historia de los indios desde la llegada del invasor europeo. Y las prácticas de genocidio y etnocidio persisten. Sin embargo, de la larga noche de horrores hemos de amanecer.

La amenaza del desarrollo mercantil contra los indios y la selva es permanente. Destruimos su buen vivir y ¿qué les ofrecemos a los indios como modo de vida? ¿Qué les damos a cambio de su alegría de vivir, su dominio de la belleza, sus mitos y su relación armoniosa con el ambiente? ¿Qué se nos ocurre canjear por su espíritu solidario, su ternura con los niños, su respecto a la memoria de los antepasados y su relación desinteresada con lo divino?

Nuestras sociedades americanas, gobernadas por principios de utilidad monetaria, fallaron en hacer una efectiva reforma agraria, en mejorar la educación básica, en propiciar la participación popular en las decisiones, en el producto y en el ingreso, en hacer de la ética un fundamento de la condición humana, en estimular la creatividad, en impedir el lavado de cerebros de la población media, en eliminar el crimen organizado, en detener la especulación financiera e impedir los desequilibrios ecológicos. Fracasamos, fracasamos mucho. Lo sagrado no es parte de nuestra experiencia.

¿Qué nos toca hacer? ¿Mirar hacia las islas y los bosques que nos seducen con sus refugios? ¿Huir hacia la geografía como Gauguin en su búsqueda ingenua y trágica de lo universal? ¿Proclamar el fin de la historia y olvidar para siempre nuestro tiempo de origen, el siglo XX de las guerras continentales, de las guerras coloniales, de las guerras civiles y las ocupaciones, el siglo de los asesinatos en masa, de Auschwitz, Gulag y Ruanda? No será esta la opción.

Nuestro rechazo a la sociedad actual y a determinadas tendencias que no nos gustan nada, acércanos al mundo prístino de los indios como a una utopía. Nos atañe entonces hacer lo que sea fundamental en medio a la crisis planetaria en que vivimos. Nos toca propiciar el diálogo con el mundo indígena para ampliar los horizontes de la civilización moderna. Hemos de darles nuestras manos e invitarlos a construir en la Amazonía un espacio multiétnico y pluricultural. Un espacio generoso que pueda servir de germen para la propagación de proyectos nacionales creativos y socialmente responsables (Varsavsky 1971: *Proyectos Nacionales*).

La enorme cuenca fluvial amazónica propicia la integración de Perú, Colombia, Ecuador, Venezuela, Guyana, Surinam, Bolivia y Brasil. Gracias a este potencial

compartido, podremos asegurar a nuestras poblaciones umbrales decentes de alimentación, vivienda, vestuario, salud, educación y seguridad. Las actuales diferencias en el consumo de bienes y servicios básicos entre los grupos sociales se anularán. La reforma agraria contemplará los aspectos sociales con el mismo interés que los económicos. Las mejores cualidades individuales serán estimuladas por la cooperación solidaria, el trabajo en equipo y la comunicación estrecha entre la gente.

La lucha competitiva se hace innecesaria mientras que la familia, antes limitada, se integra a núcleos sociales más amplios. El gran ayuntamiento de los países, como algo que se pueda concebir como una sola nación, fomentará la autonomía de pensamiento y cultura y, por ende, la creatividad.

¿Un sueño imprudente? No es así. Los actos de resistencia y la emergencia de organizaciones y movimientos sociales de los pueblos indígenas inspiran optimismo. Darcy Ribeiro, que fue un optimista inveterado, quería la patria amerindia (Ribeiro 2010: 106; traducción mía):

*Me gusta prefigurar nuestra futura federación latinoamericana como un conjunto de naciones que incorporen en su seno a los pueblos indígenas originarios de las Américas. Lavados de las heridas de la explotación, curados de los vejámenes de la opresión, ellos se reconstruirán como culturas auténticas para florecer otra vez como civilizaciones autónomas.*

Los pueblos de Latinoamérica nos reconstruiremos como naciones hermanadas en la independencia política, cultural, tecnológica y económica. Nuestra utopía muy probablemente viable será la de una sociedad solidaria en vez de la competitiva, con una profunda participación popular en todas las decisiones. Será la sociedad igualitaria en la distribución de los bienes. Los objetivos de este nuevo estilo de vida serán planteados en términos de necesidades humanas individuales y colectivas, materiales y espirituales, de todo tipo.

Por sus saberes ancestrales, por su dignidad, por sus derechos, nuestras poblaciones indígenas tendrán un inestimable rol en el proceso de liberación de la humanidad y en la salvación del planeta. El resurgimiento de nuestros pueblos se anuncia. Eso es lo que relatan con maestría los autores de los capítulos de este libro admirable.

El rosario de crímenes en esta parte del Mundo ya es demasiado extenso y aún se agregan a esta espantosa maldad nuevos hechos funestos. En Brasil, el móvil del crimen es el mismo: tomar las tierras ocupadas por pueblos indígenas y saquear sus riquezas naturales. Los intereses económicos de la sociedad blanca, del capital extranjero y del mismo Estado brasileño son todavía los peores enemigos del indio.

En la consolidación del dominio portugués en Brasil, para cada nuevo territorio a ser colonizado venían las guerras de exterminio (Pereira Gomes 2012: 57-59). En el Brasil independiente, los exterminios ocurrieron en promociones privadas de tipo

empresarial. Los indígenas que vivían en áreas caucho, castaña y otros productos del bosque eran atacados por “escuadrones de la muerte”, financiados por empresas y particulares. En áreas de pastoreo, expediciones de hacendados eran frecuentes y devastadoras durante todo el siglo XIX y llegando al siglo XX.

El 90% de la población indígena originaria desapareció en poco más de 500 años. Ahora, 530 mil indígenas viven en las tierras indígenas demarcadas del país y cerca de 360 mil indígenas residen en las ciudades. Pero muchos pueblos indígenas podrán sufrir una seria reducción de población y desaparecer, como sucedió con tantos otros grupos nativos. Entre los casos más dramáticos está el del llamado “indio de la cueva”, el único sobreviviente de un pueblo atacado en los años 1970 en la provincia de Rondonia. Transido de terror, este hombre no habla y vive escondido en una cueva hecha en el suelo dentro de su choza.

Por casi 200 años, los *Avá-Canoeiro*, que vivían en el Alto Rio Tocantins, fueron víctimas de grupos de exterminio. Eran 1500 individuos en el siglo XVIII. En 1968, su última aldea fue atacada por matones a mando de terratenientes. Sobrevivieron solamente cuatro indígenas. Y ahora son apenas doce, viviendo al costado de una central hidroeléctrica.

En 1963, un bando de matones a sueldo de madereros de la provincia de Mato Grosso salió a completar el trabajo de exterminio de una aldea de los *Cintas-Largas*, que había sido iniciado por su bombardeo aéreo. Hace 15 años, un indio llamado Galdino fue quemado en el centro de la Capital de Brasil por jóvenes de clase media.

Hoy, 170 indios Guarani-Kaiowá de Mato Grosso amenazan cometer suicidio colectivo. En su carta al Conselho Indigenista Missionário, CIMI, relatan su atroz sufrimiento:

*[...] queremos que nos maten y entierren junto a nuestros antepasados aquí donde estamos ahora. Y por eso pedimos al Gobierno y a la Justicia Federal para decretar nuestra muerte colectiva y para enterrarnos aquí a todos nosotros. Decreten nuestra aniquilación y total exterminio, además de mandar tractores para cavar un gran pozo para tirar y enterrar nuestros cuerpos [traducción mía].*

Mientras escribo este texto, escucho que el obispo catalán Pere Casaldàliga, de 84 años, enfermo de Parkinson, se ha visto obligado a marchar de su casa en São Felix do Araguaia, en la Región Norte, tras haber recibido amenazas de muerte por defender a los indios *Xavante* y a los más pobres.<sup>1</sup>

En Perú, el desarrollismo del poder central amenaza los indígenas aislados de la Amazonía peruana. Tres cuartas partes de la Región son abarcadas por contratos de Lima con empresas petroleras. La prospección del oro negro abre caminos a madereros y colonos. Varias petroleras actúan en territorios de los *Cacataibo* y de los *Nanti*. Una prospección de los años 1980 promovió el contacto con los *Nahua* y, en pocos años, la mitad de la población *Nahua* se había muerto.

La carretera o línea férrea Puerto Esperanza –Iñapari, parte del Proyecto de Ley nº 1035/2011– CR, denominada “carretera de la muerte” por dirigentes indígenas, cruzaría el Parque Nacional Alto Purús. Nadie duda que la carretera significaría el fin del Parque y de sus indígenas aislados. El proyecto es defendido por grandes intereses madereros y apoyado con ardor por la Parroquia del Purús.<sup>2</sup>

La ferocidad de la civilización llegó a los limbos del Continente. En Argentina, que se consideraba republicana en los albores del siglo XIX, veamos como se expresaba Bartolomé Mitre en 1852 (Pigna 2004:291-327):

Las tribus salvajes son una gran potencia respecto de nosotros, una república independiente y feroz en el seno de la república. Para acabar con este escándalo es necesario que la civilización conquiste ese territorio: llevar a cabo un plan de operaciones que dé por resultado el aniquilamiento total de los salvajes. Jamás el corazón del pampa se ha ablandado con el agua del bautismo, que constantemente ha rechazado lejos de sí con la sangrienta pica del combatiente en la mano.

El argumento acerado de la espada tiene más fuerza para ellos, y éste se ha de emplear al fin hasta exterminarlos o arrinconarlos en el desierto.

Hubo así un gran saqueo. Entre 1875 y 1879, la llamada conquista del desierto exterminó a los indios y propició el reparto de tierra entre terratenientes, comerciantes, inversores extranjeros, militares y aventureros de toda suerte. La élite criolla agroexportadora quería un país sin indios.

Según Felipe Pigna, el saldo de la campaña fue de miles de indios muertos, 14.000 reducidos a la servidumbre y por la ocupación de sus tierras. Peones ovejeros, pagados por sus patrones, cazaban a los indios sin misericordia a tiros de Winchester o los envenenaban con estricnina, para que los mandantes se quedaran después con los campos previamente ocupados por los aborígenes. Se llegó a pagar una libra esterlina por cada par de orejas de indios.

La llamada conquista del desierto sirvió para que, entre 1876 y 1903, el Estado se regalara o vendiera por moneditas cerca de 42 millones de hectáreas a 1.843 terratenientes estrechamente vinculados por lazos económicos y/o familiares a los diferentes gobiernos que se sucedieron en aquel periodo.

Los actuales intereses económicos afectan a los nativos y a sus descendientes campesinos de manera diversa, pero igualmente fatal. Los *Diaguita-Calchaquí* plantean que la mina aurífera binacional Pascua Lama, de la corporación canadiense Barrick Gold, dará luz verde a la explotación de otros grandes yacimientos en la cordillera. Es largo el abanico de proyectos de varias empresas: El Morro, Chollay, Pachuy, Las Flechas, Valeriano y El Encierro.

La comunidad teme que la mina a cielo abierto destruya los glaciares Toro I, Toro II y Esperanza, y que contamine los ríos con los metales pesados presentes en la cordillera, como el arsénico, y con otros usados para separar el oro de la roca. Los glaciares ya se redujeron entre 50 y 75 por ciento durante la etapa de exploración, según comprobó la gubernamental Dirección General de Aguas en 2005.

Presidir la Comisión de Recursos Naturales, dice Miguel Bonasso, lo hizo “asomar al país que se había gestado en los noventa, mientras él deambulaba nostálgico por Chapultepec o por Leicester Square”. Encontró “un país de monocultivo sojero, transgénicamente dependiente de Monsanto, que completaba su perfil bananero volcándose hacia la megaminería, que había constituido la ruina de tantos otros, como Bolivia”. Y para rematar, nos enseña: “decidimos poner coto a tanto saqueo y, en parte (una parte muy humilde), lo logramos” (Bonasso 2011: 257-258).

En agosto de 2012, las Organizaciones Indígenas del Estado del Amazonas – COIAM, de Venezuela, se pronunciaron sobre la nueva masacre de indígenas *Yanomami* cometida por mineros ilegales. Desde los años 1980, hay minería ilegal en la región y esas comunidades del Alto Orinoco vienen siendo intensamente agredidas e invadidas por mineros ilegales desde hace cuatro años. En este nuevo ataque, habría muerto un número indeterminado de personas, con tres sobrevivientes de una comunidad que fue quemada y atacada con armas de fuego y explosivos.

Por el alza del oro, la reliquia bárbara, hay una incursión muy fuerte de minería ilegal en toda el área y un sistema de delincuencia organizada que se propaga por las provincias linderas. El líder *yanomami* Davi Kopenawa había advertido, en marzo de 2012, a las Naciones Unidas, en Ginebra, sobre los peligros de la minería ilegal, que amenazaba indígenas de tribus aisladas y contribuía para la destrucción del bosque y la contaminación de los ríos.

El encuentro del blanco con los demás pueblos nativos del Nuevo Mundo no fue menos hostil. En su enfrentamiento con la civilización, los indígenas de las tres Américas vivieron el drama de las pestes, las guerras de exterminio y la evangelización etnocida.

La crisis de los pueblos indígenas y la de los bosques tropicales es la misma: ambos son comidos por los bordes. Véase el caso del Parque Indígena del Xingú, en el centro geográfico de Brasil, donde viven 16 etnias. Al sobrevolarlo, se puede observar que ya no hay bosque de transición entre los campos de cultivo de soja y la floresta. Resultado: los agrotóxicos entran por las cabeceras de los ríos y en las cadenas alimentares de los pobladores. Por eso, la incidencia de cáncer entre ellos supera en mucho el promedio nacional. Ellos lo saben bien y se refieren al problema como el “abraço da sucúri” (el abrazo de la anaconda).

El Parque Indígena del Xingú, de 30 mil km<sup>2</sup>, fue legalmente creado como reserva federal en 1961. Darcy Ribeiro nos cuenta que, al defender la idea del Parque junto a Getulio Vargas, no le habló al Presidente de los derechos de los indios a esas tierras. Argumentó que, en el Brasil central, los hacendados talan los bosques y queman la vegetación para formar pastos. La tierra luego se convierte en desierto. La única manera de preservar aquella provincia, que es un pedazo del Brasil original, para que los nietos de los nietos de nuestros nietos pudieran verlo en el año 3000, en el año 5000, dijo, era crear el parque y entregarlo a los indios porque ellos saben convivir con el bosque y mantenerlo vivo. Vargas se convenció y el Parque fue hecho.

El Parque del Xingú está en un área de transición florística entre los biomas “Cerrado” y Amazonía. Junto a las demás etnias, los *Yawalapiti* forman un grupo de casi 200 personas. En un momento de mágica esperanza, durante la reciente ceremonia fúnebre del *Kwarup*, que ellos hicieron en homenaje a Darcy Ribeiro, el *pajé* (término tupí-guaraní que designa los especialistas religiosos) le dijo al cacique: “Aritana, ustedes están aquí hace mil años y aquí estarán en los próximos mil años”. Nos pareció razonable comprender que en aquel momento el *pajé* era Darcy y Darcy era el *pajé*.

En la Amazonía brasileña, el problema indígena y ambiental es aun más agudo que en el Xingú. En el período 2003-2008, fueron deforestados 100 mil km<sup>2</sup> en la región. El 75% de las emisiones de gases de efecto invernadero, provocadas por el uso de la tierra amazónica, se deben a la deforestación para establecer pastos y a la quema subsecuente de la vegetación talada. Cerca de 3.500 millones de toneladas de dióxido de carbono fueron lanzadas al aire en aquel quinquenio (Bustamante et al. 2009: 3-4).

Entre los proyectos megalómanos de la dictadura militar brasileña, la carretera transamazónica de 4.000 km, destinada a cruzar el bosque por entero, trajo consecuencias sociales y ambientales desastrosas para la Región. Es la carretera que liga nada a ninguna parte. Ahora, el verdadero villano es la creación extensiva del ganado vacuno.

La degradación del bosque en Brasil comenzó con la ocupación portuguesa en el año 1500. Por tres siglos, la economía colonial se movió a fuerza de esclavos y leña extraída de la Mata Atlántica. Los remanentes forestales existentes y la representatividad para la preservación de la biodiversidad están reducidos a 8%. Hubo una pérdida casi total del bosque atlántico original.<sup>3</sup> El frente devastador llegó a la Amazonía.

En su propuesta para un ministerio peruano del ambiente, el Grupo de Trabajo Multisectorial reportó (GTM 2008: 7-8):

En el Perú, el deterioro del ambiente y de los recursos naturales es de preocupación por la alta contaminación del agua y el deterioro de las cuencas; la mala disposición de los residuos sólidos; las ciudades desordenadas con alta contaminación del aire y baja calidad de vida; la pérdida de los suelos agrícolas por erosión, salinización y pérdida de la fertilidad; la destrucción de al menos 10 millones de hectáreas de bosques y tala ilegal de maderas finas; las 221 especies de la fauna en peligro de extinción; la pérdida de cultivos nativos y sus variedades; y la contaminación del aire.

La diversidad biológica, a pesar de su tremenda importancia, es afectada en el país por diversos procesos, que van reduciendo la disponibilidad de recursos genéticos, especies y ecosistemas estables. La tala de bosques es un proceso de enormes consecuencias ambientales, económicas y sociales. La degradación de ecosistemas importantes es grave como también la amenaza de extinción de especies de la flora y de la fauna. Las consecuencias sobre las poblaciones rurales son muy diversas, y van desde la reducción de la seguridad alimentaria al mayor empobrecimiento por la reducción de recursos.

La extinción de grupos y culturas aborígenes es un proceso histórico y continuo, que ha llegado a una situación crítica en los tiempos modernos. Entre 1950 y 1997 se han extinguido 11 grupos aborígenes de la Amazonía (resígaro, andoque, panobo, shetebo, angotero, omagua, andoa, aguano, cholón, munichi y taushiro) y de los 42 remanentes, 18 de ellos están en peligro de extinción por tener menos de 225 personas. Es necesario considerar que en este proceso se pierde una enorme cantidad de conocimientos tradicionales acumulados durante milenios.

El patrón criminal se repite en otros países de la Región. La minería ilegal que afecta a 18 departamentos y la deforestación de casi 300 mil hectáreas de bosques naturales al año son los mayores riesgos ambientales de Colombia según el mismo ministro de Ambiente.<sup>4</sup>

A causa del conflicto armado interno, cada vez es más frecuente el movimiento de indígenas hacia las cabeceras municipales y hacia las grandes ciudades colombianas, con pocas posibilidades de un retorno voluntario sostenible. En otros casos, varios pueblos se han visto obligados a concentrarse en un reducido espacio de tierra para sobrevivir, lo que ha puesto en riesgo su propia cultura y ha generado conflicto con otras comunidades locales. En las provincias de la frontera norte del país, habitan diversos pueblos indígenas que se han visto afectados por el conflicto colombiano y por la llegada de solicitantes de asilo en territorio ecuatoriano. Cuadro similar se repite en Venezuela (ACNUR 2012: 2-4).

La obra del hombre sobre el planeta está averiada. Arreglarla solo será posible por un cambio radical. Y digo radical porque llegará a las raíces de las cosas. En medio de un atropello de proclamas y banderas, acuerdos y programas mediocres, por fin se escucha una voz en el tumulto –la voz del indio. ○

## Notas

- 1 El País, 8 de diciembre 2012.
- 2 Survival por los Pueblos Indígenas, 16 de agosto 2012.
- 3 Atlas dos Remanescentes Florestais da Mata Atlântica, Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais –INPE y Fundação SOS Mata Atlântica, 2012.
- 4 Radio Cadena Nacional, Colombia, 5 de junio 2012.





---

## INTRODUCCION A TRES VOCES

Tantas y tantas existencias oyes,  
tanta callada sabiduría escuchas cuando escuchas la selva.

(Cesar Calvo, *Las Tres Mitades de Ino Moxo y Otros Brujos de la Amazonía*)

### I. Desde los hondos ríos...

Stefano Varese

No hace falta ser un especialista en ciencias biofísicas para entender la sombría realidad del sobrecalentamiento mundial y los aterradores pronósticos de extinción de la vida en pocas décadas más. De seguir los actuales niveles de contaminación atmosférica por el dióxido de carbono y otros gases invernaderos, causados por el exceso de producción industrial no regulada, la quema de combustibles fósiles, el abuso de petroquímicos en la agricultura y el extractivismo forestal y marino descontrolado, el alarmante diagnóstico científico es que, para el año 2100, la temperatura del globo habrá subido de 7,4 centígrados y la de la superficie de los océanos, posiblemente, de los actuales 16.4 C. a más de 30 C., cerca de la temperatura del cuerpo humano. Las tragedias de los 30,000 muertos europeos del verano 2003, debido al calentamiento mundial, se constituirán en eventos cada vez más normales a partir de los años 2030 y 2040 y la capacidad de la atmósfera, la biosfera y los océanos de absorber y reciclar el dióxido de carbono producido por la humanidad habrá alcanzado su límite máximo, llevándonos a todos los seres vivos del globo de manera acelerada hacia el abismo final, sin posibilidad de retorno. Como sostiene Albert Bates: “el planeta tierra se encuentra(rá) con Venus”.

A estas visiones apocalípticas de nuestro futuro inmediato, ¿qué podemos oponer y proponer? ¿Cuáles alternativas existen que puedan ponernos, a los seres humanos con inteligencia emocional aún intacta, en una dinámica social, cultural, política y ética diferente que busque la vida en lugar del suicidio total, la subsistencia digna del “buen vivir” en vez de la opulencia mortal, del desbordamiento materialista y de la grotesca acumulación individual a expensas del equilibrio de la totalidad de la existencia? La vocación y el destino geo-biofísico de millones de años de existencia del mundo han sido alterados radicalmente por poco más de doscientos años de economía industrial y su voracidad autodestructora. Cabe preguntarse si el metabolismo de la tierra y del universo no incluye solamente a los entes “vivos” (aquellos que nacen, se reproducen y mueren), sino también a aquellos millones de entes aparentemente inertes cuya vida y muerte –imperceptibles a la superficial observación humana– se miden en millones

de años. Estos son los metabolismos que el desenfreno del liberalismo industrial y extractivista han alterado de tal manera que nos obligan a pensar con pesimismo en la esencia letal de toda manifestación biofísica antropogénica, es decir, en toda alteración biofísica producida, de manera intencional o no, por la humanidad. La antropóloga Elisabeth Povinelli ha denominado a estas incursiones antropogénicas coloniales en la geología planetaria la nueva “geontología” impuesta, ahora, a todos los pueblos indígenas del planeta como única alternativa a sus propias concepciones y prácticas cosmológicas. La geontología del liberalismo tardío es resultado de políticas neoimperiales y neocoloniales hiperactivas y neuróticas en su voracidad incontrolada por todo recurso existente. Las poblaciones nativas locales tienen que adoptar la geontología neoliberal y volver a reconfigurar el mundo como un almacén inagotable de mercancías a disposición de aquel que más dinero tenga para su uso y abuso.

Y la Amazonía, en esta alucinación mentecata de la voracidad capitalista, se está volviendo de manera acelerada en la última frontera de invasión, conquista y destrucción. El bosque es talado a mansalva, su biodiversidad mutilada o destruida completamente, el monocultivo industrial de los biocombustibles –sean éstos el maíz sagrado de los indígenas, la soja, la caña de azúcar o la palma aceitera africana– se ha vuelto el déspota de la agricultura de la franja tropical de las Américas, de esos ambientes ecológicos que la incapacidad imperial y colonial dejó indemnes no por generosidad inteligente, sino por idiotez técnica. Mientras escribo estas líneas en la Amazonía peruana de San Martín, para citar solamente un caso, miles de hectáreas de bosque tropical lluvioso, pulmón del mundo, reserva de biodiversidad animal y vegetal, templo milenario erguido y cuidado durante milenios por los indígenas Kichwa-lamistas y los Shawi de estirpe guaraní, están siendo arrasadas por “bulldozers” y tractores del capitalista peruano Romero y sus pistoleros, con plantaciones de palmas aceiteras africanas que producirán sudor, lágrimas, salarios de hambre y un aceite combustible intoxicante del mundo para una élite de poseedores de autos, minoría de privilegiados urbanos infectados por las mentiras de la modernidad. El monocultivo de palmas aceiteras, en lugar de la selva, no es una cobertura arbórea, como declaran los evangelistas del gran capital, sino un desierto industrializado, un cementerio de microorganismos, animales, pájaros y diversidad botánica. De las diez mil flores y pájaros de estas selvas no queda sino la memoria terca en las lenguas indias y sus cantos.

¿Dónde se encuentran las esperanzas?, ¿En qué inteligencias, en qué sensibilidades, en cuáles memorias de cuáles pueblos puede toda la humanidad encontrar un camino de vida, de buen vivir, de Sumaq Kawsay, de Suma Qamaña? La antigua fórmula del pueblo andino aymara es que “el futuro se encuentra en el pasado”, porque el tiempo cíclico del cosmos encuentra su principio en el fin y su final en el comienzo. Tan poderosa es esta concepción del tiempo y de la existencia que el verbo no tiene modo futuro. La sabiduría de la civilización india –y su futuro– está en su memoria, en su pasado, en su historia larga y profunda. A partir de los años 90, la memoria indígena de la Amazonía ha comenzado a reaflorescer en las vidas indígenas, gracias también a

empecinados arqueólogos, a ejemplo de una estudiosa norteamericana que volvió a la Caverna da Pedra Pintada, cerca del río Tapajós, en la ciudad brasileña de Santarém, y concluyó que en la Isla Marajó, en plena selva tropical lluviosa baja, por más de mil años, se desarrolló una sociedad compleja de posiblemente 100,000 habitantes y miles de kilómetros cuadrados, obras públicas, agricultura intensiva y todos los indicios de una gran complejidad social. Los estudios de Pedra Pintada por Anna Roosevelt, publicados a principios de los 90, abrieron las puertas para una revisión radical de la historia larga de los indígenas de la Amazonía. Más de 10,000 años de presencia humana en el bosque tropical lluvioso amazónico tuvieron que ser revisados a la luz de las revelaciones agro-arqueológicas, arqueo-botánicas, de la ingeniería agroforestal preeuropea y de una demografía histórica revisada de pies a cabeza. Francisco de Orellana y fray Gaspar de Carvajal, después de todo, tenían razón cuando a principios del siglo XVI afirmaban que, a lo largo del río Amazonas, las casas y los pueblos estaban tan pegados unos a otros que parecía estar navegando por leguas y leguas (¿más de 300 kilómetros?) frente a una sola gran y larga ciudad. ¿De dónde tanta comida para tanta población? ¿Y qué nos dicen todos esos centenares de terraplenes, canales, pasos elevados conectando pequeñas islas cubiertas de vegetación, en las tierras bajas inundables del Beni boliviano, en los Llanos de Moxos y en el Acre brasileño que hoy día parecen desiertos deshabitados?

A partir de 1990, los estudios amazónicos producidos por investigadores norteamericanos, latinoamericanos y europeos dieron un golpe mortal a las primeras hipótesis avanzadas en los años 50 por Betty Meggers sobre la inviabilidad biocultural de la Amazonía, “el falso paraíso” de una abundancia aparente y una peligrosa fragilidad. Lo que los estudios recientes empezaron a revelar es una nueva historia de la domesticación de plantas tropicales: casi 200 especies vegetales de las que la mitad son árboles y arbustos frutales cultivados para incrementar y reproducir el bosque original con árboles de productos cosechables y productividad de años. La bio-arqueología y la antropología ecológica han estado revolucionando las viejas nociones de que la Amazonía con sus ecosistemas no pudo producir altas civilizaciones ni densidad demográfica y menos la sustentabilidad de sociedades complejas. El descubrimiento de largas extensiones de Terra Preta do Indio –el suelo negro rico de biochar, un carbón vegetal especial, materia orgánica y trastos cerámicos fragmentados– fue aclarando un panorama pan-amazónico de gran profundidad temporal vinculado a la creación intencionada, por parte de las sociedades indígenas, de suelos de alta productividad, larga duración de siglos y capacidad de retención del dióxido de carbono generado por el sistema de roza-tumba y quema que abre campos de cultivos de corta duración. Al mismo tiempo, esta reescritura de la historia ecológica de los pueblos amazónicos fue aclarando, una vez más, el catastrófico rol jugado por el colonialismo clásico y el neocolonialismo contemporáneo en la destrucción de esta secular empresa civilizacional amazónica, el colapso demográfico de las poblaciones indígenas debido a las guerras biológicas y económicas del colonizador y el obligado regreso de los pueblos

sobrevivientes a una economía agroforestal basada casi exclusivamente en la roza-tumba y quema y ciclos de cultivo de pocos años determinados por la baja calidad de los suelos de la zonas interfluviales adonde han sido arrinconados por las invasiones de los colonizadores. Tanto Donald Lathrap como William Denevan han argumentado, desde hace años, que la difusión del sistema de roza-tumba y quema es una adopción postcolombina relativamente reciente entre las poblaciones indígenas –y luego mestizas– de la Amazonía . Se trata de un regreso forzoso a una tecnología productiva que había sido superada y marginada hace por lo menos más de mil años . Los estudios arqueo-agrícolas están indicando que quizás por milenios las prácticas agrícolas indígenas de la Amazonía hayan consistido en acciones ocasionalmente alternadas de roza-tumba y quemadas, y en situaciones particulares, con la producción de un carbón (el biochar señalado por A. Bates) obtenido por la quema de rastrojo sin permitir la oxigenación. Esta invención tecnológica relativa debe haberse difundido desde el bajo Amazonas hacia el resto de la cuenca incluyendo el Beni y los Llanos de Moxos, resultando en incrementos productivos, establecimiento de huertos arbolados más permanentes, crecimientos demográficos y complejidad sociopolítica. Durante siglos, antes de la ocupación euroamericana, la aplicación de estas tecnologías enriqueció los suelos de la Amazonía creando una “Tierra Negra India” de gran fertilidad, auto-reproducción y alta productividad.

La memoria de la larga duración histórica amazónica es memoria de una civilización avanzada, de manera similar a la de otros pueblos de bosques tropicales lluviosos tal como los mayas del Petén guatemalteco y de la península de Yucatán. Estos pueblos indígenas precolombinos se constituyeron en complejas y refinadas sociedades de filósofos y astrónomos, constructores de templos y edificios públicos, artistas, artesanos y agricultores de tal abundancia que la comunidad entera podía darse el lujo de mantener a una clase entera de ciudadanos dedicados a la espiritualidad y la especulación filosófica y cósmica. Los pueblos mayas lograron una poderosa civilización en un ambiente de bosque tropical húmedo similar al amazónico y como los de ésta y otras regiones ecológicamente similares supieron formular una relación de convivencia y beneficio mutuo con el ambiente. Ellos también construyeron terraplenes de cultivos, controles hidráulicos, mejoramiento de los suelos y sobre todo entendieron los principios bio-vitales de la diversidad, la complementariedad y la reciprocidad como reguladores del equilibrio existencial. Los mayas también fueron masacrados, diezmados y esclavizados por los invasores europeos y sus descendientes nacionales, ellos, como los pueblos amazónicos, también tuvieron que guarecerse, aislarse y resistir, a veces con armas, en las llamadas “zonas de refugio” . El proceso colonial y neocolonial capitalista obligó a todos estos pueblos indígenas a recomponerse como horticultores o campesinos de subsistencia o sub-proletarios rurales y urbanos en un rápido proceso de adaptación e involución que obliteró los logros tecnológicos de milenios de antepasados y los redujo a practicar una parodia empobrecida de su propia civilización.

La esperanza en “El retorno de los dioses”, sean éstos el Inkari andino, el Kong-hoy mesoamericano– del pueblo proto-maya mixe, o el Pachakamaite de los asháninka de la Amazonía peruana, simboliza para los indígenas de hoy el recordar y desenterrar, el revivir y recuperar la civilización de los antepasados, sus logros, sus ideales y reclamar su propia historia, su presente y su futuro en el reencuentro con su propio pasado de civilización. Me parece que este es el desafío fundamental que están enfrentando los pueblos indios de la Amazonía y de las Américas: cómo sobrevivir a la arremetida del capitalismo depredador armados con sus propias tecnologías sociales y culturales a través de la recuperación de la larga memoria de sus propias civilizaciones.

Este libro colectivo, cuyo título reclama y celebra la vida de la Amazonía y no su destrucción, tuvo un comienzo fortuito, aunque previsible, en la selva alta de la montaña nororiental del Perú. En Lamas, el pueblo indio de gran belleza e historia profunda, sobre las ondulaciones gentiles de la comunidad Kichwa-lamista, sobre mirando desde lo alto la ciudad de Tarapoto, se encuentra un pequeño rincón utópico llamado Sachamama (Madre Selva). Allí, en unos días de intensidad emocional e intelectual, entre rituales, poesías, risas, sesiones de curación del espíritu y discusiones de historia y etnología andino-amazónica, los tres coordinadores del libro se reinventaron juntos como amazónicos después de años de separación y días de reencuentro. Los caminos andados por años de jornadas – ¿o fueron peregrinajes? – se juntaron casi por azar en Sangapilla, el local de Sachamama, bajo el gran techo de palma de una “maloca” y allí echamos a andar la idea de que nuestras experiencias personales, como estudiosos de la Amazonía, encontraban resonancias con otros intelectuales, amigos y caminantes también de trochas que revelaban tanto la terrible destrucción del mundo amazónico, como también las esperanzas de sus pueblos, atentos ahora a sus memorias y a sus futuros. Nuestros reencuentros mezclaban sabores agrídulces: Róger y Stefano habían trabajado juntos en el gobierno revolucionario de Juan Velasco Alvarado, de 1968 a 1975, y padecido después el desprecio arrogante de los gobiernos de los “golpes democráticos” que conjugar en la magia de la modernidad liberal la depredación y la muerte con el espejismo del bienestar. Los encuentros con Frédérique, en cambio, fueron en los territorios indios del noreste de los Estados Unidos, cerca de Canadá. Allí, la Liga de los Iroqueses enseñó hace siglos a los fundadores de la Unión Americana a gobernarse en paz y a respetar la diversidad en la unidad. Lección que, como sabemos muy bien en Latinoamérica, el imperio no quiso aprender y practicar ni en casa ni alrededor del mundo. Las consonancias de Frédérique, Róger y Stefano son de ese nivel intelectual y emocional que los franceses llamarían una ‘amitié amoureuse’, una amistad que privilegia a la inteligencia emocional sobre el logos, a la pasión por la estética de la verdad más que la meticulosidad taxonómica de la razón cartesiana. ○

## II. Desde los aires, una urpay...

Frédérique Apffel-Marglin

Los descubrimientos bio-arqueológicos y eco-antropológicos de las últimas décadas en toda la cuenca amazónica, abarcando tanto la parte alta cuanto la baja, como sostiene Stefano, están reescribiendo la historia profunda de la Amazonía. Las narrativas por mucho tiempo aceptadas acerca de un área de poca población, con un bajo nivel de civilización debido a la pobreza de los suelos y a un medioambiente hostil, son ahora demostradas cómo totalmente erróneas. La Amazonía ha tenido un extraordinario pasado precolombino, con civilizaciones de alta población, de alto nivel cultural, de culturas complejas y obras estupendas. Entre estas, los suelos negros antropogénicos creados por la humanidad amazónica precolombina se destacan como evidencia de la agricultura más fértil y sostenible en el mundo entero, como lo muestra Albert Bates .

La agricultura surgió en la cuenca amazónica casi al mismo tiempo que en el llamado "fertile crescent" del medio oriente. Pero, a diferencia de esta agricultura, los suelos antropogénicos siguen siendo fértiles aun hoy en día, los más antiguos con una edad de unos 8000 años. Lo asombroso es que estos suelos no fueron tocados desde la invasión europea y a pesar de esto, no solamente siguen siendo fértiles, sino que son suelos vivos, que crecen y se auto-reproducen. En Brasil, por ejemplo, la "tierra negra de los indios" se vende para maceteros. Cuando un lote se agota, se suele dejarlo a un lado para que después de 20 años, la tierra se reproduzca y llegue a la misma cantidad de antes (ver el documental de la BBC titulado *The Secret of El Dorado*, 2002).

Además de ser uno de los suelos más sostenibles del planeta, esta tierra negra amazónica nos ofrece una solución simple y de bajo costo a la crisis climática. El color negro de estos suelos proviene del biochar que se halla en él. Este biochar es un carbón quemado sin oxígeno que tiene la característica de no descomponerse nunca. Al poseer la característica de retener los nutrientes en el suelo, este carbón sigue vigente y fértil por milenios. La otra característica clave del biochar es que, una vez establecido en el suelo, secuestra el CO<sup>2</sup> de la atmósfera y sigue haciéndolo por milenios. Tal agricultura permanente y fértil es una alternativa factible y relativamente simple a la agricultura de roza-tumba y quema, reforzada por la colonización euroamericana. También es una alternativa a la agricultura industrial con agroquímicos, practicada masivamente por las empresas capitalistas agroganaderas; también es una alternativa a la agroindustria con agroquímicos. Puesto que la agricultura de roza-tumba y quema ya no es sostenible en las condiciones actuales de ocupación y distribución de tierras, siendo una de las causas de la más alta tasa de deforestación en toda la cuenca amazónica, especialmente en el departamento de San Martín, en la Selva Central y en Madre de Dios, Perú, zonas que tienen índices de desmatamiento catastróficos. Al mismo tiem-

po, la deforestación de la cuenca amazónica es considerada como la tercera causa del calentamiento atmosférico de la región, producido no solamente por la tala de los árboles sino también por su quema que dispersa al aire una enorme cantidad de CO<sup>2</sup>.

Las narrativas colonialistas y neocolonialistas sobre la Amazonía han demostrado tener una vigencia letal en el Perú hasta ahora. Estuve presente en Lamas durante la masacre de Bagua, el 5 de junio de 2009, acompañando con atención todo lo que era noticiado por los medios de comunicación. Me di cuenta de que la actitud de ver a los amazónicos como salvajes primitivos y atrasados no era algo del pasado, sino una idea compartida por muchos peruanos, abiertamente expresada por sus dirigentes en los medios nacionales. Esperaba escuchar o leer una voz coherente que defendiera que los indígenas no eran los perros del hortelano que no querían compartir la riqueza de la Amazonía con el resto de los peruanos, sino que eran los cuidadores de este medioambiente tan importante para el país y el equilibrio planetario. Un medioambiente espoliado, contaminado por el insaciable “progreso” con la extracción del petróleo, de la madera, de las minerías y de la agricultura industrial de monocultivo, por los maltratos del intenso uso de agroquímicos.

Dos días después del evento sangriento, finalmente escuché una voz sana en una reunión de crítica al gobierno que tuvo lugar en la ciudad de Tarapoto. Allí, en su ponencia magistral, Róger Rumrill, junto con mis amigos Kichwa-Lamistas, levantó su reluciente palabra en nombre de la verdad. Desde ese entonces, se forjó una amistad entre nosotros que nos conllevó a este libro. En la misma época, de modo convergente, Stefano escribía un lindísimo artículo sobre los eventos de Bagua. Stefano ya conocía a Róger, pero sólo recientemente me enteré de su papel clave en la creación de las primeras y únicas leyes que protegen a los indígenas amazónicos: la ley de las comunidades nativas y la ley de la educación bilingüe. Él fue nombrado por el gobierno de Juan Velasco Alvarado en 1968 para la creación e implementación de la legislación de protección para las tierras, los recursos y las comunidades humanas de la Amazonía. Su reputación en estos temas se había asegurado con la publicación de su extraordinario libro sobre los Asháninka de la selva central en 1967. Al leer la sexta edición de la Sal de los Cerros, descubrí que sigue tan relevante hoy como cuando se publicó por primera vez. Debido a la característica humildad de Stefano, supe tardíamente de su responsabilidad en crear tales leyes tan significativas para el trabajo que llevamos en el Centro Sachamama para la Regeneración Biocultural (CSRB). En realidad, sin este trabajo clave de Stefano –así como sus publicaciones– no habríamos podido llevar a cabo nuestras actividades en CSRB.

Veo que en la herencia precolombina amazónica de la tierra negra existe una posibilidad de que otra narrativa empiece a tener peso y legitimidad incluso con muchos mestizos de la sociedad dominante. Es ahora oportuno hablar de una herencia compartida que interesa no solamente a los indígenas amazónicos como también a los mestizos. Estos últimos fueron educados y condicionados a tener una visión colonialista de los indígenas. Ahora, aprendiendo de sus antepasados precolombinos y

del precioso legado que dejaron no solamente a los peruanos sino al mundo entero, será posible soñar que puedan sentirse orgullosos del componente indígena de sus antepasados y reivindicarlos. Es posible imaginar que se den cuenta de que los indígenas de hoy son los herederos de estos conocimientos y prácticas precolombinas. Los Kichwa-Lamistas, así como muchos otros grupos amazónicos, mantienen muchas de esas antiguas prácticas, a ejemplo de la ofrenda de cerámicas chancadas a los espíritus de la chacra.

Tuve la experiencia de sentir tal posibilidad, cuando mi colega Pramod Parajuli y yo realizábamos un taller en el CSRB con docentes y directores de algunas escuelas secundarias del distrito de Lamas. En esta ocasión, sugerimos que se introdujera la agricultura con “tierra negra” en las escuelas, tanto para enseñar acerca del cuidado del medioambiente, como para mejorar la producción agrícola en la zona. El taller fue muy exitoso y conllevó que la UGEL –la unidad educativa regional de Lamas– adoptara este programa logrando el apoyo financiero del gobierno regional. En el taller inicial, una sugerencia de parte del director de uno de los colegios secundarios de Lamas fue que deberíamos introducir en esta escuela textos bilingües Quechua-Castellano, visto que esta agricultura venía de los antepasados indígenas. Esto me dio mucha esperanza porque nunca se ha enseñado el Quechua en ninguno de los colegios de Lamas. Los funcionarios del gobierno siempre se han rehusado a hacerlo. Para mí esto fue un indicio de la posibilidad de una nueva actitud hacia los indígenas en la región y ojalá se irradie al resto del país. De todas formas, nosotros en CSRB vamos a preparar más libritos bilingües sobre esta agricultura precolombina amazónica y distribuirlos en todas las escuelas del distrito como parte de nuestro proyecto con la UGEL de Lamas y el gobierno regional. Ya hemos publicado, con la editorial Pasacalle, Yana Allpa, awila allpanchikkuna kashkan rikurin / La Tierra Negra, nuestra Abuela Tierra, otra vez surge (2013), un poemario para niños sobre la tierra negra, escrito por Barbara Rodrigues Marcos, que es la directora de nuestro proyecto Qinti Qartunira. Ojalá este sea el principio de una nueva era en la región y en el país, donde los conocimientos indígenas y su herencia de Selva Vida –“salvavidas”–, tanto para el Perú, como para todo el mundo, sean vistos con orgullo por todos los peruanos. ○



### III. Desde los pasos de un otorongo (tierra y fuego conjugados)...

Róger Rumrill

Haciendo de incómodos e inoportunos aguafiestas, Bruno Seminario y Jürgen Schultd, dos destacados economistas de la Universidad del Pacífico, de Lima, Perú, acaban de publicar un polémico estudio titulado Cuando despertemos en el 2062, visiones del Perú en 50 años en el que sostienen sin tapujos ni medias tintas que el actual modelo primario-exportador, que se aplica en el Perú de hoy como un dogma, basado en un extractivismo desenfrenado y obsceno, es insostenible e inviable en el mediano y largo horizonte peruano.

El estudio sin duda provocará las iras no santas de los sacerdotes y acólitos del sacrosanto neoliberalismo a ultranza que, gracias a la manipulación mediática y a todo el sistema institucional que manejan y controlan, han persuadido a buena parte de los peruanos que el Perú está en el mejor de los mundos y su tasa de crecimiento del 6 por ciento en el último quinquenio ha sido y será posible ahora y en el futuro con la extracción y exportación del oro, el cobre, el zinc, el petróleo, el gas y el saqueo de la biodiversidad con graves e irreversibles impactos sobre la Madre Naturaleza.

Como bien recuerda Stefano Varese, ambos nos involucramos con la revolución del general Velasco Alvarado (1968-1975), comprometidos con la transformación de la estructura feudal de la tierra con la ejecución de una de las reformas agrarias más radicales y pacíficas del continente y la batalla política por la reivindicación histórica de los derechos humanos de los pueblos andino-amazónicos.

La revolución velasquista, debilitada por sus propias contradicciones internas, infiltrada y saboteada por los grupos de poder que todavía controlaban eslabones clave del Estado peruano, pero sobre todo sitiada y ahogada por los intereses geopolíticos de Washington en plena guerra fría, finalmente llegó a su fin con la destitución del general Velasco por un úkase de la embajada estadounidense en Lima que consideraba que una posible invasión peruana a Chile podría ser un factor de distracción y retraso para su estrategia de hegemonía geopolítica en su "patio trasero" de América Latina. La conversión actual de Chile en el portaviones estadounidense en América del Sur, como lo es Israel para el Medio Oriente, revela y prueba que Estados Unidos no da puntadas sin hilo en América Latina ni en el resto del mundo.

Tres décadas después, a partir del año 2010, en el contexto de la debacle del capitalismo global y la crisis civilizatoria, asomó una nueva ilusión y esperanza de transformación cuando un colectivo de académicos, políticos e intelectuales de izquierda

formularon el llamado “Proyecto de la Gran Transformación” que debería ser asumido por el ahora presidente del Perú, Ollanta Humala Tasso.

Pero Ollanta Humala, que en su oficina solía exhibir un retrato del General Velasco y se autodefinía asimismo nacionalista, apenas llegado al Palacio de Pizarro con el voto de millones de pobres urbanos y rurales e indígenas andino-amazónicos, arrojó por la borda todas sus promesas de cambio y se entregó en cuerpo y alma al gran capital nacional e internacional.

Yo era parte de ese colectivo denominado “Ciudadanos por el cambio” que, como miles y millones de peruanos, me imaginé que estábamos inaugurando una nueva etapa en la historia del Perú del siglo XXI.

Una vez ganadas las elecciones presidenciales en julio del año 2011, compartí junto con el Ing. Ricardo Giesecke, la dirección de la comisión de transferencia del Ministerio del Ambiente. A lo largo de dos meses, escuchamos decenas de informes orales y leímos miles de páginas sobre la estructura y el funcionamiento del Estado peruano.

Luego de este ejercicio algunas veces aburrido, soporífero, pero interesante y con frecuencia lleno de revelaciones, constataciones y sorpresas, llegué a las siguientes conclusiones:

- El Estado peruano es un Estado cautivo, rehén y feudalizado por el gran capital nacional e internacional.
- El Estado peruano es un Estado construido como una maquinaria para consolidar un modelo de economía primario-exportadora, funcional a los intereses del gran capital y de la recolonización de América Latina.
- El Estado peruano es un Estado disperso, fragmentado, balkanizado, desintegrado.
- El Estado peruano tiene una estructura colonial. Hay un superministerio, el Ministerio de Economía y Finanzas, que otorga los recursos presupuestales para construir el modelo primario-exportador. El Sistema Nacional de Inversión Pública (SNIP) aplica el cinturón de fuerza del modelo para otorgar los fondos de inversión. El Ministerio que tiene los mayores recursos es el de Transportes y Comunicaciones para construir las carreteras, los puentes y toda la infraestructura por donde deben transportarse las materias primas para ser exportadas a los países industriales y centros mundiales de poder. El Ministerio del Ambiente, que debería diseñar el modelo de economía sostenible, es el más pobre y débil en lo que concierne al poder político.

Esta lógica extractivista primario-exportadora aparece en todas partes: los Tratados de Libre Comercio (TLC) suscritos con los Estados Unidos, la Unión Europea, China y varios países de América Latina; las inversiones públicas tanto del gobierno central como de los subnacionales y gobiernos locales; las leyes que se aprueban en el Con-

greso de la República. Es decir, el gobierno de Ollanta Humala, siguiendo la “hoja de ruta” del capital multinacional de sus predecesores –Alberto Fujimori, Alejandro Toledo Manrique y Alan García Pérez– ha puesto todos los huevos de la canasta en la extracción de los recursos naturales y básicamente en la minería.

Sin embargo, la mayoría de estas inversiones extractivas apuntan a la Amazonía peruana, ese banco genético con más de 700 mil kilómetros cuadrados.

Los impactos ambientales principales serían la deforestación (puede alcanzar de 25 a 40 % de la región en 2041) por cambio de uso de la tierra para usos agropecuarios, mineros, petroleros, forestales y construcción de lagos artificiales y represas y la degradación de los bosques (entre 56 y 91% de la región en 2041); la pérdida drástica de elementos del patrimonio biológico natural; la contaminación de suelos y aguas por agroquímicos diversos, secuelas de la explotación de hidrocarburos y de la minería, residuos urbanos e industriales; la alteración del régimen hidrológico amazónico tanto por represamientos como por la alteración del ciclo hidrológico debido a la deforestación; un aumento drástico de la contribución del Perú al fenómeno del cambio climático por emisiones de CO<sub>2</sub> y de otros gases por deforestación y por lagos artificiales y, entre muchos otros, la radicalización de procesos erosivos insidiosos y violentos especialmente en la Selva Alta.

Esto lo escribe Marc J. Dourojeanni Ricordi, en *Amazonía Peruana en 2021* (2010), alertando sobre la previsible devastación ambiental que se cierne sobre la Amazonía.

Solo que estas descripciones e imágenes de un apocalipsis ambiental en la Amazonía –como piensan y quisieran los extractivistas que han convertido a la Madre Naturaleza en un botín–, no pertenecen a un futuro remoto, sino al presente. Los desastres del cambio climático y del extractivismo están ya provocando impactos en todo el Perú y la Amazonía. No hay que olvidar que el Perú está entre los tres países más vulnerables al cambio climático, después de Bangladesh y Honduras. Al respecto, la Comunidad Andina de Naciones (CAN) estima que los países andinos perderán aproximadamente 30 mil millones de dólares en el año 2025 por efectos del cambio climático y el Perú, por su lado, estaría perdiendo el 4.4 % de su PBI, 10 mil millones de dólares por este mismo fenómeno global.

En un registro efectuado en el año 2010, constatamos sobre el terreno que en Kosñipata, en la zona de amortiguamiento del Parque Nacional del Manu, frutas como la piña y la papaya pierden su capacidad de resistencia y se tornan muy perecibles con el incremento de la temperatura; igual en Saposoa, en la Alta Amazonía, cayó la cosecha de frutas por la misma causa y en el resto de la Amazonía la producción de café resiente el calentamiento de la temperatura.

Para los biólogos, forestales, climatólogos y otros especialistas, el incremento de las temperaturas está modificando el cambio de época de polinización y floración de muchas especies forestales. Este fenómeno tendrá severas consecuencias en el ciclo biológico de la reproducción de la naturaleza, con efectos en toda la cadena de la vida.

En el mediano y largo plazo, las mayores emisiones de carbono (el 50 % del total de emisiones proviene del bosque), el colapso de la navegación fluvial por las sequías, el aislamiento de las ciudades y territorios, la escasez generalizada de agua potable,

el incremento de contaminantes en las napas freáticas y pozos, la pérdida de rentabilidad económica del sistema forestal, los conflictos socioeconómicos, la descomposición sociocultural y la sabanización de la Amazonía dibujan un escenario de cambios radicales en el futuro de la vida humana en toda la cuenca amazónica.

Solo hay que recordar que el río Amazonas, con sus 6780 kilómetros de longitud, 1100 tributarios, con el 20 % del agua dulce del planeta, el 47% de la suma total de todas las aguas de los ríos del mundo, está sufriendo los estragos del cambio climático. Su flujo normal de 267,000 metros cúbicos por segundo ha descendido, de acuerdo a mediciones realizadas en la última década, a 226,000 metros cúbicos. Y el decisivo y vital rol de los bosques amazónicos en la ecología planetaria funcionando como pulmones o riñones del planeta Tierra puede estar modificándose. Las sequías jamás vistas en un siglo como las de los años 2005 y 2010 provocaron la muerte y putrefacción de millones de árboles que emitieron más de 5 millones de toneladas métricas de CO<sub>2</sub>, casi igual que la emisión de Estados Unidos en el año 2009: 5 millones 400 mil toneladas métricas de dióxido de carbono. Y lo que la cuenca amazónica absorbe y retiene solo alcanza 1 millón 500 toneladas métricas de CO<sub>2</sub>. El presente y el futuro de la cuenca amazónica son el presente y el futuro de millones de seres humanos que la habitan. Ese destino es más incierto que nunca.

No obstante, nada parece detener la orgía destructora. Todo lo contrario. Buena parte de las inversiones globales se orientan al mayor banco genético del mundo y llegan, como es lógico, acompañadas por la parafernalia militar que asegure su control para que el capital multinacional obtenga el máximo beneficio. Se trata de “asegurarse el control excluyente de los recursos naturales necesarios para mantener su irracional y despilfarrador patrón de consumo...”, escribe el analista Atilio Borón.

A su vez, los politólogos Raúl Zibechi y David Harvey afirman: “La conclusión es que no hay relaciones interamericanas sin militarización”.

Consecuente y fiel con la aplicación y cumplimiento de los dogmas de la biblia neoliberal y su lógica extractivista, el gobierno de Ollanta Humala Tasso prepara la ocupación final y completa del capital multinacional de la Amazonía peruana, debilitando, inmovilizando, invisibilizando política, social, económica y culturalmente a sus principales defensores y guardianes: los Pueblos Indígenas.

La estrategia para alcanzar ese objetivo ya está en marcha. Un juez de Bagua, la ciudad del norte del Perú donde ocurrió la mayor resistencia indígena de las últimas décadas, con un saldo trágico de dos decenas de muertos, ha condenado a cadena perpetua a dos indígenas, a otras penas a unas cincuenta de ellos y a una pena de 35 años a Segundo Alberto Pizango Chota, el líder de esa resistencia y presidente de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP). Abogados de derechos humanos han formulado duros cuestionamientos jurídicos a ese fallo que exculpa a los verdaderos responsables políticos de esa tragedia: los políticos y funcionarios que desoyeron las demandas indígenas y policías que tomaron la decisión de tomar por asalto la llamada “Curva del diablo” donde estaban parapetados los indígenas.

Este asedio y persecución judicial, sin duda digitada desde el Palacio de Gobierno, tiene una clarísima intención política: ratificarles una vez más como en el pasado a los pueblos indígenas que cualquier resistencia, crítica, cuestionamiento y protesta contra el modelo neoliberal extractivista puede costarles la condena carcelaria, incluyendo la más drástica de ella: la cadena perpetua.

Y para que no quede ninguna duda de este propósito y objetivo, el gobierno se apresta a consultar a los pueblos indígenas la entrega del lote petrolero 1AB, explotado hace más de treinta años primero por la Occidental Petroleum Company (OXY) y luego por Pluspetrol. Un pozo sobre explotado al que ha puesto una nueva numeración: ahora es el Lote 192. Y para que la consulta sea exitosa y aprobatoria, oportuna y puntualmente, la empresa Pluspetrol ha hecho muy buenas migas con los pueblos Achuar, que serán los consultados, otorgándoles una serie de granjerías y prebendas. La consulta será presentada a nivel nacional e internacional como un ejemplo de cumplimiento del Convenio 169 de la OIT. Después de esta operación cuidadosa y maquiavélicamente planificada y ejecutada, las puertas de la Amazonía estarán más abiertas que nunca al saqueo extractivista multinacional.

Entonces solo quedará la resistencia indígena como alternativa en la defensa de la Amazonía y su supervivencia.

Mi gratitud a Stefano Varese y Frédérique Apffel-Marglin por invitarme y comprometerme a ser parte de esta resistencia. ○



## TIERRA NEGRA: DON DE LOS PUEBLOS AMAZONICOS A LA REGENERACION GLOBAL<sup>1</sup>

### Introducción

Cierto día, cuando conversaba con Girvan Tuanama Fasabi en la alta Amazonía peruana, el chacarero indígena que forma parte del equipo del Centro Sachamama,<sup>2</sup> escuché sorprendida esta declaración: “Mi abuela y los viejos antes ofrecían pedazos de cerámica en sus chacras a la *Mama Allpa*. Ahora casi nadie lo hace”.

Así que en otra oportunidad, nos fuimos a su comunidad nativa, llegando a la casa de su abuela justo en la hora de la *mikuna*, la comida comunal. La anciana estaba sentada en la entrada, dando la bienvenida a los que ingresaban. Sin embargo, después de que todos ya habían comido, Girvan, su abuela y yo nos quedamos solos y en silencio en la pequeña sala. Me parecía que Carmen Tapullima Salas tenía alrededor de noventa años, de apariencia flaquita, débil, pero muy lúcida. Girvan me contaba que ella no tenía certificado de nacimiento porque en aquellos tiempos tales sutilezas no siempre se hacían. Rompiendo el silencio, empezamos a charlar un poco para hacernos más cómodas una con la otra, cuando curiosa le pregunté a Carmen sobre las ofrendas en la chacra: “Sí, siempre traía mi *shaño* para darle a la *Mama Allpa*.<sup>3</sup> Eso hacíamos en esos tiempos”, me dijo. Fue entonces que Girvan me explicó:

*Los ingenieros nos hicieron sentir avergonzados de esta práctica, diciéndonos que era una superstición tonta. Ahora solamente pocos de los viejos lo hacen, pero en muchas comunidades ya no se hace este pago.<sup>4</sup> Pero tú misma escuchaste los comuneros de Shukshuyaku decir ayer que continúan encontrando pedazos de cerámica en las chacras viejas. Eso les dice que sus ancestros antes los ofrecían a la Mama Allpa.*

De hecho, el día anterior habíamos ido a Shukshuyaku –una comunidad nativa con la cual hemos creado una chacra comunal permanente– para participar de la primera siembra de la campaña agrícola de junio<sup>5</sup> (ver las imágenes al final). Como la tierra negra o *yana allpa*<sup>6</sup> que estamos recreando en nuestro centro fue descubierta llena de pedazos de cerámica por arqueólogos, en las últimas décadas, los comuneros estaban entusiasmados por recordar las prácticas de sus ancestros y ofrecieron cerámicas rotas a la tierra antes de sembrar.

Revisando la literatura sobre la tierra negra amazónica, conocida popularmente en Brasil como *terra preta do índio* (tierra negra de los indios), nos damos cuenta de que la mayoría de los autores consideran que la numerosa presencia de cerámicas chan-

cadadas encontrada en la tierra negra viene de basurales. Muchas cerámicas han sido encontradas en sitios funerarios, lo que nos remite a algunos estudios hechos sobre las cerámicas de los contemporáneos *Asurini* del Xingu, en Brasil, que evidencian que durante la muerte de una mujer (entre los *Kichwa-Lamistas*, las mujeres también son las ceramistas) sus cerámicas son rotas (Silva 2003: 373–385).

El único estudioso que habla del hecho de que las cerámicas chancadas encontradas en la tierra negra vienen de ofrendas a las deidades/espíritus es el Doctor Alfredo Narváez Vargas, arqueólogo y antropólogo peruano que excavó uno de los sitios arqueológicos más importantes de Chachapoyas, ubicado en Kuélap. Lo que me dijo el Dr. Narváez, el 11 de agosto de 2012, cuando estuvo en Lamas (San Martín, Perú), fue que él excavó algunas terrazas agrícolas arqueológicas cerca del sitio de Kuélap, donde encontró un nivel denso de suelo negro orgánico que fue fácilmente diferenciado del color amarillo de los niveles geológicos. En el nivel negro, encontró fragmentos de cerámicas que él considera que son los vestigios de las ofrendas.<sup>7</sup> La descripción de sus hallazgos corresponde estrictamente a las descripciones de los arqueólogos de los sitios de tierra negra en la baja Amazonía. Esta información es particularmente relevante porque nuestro Centro Sachamama está ubicado al borde del área cultural precolombina de Chachapoyas, en la ciudad de Lamas (ver el mapa adjunto; Davis 1985). Sin embargo, según mi conocimiento, nadie hasta hora ha presentado un informe sobre las prácticas de los *Kichwa-Lamistas* de ofrecer pedazos de cerámicas a los varios espíritus de la chacra. Para los *Kichwa*, los espíritus más importantes de la chacra son: *Mama Allpa*, la tierra; *Yakumama*, la lluvia/las aguas; *Mama Qilla*, la luna; *Tayta Inti*, el sol. Muchas de las ancianas *kichwa* aún guardan pedazos de cerámicas para hacer ofrendas. También hacen ofrendas de chicha, la bebida fermentada de maíz, ofrenda precolombina tradicional.

Las ofrendas de pedazos de cerámica son hechas antes de sembrar y durante las cosechas mayores de la agricultura; también se hacen durante los solsticios. Así que son varias las ocasiones durante el año en las que las personas involucradas en la agricultura pueden hacer ofrendas. Como esta es la actividad principal de los *Kichwa-Lamistas*, casi todos lo hacían en el pasado. Sin embargo, las seducciones de la modernidad, combinadas con la actitud desdeñosa de los mestizos dominantes hacia tales prácticas, las han socavado profundamente. Aunque los pobres chacareros mestizos practiquen las mismas técnicas de agricultura que los *Kichwa-Lamistas*, específicamente la roza-tumba y quema, sembrando según las fases de la luna, el policultivo, etc., es poco probable que hagan ofrendas a los espíritus de la chacra. De todas maneras, los *Kichwa-Lamistas* guardan sus prácticas rituales entre sí, protegiéndose cuidadosamente de las miradas despectivas de la sociedad dominante. Aunque las leyes coloniales de la “extirpación de idolatrías” no sean ya impuestas (por cierto nunca han sido quitadas de los libros), su espíritu sigue bien vivo.<sup>8</sup> La memoria de la ferocidad con la que fueron impuestas no ha desaparecido completamente entre la gente indígena. También hay que mencionar que los movimientos evangelistas han afectado mucho a la gente de la región



de la alta Amazonía y los *Kichwa* que pertenecen a las iglesias evangélicas han desistido de hacer tales ofrendas, consideradas por estos movimientos fundamentalistas como estratagemas del demonio.

Me parece que en las parcelas de tierra negra que eran más intensamente pobladas, tales prácticas bien podrían explicar la cantidad de cerámicas chancadas encontradas en estas tierras por toda la cuenca amazónica. Además, es bien conocido que por lo menos en la cultura precolombina de los *Wari* de la sierra central, se rompían las elaboradas cerámicas rituales después de una ofrenda. Pude admirar tales vasijas reconstituidas en los museos arqueológicos de Ayacucho y Pueblo Libre en Lima. Según el Profesor Thomas Cummins de la Universidad de Harvard, en Massachusetts, especialista renombrado en las cerámicas peruanas precolombinas, tal práctica de romper las cerámicas usadas en ofrendas bien podría haber sido esparcida, extendiéndose tan lejos como hasta la baja Amazonía (Comunicación personal, Cambridge, MA, diciembre 2011). Lo mismo me fue comunicado por el Dr. Alfredo Narváez de sus descubrimientos en otro sitio arqueológico de la costa noroeste de Perú, en el pueblo de Túcume. En este sitio, el Dr. Narváez encontró cerámicas chancadas en espacios como altares, asociadas con objetos sagrados claramente puestos allí como ofrendas (Comunicación personal, 31 de agosto, 2012).

Como las cerámicas en la baja Amazonía anteceden a cualquier otra cerámica en todas las otras partes de las Américas (ver más adelante), es posible que esas prácticas se hayan originado allí. El hecho de que el arqueólogo peruano Alfredo Narváez encontró la tierra negra amazónica llena de cerámicas, en el área cultural de Chachapoyas, declarando que son los vestigios de las ofrendas a las deidades/espíritus, parece ser la evidencia más fuerte hasta ahora de una práctica continua entre las poblaciones indígenas de hacer tales ofrendas en sus chacras.<sup>9</sup> El centro de Kuélap, en Chachapoyas, está ubicado a una altitud de aproximadamente 3000 metros y está repleto de evidencias de terrazas de piedras. También hay evidencias allí de terrazas hechas con materiales perecederos. El simple hecho de que solo queda un cambio abrupto de nivel indica que tales terrazas fueron construidas con el uso de materiales perecederos (ver la foto adjunta; Muscutt 1998).

## **Ofrendas a los espíritus y economía cosmocéntrica**

Aunque la mayoría de la literatura sobre la tierra negra no aborde su aspecto religioso o espiritual, siendo abrumadoramente cuantitativa y científica, Gerry Gillespie<sup>10</sup> se acerca a este aspecto en un interesante capítulo sobre la tierra negra titulado “De la ciudad al suelo: Retornando el orgánico a la agricultura: Un círculo de sostenibilidad” (2009).<sup>11</sup> Después de indicar que comunidades exitosas en todo el mundo siempre han devuelto material orgánico al suelo y que estas acciones representan una base de la sostenibilidad de esas comunidades, el estudioso declara lo siguiente:

El regreso del material orgánico a los campos agrícolas, lejos de ser el sencillo proceso de eliminación que es lo que se hace hoy en día, proveía un vínculo entre la comunidad y el suelo. Fue una práctica intencional y consciente para mantener un vínculo entre el individuo y su productor de comida. Tanto como cualquier otra acción, era un acto de respeto (2009: 465).

De toda la literatura sobre la tierra negra que consulté, este ejemplo se acerca más que cualquier otro a algo que se podría llamar espiritual. De hecho, tal respeto por el suelo, así como el respeto por todos los otros seres/espíritus involucrados en criar la comida, es típico en sociedades campesinas e indígenas en todo el mundo. También fue típico en la agricultura premoderna europea. Como he discutido en otras ocasiones, con la llegada del movimiento del “cercado” (*Enclosures Acts*), la Reforma y la revolución científica, el intercambio de dones entre los humanos y los no-humanos involucrados en criar la comida, como el suelo, el agua, el sol y la luna, entre otros, empezó a ser visto como acto mágico vacío de eficiencia (Apffel-Marglin 2011:35 passim).

Las ofrendas hechas al suelo en el contexto *Kichwa-lamista*, localmente personificado en su espíritu *Mama Allpa* (Madre Tierra), representa de manera enfática una conciencia y un vínculo intencional de respeto entre los humanos y el suelo que, a la vez, reconoce la agencia de la tierra, es decir, su poder de actuar. Representan no solo un vínculo de respeto, sino también la conciencia de que sin un don de vuelta al suelo/tierra, el éxito de la agricultura estará en peligro. La tierra/suelo da lo que produce, permitiendo que los humanos vivan; y los humanos expresan la conciencia de que dependen de esos dones al ofrecer algo al suelo. Estos intercambios recíprocos establecen un ciclo regenerativo que constituye el opuesto de las acciones extractivas en una economía capitalista. En otras palabras, en una economía capitalista, el suelo es considerado más como un simple “recurso natural” que una madre sagrada.

He adoptado entonces el término “cosmocéntrico”, que Stefano Varese define y articula de la siguiente manera:

En contraste con el antropocentrismo Euroamericano (de larga fecha en la herencia cultural Judío-Cristiana-Islámica y científica), los pueblos indígenas durante milenios construyeron cosmologías cosmocéntricas y policéntricas basadas en la lógica de la diversidad y en la lógica de la reciprocidad. Este es un cosmos diverso, en el que no hay centro privilegiado, ni singularidad hegemónica. Un mundo que es permanentemente enriquecido por la interacción de cada uno de sus elementos, aun de los que son antitéticos, requiere de un código moral (un código de costumbre y comportamiento) basado en la lógica de la reciprocidad. Lo que se toma tiene que ser retornado en “valores” similares o comparables. Aquello que recibo (bien, regalo, servicio, recurso) tendré que reciprocitar en algún momento con valores similares comparables. Aquello que tomo de la tierra, del mundo, de la naturaleza tiene que ser devuelto, aquello que doy a la tierra o a los dioses o a mis contrapartes humanas o a cualquiera de mis parientes cósmicos me será devuelto (Varese 2009: 16).

La agricultura conjuga una serie de acciones concertadas por varios actores: tanto aquellos que pertenecen a lo humano, que preparan las chacras, eligen las semillas, preparan el suelo, etc.; cuanto los actores no-humanos como la tierra, el agua, el sol,

la luna, entre otros. Sin las acciones del suelo, del agua, del sol y especialmente de la luna, cuyas fases afectan el cambio de nivel de todos los líquidos, de las mareas hasta la sábila de las plantas (Alvarado 2005), la agricultura no sería posible. Como he documentado extensivamente en otros escritos (Apffel-Marglin 2011), la agencia del mundo no-humano, es decir, su poder de actuar, es un rasgo que ha llegado a ser particularmente aceptado en el campo de los estudios críticos de la ciencia y entre ciertos físicos cuánticos. Tanto que el antropólogo y filósofo francés Bruno Latour, cuyo trabajo ha contribuido bastante a reconocer la agencia del no-humano, declara en el título de un libro brillante: *Nous n'avons jamais été modernes* (1991).<sup>12</sup> El paradigma clásico Cartesiano/Boyliano/Newtoniano de un mundo mecánico, inconsciente y sin agencia ha sido efectivamente desplazado, aunque este cambio de paradigma apenas esté empezando a filtrarse en la cultura moderna en toda su extensión.

Como los descubrimientos acerca de la tierra negra y otros fenómenos antropogénicos en la Amazonía han revelado, la selva amazónica no es una sencilla selva virgen. Es resultado de milenios de interacciones ajustadas y llevadas a cabo por los humanos precolombinos y todos los no-humanos que la habitaban. Ya he sugerido antes que cuando las acciones concertadas entre humanos y no-humanos son cruciales para el bienestar humano a través de largos periodos de tiempo, ellas también llegan a crear entidades, o mejor dicho, seres que incorporan esas acciones concertadas. Pensando con los *Kichwa-lamistas*, un buen ejemplo sería el suelo que se convierte en la *Mama Allpa*, un ser a quien se hace oraciones, ofrendas, que está dotada de entendimiento, agencia y conciencia, y que responde a las acciones humanas. En la modernidad, el suelo ha llegado a ser un "recurso natural" despojado de agencia, consciencia y entendimiento. Respeto no es típicamente el tipo de actitud que se confiere a un recurso natural. Porque el recurso natural será simplemente lo que existe para el uso y la explotación de nosotros, los humanos, uso que no percibimos como una falta de respeto. En otras palabras, un recurso natural no requiere que recíprocamente lo que sacamos porque este no tiene agencia y por eso es difícil mostrarle respeto. Como ya es bien conocido, donde la preservación de los recursos naturales ha sido una preocupación, la lógica de la modernidad ha creado el concepto de calcular su valor monetario, o en términos económicos, hacer las externalidades tanto visibles como cuantificadas, lo que hoy en día es conocido como "economía verde". Sin embargo, los economistas verdes son tan ineficaces como los economistas neoclásicos en ayudarnos a practicar rituales regenerativos de reciprocidad con el mundo no-humano.

He escrito solo en términos del suelo, pero tanto en las cosmologías indígenas mencionadas anteriormente, cuanto en las cosmologías campesinas premodernas europeas, el mundo era animado por una multiplicidad de presencias, todas perteneciendo a una amplia "alma del mundo" o *Anima Mundi* en el Latín de este entonces, que no nos excluía a nosotros los seres humanos. En otras palabras, la naturaleza y la cultura no eran consideradas como categorías mutuamente exclusivas (Apffel-Marglin 2011: 21 *passim*). Los actos que nos hacen conscientes de la necesidad de devolver al suelo

son fundamentales a una civilización sostenible y necesitamos recuperarlos. Tales actos, ofrendados entre las sociedades campesinas e indígenas, han sido ampliamente discutidos por antropólogos bajo la etiqueta: “economía del don”.

### ¿Economía del don o economía cosmocéntrica?

El término “economía del don” fue establecido a través de un libro que llegó a ser un clásico en el campo de la antropología: *Ensayo sobre el don (Essai Sur Le Don)*, originalmente publicado por el antropólogo francés Marcel Mauss en 1925 (1967).<sup>13</sup> Al hablar del “espíritu del don”, Mauss captó elaborados rituales de intercambio en las sociedades no-modernas de pequeña escala. El “espíritu del don” traduce la palabra *hau* de los *Maori* (grupo indígena de Nueva Zelandia), vocablo que significa tanto el espíritu del don cuanto el espíritu del bosque que da el don original de la comida. Antes de volver a los temas de la recreación de la tierra negra en el Centro Sachamama y el de las cerámicas chancadas que los *Kichwa-Lamistas* ofrecen a los espíritus de la chacra, quiero demorarme un poco más en el tema de la “economía del don” para explicar por qué prefiero utilizar el término “economía cosmocéntrica”.<sup>14</sup> Permítanme, con este propósito, hacer referencia al trabajo de Lewis Hyde (1983) sobre el don, que discute el ejemplo de Mauss.

Lewis afirma que, en estas sociedades, cuando los cazadores vuelven del bosque con los pájaros que han matado, dan una porción de lo que han matado a los sacerdotes, quienes después cocinan los pájaros en una hoguera sagrada. Los sacerdotes comen unos de ellos y después preparan un tipo de talismán, el *mauri*, lo que es la encarnación física del *hau* del bosque. Este *mauri* es un don que los sacerdotes devuelven al bosque, donde, como un sabio maorí una vez explicó a un hombre británico, “causa que los pájaros sean abundantes [...] que puedan ser matados o tomado por los hombres”.

En este intercambio entre los cazadores, los sacerdotes y el espíritu del bosque, hay por lo menos tres dones: el don que el espíritu del bosque da a los cazadores, o sea, los pájaros; el don que los cazadores dan a los sacerdotes; y, por último, el don que los sacerdotes devuelven al bosque. Es un ciclo en que el bosque da de comer a las personas, que después dan a los sacerdotes, quienes, en cambio, dan de comer al espíritu del bosque: este último acto permite que el ciclo se regenere. Este detalle constata que la presunta economía del don está íntimamente vinculada con el proceso de la regeneración. El sabio *Maorí* citado por Hyde distingue entre el objeto del don colocado en el bosque, el *mauri* y el *hau* del bosque que causa que los pájaros sean abundantes. El don circula y el espíritu del bosque es alimentado. Cuando los pájaros y el *mauri* son consumidos o desaparecen, la abundancia o multiplicación de los pájaros del bosque es asegurada por el *hau* del don. Esta circulación del don, el *hau*, genera un aumento de la socialidad que existe en los vínculos entre humanos, así como también aumenta la espiritualidad y los vínculos con los otros-que-humanos,

los seres invisibles como espíritus, deidades, etc., aunque esta última parte de la reciprocidad no sea reconocida por Mauss y la mayoría de los antropólogos. En su ensayo sobre el don, Mauss escribe:

El *hau* quiere volver al lugar de su nacimiento, a su santuario del bosque y clan y a su dueño... La cosa dada no es inerte. Está viva y muchas veces personificada y lucha para traer a su clan original y tierra natal algún equivalente para tomar su lugar.<sup>15</sup>

Mauss declara que en la costumbre *Maori* el “vínculo creado por todas las cosas es de hecho un vínculo entre personas”.<sup>16</sup> Esta perspectiva de que los intercambios de dones realmente tienen que ver con la creación de vínculos entre personas humanas, haciendo, por lo tanto, que la presencia de los espíritus sea o invisible o inefectiva, ha dominado la literatura antropológica con respecto a este asunto. Los intercambios de dones siempre pasan los dones a los seres invisibles, mayormente las deidades o espíritus, los que llamo los otros-que-humanos. Es solo así que los llamados intercambios de dones se vuelven verdaderamente regenerativos. Ver el intercambio de dones como un acto únicamente entre seres humanos sigue la corriente dentro de la antropología que considera que los otros-que-humanos, tales como los espíritus, deidades etc., representan una realidad que pertenece a algún otro aspecto del dominio humano como el semiótico, el social, el político, el económico o a algún otro aspecto de la realidad humana. En general, los académicos en ese campo no han tomado el camino de dar agencia a esos aspectos del mundo natural responsables por el sustento de nosotros (los seres humanos) y de reconocer la necesidad de mostrar respeto y gratitud a los no-humanos a través de ofrendas a los otros-que-humanos, para regenerar los dones.

De hecho, no es difícil dar otra perspectiva a este ejemplo de Nueva Zelanda, que incidentemente se ha vuelto icónico en la antropología. El *hau* del don que obliga a un receptor a reciprocitar es el *hau* del bosque, el origen de los dones. Los cazadores dan una porción de los pájaros que han cazado en el bosque a los sacerdotes, quienes después preparan la ofrenda *mauri* con esos pájaros. Los pájaros en la ofrenda personifican el espíritu del bosque, ya que son una parte del bosque y, por lo tanto, de su *hau*. El don a los sacerdotes y después al bosque crea un vínculo entre las personas, pero también entre las personas y el bosque. Además, es un vínculo que representa el respeto que los humanos tienen por el bosque y su deseo de regenerar su poder. El término “respeto” podría referirse específicamente a las acciones que aseguran la regeneración de la fuente de los dones. El lenguaje de los espíritus, junto con las acciones rituales, expresa esta realidad creando la posibilidad de las interacciones entre los humanos y ciertos aspectos del mundo natural, o mejor dicho, el mundo no-humano. La generosidad del mundo no-humano es regenerada por las constantes ofrendas ritualizadas entre las personas y los otros-que-humanos, como el *hau*, el espíritu del bosque o, en nuestro caso, la *Mama Allpa*, el espíritu/madre de la tierra y todos los otros espíritus de la chacra. Son esas acciones constantemente reiteradas de hacer ofrendas y, por lo tanto, mostrar respeto y gratitud, que aseguran la posibilidad de con-

tinuar a recibir sustento y de no agotar las fuentes de ese sustento. En otras palabras, es la reiteración constante de los rituales de las ofrendas recíprocas que aseguran la regeneración de la fuente de los dones.

El don, según Mauss y muchos otros después de él, aumenta la socialidad, es decir, los vínculos entre los humanos. Yo diría que también aumenta la espiritualidad si entendemos que esta noción significa un movimiento continuo más allá de uno mismo y más allá de la comunidad humana de uno mismo hacia el mundo no-humano y su incorporación espiritual encarnados en los otros-que-humanos. La ceremonia que los sacerdotes hacen se llama “alimentando el *hau*”. Al cazar los pájaros, los humanos han quitado algo del bosque y para renovar su vitalidad necesitan “alimentarlo” con un don de retorno. Si tales ofrendas no son hechas, los humanos estarán en peligro de perder el vínculo entre su mundo y el mundo no-humano, que solo es posible como resultado de los otros-que-humanos, en este caso, los espíritus. Ese riesgo amenaza la regeneración de la fuente de los dones. El espíritu del bosque o de la tierra/suelo representa el todo del cual los humanos reciben el alimento en cambio por las ofrendas.

Al dar a los sacerdotes, los cazadores no calculan un retorno preciso, tampoco los sacerdotes calculan un retorno preciso cuando dan el *mauri* al espíritu del bosque. “Si no fuera así, si el donante calculara su retorno, el don sería quitado del todo y entraría en el ego personal, donde pierde su poder”.<sup>17</sup> Tales acciones merecen ser catalogadas con el término “economía cosmocéntrica”. La economía cosmocéntrica es aquella en la que la regeneración de las fuentes de alimento no es considerada un proceso automático, es decir, natural o biológico, sino que es reconocida como dependiente de las acciones recíprocas del ritual adecuado de los humanos. Es una clase de economía radicalmente no-antrópocéntrica o, en otras palabras, una economía profundamente diferente de la economía antropocéntrica capitalista, especialmente si pensamos en su forma neoliberal.

El espíritu *Maori* del bosque, así como los espíritus de la chacra de los *Kichwa-Lamistas*, no son proyecciones del mundo humano sobre el mundo no-humano, metáforas usadas por los humanos para representar el mundo no-humano. Más bien incorporan literalmente eso que permite que los humanos tomen de los aspectos de los productores de la comida del mundo no-humano o natural sin agotarlo. Los humanos muestran tanto el respeto cuanto la gratitud a sus fuentes de alimento no-humanas a través de ofrendas a estas fuentes, cuya agencia es reconocida y cuya necesidad de recibir respeto y gratitud es igualmente considerada al dotarles con una identidad cerca de lo humano: *Mama Alpa* será tanto un espíritu cuanto el suelo/tierra; *Mama Qilla* será ambos, la luna y un espíritu, etc... Tales acciones constituyen una restricción seria para la explotación del mundo no-humano o natural, pues tal comportamiento explotador sometería a uno mismo (y el grupo de uno mismo) a la represalia de los espíritus. Tal represalia consiste en la degradación del suelo, el alimentador de la civilización. Ofrendas rituales a las fuentes del alimento aseguran la regeneración de esas fuentes e incorporan un reconocimiento implícito que tal regeneración depende de las apropiadas acciones humanas y no es automática.

Los espíritus o deidades hacen que sean posibles ciertos tipos de acción y hacen que otros tipos de acción sean difíciles, reprochables o pecaminosas. Las consecuencias de tales acciones son innegablemente materiales o físicas y a la vez discursivas y espirituales.<sup>18</sup> La considerable distinción entre un recurso natural y el espíritu del bosque o del suelo/terra es la diferencia entre la explotación y la regeneración de esas fuentes de alimento. También sirven para poner límites severos en el uso de estos dones por parte de los humanos. Esos rituales desempeñan una regeneración biocultural continua a través de una variedad de acciones y declaraciones que incorporan la complejidad que quiero captar con el término “economía cosmocéntrica”. Es decir que la economía cosmocéntrica es una economía regenerativa, no-explotadora, en la que la reciprocidad y redistribución entre los humanos, los no-humanos y los otros-que-humanos, es decir, el reino de los espíritus/ánimas, tienden a producir la equidad en vez de fuertes diferencias de riqueza entre los humanos, así como aseguran la regeneración de las fuentes del sustento de la humanidad. Los Reformadores en el siglo XVI en Europa consideraban tales rituales como “magia”, resultado de su insistencia en la separación total entre los humanos y no-humanos, y para los religiosos, entre los humanos y Dios. Para los Reformadores, la agencia, voz y el sentido se volvieron características exclusivamente humanas, tanto como la prerrogativa de un Dios apartado del mundo material. Desde la separación por parte de los Reformadores entre lo material y lo espiritual, tales rituales de regeneración solamente podrían ser entendidos como los humanos representando simbólicamente o metafóricamente los no-humanos, que se convertían desde entonces en seres pasivos y silenciosos.

De la misma forma que puritanos de Nueva Inglaterra como John Winthrop se sentían legítimos al expulsar los indios de la tierra; también los conquistadores y las autoridades coloniales en Nueva España se sentían legítimos al crear las leyes de “extirpación de idolatrías”, que se dirigían a prohibir a los nativos amerindios de hacer sus rituales regenerativos, vistos como artificios del diablo, ya que para los españoles de la época los espíritus realmente no existían.<sup>19</sup>

Hoy en día, estamos tal vez suficientemente removidos de la prisión mental de la Reforma y de sus efectos no solo en la iglesia con la Contrarreforma, sino también en todo, incluyendo una antropología secularizada.<sup>20</sup> Las ejecuciones claves necesarias son aquellas de las entidades del mundo natural que tienen agencia y se relacionan con los humanos para asegurar su alimento continuo. Esto es para mí a la vez un esfuerzo material y espiritual que merece la denominación de “economía cosmocéntrica”.

## **La actual situación ecológica en la Amazonía alta peruana**

Cuando descubrí la existencia de la tierra negra, hace algunos años, a través del interesante libro de Charles Mann, *1491: New Revelations of the Americas Before Columbus* (2005), inmediatamente pensé que aquello merecía más investigación y sobre

todo su aplicación a las tierras degradadas de la alta Amazonía. Hacía ya 15 años que pasaba largos periodos en el pueblo de Lamas y estaba muy consciente de la urgencia de la situación con respecto a la práctica local del método de roza-tumba y quema, tanto de parte de los pequeños agricultores mestizos cuanto de los chacareros indígenas. Lamas está ubicada en el departamento de San Martín, al noreste de Lima, en las estribaciones tropicales de los Andes, y ese departamento tiene la dudosa distinción de presentar la tasa más alta de deforestación en todo el Perú (Panduro & Rengifo 2001: 12). Cada año que vuelvo a Lamas hay menos bosque. La deforestación es resultado de varios factores. De 1980 a 1990, la región vio un aumento enorme en la producción de coca para el comercio ilícito de cocaína. Localmente, este comercio fue identificado como “el bolsillo de los movimientos guerrilleros”. Esta comercialización significaba una cantidad enorme de deforestación para abrir espacios a los cultivos de coca.<sup>21</sup>

Además, desde que la región fue abierta con la construcción de una carretera por el gobierno de Belaunde en los años 60, la tasa de emigración por los campesinos de la sierra y/o de la costa, que buscaban desesperadamente nuevos terrenos para ocupar, ha aumentado considerablemente. Debido al estímulo oficial del gobierno en beneficio de la agricultura industrial de monocultivo y a la ignorancia de los migrantes sobre la naturaleza especial de los suelos amazónicos, grandes extensiones de bosque han sido tumbadas para dar espacio a los rancheros de ganado o a los cultivos comerciales como el arroz, el maíz, la caña de azúcar y principalmente el algodón.

La agricultura de roza-tumba y quema fue introducida cuando los españoles trajeron herramientas de hierro en el siglo XVI (ver abajo más detalles). Los expertos calculan que para que este método de agricultura sea sostenible, una familia debe poseer un mínimo de 50 hectáreas de terreno.<sup>22</sup> El promedio de terreno entre los chacareros indígenas hoy en día es de 3 a 10 hectáreas (Comunicación personal, Cooperativa Cafetalera Oro Verde, Lamas, enero 2008). Esto ha resultado en periodos más cortos de barbecho entre roza-tumba y quema de chacras, haciendo con que el bosque secundario que se regenera en chacras abandonadas sea progresivamente menos vigoroso. También ha resultado en el crecimiento rápido de las tierras degradadas donde nada crece, sólo maleza, y el bosque ya no se regenera.

La situación actual de los *Kichwa-Lamistas*, que siguen siendo quechuahablantes, es resultado de su “conquista” en 1656 por Martín de la Riva Herrera. Como sabemos, en los siglos XVI y XVII, la población indígena fue reducida en nuevos asentamientos llamados reducciones, para facilitar el control y la evangelización. Los descendientes de esos indígenas reducidos se pueden encontrar todavía en la zona de Lamas llamada Wayku, donde fueron reducidos por primera vez, así como en más de 200 pequeñas comunidades en la región donde subsecuentemente se extendieron en el curso de los últimos 350 y pico de años. Los pocos españoles que colonizaron el pueblo de Lamas en ese tiempo se cruzaron con las mujeres locales creando una población mestiza, un proceso que se continúa hasta ahora. Cuando los hijos de tales uniones son reconocidos por sus padres, toman el apellido español y se identifican con la lengua, cultura y los valores



españoles. Los más poderosos miembros de la población mestiza desde ese entonces han dominado y explotado los habitantes indígenas que han sido relegados a las tierras más pobres y escarpadas, y a los cuales ha sido negado el acceso a la educación hasta tan recientemente como los años ochenta (Calderón Pacheco 2005).

A fines de los años sesenta y principios de los setenta, el gobierno revolucionario de las Fuerzas Armadas de Velasco Alvarado elaboró una legislación que permitió que las comunidades indígenas tuvieran sus comunidades demarcadas legalmente y fueran reconocidas como comunidades nativas, o sea, comunidades que pasaron a encargarse de sus propios asuntos internos y cuyos territorios deberían ser protegidos de la gente no-nativa.<sup>23</sup> En la región de Lamas, solamente a partir de 1980 es que las comunidades indígenas han comenzado el proceso oneroso de convertirse en comunidades nativas legalmente reconocidas. A la fecha hay solamente unas 46 comunidades legalmente reconocidas entre más de 200 asentamientos rurales *Kichwa*. Dado que los pasos legales para lograr este status son costosos y muy burocráticos, el proceso es lento. Además, como dice Calderón Pacheco (2005), esta ley significó un movimiento revolucionario que, por primera vez, dio protección a la gente indígena contra los foráneos que deseaban sus tierras, pero tuvo el efecto no-intencional de prevenirles de libremente mudarse en áreas con más bosque, ya que necesitaban continuar con su método de agricultura, la roza-tumba y quema. Esto ha resultado en la situación actual de desaparición de los bosques en sus territorios, lo que hace con que esta forma de agricultura sea cada vez menos viable. Tal sedentarismo está perjudicando al medio ambiente en estas comunidades nativas y aumentando la cantidad de tierras degradadas.

Los líderes *Kichwa-Lamistas* están muy conscientes de este problema. El expresidente de la mayor organización *Kichwa-Lamista*, CEPKA (el Consejo Étnico de los Pueblos Kichwa de la Amazonía), Misael Salas Amasifuén, dijo eso durante una charla a estudiantes pregrados de los Estados Unidos, el 31 de julio de 2011. Estos estudiantes estaban participando de un programa que dirijo en el Centro Sachamama:<sup>24</sup>

*En las comunidades legalmente reconocidas, los miembros indígenas tienen los títulos de sus propias tierras, pero no pueden vender o alquilar a personas que no sean Kichwa, porque eso crea problemas. Podemos vender solamente a otros comuneros indígenas, hasta si viven en otra comunidad [...] Nuestra costumbre es hacer chacras en el bosque, tumbando los árboles sin arrancar de raíz y después quemando las ramas. Después de 3 o 4 años, dejamos que el bosque se regenere durante unos 8, 10 o 15 años y después lo tumbamos de nuevo. Somos tres hermanos y nuestra madre viuda aquí en Solo. Juntos tenemos 18 hectáreas y ya no podemos hacer chacras grandes. Solamente podemos cultivar chacras pequeñas. Ya no podemos tumbiar el bosque y más y más tierra ya está degradada. ¿Cómo vamos a sobrevivir si tumbamos lo poco de bosque que queda? Tendremos que migrar y eso es lo que no queremos.*

La gran mayoría de los *Kichwa-Lamistas* dependen de sus chacras para sobrevivir. Gracias a la labor comunal, denominada *maki-maki* o *choba-choba* en quechua, ocasión en que los parientes, vecinos y amigos hacen grupos de trabajo para cultivar sus

chacras y realizar sus proyectos, la necesidad por el dinero es mínima. Hoy en día, desde que el gobierno central requirió que todos los niños asistan a la escuela, lo que significa que uniformes y otros materiales tienen que ser comprados por los padres, la necesidad por el dinero ha aumentado considerablemente. En general, los *Kichwa* venden lo que sobra de los cultivos que crían en sus chacras en los mercados locales y también venden su fuerza de trabajo en épocas de máxima demanda durante la cosecha de café, por ejemplo, u otras demandas de la labor agrícola para obtener dinero. Sin embargo, su habilidad de criar su propia comida no solo es una necesidad económica, sino también la garantía de su autonomía. Es esa autonomía que en cambio les permite, de modo crucial, guardar su identidad distinta. Así que la soberanía alimentaria de los *Kichwa-Lamistas* no solo significa su sobrevivencia física, sino también su sostenibilidad política y cultural.

Dado que la roza-tumba y quema es su actual método de agricultura y que eso requiere de bosque, los *Kichwa-Lamistas* están activamente involucrados en negociaciones con el gobierno regional por la administración de la reserva de conservación del bosque local, ubicada en la cercana Cordillera Escalera, que es parte de su territorio ancestral. Lo que me sorprendió es que no tenían planes de continuar con su forma de agricultura en esas reservas de bosque, como declaró el líder Misael Salas Amasifuén a los estudiantes en julio de 2011:

*Necesitamos reservas de monte donde podemos buscar plantas medicinales, maderas, donde podemos cazar y pescar e ir a nuestras minas sagradas por nuestra sal. El monte es sagrado para nosotros y queremos que nuestros hijos lo conozcan y que aprendan de él. Por los últimos 5 años, hemos estado involucrados en negociaciones con el gobierno regional para dar a nosotros la administración del área de conservación, la reserva Cordillera Escalera. El gobierno contrata a guardianes del bosque que no son indígenas, no conocen el monte y no lo pueden proteger. Dejan pasar todas clases de personas que lo explotan y lo destruyen. Hemos declarado bien que no tenemos intención de hacer chacras en la reserva, que no lo quemaremos para criar comida. Vamos a buscar plantas, cazar y pescar, vamos a protegerlo. Pero el gobierno no se ha mostrado dispuesto a hacer nada para nosotros. Estos territorios que ahora son reservas del gobierno son nuestros territorios ancestrales. Con razón pertenecen a nosotros.<sup>25</sup>*

Lo que me llamó la atención en esta actitud de los *Kichwa* es que parecen aceptar la lógica de la separación entre las actividades utilitarias, de un lado, y la conservación o preservación, de otro. Mismo que Misael Salas Amasifuén imagine las actividades de caza y recolección en el bosque, rechaza enfáticamente la idea de hacer chacras allí y, por lo tanto, de obtener la seguridad alimentaria a través de su forma tradicional de agricultura de roza-tumba y quema. En eso refleja la posición oficial de los *Kichwa-Lamistas* en sus negociaciones con el gobierno regional. La creación de esta área de conservación de bosque creada por el gobierno peruano y manejada por el gobierno regional del departamento de San Martín es heredera de la primera área histórica de conservación. Estas fueron creadas en los Estados Unidos en la segunda parte del siglo XIX como Parques Naturales. Como la historia de William Cronon (1995)

sobre tales parques nos ha concientizado, estas “preservaciones de tierras vírgenes” pronto se convirtieron en el Templo de Dios. Según Cronon, el cerco de los indios en reservaciones al final de las Guerras Indias en la segunda mitad del siglo XIX, tanto como la desaparición de la frontera del Oeste, fueron ingredientes claves en la invención de tales parques nacionales. Un parque de la naturaleza o de preservación fue constituido como un espacio no utilitario de tierra supuestamente virgen, nacional y sagrada. Cronon explica que: “hasta este día, los Blackfeet (un grupo indígena de los EEUU) continúan a ser acusados de ‘cazar ilegalmente’ en las tierras del Parque Nacional de los Glaciares que originalmente les perteneció y que fueron cedidas por tratado solamente con la condición de que fueran permitidos de cazar allí” (1995: 79). Como es bien conocido, la idea de los Parques Naturales y después de las Reservas de la Biodiversidad fue exportada al mundo entero como una forma de excluir a los indígenas que vivieron en/de estas tierras. Sin embargo, más recientemente, varios gobiernos han cambiado de rumbo y han permitido a las personas que antes vivían en tales reservas el derecho de continuar viviendo en ellas (Vivanco 2006). Obviamente, tanto para los *Kichwa-Lamistas* cuanto para la gente indígena en todas partes, el sagrado y el utilitario no están separados (Apffel-Marglin & Parajuli 2000: 301–305).

La explicación que Misael Salas Amasifuén y otros *Kichwa-Lamistas* emitieron para esclarecer porque no intentan abrir chacras en el área de conservación es que queda tan poco bosque que si fueran a continuar practicando la roza-tumba y quema en esta área, eso los llevaría a la misma situación que ahora sufren en las comunidades nativas. Misael y otros enfatizaron la urgencia de preservar los bosques para resguardar la identidad de las futuras generaciones.<sup>26</sup> En su charla a los estudiantes de pregrado de los Estados Unidos, Misael enfatizó la necesidad de tener proyectos bajo la dirección de expertos para presentar nuevas formas de agricultura permanente en las comunidades nativas. Como me confirmé al fin de su charla, él tenía en mente el proyecto Chacra-Huerto del Centro Sachamama. Nuestras conversaciones fueron precisamente lo que me llevaron a crear un proyecto de agricultura permanente en colaboración con los *Kichwa-Lamistas*, que empezó en la primavera de 2010. Hemos denominado este proyecto de Chacra-Huerto para comunicar desde el principio que la chacra no necesita estar en el monte, lejos de los asentamientos, pero que puede ser creada cerca de la comunidad, como los jardines o huertos de la casa habitación. Tales huertos contienen árboles frutales, plantas medicinales, tanto como los tomates y ajíes locales, cultivos originarios de la región de la alta Amazonía. Son cuidados mayormente por las mujeres de la casa y son permanentes.

### **La *terra preta* o tierra negra amazónica precolombina**

El descubrimiento reciente de la *terra preta* preeuropea en la cuenca amazónica ha generado bastante entusiasmo y ya ha producido muchos cambios en las fronteras interdisciplinarias y acerca del papel de los científicos del suelo (Lehmann et al. 2003;

Wood et al. 2009). Los científicos del suelo y otros científicos en disciplinas relacionadas se están volviendo innovadores dedicados a solucionar asuntos como la seguridad alimenticia y el cambio climático, aumentando la biodiversidad y la producción de la energía limpia. La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura ha tomado un interés profundo en estos descubrimientos y las posibilidades que tienen para solucionar estos asuntos globales tan urgentes. Como W.I. Woods y W.M. Denevan escriben: “El tópico es ahora de mayor interés científico, de relevancia para la historia, el desarrollo agrícola y el cambio climático global hoy en día” (2009: 2).

Aunque estos descubrimientos hayan generado mucha investigación, textos científicos y revisiones del conocimiento establecido, tanto como esfuerzos para recrear estos suelos increíblemente fértiles, que tienen milenios de edad, ha habido una ausencia notable de enfoque en el aspecto espiritual de este fenómeno.

La tierra negra es un suelo antropogénico, es decir, manufacturado por la gente precolombina y lleno de cerámicas chancadas. Tales parcelas de tierra negra se han encontrado en muchos lugares en toda la cuenca amazónica y no solo en Brasil, sino también en Ecuador, Perú y en la Guayana Francesa.<sup>27</sup> Estas extensiones de tierra negra varían mucho en tamaño, desde 90 hectáreas a 2 hectáreas (Neves, Petersen, Bartone & Da Silva 2003: 36).<sup>28</sup> Las fechas de estos suelos también varían según los sitios. Lo que parece establecido es que la agricultura en la Amazonía puede haber comenzado hace 4000-5000 a.C. o incluso antes. La yuca, una planta domesticada por los amazónicos, se ha encontrado en sitios arqueológicos de la costa peruana con la edad de 4000 años antes del presente, estableciendo la existencia de su cultivo en la Amazonía mucho antes de ese tiempo, pues es un cultivo tropical, no nativo de la costa pacífica del Perú (Ibid 2003: 34). Lo notable de la tierra negra es que esos suelos todavía siguen fértiles hoy en día. En varios lugares, chacareros contemporáneos están usando estos suelos para sembrar plantaciones de varios árboles frutales o para venderlos como tierra para macetas.<sup>29</sup>

Como la apasionada narrativa de Charles Mann sobre las Américas antes de la llegada de Colón atestigua, las antiguas teorías arqueológicas/antropológicas sobre la Amazonía precolombina han sido revolucionadas con los descubrimientos más recientes. Esta región no fue escasamente poblada por grupos o tribus de horticultores practicando una agricultura itinerante de roza-tumba y quema, pero fueron lugares de grandes ciudades con centros ceremoniales y agricultura permanente. Las viejas teorías de Betty Meggers (1971) sobre el ambiente amazónico, poniendo serias restricciones al desarrollo de una agricultura permanente, se muestran equivocadas (Roosevelt 1991; Lehmann et al. 2003; Woods et al. 2009; Mann 2005).

Lo que hizo posible este nivel de civilización compleja fueron la tierra negra y la agricultura permanente, no la roza-tumba y quema o la agricultura itinerante. En la roza-tumba y quema se hace un claro en el bosque, tumbando los árboles y quemándolos para dar al pobre suelo amarillo amazónico algún fosfato fertilizante de las cenizas. Estos claros se pueden cultivar por algunos años –de uno a cuatro, dependiendo

de la fertilidad del suelo— y después se deja que el bosque se regenere. Familias escalonan sus varias chacras y por lo tanto están constantemente abriendo nuevas chacras al quemar una parcela del bosque. Esta forma de agricultura de roza-tumba y quema no es capaz de sostener una población extendida y así no pueden surgir asentamientos permanentes.

Como estableció en sus investigaciones Roberto Carneiro (1979), antropólogo del Museo Americano de Historia Natural, la cantidad de tiempo requerido para tumar una chacra de un acre y medio (el tamaño promedio de una chacra) con un hacha de piedra serían más de 5 meses. Al usar hachas de acero, los trabajadores que contrató tumbaron una chacra del mismo tamaño, con el mismo número de peones, en 8 días de trabajo. Según el geógrafo William Denevan (1992), las herramientas de metal traídas por los españoles en el siglo XVI impulsaron la agricultura de roza-tumba y quema. Esta es la forma de agricultura usada por los pequeños campesinos indígenas y mestizos en la región amazónica hoy en día. La agricultura de roza-tumba y quema ha llegado a ser una de las fuerzas importantes responsables por la pérdida de bosque tropical. Aunque permita que el bosque se regenere, es muy ineficaz y ambientalmente poco factible bajo el padrón actual de reparto de la tierra. La quema convierte la mayoría de los nutrientes en humo y manda el dióxido de carbono a la atmósfera. La roza-tumba y quema es la tercera causa de las emisiones de CO<sup>2</sup> en la región amazónica y, en general, se estima que la quema de bosque contribuye globalmente a un 25% de las emisiones globales de CO<sup>2</sup> en la atmósfera (Swami, Steiner, Teixeira & Lehmann 2009: 419).

La investigación demográfica de Henry Dobyns (1983) ha demostrado que en esta región un gran colapso demográfico ocurrió poco después de la invasión española. Debido a una combinación de factores como la falta de inmunidad a las enfermedades europeas (a ejemplo de la viruela y la influenza), la esclavitud y la guerra, la población nativa disminuyó con una rapidez asombrosa en pocas décadas después que el conquistador Francisco de Orellana y el fraile Gaspar de Carvajal, su escriba, viajaron por el río Amazonas en 1541 (ver el relato de Carvajal sobre ese viaje), o sea, solo 9 años después de que el primer conquistador alcanzó lo que hoy en día es el Perú. La llegada de los españoles significó un desastre para la población amerindia y, en pocas décadas, murieron 9 de cada 10 personas indígenas. Nuevos estudios académicos están ahora considerando el relato de Carvajal mucho más seriamente. Allí, él describe grandes asentamientos y ciudades y miles de personas bordeando las orillas del Amazonas para saludar el paso de su barco. Como viajes subsecuentes en el Amazonas reportaron solamente bosque y poca gente, los historiadores siguientes concluyeron que Carvajal lo había inventado/ficcionalizado todo. Sin embargo, la crónica de Carvajal, junto con los relatos del Capitán Altamirano, que estaba con Aguirre en 1561, mencionan asentamientos humanos a lo largo de muchos kilómetros de altos riscos con casas tocándose unas a la otras (Myers, Denevan, Winklerprins & Porro 2003: 18). Excavaciones arqueológicas han subsecuentemente confirmado la existencia de

grandes ciudades permanentes y de imponentes centros ceremoniales completos, con pirámides, que debían existir en la época de su viaje, así como hermosas y complejas cerámicas (Steiner, Teixeira, Woods & Zech 2009: 193).

La producción de cerámicas en la Amazonía puede haber comenzado 7000 años antes del presente según evidencias en un sitio nombrado Pedra Pintada (Roosevelt 1991; Roosevelt et al. 1996). Estas fechas ubican a las cerámicas de la Amazonía entre las más viejas no solo en las Américas, sino en el mundo (Neves, Petersen, Bartone & Da Silva 2003: 32). Parecería que con la desaparición de la gran mayoría de la gente amazónica, la memoria, incluyendo la habilidad de seguir creando la tierra negra y con ella la civilización compleja que la misma hizo posible, se perdió. La agricultura de roza-tumba y quema llegó a ser la norma para la población nativa y también para la población de pequeños agricultores mestizos en la región, generando un padrón demográfico disperso de pequeños asentamientos semipermanentes. Esta agricultura fue complementada con la caza, la pesca y la recolección, un padrón que se ha mantenido hasta hoy entre la población nativa. Esta población no tiene memoria alguna de lo que sabían sus ancestros sobre cualquier tipo de agricultura permanente.

### **El milagroso ingrediente de la tierra negra: el biochar**

El color negro de esa tierra es debido al carbón que es quemado con poco o sin oxígeno. Los académicos no han podido establecer con exactitud la tecnología usada por esos chacareros precolombinos, pero han analizado este carbón y determinado que era producido por un método lento y sin oxígeno que se llama pirolisis, de una variedad de biomasa. El biochar es poroso y tiene la característica de no descomponerse nunca en el suelo y así retener nutrientes orgánicos por un periodo de tiempo muy largo hasta bajo las condiciones de las típicas lluvias tropicales de la región. Es a esta característica en particular que se atribuye la fertilidad extraordinaria y de gran duración de estas tierras negras precolombinas. Además de esta característica clave, el biochar tiene la capacidad de secuestrar  $\text{CO}_2$  de la atmósfera en el proceso de pirolisis y, una vez en el suelo, continúa haciéndolo de manera permanente. El proceso de crear biochar, específicamente a través de la pirolisis, tampoco libera el  $\text{CO}_2$  en la atmósfera al carbonizar la biomasa (Lehmann et al. 2003; Woods et al. 2009). En otras palabras, el proceso es limpio y ayuda a secuestrar el  $\text{CO}_2$  existente en la atmósfera y una vez en el suelo sigue haciéndolo por milenios (Bates 2010; Taylor 2010).

Estas características son lo que ha inspirado la recreación de esta tierra negra precolombina no solo para la seguridad alimenticia en la cuenca amazónica, sino también para el secuestro atmosférico de  $\text{CO}_2$ . Esto quiere decir que tal tierra es una fuente potencial para resolver la crisis del cambio climático no solo en esa región sino en el mundo entero. El científico de suelos Wim Sombroek fue pionero en la investigación de la tierra negra en 1960. Él trabajó sin cesar para defender la selva amazónica ame-

nazada y para desarrollar los sistemas de utilización de esa tierra que fueran económicamente viables. A este esfuerzo, dedicó el proyecto Terra Preta Nova. Sigue una descripción de este proyecto según Charles Mann, en el prólogo del libro *Amazonian Dark Earth: Wim Sombroek's Vision* (2009):

El proyecto Terra Preta Nova, con su visión del suelo como elemento clave en nuestro futuro común, ha atraído una atención pública enorme a la ciencia del suelo. En un nivel profesional, la colaboración científica conecta a los científicos del suelo, arqueólogos, geógrafos, microbiólogos, ingenieros, ecólogos, economistas y científicos atmosféricos en todo el mundo en un proyecto común que promete revelar mucho acerca del funcionamiento del suelo, con la posibilidad de tener un impacto enorme en la agricultura y hasta podría jugar un papel en el cambio climático (2009: xiii).

Los capítulos 18 y 28 de esta publicación son dedicados al proyecto Terra Preta Nova de Sombroek. En el principio de los años 2000, el estado brasileño de Pará otorgó el uso de una de sus municipalidades, la de Tailandia, ubicada a 200 kilómetros de la ciudad de Belém, para este proyecto. Esta área fue elegida porque es uno de los centros más grandes de la industria de madera en el estado. Los desperdicios del aserradero eran quemados al aire libre, liberando cantidades enormes de CO<sup>2</sup> en la atmósfera. Con el proyecto Terra Preta Nova, estos desperdicios fueron utilizados para crear el biochar, previniendo de este modo no solo la liberación de CO<sup>2</sup> en la atmósfera a través de la quema de esta biomasa, sino también por el efecto de secuestrar el CO<sup>2</sup> (Kern, Ruivo & Frazão 2009: 341). En el último capítulo del libro, el científico del suelo Johannes Lehmann, que ha contribuido enormemente al estudio de la tierra negra y del biochar en su laboratorio de la Universidad de Cornell, concluye con los siguientes comentarios:

Un programa de recaptalización de suelos degradados, libre de riesgos, es una visión intrigante para las regiones más pobres del mundo. Con tales intervenciones a gran escala, el biochar podría contribuir considerablemente para el logro de 2 de los 8 objetivos de Desarrollo del Milenio de las Naciones Unidas antes del 2015: erradicar la pobreza extrema y el hambre y garantizar el sustento del medio ambiente. El biochar tiene la capacidad de tratar directamente las acciones 3, 4 y 7 del Comité sobre el Hambre de las Naciones Unidas (Sanchez y Swaminathan, 2005). Es un enfoque prometedor por el punto de entrada sugerido por este Comité para invertir en los suelos como una batalla contra el hambre en el mundo [...] la conversión de la biomasa al biochar puede o ser fundamentalmente una retirada global de CO<sup>2</sup> de la atmósfera o una reducción de la emisión global o los dos (Lehmann 2009: 482).

Si la biomasa utilizada para la creación del biochar es elegida responsablemente de los subproductos agrícolas y no de la tumba de árboles, esto constituiría una fuente renovable de energía limpia porque el calor producido durante el proceso de pirólisis, puede ser convertido en energía. Como muchos de esos subproductos agrícolas –como el aserrín de los aserraderos en el estado de Pará, mencionados arriba– son quemados al aire libre, liberando grandes cantidades de metano (por estar pu-

driendose) y CO<sup>2</sup> en la atmósfera, la conversión sistemática de tales subproductos agrícolas al biochar reduciría el CO<sup>2</sup> dos veces: una vez al secuestrar el CO<sup>2</sup> de la atmósfera y otra vez al prevenir la liberación de CO<sup>2</sup> y/o metano en la atmósfera a través de quemar o dejar que se pudran tales desperdicios de biomasa al aire libre.

## Trabajando con las comunidades nativas

Nuestra chacra-huerto demostrativa en el Centro Sachamama ha sido visitada no solo por los líderes *Kichwa-Lamistas* sino también por muchos otros chacareros. Esto ha conllevado a varias comunidades a pedir que los ayudemos a crear chacra-huertos en sus terrenos. La cantidad de tierras degradadas en las comunidades nativas está aumentando y el bosque retrocede. Varios *Kichwa* están buscando una alternativa. Hasta la fecha, estamos trabajando con cuatro comunidades nativas, todas a distancias de media hora de Lamas.<sup>30</sup> Los comuneros, con la ayuda de nuestro equipo, han preparado chacras con andenes en las tierras degradadas de sus comunidades.<sup>31</sup> Las comunidades han decidido que estas chacras serían comunales, siendo siempre elaboradas colectivamente en la forma indígena tradicional de la *choba-choba*,<sup>32</sup> con los cultivos destinados a las fiestas de la comunidad. La manera normal de hacer agricultura es que cada familia abre su propia chacra en el bosque, siembra, cultiva y cosecha. Si la labor que tiene a su disposición no es suficiente, las familias organizan un grupo de trabajo comunal y la familia anfitriona provee la comida para todos del grupo de trabajo.

En las tres comunidades donde ya hemos tenido cosecha, las chacra-huertos han producido muy bien. Estamos conscientes, por supuesto, que solo el tiempo dirá si este experimento puede reemplazar la chacra en el bosque y la agricultura de roza-tumba y quema. Se requiere que la tierra negra sea aplicada en las chacras después de cada cosecha y mezclada con el suelo existente en una proporción de 50% para crear una profundidad de tierra negra similar a la de los campos encontrados en los sitios arqueológicos.

En el Centro Sachamama, hemos decidido preparar esa tierra (que localmente estamos llamando por su nombre quechua: *yana allpa*, “tierra negra”) en nuestro propio centro por razones prácticas. La descripción detallada de la preparación de la *yana allpa* se encuentra en el apéndice.

## Comentarios finales

En el Centro Sachamama, seguimos a los líderes *Kichwa-Lamistas* con quienes colaboramos y hacemos ofrendas de cerámicas chancadas a nuestra tierra negra o *yana allpa* reconstituida. Involucramos también a los estudiantes de pregrados de



los Estados Unidos en estos actos, sugiriendo que hablen en sus propias palabras, de sus corazones, a la tierra, al agua, al bosque, a la luna, o al sol. Hacemos esto para mostrar respeto y gratitud a nuestros “productores de comida”, al suelo y a todos los otros elementos que contribuyen a la agricultura permanente sostenible, promoviendo acciones regenerativas. No necesitamos suscribir a la teología, o “sistema de creencias” o “cosmovisión” de los *Kichwa-Lamistas* para hacer esto. El espíritu de la tierra, la luna, el sol, el bosque para nosotros incorporan la agencia (es decir, el poder de actuar) de estas entidades no-humanas. La agencia de esos aspectos del mundo no-humano o natural implica el rechazo de la visión del mundo modernista antropocéntrico de un universo inerte, mecánico y sin conciencia, lleno de “recursos naturales” puestos aquí para que nosotros, los seres humanos, los explotemos según nuestra voluntad exclusivamente humana y de una manera puramente antropocéntrica. Hacer ofrendas a los espíritus es nuestra manera de reconocer que, sin demostrar respeto y gratitud hacia nuestras fuentes de comida, estamos poniendo en peligro la regeneratividad y, por lo tanto, la sostenibilidad de nuestra fuente de alimento. En otras palabras, participamos así en actividades de la economía cosmocéntrica. Por una muy feliz “coincidencia”, sabemos que la presencia de cerámicas chancadas en la tierra negra también aumenta su fertilidad según los científicos del suelo (Vandermeer & Perfecto 1995:38). Juzgarlo como coincidencia o regalo de los espíritus, dependerá de las inclinaciones espirituales de cada uno. De una manera o de otra, las fuentes no-humanas de nuestros alimentos se regeneran a través de tales acciones y nuestra dependencia se expresa con ofrendas, una acción que, yo diría, merece tener la etiqueta de “economía cosmocéntrica”.

Si vamos a mejorar la crisis climática y evitar la conflagración apocalíptica de la atmósfera del planeta, cuyo desequilibrio marcado entre el oxígeno y los gases invernaderos nos diezmaría en menos de 90 años, si acaso no cambiamos radicalmente nuestro rumbo,<sup>33</sup> no se sabe. Lo cierto es que necesitamos comenzar a comportarnos de una manera diferente, no-antropocéntrica, y reconocer la agencia del mundo no-humano y nuestra dependencia en ello. No es suficiente cambiar nuestra manera de pensar, necesitamos cambiar nuestro comportamiento también. Necesitamos comenzar a crear una realidad distinta a través de acciones que sean no solamente técnicas, sino también espirituales, involucrando a nuestros jóvenes. Estudiar a los *Kichwa-Lamistas* en la forma clásica de la antropología no es suficiente; necesitamos aprender de ellos para reconstituir juntos un mundo más sano, más sostenible en el que la regeneración llegue a ser una responsabilidad humana ineludible.

## Apéndice

### Una Iniciativa de *Terra Preta Nova* en la Región de Lamas: El Proyecto Chacra-Huerto

El proyecto chacra-huerto de la asociación sin fines de lucro Centro Sachamama para la Regeneración Biocultural (CSRB), ubicada en Lamas, llevado a cabo en colaboración con varias comunidades *Kichwa-Lamistas* y, hace pocos meses, con varios colegios del distrito de Lamas, es efectivamente un proyecto de *Terra Preta Nova* coincidente con la visión de Wim Sombroek de recrear estas tierras negras amazónicas precolombinas asombrosamente fértiles y sostenibles con el propósito de promover la seguridad alimenticia para los pequeños agricultores, de bajar el nivel de emisión de CO<sup>2</sup> en la región y la emisión de los gases invernaderos, así como de buscar el fortalecimiento de las prácticas espirituales de la agricultura indígena. Lamas está ubicada en las estribaciones orientales de los Andes, localmente referido como ceja de selva o montaña, a una altitud de unos 830 metros sobre el nivel del mar. El terreno es montañoso, las tierras en los valles han sido tomadas por los mestizos más poderosos, dedicados mayormente al cultivo de arroz bajo irrigación con uso de agroquímicos. Como ya fue mencionado, hay evidencias de la tierra negra en algunas terrazas encontradas en las partes más altas de la región, a ejemplo de los sitios arqueológicos de Chachapoyas.<sup>34</sup>

Nuestro primer paso fue experimentar en nuestro propio terreno. El centro está ubicado en las afueras del pueblo de Lamas, en una hectárea de tierra reforestada muy pendiente. Como evitamos talar los árboles –somos una de las únicas tierras forestadas en la vecindad–, decidimos usar la porción de terreno situada bajo los cables de alta tensión que traen electricidad de la ciudad de Tarapoto a Lamas y cruzan nuestro terreno. Allí, la municipalidad prohíbe árboles por razones de seguridad. Despejamos este terreno de varias rocas grandes y después comenzamos a hacer camas, construyendo andenes a curvas de nivel. Los andenes retienen el suelo arenoso pobre utilizando un arbusto leguminoso local usado para cercos.<sup>35</sup> Poniendo estos cercos en cada cama, el suelo es retenido y se provee nitrógeno a la tierra. También cercamos el huerto entero para prevenir que las gallinas, perros y otros animales destruyan nuestros sembríos.

Aunque los andenes sean un arte refinado en la sierra, ya no se practican en esta región porque las chacras allí no son permanentes. De ese modo, no tendría sentido esta inversión substancial de labor. Sin embargo, para una agricultura permanente es imperativo crear una infraestructura que retenga la tierra negra en estos andenes para que no haya erosión con las lluvias tropicales torrenciales que caen durante más de la mitad del año.<sup>36</sup>

El próximo paso fue preparar la tierra negra. La literatura describe cuatro ingredientes principales: material orgánico que varía de sitio en sitio; microorganismos; biochar; y cerámica chancada. El equipo actual del proyecto chacra-huerto (2013) es formado por un joven mestizo de la región que es ingeniero agrónomo, Pedro Varas

Abad; un joven chacarero *Kichwa-Lamista*, Girvan Tuanama Fasabi; una ex estudiante estadounidense que anteriormente había participado en mi curso de estudios en el extranjero, volviendo como voluntaria por un año, Abby Corbett; y la autora.

## Material Orgánico

Nuestra elección de material orgánico, que forma el bulto de la tierra negra, es dictada por lo que es localmente abundante y/o gratis o muy barato. Para que este tipo de agricultura sea alcanzable a los *Kichwa-Lamistas* y a los pequeños agricultores mestizos, que en general tienen poco dinero, los ingredientes necesitan ser abundantes e idealmente gratis. Usamos el bagazo que es desechado y dejado para que se pudra en los varios alambiques de caña. Además de abundante y gratis, es una fuente rica de nitrógeno. También usamos aserrín de los varios aserraderos en el pueblo. Este aserrín también se deja pudrir al aire libre como el bagazo. Por último, utilizamos la bosta de vaca que recogemos de los corrales y/o gallinaza de los gallineros de la región. Intentamos desarrollar relaciones amistosas con los corrales y gallineros para poder conseguir este material gratis. Elegimos proveedores que están o en el pueblo o muy cerca para minimizar el costo de la transportación. Estos ingredientes son guardados en un almacén del centro para protegerlos de la intemperie.

## Microorganismos

En 2008, me enteré del trabajo del biólogo japonés Teruo Higa, de Okinawa, y sus microorganismos efectivos producidos en laboratorio, conocido por la sigla EM (ver Higa, 1996), que ahora son usados en todo el mundo con excelentes resultados no solo en la agricultura sino también en la salud y las limpiezas ambientales. El EM se vende en todas las grandes ciudades peruanas, incluyendo Tarapoto, el centro comercial más cerca de Lamas. Sin embargo, para la mayoría de los *Kichwa-Lamistas*, comprar EM sería un gasto fuera de su alcance. En este sentido, afortunadamente supe que un grupo de chacareros orgánicos en Costa Rica estaban utilizando microorganismos cosechados en los suelos de sus bosques tropicales. Como no pude encontrar ninguna literatura acerca de este asunto (no se menciona en las publicaciones de Teruo Higa), decidí ir a visitar a estos chacareros en Costa Rica y aprender de ellos como hacerlo. En el pueblo de Sarcero, a una hora de la capital, me dirigieron a una cooperativa de agricultores. Allí conocí a un agricultor que estaba dispuesto a enseñarme a cosechar los microorganismos del bosque y a prepararlos para agregar al suelo. De él aprendí que otro biólogo japonés había visitado la cooperativa y les enseñó esta técnica afirmando ser una práctica tradicional de los campesinos de Okinawa. Los agricultores de Sarcero me aseguraron que los microorganismos de origen natural funcionan de la

misma manera que los EM de Teruo Higa. El agricultor y yo recorrimos a una parcela cercana de bosque tropical en una pequeña línea divisoria de aguas. El chacarero me enseñó a buscar debajo de la superficie de hojarasca y a recoger las que llevan manchas blancas o anaranjadas. Estas manchas son los microorganismos del monte o MM. Llenamos un saco con estas hojarasca parcialmente pudridas. Una vez que estaba en su chacra, me enseñó a fermentarlos. Hay dos métodos de fermentar: aeróbico y anaeróbico. El primero consta de mezclar agua de chancaca y polvillo de arroz con las hojarasca hasta que tenga la consistencia de una masa. Se lo deja unos 15 días para fermentar. La temperatura del montón necesita ser controlada; para que se tenga una fermentación óptima, se debe mantener un poco más que la temperatura del cuerpo, no permitiendo que alcance una temperatura demasiado caliente ni fría. Cuando la preparación está lista, se la mezcla con el material orgánico que se añade al suelo de la chacra con una porción ideal de unos 10% de toda la masa. Se debe hacer la preparación en un lugar protegido del sol y de la lluvia.

La versión anaeróbica consiste en poner una porción de lo que fue coleccionado en el piso del bosque en una estopilla para crear un tipo de bolsita de té. Se pone esta bolsita en un balde grande lleno de agua con una mezcla de chancaca y polvillo de arroz, tapando bien el balde después y dejando la mezcla por un período de 30 días. Después de este período, el líquido está listo para aplicar. Se lo aplica con rociador agrícola en los nuevos almacigos como un fertilizante. También he sabido que se puede utilizar como un insecticida.

Según el material publicado del Dr. Higa sobre el EM, una de las virtudes que estos organismos poseen es que tienen la capacidad de metabolizar y neutralizar cualquier tipo de material tóxico que encuentran, incluyendo los metales pesados. Cuenta como los EM han sido usados en la bahía de Tokio para limpiar exitosamente un derrame de petróleo. Dado lo que su colega les dijo a los agricultores costarriqueños, parecería que los MM pueden también neutralizar las sustancias tóxicas que se encuentran en materiales orgánicos y en el suelo al que se aplica.

Esos agricultores costarriqueños habían estado criando hortalizas orgánicas en las mismas chacras permanentes –usando tanto la rotación de cultivos y períodos de barbecho como la aplicación de este material orgánico con MM durante los últimos 20 años, produciendo buenas cosechas año tras año en las mismas tierras. Su procedimiento seguía el método japonés enseñado por Teruo Higa y su versión vernácula enseñada por este otro biólogo cuyo nombre el chacarero no recordaba. Al parecer, ninguno de los agricultores en esta cooperativa estaba enterado de la tierra negra y tampoco sabían del biochar ni de las cerámicas. Aunque el pueblo de Sarcero tenga una altitud mayor que Lamas (unos 1100 metros), la ecología es muy similar: terreno montañoso con fragmentos de bosque tropical. Vendían sus cultivos orgánicos en los supermercados de la capital y eran obviamente muy prósperos. También aprendí de ellos como cortar las hojas de plantas leguminosas durante la luna llena, a machacarlas y agregarlas a la tierra. Así que hemos

adoptado esta práctica, ya que necesitamos podar regularmente nuestras plantas cerciendo los andenes. Machacamos después las hojas de la poda para agregarlas a la tierra negra durante la luna llena.

Nuestro equipo recolecta MM en bosques cercanos. Tratamos de ubicar montes más antiguos en vez de montes jóvenes pensando que la mezcla de microorganismos sería más rica y más variada en los primeros. Antes de entrar en el bosque, prendemos un *mapacho*, el cigarrillo usado en los rituales y curaciones locales. Hacemos una ofrenda de tabaco al espíritu del bosque, la *Sachamama*, pidiéndole permiso para cosechar sus microorganismos y agradeciendo por sus dones, promoviendo así una acción regenerativa.

## Biochar

Fue un desafío crear el biochar para nosotros pues no tenemos los recursos para construir un horno de tamaño industrial. Como la literatura sobre la tierra negra declara que los arqueólogos no han podido establecer el método precolombino de producir biochar y somos los primeros en Perú en tratar de recrearla, estábamos solos en nuestros esfuerzos. Nuestro primer intento no producía una cantidad suficiente de biochar y requería demasiado combustible. Aunque las cantidades de biochar sean diferentes en los varios sitios estudiados, la literatura al respecto indica que un buen promedio es 15% del total de la tierra negra. Ahora, estamos en nuestra segunda prueba y hemos construido un horno artesanal de biochar sobre la base de una descripción detallada de uno en Costa Rica cuyo modelo está disponible en internet.<sup>37</sup> Esta prueba involucra el uso de 3 bidones reciclados y unos tubos que redirigen los gases que emanan de la biomasa a los tubos perforados y ubicados debajo de los bidones para continuar el proceso de carbonización.

Uno de los gases que emanan de la combustión es el CO<sup>2</sup>, secuestrado a través de la pirólisis. De ese modo, este método requiere muy poco combustible. Un detalle importante es que no usamos madera, ya que esto contribuye a la deforestación; preferimos las ramas caídas en el suelo de nuestro terreno y el fruto seco de la palmera *shapaja* para el fuego inicial. Se logra la carbonización completa a través del uso del CO<sup>2</sup> obtenido en el proceso de pirólisis y redireccionado a los bidones cerrados.

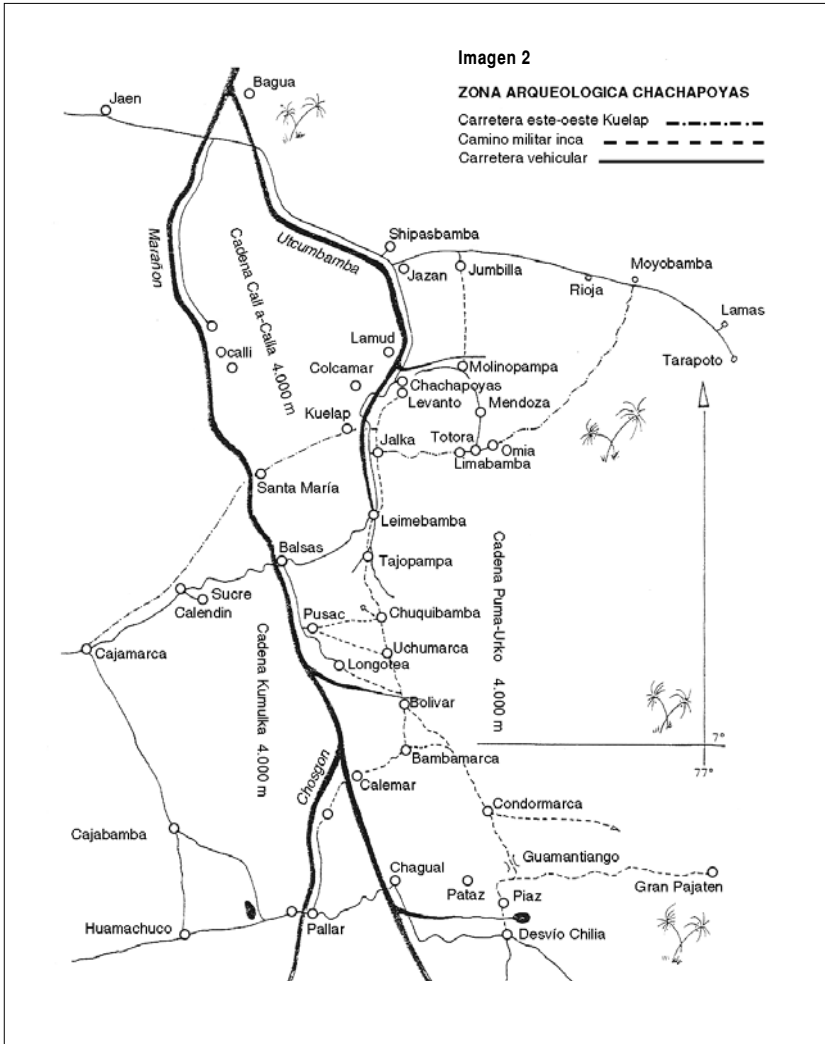
Intentamos usar cascarillas de arroz para hacer el biochar. Estas son desechadas en cantidades enormes y/o son quemadas al aire libre o son abandonadas por las arroceras para que se pudran. El primer método envía mucho CO<sup>2</sup> a la atmósfera y el segundo libera metano, 20 veces más dañino a la atmósfera que el CO<sup>2</sup>. La cascarilla de arroz también es considerada un buen fertilizante. Sin embargo, también hemos usado cascara de coco, tusa de maíz y astillas de madera desechadas. Todavía estamos haciendo pruebas para averiguar cuál es el mejor material para producir el biochar, ya que la humedad del material puede prolongar considerablemente el tiempo de combustión.<sup>38</sup>



*Imagen 1: ofrenda de cerámicas durante la primera siembra de la campaña agrícola de junio en Shukshuyaku, 2012*



*Imagen 3: andenes precolombinos encontrados cerca del conjunto arquitectónico de Kuélap, en la zona arqueológica de Chachapoyas, departamento de Amazonas, Perú*



## Cerámicas chancadas

Resulta que estos últimos ingredientes, además de constituir ofrendas a los espíritus de la chacra, también aumentan la fertilidad del suelo. Los fragmentos de cerámicas y las raíces de las plantas tienen una carga de iones opuestos, positivos y negativos. Esto permite un intercambio provechoso de iones que aumenta la capacidad que las plantas tienen de absorber los nutrientes (Vandermeer & Perfecto 1995: 34).<sup>39</sup> Sin embargo, como fue discutido al principio de este ensayo, su uso principal es como ofrenda a los espíritus de la chacra. ○

## Notas

- 1 Este texto fue traducido del inglés al castellano por Abby Corbett, incluyendo todas las citas originadas de la bibliografía en lengua inglesa. La revisión final fue realizada por Bárbara Galindo Rodríguez Marcos.
- 2 Fundé esta Asociación sin fines de lucro en 2009 para colaborar con los líderes de las comunidades indígenas *kichwa-lamistas* aledañas. Nuestro principal enfoque es la soberanía alimenticia, la regeneración cultural y el cambio climático.
- 3 *Shaño* es la palabra quechua local que se refiere a los pedazos de cerámica chancada que las mujeres *kichwa*—que son las ceramistas— muelen, añadiendo el polvo al nuevo barro para crear ollas nuevas. *Mama Allpa* es el espíritu de la tierra, *allpa* en quechua quiere decir “tierra”. *Chacra* también es una palabra quechua (introducida al castellano local), que viene del verbo *chakruy* (=mezclar), y que se refiere al jardín diversificado/mezclado de comida creado con el sistema de roza-tumba, y quema.
- 4 Cuando hablan de “ingenieros”, se refieren a los agrónomos, quienes son mayormente mestizos y cuya educación científica genera este tipo de actitud. Sin embargo, como Fernando Baez escribe en *El Saqueo Cultural de América Latina* (2008), el acto de avergonzarles a los indígenas empezó cuando los españoles invadieron América Latina.
- 5 Hay dos campañas agrícolas importantes en estas estribaciones tropicales del este de los Andes peruanos que suceden en junio y diciembre, período en que los chacareros practican la agricultura usando la técnica de la roza-tumba y quema, abriendo chacras en el bosque que producen de 1 a 4 años hasta que el suelo se agota y otra chacra tiene que ser abierta en el monte.
- 6 En el Centro Sachamama, recreamos la tierra negra utilizando la denominación quechua *yana allpa*.
- 7 Dr. Narváez basa su identificación de las cerámicas rotas como siendo de ofrendas por sus conclusiones acerca de un sitio en Túcume, en el noroeste de la costa peruana, donde encontró una cantidad grande de tales fragmentos en un altar pequeño de la Piedra Sagrada de Túcume, un sitio contemporáneo de Kuélap.
- 8 La literatura sobre la erradicación brutal de la espiritualidad indígena durante la época colonial es muy extensa. Para leer un excelente reportaje al respecto, consultar: Fernando Baez, *El Saqueo Cultural de América Latina: De la Conquista a la Globalización*, Ciudad de México, Random House, 2008.
- 9 Alfredo Narváez todavía no ha publicado los resultados de sus excavaciones de tierra negra en el área arqueológica de Chachapoyas. Esta información es de una comunicación personal que tuvimos en Lamas, Perú, el 11 de agosto 2012.
- 10 Gerry Gillespie es un especialista en el medioambiente y el cambio climático y trabaja por el gobierno australiano.
- 11 *City to Soil: Returning Organics to Agriculture: A Circle of Sustainability* (2009).
- 12 Consultar la traducción castellana de Victor Goldstein, *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica* (2007).
- 13 Mauss, Marcel. *The Gift: Forms and functions of exchange in archaic societies*. Traducción de Ian Cunnison, New York: Norton, 1967.
- 14 Agradezco a Stefano Varese por sugerirme este término.
- 15 Mauss, Marcel. *The Gift: Forms and functions of exchange in archaic societies*. Traducido por Ian Cunnison. New York: Norton, 1967, pp. 9-10.
- 16 Mauss. *The Gift*, Op.cit p. 10.
- 17 Hyde, Lewis. *The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property*. Nueva York: Random House, 1983, p. 128.
- 18 Para una discusión sobre el enredo entre lo material y lo discursivo, a través del pensamiento de Niels Bohr sobre las mecánicas cuánticas, consultar el capítulo 4 de mi libro *Subversive Spiritualities: How Rituals Enact the World* (2011).
- 19 Para profundizar sobre este tema, ver los capítulos 5 y 6 de *Subversive Spiritualities: How Rituals Enact the World* (2011).



- 20 Como Leora Batnitzky muestra en su libro *How Judaism Became a Religion* (2011), la categoría de “la religión” es una invención de los protestantes. En el judaísmo, en el hinduismo y probablemente en muchas otras tradiciones espirituales, la espiritualidad no es un concepto privado que trata de creencias que existen solamente en la privacidad de la mente y del corazón de un individuo. Batnitzky muestra como este concepto nuevo llegó a ser irrefutable después del establecimiento por parte del estado-nación de la separación entre la esfera política pública y la esfera privada de la religión. La secularización de la antropología y del sistema de educación en conjunto es una parte de este fenómeno. Para la antropología, este desarrollo es irónico y problemático, porque la antropología estudia pueblos que no reconocen algo como una esfera totalmente secular.
- 21 La coca es una planta tradicional originaria de la región de la alta Amazonía y usada en la sierra con propósitos medicinales y rituales desde tiempos remotos. El aumento en la producción de la coca durante las décadas de 80 y 90 fue debido a la enorme demanda de los Estados Unidos por la cocaína. El uso tradicional requiere la hoja seca de la coca no procesada, con un contenido alcaloide de no más de 2%; mientras que la producción de cocaína trata químicamente la planta y la transforma en una droga con un contenido alcaloide de un promedio de 80%, que requiere una excesiva cantidad de la hoja. Desde que el gobierno de Fujimori encarceló el líder del movimiento guerrillero de Sendero Luminoso y detuvo el liderazgo de otro movimiento guerrillero, el MRTA, el crecimiento de la coca en la región ha disminuido dramáticamente.
- 22 Conferencia del Ing. Cesar Enrique Chappa S.M., de la Facultad de Agronomía, en la Universidad de San Martín, Tarapoto, enero de 2007.
- 23 La persona que Velasco eligió para averiguar qué hacer con la gente indígena amazónica fue el antropólogo peruano Stefano Varese, quien acaba de reeditar el célebre libro sobre los *Asháninka* de la Amazonía central de Perú, *La sal de los cerros* (1968), 6ª edición de 2006. Varese creó la ley de las comunidades nativas y la ley de la educación bilingüe en las áreas indígenas, que entró en vigor alrededor del año 1975.
- 24 La organización sin fines de lucro se llama Centro Sachamama para la Regeneración Biocultural. Sachamama es el espíritu (o diosa) del bosque en la cosmovisión *Kichwa-Lamista* (consultar <[www.centrosachamama.org](http://www.centrosachamama.org)>). Este programa es administrado por Living Routes, una organización de estudios en el extranjero, ubicada en Amherst, que recluta estudiantes de todos los Estados Unidos, acreditado por la Universidad de Massachusetts. Ver el sitio web: <[www.livingroutes.org/peru](http://www.livingroutes.org/peru)>. La charla ocurrió en la chacra de Misael Salas Amasifuén, en la comunidad nativa de Solo, donde los estudiantes se quedaron varios días. Grabé la charla de Misael en una grabadora digital.
- 25 El 6 de enero de 2012, los *Kichwa-Lamistas* y sus aliados organizaron una demostración en la ciudad cercana de Tarapoto para divulgar sus exigencias con respecto a sus derechos ancestrales a la reserva de conservación Cordillera Escalera. Mirar el video filmado este día por una ONG de Lamas, Waman Wasi: <http://youtu.be/3jqhVqk0yyE>
- 26 El Centro Sachamama apoya plenamente los esfuerzos de los *Kichwa-Lamistas* para adquirir el control sobre la reserva biológica Cordillera Escalera.
- 27 [www.clas.ufl.edu/users/caycedo/iquitos](http://www.clas.ufl.edu/users/caycedo/iquitos); [www.en.wikipedia.org/wiki/Terra\\_preta](http://www.en.wikipedia.org/wiki/Terra_preta); ambos, el 6 de enero 2012. También una comunicación personal sobre la tierra negra en la alta Amazonía de Perú por el arqueólogo Alfredo Narváez. Mirar arriba.
- 28 Una hectárea es equivalente a un poco más de dos acres.
- 29 Para ver una buena representación periodística sobre la historia de la tierra negra, mirar el video de la BBC “Secrets of El Dorado” (2002), disponible en los videos de google.
- 30 Idealmente, esperamos que este experimento de *Terra Preta Nova* sea difundido a tantas comunidades nativas y mestizas como posible. En el verano de 2012, en colaboración con el Dr. Pramod Parajuli, hemos empezado un proyecto piloto con la gestión educativa local para introducir la enseñanza del “alfabetismo ecológico” en las escuelas y colegios del distrito de Lamas a través de esta permacultura precolombina amazónica. A través del esfuerzo de este proyecto, deseamos que esta forma de permacultura indígena se difunda en la región de manera amplia.
- 31 Hay tres tipos de tierras degradadas localmente reconocidas según las malezas que crecen allí: *shapumbales*, *yaraguales* y *cashukshales*. El bosque ya no se puede regenerar en estas tierras improductivas.
- 32 La práctica de la *choba-choba* determina que la familia que pide ayuda prepare la comida para todos los que trabajan. Con el proyecto Chacra-Huerto, el Centro Sachamama ha estado proveyendo esta comida que es cocinada por las mujeres de las comunidades.

- 33 Según los científicos, ya pasamos del límite máximo seguro de la cantidad de CO<sup>2</sup> en la atmósfera, que sería específicamente 350 partes por millón. Ahora, al momento de escribir (junio de 2013), estamos a 400 partes por millón. A 600 partes por millón, la atmósfera planetaria supuestamente producirá una combustión espontánea, destruyendo toda la vida de la tierra (Bates 2010: 76). Si continuamos con el mismo paradigma industrial, económico y cognoscitivo que domina hoy en día y no cambiamos nuestro rumbo, esto supuestamente ocurrirá acerca del año 2100.
- 34 Esto no quiere decir que no haya ningún sitio de tierra negra en la región de Lamas; solo significa que ninguna excavación arqueológica ha sido hecha, ya que no hay ruinas espectaculares allá.
- 35 El nombre local de esta planta es *eritrina*.
- 36 El Dr. Narváez me dijo que hay evidencias de que los materiales perecederos fueron usados en los sitios arqueológicos en el área de Chachapoyas, al norte de Lamas y a una mayor altitud. Esta evidencia muestra que la práctica local de crear terrazas usando plantas como la *eritrina*, que nosotros usamos actualmente en nuestro proyecto Chacra-Huerto, sigue una tecnología precolombina por el talentoso Randy Chung Gonzales, administrador de CSR.B.
- 37 Mirar este sitio: <http://www.youtube.com/watch?v=hZD6hrVhZGc>. Lo que hemos construido en el Centro Sachamama fue inspirado en este modelo costarricense, pero ha sido adaptado a nuestras propias necesidades. El diseño de nuestro horno de biochar fue creado por Randy Chung Gonzales, el muy creativo administrador de CSR.B.
- 38 Para un abordaje riguroso y bien informado sobre el biochar, mirar el libro de Albert Bates: *The Biochar Solution* (2010 como el de Paul Taylor *The Biochar Revolution* 2010). Bates desacredita persuasivamente la crítica del biochar como una solución a la crisis climática, adoptada en la Cumbre del Clima de Copenhague en 2009.
- 39 Estoy agradecida al Dr Peter Sherman de la Universidad de Prescott en Arizona por esta referencia.





## LA ETICA COSMOCENTRICA DE LOS PUEBLOS INDIGENAS DE LA AMAZONIA: ELEMENTOS PARA UNA CRITICA DE LA CIVILIZACION<sup>2</sup>

### Del furor y la impotencia

**E**n el mes de junio del 2009, mientras intentaba escribir unas reflexiones sobre la relación de los Pueblos Indígenas con aquella esfera de la realidad que en occidente llamamos “naturaleza”, una nueva manifestación de la barbarie neoliberal global en su expresión servil de coloniaje nacional iba tomando cuerpo en la Amazonía peruana hasta desembocar los días 5 y 6 de junio en una masacre de decenas de indígenas *awajún* y *huambi* en las cercanías de la ciudad de Bagua, en la selva norte del Perú. Durante más de un año, el desgobierno postdemocrático de la derecha más recalcitrante del partido aprista de Alan García había ido construyendo, a golpes de decretos-leyes autoritarios, el viejo escenario de confrontación entre la superioridad racial y cultural de la modernidad capitalista y la supuesta inferioridad político-cultural de las comunidades indígenas de la Amazonía. Según afirmaba el antropólogo peruano Alberto Chirif,

[...] el Ejecutivo se despachó con una centena de decretos de diverso corte que por cierto van mucho más allá del objetivo de la delegación recibida (la supuesta necesidad de) adecuar ciertas normas nacionales para poder implementar mejor el Tratado de Libre Comercio, suscrito por el Perú con los Estados Unidos. Entre ellos, por ejemplo, hay uno que exime de juicio a los policías que maten o hieran civiles ‘en cumplimiento de sus funciones’ y que permite la detención de personas sin mandato judicial. Y hay varios que la enfilan contra los pueblos indígenas, que a lo largo de años han conseguido que se les reconozcan una serie de derechos, tanto en el ámbito nacional como en el internacional.<sup>3</sup>

Las organizaciones indígenas nacionales e internacionales, los grupos de derechos humanos y los organismos internacionales mencionan ya las cifras de más de un centenar de muertos y desaparecidos, varios centenares de heridos, otros detenidos por la policía especial sin derecho a defensa legal, y centenares de desplazados y refugiados internos. El macabro ejercicio de la democracia neoliberal peruana incluye las conocidas tecnologías del terrorismo de estado: fosas comunes, desaparecidos, detenciones sin derecho a defensa, y la innovadora práctica de lanzar cadáveres de las víctimas indígenas desde los helicópteros a los ríos Utcubamba y Marañón.

## La denuncia de una mujer *awajún*

Escúchanos, por favor, señor Alan García: ¡Tú eres culpable porque nos has exterminado! ¡Nos estás matando! ¡Nos estás vendiendo! ¡Tú eres el terrorista! Nosotros defendemos nuestro territorio sin uso de armamentos, nuestra única arma de defensa es sólo lanzas y palos que no son de largo alcance y no es para matar como tú lo has hecho con nosotros. ¡Tú nos exterminaste usando armamentos, balas, helicópteros y los mataste a nuestros hermanos, hermanas, estudiantes, profesores, hijos! ¡Alan, te pedimos que vengas acá en nuestro territorio para que nos pagues de las deudas que tienes con nosotros! Alan, tú eres vende patria, vende indígenas, vendes nuestros recursos naturales: oro, petróleo, agua, aire, contaminas nuestro medio ambiente y así nos dejas más pobres como nos estás viendo ahora cómo estamos y quedamos. Nosotros los awajún-wambis no te hemos elegido para que nos extermines, sino para que nos ayudes, des estudios a nuestros hijos que ahora has matado. Nosotros no te estamos quitando tu propiedad privada, no te hemos matado a tus hijos, tu familia, ¿ahora por qué tú nos acabas? ¡Ya nos exterminaste, ahora quedamos sin NADA! <sup>4</sup>

## La conquista neoliberal y sus peones

El guión de la masacre de Bagua –y de todos los otros miles de genocidios de pueblos indios– ha sido escrito hace ya muchos siglos por la invasión europea de las Américas. Las varias revisiones de esta narrativa de la opresión y explotación de los indígenas son simples variaciones sobre el mismo tema de la superioridad racial de la “civilización” occidental con su ciencia, su tecnología, su “moral” y sobre todo con su demostrado éxito en el dominio y control del mundo físico y biótico. El gobierno del Señor Alan García, como los de las varias dictaduras “democráticas” de América Latina que se han sucedido en los últimos doscientos años, es el peón que ejecuta un programa de violenta intervención social y biótica sustentado en premisas ideológicas que llevan el disfraz de la ciencia y racionalidad eurocéntrica. Desde la sin-razón de la teología judeo-cristiana de los siglos XVI y XVII, pasando por la des-razón del despotismo ilustrado del XVIII, la super-razón del empirismo industrial y post-industrial, hasta la dictadura intelectual de las ciencias socio-biológicas que aspiran a condicionar la vida del cosmos a los designios del capital, la ciencia colonial e imperial se ha construido y reproducido a espaldas y en contra de la ética de un universo integrado por las relaciones intersubjetivas de la totalidad biofísica.<sup>5</sup>

Tomo de Tim Ingold<sup>6</sup> las ideas centrales de su revolucionaria reinterpretación de las relaciones entre biología y cultura que intenta superar la dicotomía oposicional naturaleza/cultura del racionalismo antropocéntrico occidental reposicionando, en cambio, a la persona humana en sociedad como un aspecto de la totalidad de la vida orgánica en general. Esta “antropología de la persona”, según Ingold, está contenida en el interior de la biología de los organismos cuyo foco de atención son los procesos más que los eventos desconectados que sustentan, en cambio, las hipótesis de los biólogos post-Darwinistas. Los exhaustivos y convincentes argumentos de Ingold a favor de un

cambio paradigmático en las relaciones biológico-antropológicas, reintroducen en el debate científico occidental los principios civilizadores fundantes de los pueblos indígenas de las Américas que asumen la vida-existencia dentro de una lógica relacional cósmica de reciprocidad en la diversidad y en la multiplicidad dinámica de los procesos bioculturales. Es a partir de este paradigma civilizacional indígena –no reconocido por la gran narrativa del occidente judeo-cristiano-islámico y científico-racional– que sugiero analizar la economía política de los pueblos indígenas y sus relaciones con los modos de conocimientos, sus epistemologías, sus cosmologías morales, sus políticas de resistencia y autonomía y, en consecuencia, sus relaciones con la naturaleza, es decir, el mundo-universo. Analizar las relaciones naturaleza/cultura entre los Pueblos Indígenas americanos a través de sus procesos productivos de circulación y de consumo significa una doble tarea de desbroce analítico. Por un lado, entender la compleja red de relaciones y significados de aquel sistema económico que la antropología ha tratado como la “economía de subsistencia”; por otro, revisar la densa historia de las relaciones conflictivas y contradictorias que la ciencia social occidental ha mantenido con las economías de subsistencia indígenas y consecuentemente con las varias y diversas comunidades indias que a lo largo de décadas y siglos han sido objeto de estudio e intervención política colonizadora o por lo menos asimiladora.<sup>7</sup>

### **La economía política indígena del universo y su lucha de resistencia**

Es redundante tener que repetir todos los argumentos y la historia de las seculares formas y manifestaciones de resistencia cultural y política de los Pueblos Indígenas de las Américas ante la ocupación y dominación euroamericana en sus varias expresiones nacionales y ahora globales. Lo que me parece importante enfatizar es que estas resistencias y oposiciones indias se han fundamentado siempre y en primer lugar a partir de la autonomía e independencia cultural de los Pueblos Indígenas, es decir, a partir de lo que los intelectuales indios de los Estados Unidos han venido llamando la “soberanía intelectual”. En consecuencia, el asunto de la soberanía cultural e intelectual indígena se relaciona con la autonomía epistemológica indígena y su historia milenaria de enraizamiento territorial-espacial, es decir, de su historia bio-social especializada y las maneras (culturales) de favorecer un entorno biofísico (naturaleza) apropiado para la sobrevivencia y desarrollo del grupo de organismos humanos y “todos sus parientes” (*all my relatives*, según la expresión inglesa de los indígenas de Estados Unidos).

De allí que las cuestiones de la territorialidad, tierra y “recursos” –éstos entendidos no como mercancías potenciales, sino como parte integral del cosmos– y los derechos milenarios de los indígenas al ejercicio cultural y político de su plena jurisdicción, se deben entender a partir del paradigma indio de cosmologías relacionales y no desde la premisa de las ciencias bio-física-sociales occidentales que fragmentan, taxonomizan e instrumentalizan al universo separando a la persona de todos sus “parientes”

cósmicos, de todas sus relaciones. En los Pueblos Indígenas, el lugar, el espacio, la memoria, la lengua y sobre todo el diálogo relacional con todos los organismos del mundo se constituyen en la “cultura habitada” que se expresa siempre en el “lenguaje del lugar”, aun cuando la localidad de origen específica se haya perdido por migración, deportación o exilio. Los ejemplos de “jurisdicción” ritual y sagrada del propio territorio de manera simbólica abundan entre los miembros de las crecientes diásporas indígenas. La oferta ritual del primer trago de bebida a la tierra de los ancestros ejecutada por *quechuas* en Wyoming o Nevada o Nueva York; la sacralización del campo de juego de la pelota *mixteca* o del puesto del *tianguis* en el “farmers market” de California; la curación herbolaria y “chamánica” de desbalances fisiológico-emocionales que se remiten a la propia relación simbólica con el espacio geográfico indígena, aunque el sujeto se encuentre en Buenos Aires o en Lima o en Los Angeles, y finalmente el constante, repetitivo ejercicio de la “ciudadanía comunal indígena” que obliga a la reciprocidad –pospuesta y/o distante– con todos los “organismos”/personas de la propia bio-sociedad total, constituyen solamente algunos casos de estas concepciones y praxis cosmológicas indígenas que se ejercen aun y a pesar de la desacralización secular impuesta por la modernidad.

### **Algunos de los principios de la modernidad capitalista y su modo de conocimiento**

El contexto ideológico y la práctica político-social que enfrentan los Pueblos Indígenas de los varios países de las Américas en sus relaciones con el estado y el resto de la comunidad nacional e internacional se basan sobre algunos principios que quiero resumir de manera superficial y un poco presumida de la siguiente manera:

Primeramente, hay que recordar que la modernidad es equivalente y parte integral del colonialismo/imperialismo occidental euroamericano y que esta integralidad de la modernidad y el colonialismo/imperialismo son ontológicamente constituidos por y se expresan a través del capitalismo. La consecuencia es que la ciencia y el conocimiento contemporáneo (y por lo tanto la gnoseología y la epistemología) son parte integral del complejo socio-ideológico del colonialismo-modernidad-capitalismo. De estas premisas se deriva que colonialismo, modernidad, capitalismo y ciencias se expresan a sí mismas y se practican en valores culturales y lingüísticos y ontologías que son fundamentalmente eurocéntricos. No puede sorprendernos, por lo tanto, que el sistema de valores epistemológicos y científicos euroamericanos sea incapaz (estructuralmente inhábil) de aproximarse, sensibilizarse, discurrir y entender las cosmologías, culturas, lenguas y estructuras epistémicas indígenas.

La mercantilización de la naturaleza, del territorio, de la tierra y de todos los componentes del mundo ha sido la constante amenaza estratégica de occidente en



contra de los Pueblos Indígenas. Los espacios y cosmologías indígenas contruídos y reconstruídos socialmente por los indígenas durante milenios han estado expuestos a la amenaza de la mercantilización y privatización desde principios del siglo XVI y continúan bajo amenaza constante. La mercantilización y la lógica del valor de cambio han invadido todos los dominios de la vida social, incluso las configuraciones culturales tangibles e intangibles, los conocimientos y las ciencias y amenazan condicionar de manera totalizadora el pensamiento humano “naturalizando” la ideología de la mercantilización hasta los niveles más íntimos de la persona humana.

Es cierto que ha habido oposición interna desde el marxismo, el post-estructuralismo, la crítica colonial, los “estudios subalternos” y en general la teoría crítica y los discursos post-modernistas, pero éstos son herederos del método científico euroamericano y como tales han abdicado desde su fundación y desarrollo a involucrarse con los Pueblos Indígenas y buscar instrumentos conceptuales y analíticos autónomos compatibles con las cosmologías indígenas. El mismo tipo de crítica puede ser levantada al campo de las ciencias biofísicas que, salvo algunos intentos de los geógrafos humanos, los botánicos y los zoólogos de los siglos pasados, no estableció diálogo alguno con los Pueblos Indígenas. Lo que afirmo es que epistemologías descentradas y no-eurocéntricas generadas por pensadores orgánicos indígenas muy pocas veces han sido tomadas en cuenta por los intelectuales occidentales, aun en el caso de los disidentes y críticos más obvios como Montaigne, Thomas Moore, Bartolomé de las Casas o Sahagún, para nombrar solamente algunos casos.

## Las raíces

Como es de sospecharse, para el mundo occidental todo ésto comienza en Grecia, o quizás en el Oriente Medio o en Africa del Norte. De cualquier manera, es a los filósofos pre-socráticos que les debemos la diferencia antitética entre *nomos* (costumbre) y *physis* (naturaleza o realidad) y a Aristóteles la “humanización” de la naturaleza que se vuelve en el principio vital de los organismos no inertes —es decir, en oposición a los entes sin esa fuerza vital que es el origen del movimiento y el descanso y la realización de su potencialidades. De esta manera, se asienta en el origen del pensamiento occidental la creencia fundante que la marca distintiva de lo orgánico se encuentra en su vitalidad y alta capacidad organizativa y su elan vital. Por siglos, las teologías Judeo-Cristiano-Islámicas atribuirán el origen del principio vital y organizativo a la divinidad extra-natural, para desembocar en sus versiones seculares del humanismo renacentista, el racionalismo cartesiano, el iluminismo kantiano y el empirismo como antesala de la ciencia natural pragmática y “calculativa” que privilegia la razón más en busca de resultados que de significados (según la expresión de Martin Heidegger).

## La narrativa de la modernidad capitalista

Hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, la modernidad y su compañero de viaje, el colonialismo, lograban por fin establecer el eurocentrismo como el modo hegemónico de pensamiento y práctica entre las élites sociales minoritarias de todos los países del mundo. Ni la tradición socialista marxista ni los movimientos nacionalistas tercermundistas fueron exentos de las visiones, análisis, discursos y prácticas eurocéntricas (Prakash 1994: 1475). A mediados de 1960, George Gurvitch (1971) podía escribir con total impunidad su taxonomía de la sociología del conocimiento en la cual, usando un esquema social evolucionista, descalificaba formas de conocimiento basadas en la aprehensión inmediata, la comprensión y organización de lo local, del lugar concreto de la experiencia y reproducción cultural. Para esa época, L. Lévy-Bruhl había producido el libro *La mentalidad primitiva* (1932), en el cual proponía e imponía sobre los no-occidentales las formas prelógicas de la mentalidad primitiva, asociadas con los niveles rudimentarios correspondientes de tecnología y organización social.

E. Durkheim y M. Mauss habían formulado ya en 1903 sus famosas proposiciones que “la clasificación de las cosas reproduce la clasificación de los hombres” (Bloor 1984: 51), basadas en el sistema clasificatorio de los indígenas *Zuni*, sin embargo, sus hipótesis fueron inmediatamente desafiadas sobre la base de su pobre información etnográfica. Lo que en realidad la ciencia occidental estaba desafiando era la validez de los materiales de las llamadas “sociedades primitivas” como ejemplos empíricos de la racionalidad humana. Ni fueron suficientes las propuestas heterodoxas de etnógrafos como Maurice Leenhardt (1937), quien puso de relieve algunos de los rasgos más complejos y sensibles del pensamiento indígena no-occidental, o la siguiente revolución de C. Lévi-Strauss (1963; 1966), quien con su método de análisis comparado y contrastivo de los mitos, ritos, parentesco y prácticas sociales indígenas, permitió la indagación estructural de las cosmovisiones indias y sus conocimientos como complejas formas organizadas de significados. Lévi-Strauss, de hecho, puede haber seguido la ruta metodológica de Martin Heidegger (1966, apud Tedlock & Tedlock 1975: XV-XVI), quien había propuesto la existencia del *pensamiento contemplativo*, común entre las sociedades indígenas, opuesto al *pensamiento calculativo*, forma dominante en las sociedades capitalistas. El primer modo de pensamiento, orientado hacia significados; el segundo, hacia resultados.

Al tiempo que la sociología del conocimiento se acercaba a la filosofía y ésta, como epistemología, se tornaba más sociológica, se volvía claro que ambas disciplinas se distanciaban de los ricos materiales comparativos acumulados por etnógrafos en regiones indígenas, así como de los intelectuales indios, incapaces de aceptar la realidad de que existían otros sistemas de conocimientos, otras epistemologías e innumerables historias clandestinas de intelectualidades indígenas no-occidentales (Bloor 1984; Nuhmann 1984).

Cuando los etnocientíficos volvieron a visitar, en los años sesenta, los sistemas de conocimiento indígenas, “descubriendo” la extremada racionalidad, la profundidad analítica y la practicabilidad de los sistemas clasificatorios indígenas, ya era demasiado tarde. La hegemonía de un pensamiento, un “logos” y un sistema científico euroamericano reputado superior se había establecido y enraizado en las mentes e instituciones de las clases dominantes, tanto de las élites del primer mundo como de los países de la periferia. La teoría de la modernización, propuesta por analistas y políticos del imperio tal como Talcott Parson (1951) y Walt Rostow (1960) y por los sociólogos funcionalistas de los Estados Unidos, había devastado toda posibilidad de autodeterminación y soberanía intelectual de muchos de los indígenas y pueblos campesinos del mundo. Nada de lo que los pueblos indígenas locales conocían tenía valor alguno. Las culturas indígenas, periféricas y marginadas, eran consideradas como recipientes vacíos o más bien urnas funerarias obsoletas y pesadas herencias del pasado que tenían que ser sustituidas por educación, tecnología, formas de gobierno y organización económica euroamericanas. La parte económica, obviamente, era el punto central de este coloniaje mental, puesto que el eurocentrismo ha colocado siempre la economía al centro de cada existencia social mientras el historicismo euroamericano ha proyectado el Occidente como La Historia (Prakash 1994: 1475), más aún como la Historia Universal. Los postulados centrales de la teoría modernizadora funcional-estructural, referida en especial a los Pueblos Indígenas, era y es que los indígenas y las “sociedades tradicionales” obstaculizan el desarrollo económico regional, nacional e internacional y que especialmente los países en desarrollo necesitan agentes que los liberen de la cárcel de la tradición, y que tales agentes pueden ser reclutados desde adentro de la sociedad (las élites modernizadoras y las dirigencias cooptadas) o pueden ser importados desde afuera por intermediación de modelos educacionales e inyección de capital y que todo esto resultará finalmente en sociedades similares a las de Europa y los EE.UU. El secreto a voces de este modelo societal, como todos los pobres indígenas y no-indígenas del mundo saben, es que el resultado final es una sociedad polarizada entre una minúscula minoría de ricos y poderosos y una absoluta mayoría de pobres desposeídos de cualquier derecho elemental a una vida digna.

### **Las narrativas indígenas: redes de reciprocidades en la diversidad**

Si para Occidente todo parece empezar en Grecia o en el Oriente Medio, para las Américas el todo tiene un origen no tan evidente o, por lo menos, menos unitario e identificable. Los Olmecas del Golfo de México, los Zapotecas del Istmo y de Oaxaca, los Andinos y costeños pre-Quechua y pre-Mochica del Pacífico, los “Mound-builders” del Medio Oeste de Norte América, los *Mayas* del Petén o Yucatán, los constructores de camellones del oriente boliviano, los amazónicos responsables por la *Pedra Pintada* y por la *Terra Preta do Índio* o cualquiera de los pueblos que dejaron evidencias

arqueológicas pudieron haber participado en la construcción de las matrices de la civilización indígena de las Américas. Lo cierto parece ser que, durante milenios, los Pueblos Indígenas de las Américas se constituyeron y reconstituyeron en dos grandes tipos de entidades socio-biológicas cuyas respectivas características básicas han ido correspondiendo a las adaptaciones temporales-espaciales de todo el conjunto orgánico –e inorgánico– en su dinámica relacional.<sup>8</sup> A lo largo de Centro América, Mesoamérica, la gran Cordillera Andina, la Selva Amazónica, el Norte y Sureste y en nichos espaciales del Suroeste de los actuales EE.UU., durante los últimos diez o doce mil años, se constituyeron sociedades agrarias de compleja organización social estratificada y tecnologías productivas basadas en sofisticados conocimientos de la genética de plantas, su domesticación y su constante diversificación adaptativa. Es a estos Pueblos Indígenas que el resto de la humanidad le debe la gran variedad de cultígenos que hicieron posible el crecimiento demográfico –y político y cultural– de muchas sociedades y países del mundo post-invasión de las Américas.

De manera paralela y articulada con las sociedades agrarias, a lo largo de todo el continente americano, desde los llanos del subártico, pasando por las llanuras templadas del norte y sur, los llanos tropicales, en nichos ecológicos de la cuenca amazónica, los desiertos y las zonas boscosas montañosas, los llanos, las praderas, otros Pueblos Indígenas se constituyeron en entidades cuya economía integraba varias actividades de producción hortícola, caza, pesca, “recolección” y “semi-domesticación” de especies vegetales y animales. El sistema colonial europeo y las siguientes ideologías nacionales descalificaron a estas sociedades indígenas de economía mixta como sujetos de civilización y las arrinconaron al archivo evolucionista como formas humanas superadas y en vía de desaparición.<sup>9</sup>

## Los Pueblos Indígenas agrarios

Como se sabe, los Pueblos Indígenas agrarios, con su gran potencial demográfico, constituyeron la mayor fuerza de trabajo del sistema colonial que los transformó en campesinos comuneros, campesinos sin tierra (en haciendas y plantaciones), obreros de minas, obreros y servicios, y finalmente en desempleados y subempleados del mercado capitalista tardío. En este largo proceso de campesinización y proletarianización, los indígenas que pudieron mantener una relación transgeneracional con sus tierras y territorios ancestrales guardan en parte de su cultura simbólica –especialmente en el lenguaje nativo– por lo menos unas porciones de sus cosmologías y sistemas de conocimiento. Aquellos campesinos indígenas que, a través de la torturada historia agraria del continente, pudieron mantener una relación de continuidad con sus tierras y sus territorios fueron adaptando su sistema de conocimientos y sus prácticas de uso ambiental –sus relaciones con la “naturaleza”– a las nuevas circunstancias de la economía política del mercado capitalista.

Si antes de la ocupación europea los comuneros mesoamericanos o andinos habían practicado una economía aldeana y tributaria en la que el plus-producto era puesto en circulación vía mercados y/o vía tributos, los cambios introducidos por Europa significaron reajustes significativos en los montos y objetivos del plus-trabajo y plus-producto, en la especialización de la producción agrícola (y ahora pecuaria), en la monetarización de la producción-consumo-circulación y consecuentemente en el cambio ideológico y axiológico fundamental: la creciente y omnipresente noción de mercancía atribuible ahora a los elementos de la naturaleza y a su transformación en productos-mercancías. Por momentos incrementales, los otros factores de la economía capitalista se fueron instalando en la mentalidad y acción social indígena, en sus culturas adaptadas, de tal modo que nociones de “propiedad privada” empezaron a entrar en conflicto con la tradición de “los comunes”, el individualismo con la solidaridad, el interés y la ganancia con la reciprocidad, la diversidad de manejo y producción con la especialización de mercado y el monocultivo. La concurrente reducción del antiguo territorio étnico, ahora fragmentado en unidades discretas, políticamente desconectadas y en relación de dependencia con las cabeceras coloniales y republicanas (los neo-ayllus, las neo-comunidades, etc.), va construyendo la percepción y el conocimiento del paisaje histórico biocultural, de tal manera que el sistema epistemológico basado sobre una realidad-naturaleza compleja e integrada comienza a fragmentarse con la aparición de vacíos de conocimiento que reflejan vacíos de naturaleza, vacíos de paisajes cosmológicos, vacíos de relaciones políticas y cósmicas y vacíos de ocupación y gestión territorial.

Las transformaciones coloniales sufridas por el *ayllu*, la *marka* y el *Tawantinsuyu* andino y el *calpulli* y el *Altpetl* mesoamericano, para citar solamente los casos más obvios, manifiestan el proceso de desmantelamiento que ocurrió con la bio-socio-territorialidad integrada de las sociedades agrarias indígenas que, junto con el estado y la nación, fueron deshechas en su conocimiento y manejo integrado de la territorialidad étnica total e integrada. Es sabido que el manejo vertical de la cordillera andina, o el manejo de los pisos ecológicos, tan estudiado por John Murra, Olivier Dollfus, y otros, presupone una concepción y una práctica socio-ecológica nativa que concibe las fronteras territoriales del *ayllu* (mal traducido por los españoles como “comunidad”) no de manera continua y no-interrumpida a la europea, sino como una serie de entidades biofísicas tangibles alternadas con otras intangibles que requieren de tanta o más atención práctica y ritual. De esta manera, las conductas humanas, animal, vegetal, física, climática, astronómica y espiritual están en relación de correspondencia intersubjetiva y el conocimiento de un “organismo”-“entidad”-“segmento” presupone el conocimiento de la red total de las relaciones que este organismo guarda con el resto de la totalidad. La sociología funcionalista norteamericana de los modernizadores a la Talcott Parson ironizaban sobre estos sistemas de conocimientos de los “pueblos rurales” del Tercer Mundo, acusándolos de primitivos y superficiales porque no eran especializados: las plantas –nos decían los sociólogos de Harvard– las estudian los

botánicos; los animales, los zoólogos; las piedras, los geólogos; las gentes como ustedes, los antropólogos; y a las gentes como nosotros, los sociólogos.

Cuando la cuestión de la tierra de los Pueblos Indígenas se volvió de competencia de los economistas y de los agrónomos, y los gobiernos de Latinoamérica quisieron dar respuesta a los reclamos y luchas por la tierra de los campesinos indígenas a través de reformas agrarias, la absoluta ignorancia de las sociedades indígenas y la desinterpretación de sus sistemas cognoscitivos y sus prácticas condujo a la ulterior destrucción de las comunidades indias. Las reformas agrarias de México (1917), Bolivia (1952), Perú (1968) literalmente tuvieron que “inventar” a partir de modelos europeos una interpretación de la realidad bio-social indígena: el ejido y la comunidad indígena de México, las comunidades indígenas de Bolivia, la comunidad campesina del Perú son todas construcciones socio-bio-culturales artificiales impuestas por burocracias de derecha, centro o izquierda, en muchos casos, muy bien intencionadas, pero sin conocimiento alguno de la relación que las comunidades y los Pueblos Indígenas guardan desde hace milenios con su entorno natural. Los principios rectores de estas acciones agrarias siempre han sido la idea de la propiedad privada en combinación con algún reconocimiento a los derechos de los comunes [“the commons”, el ejido (=exitus) de España], pero siempre con la aspiración estatal de lograr la privatización y mercantilización de las tierras y los recursos, aun de aquellas de los comunes y finalmente la parcelación en lotes familiares de la tierra y el territorio.

## **Los Pueblos Indígenas horticultores de economía mixta**

A esta permanente agresión en contra de las concepciones y prácticas territoriales, de conocimiento, uso y tratamiento de la naturaleza dentro de una modalidad de cosmología totalizadora, le correspondió evidentemente el desmantelamiento intencional y las campañas ideológicas de desprestigio de todo lo que los Pueblos Indígenas campesinos han venido haciendo en la economía política de la naturaleza.

La agresión externa tuvo y tiene menos éxito, en cambio, entre aquellos Pueblos Indígenas horticultores de economía social mixta que, por los azares de una ocupación colonial-imperialista –derrotada por la hostilidad y poca familiaridad del paisaje tropical húmedo–, fueron empujados hacia las márgenes de la inicial expropiación territorial y la destrucción demográfica, aislándose intencionalmente en los siglos y años posteriores para preservar el mayor grado posible de autonomía e independencia: primero, de los poderes coloniales, y después, de los republicanos. Sin embargo, es importante recuperar los puntos esenciales de una historia indígena aún no escrita de los siglos de coloniaje euroamericano y expansión capitalista euro-nacional en sus propios territorios. El coloniaje europeo, con sus guerras biológicas intencionales, las deportaciones y desarraigo de poblaciones indias enteras a centros de concentración, explotación laboral y discriminación étnico-racial –misiones cristianas y campos de

trabajo forzados en los cuales se conjugaban la opresión ideológica con la alienación espiritual-, desembocaron en el capitalismo destructor y genocida de la época del caucho para ser seguido, desde principios del siglo XX, por el extractivismo salvaje que arrasó y sigue devastando millones de hectáreas de un bosque tropical antropogénico, cultivado por miles de años de presencia y actividad indígena, provocando el genocidio de miles de vidas humanas amazónicas. La arqueología, la historia y la etnología de los últimos quinientos años de ocupación euro-nacional de los territorios indígenas nos ha revelado que aquellas prácticas indígenas de producción agroforestal itinerante de roza-tumba y quema son el resultado dramático de la marginación, el exilio forzado de las poblaciones amazónicas desde las tierras ribereñas productivas de la “várzea” y los suelos negros antropogénicos (*Terra Preta do Indio*) de ocupación permanente a las tierras de refugio del *Hinterland*, las tierras interfluviales de suelos pobres, biodiversidad reducida y escasa vida acuática. Los genocidios y las sucesivas deportaciones forzadas y los auto-exilios causaron reajustes funcionales de las comunidades indígenas obligadas a regresar a la práctica de antiguas tecnologías de producción agroforestal itinerante –la roza-tumba y quema– que les permitieron sobrevivir en condición de refugiados en tierras marginales “aisladas” poco atractivas para las actividades destructivas del capitalismo neocolonial.<sup>10</sup>

### **El caso de la Amazonía peruana: la base moral de la territorialidad india**

Los Pueblos Indígenas de la Amazonía peruana contemporánea pertenecen al ciclo civilizacional de las sociedades indígenas horticultoras de economía mixta que no fueron totalmente fagocitadas por la ocupación colonial y la expansión de la modernidad y del capital. Como tales, se prestan al análisis comparativo con los Pueblos Indígenas agrarios. A este punto, me voy a permitir una disquisición personal para poder debatir el tema de la naturaleza y la cultura en los pueblos de la Amazonía a partir de las concepciones y prácticas que, me parecen, sustentan sus luchas en defensa de sus territorios y su soberanía intelectual y epistémica.

En 1968, el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas del Perú, bajo el liderazgo del General Juan Velasco Alvarado, inició una serie de reformas sociales radicales que transformaron las regiones indígenas campesinas del país de un sistema semi-feudal a formas modernas de economías cooperativas de autogestión. Tuve la suerte, y según otros el mal gusto, de trabajar para el Gobierno Revolucionario peruano desde 1969 hasta principios de 1975, encargado de promover legislación “agraria” y territorial para las poblaciones indígenas de la región amazónica, coordinando, después, la implementación de estas medidas. Inicialmente, trabajé a partir de una División administrativa al interior de la Reforma Agraria; posteriormente, el proyecto de los pueblos indígenas de la selva pasó a formar parte de SINAMOS (el Sistema Nacional de Movilización Social) y de un programa de apoyo de la OIT (Organización Internacio-

nal del Trabajo, de Naciones Unidas). Finalmente, en 1974, el Gobierno Revolucionario promulgó la Ley de Comunidades Nativas del Perú que reconocía el derecho colectivo de propiedad y uso de las tierras, territorios y recursos naturales renovables para todas las comunidades indígenas de la Amazonía peruana. La Ley de Comunidades Nativas tenía, en su formulación original, aspiraciones integrales: reconocía, por primera vez, en la historia del Perú (y posiblemente de Latinoamérica), la plena ciudadanía particular y nacional de cada grupo étnico-indígena de la selva, establecía un sistema autogestionado de registro civil comunal indio, reconocía el derecho de autogobierno, organización etnopolítica, agrupaciones regionales y nacionales de los pueblos indígenas y garantizaba los reclamos históricos territoriales de los pueblos desposeídos.

Uno de los problemas centrales que tuvimos que enfrentar en estos años de redefinición de las relaciones político-económicas de los pueblos indígenas amazónicos y el resto de la comunidad nacional peruana tenía que ver con la cantidad y modalidad de reconocimiento legal y dotación territorial de los cerca de 60 grupos étnicos o “nacionalidades” indígenas de la Amazonía. La batalla ideológica con los economistas, los economistas agrarios y los planificadores sociales la llevamos intencionalmente al terreno cultural y civilizacional. Teníamos que argumentar contra las nociones prevalentes de que las tierras y los recursos (la naturaleza/mundo en toda su complejidad cosmológica para los indígenas amazónicos) pueden ser tratados exclusivamente como entidades cuantificables y, de facto, como “mercancías”.

Para los funcionarios del Ministerio de Agricultura y de la Reforma Agraria, el cuarto de millón de indígenas amazónicos podía aspirar a obtener un cierto monto fijo de hectáreas de tierra por familia de acuerdo a una fórmula abstracta diseñada en un laboratorio social urbano y esencialmente etnocéntrico. En el Centro de Estudios de Participación Popular (SINAMOS/OIT), empezamos a jugar este juego ideológico sobre dos frentes: una aproximación estrictamente *cuantitativa* de números de hectáreas necesarias para una familia indígena poder sobrevivir y ser productiva; y una aproximación alternativa de tipo *cualitativo*. Aquí proponíamos mirar críticamente a las definiciones indígenas de las nociones y prácticas de familia, economía, producción, uso de la tierra y los recursos, valor sagrado/simbólico del territorio, derechos históricos. Con la ayuda de investigadores sociales y “experimentadores numéricos”, discípulos del gran físico argentino Oscar Varsavsky, quien junto con el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, trabajaba en el Centro, desarrollamos un modelo matemático inclusivo. En él tomábamos en consideración todas las variables ambientales, agroecológicas, culturales, históricas, sociales y políticas que deben intervenir en la definición de los requerimientos mínimos para el reconocimiento de tierras suficientes para la supervivencia y reproducción social del grupo. En primer lugar, en su economía de subsistencia “tradicional”,<sup>11</sup> y en segundo lugar, en su integración combinada en la economía de mercado regional y nacional. A este modelo matemático íbamos a añadir el más complejo modelo de “experimentación numérica” y “proyecto étnico” desarrollado según las líneas teóricas y metodológicas de Oscar Varsavsky. Intentábamos, para



usar libremente la expresión de Varsavsky, "...crear un ábaco para calcular la verdad de nuestros sueños".

Nunca llegamos a terminar nuestro proyecto en el Centro de Estudios de Participación Popular. El 11 de septiembre de 1973, el sangriento golpe militar contra el gobierno socialista de Salvador Allende en Chile marcó el principio del final de la Revolución Peruana. El Centro fue estrangulado política y económicamente a lo largo de 1974 y finalmente clausurado unas pocas semanas antes del golpe de estado contra-revolucionario del general Morales Bermudez. Juan Velasco Alvarado sufrió una enfermedad coronaria, la amputación de una pierna y una muerte prematura que, por lo menos, le ahorró tener que ver el desmantelamiento sistemático de seis años de reformas y cambios progresistas fundamentalistas que habían retornado la confianza y las esperanzas a todos los pobres del Perú.

Sin embargo, lo que ocurrió entre el inicio de las actividades de la División de las Comunidades Nativas de la Selva, en 1969, y la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas de la Selva, en 1974, fue un proceso intenso y acelerado de "politización" o "etnopolitización" de los pueblos y comunidades indígenas de la selva. El mismo cambio de nombre de "tribus", "selvícolas", "indios", "chunchos" a la designación oficial de Comunidades Nativas de la Selva y la intención explícita del gobierno de designar cada pueblo indígena con su propio nombre étnico, en su propia lengua, significó un salto cualitativo impresionante en la autopercepción identitaria indígena y la opinión pública del resto del país. Las múltiples reuniones, congresos, círculos de estudio, mesas de trabajo indígenas que se generaron a partir de la movilización social provocada por esta apertura política, fueron produciendo organizaciones Nativas de todo tipo. En 1969, se celebró la Primera Conferencia de Líderes *Amuesha* (*Yanasha*) con el apoyo de Reforma Agraria y la participación central del antropólogo Ricardo Smith, pocos meses después se movilizaron los *asháninka* del río Perené, los *awajún* (*aguaruna*) y *wambi* (*huambiza*) del río Marañón y Santiago, los *shipibo* del río Ucayali, y los *quechua* del Napo.<sup>12</sup>

La participación de unos pocos científicos sociales y activistas políticos urbanos y su interacción honesta y abierta con los pueblos indígenas en un contexto de creatividad revolucionaria produjo, literalmente, la liberación de poderosas fuerzas sociales y culturales inventivas que habían estado oprimidas por siglos en los pueblos amazónicos. En 1977 se forma AIDSESP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Amazonía Peruana), que abarca los pueblos indígenas de la Amazonía, mientras que en 1983 se forma COICA (Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica), que tiene una cobertura internacional de todas las organizaciones indígenas de los países que forman parte de la gran cuenca amazónica. COICA representa el acceso de los pueblos indios de la Amazonía a la plataforma internacional y al fenómeno político de lo que se ha dado por llamar la "globalización desde abajo".

Este proceso de movilización de los indígenas amazónicos, que empezó a fines de los 60, en Perú, fue acompañado bien que mal por una minoría de científicos sociales y activistas de varios países latinoamericanos que no se han conformado con jugar el

rol restringido del intelectual académico asignado a las actividades “científicas” y asépticamente distante de las embarraduras políticas. Desde las Reuniones de Barbados I (1971), II (1977) y III (1994), hasta el IV Tribunal Bertrand Russel sobre los Derechos de los Pueblos Indios (Rotterdam, 1981), y la formación del Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas en las Naciones Unidas en 1983, los indígenas han podido contar con apoyo técnico, solidaridad y cooperación externa que, en muchos casos, reflejaba y restituía en reciprocidad lo que los antropólogos habíamos aprendido durante años de los mismos indígenas.

### **Del cosmocentrismo al antropocentrismo y regreso**

Es bien sabido por los etnógrafos americanistas que, para los pueblos indígenas de la Amazonía, la tierra y el territorio han constituido desde el siglo XVI el eje central de su lucha para la supervivencia, la reproducción de su cultura, la búsqueda y conservación de su autonomía y, finalmente, el sustento de sus proyectos de soberanía etnopolítica. Ningún otro elemento constitutivo de la individualidad e identidad colectiva de cada pueblo indígena ha jugado un papel tan axial y fundamental como su identificación espiritual, emocional y cognoscitiva con el propio espacio territorial, el paisaje marcado por la historia de los antepasados reales y míticos, la tierra, las aguas, las plantas, los animales, los seres tangibles e intangibles que participan del complejo y misterioso pacto cósmico de la vida. La intensa identificación espiritual con el propio espacio territorial no ha significado, sin embargo, el descuido cultural de la relación material y concreta que el paisaje y la tierra guardan con la comunidad humana que las habita. Es esta estrecha convivencia de lo espiritual y lo material, de lo sagrado y de lo secular, que vuelven complejas e inasimilables a categorías de la modernidad urbana occidental las relaciones milenarias que los indígenas han establecido con su propio territorio y medio ambiente, en fin, con la naturaleza total.

De allí, la dificultad de tratar el tema de la territorialidad indígena –en tanto campo de las relaciones humanidad-naturaleza– en un marco analítico que privilegie, aun de manera poco consciente, la dimensión materialista –esencialmente económica– de la relación entre la comunidad humana y el espacio territorial. Las disciplinas sociales y biológicas contemporáneas han tendido a enfatizar las interpretaciones materialistas de las relaciones entre territorio, tierras y comunidad indígena dejando para la marginalidad de los estudios culturales los aspectos simbólicos y no tangibles de las relaciones de la humanidad indígena con su propio espacio geográfico. Los estudios de caso más inteligentes demuestran la superficialidad y poca relevancia práctica de análisis económico-materialistas sincrónicos que carecen de profundidad histórica y amplitud cultural y que, finalmente, resultan en un cuadro pobre y desvirtuado de la compleja red de relaciones bioculturales y simbólicas que la comunidad y el individuo indígena establecen con el entorno total, con el paisaje

tangible e intangible culturalmente construido y reproducido, con el cosmos integrado por relaciones de reciprocidad y complementariedad.

Por milenios, los pueblos indígenas de la Amazonía andina peruana han mantenido relaciones con otros pueblos indígenas, otras comunidades aldeanas, otros territorios indígenas, o estados nativos y otras formaciones políticas complejas y estatales tanto centralizadas como múltiples y descentralizados. Durante los últimos quinientos años, los mismos pueblos y comunidades indígenas se han relacionado con el estado colonial español, y finalmente con el estado moderno republicano en sus distintas manifestaciones. De las fuentes etnohistóricas y antropológicas y de la memoria colectiva parece traslucirse que en estas complejas relaciones de poder, la comunidad de base, la comunidad aldeana (en cualquiera de sus distintas expresiones socio-culturales y políticas) han logrado mantener una continuidad cultural enraizada en su visión y práctica del espacio ocupado y productivo, el espacio de los intercambios sociales y sagrados, el paisaje étnicamente definido en términos culturales locales, de cada etnicidad. Es esta aprehensión, reproducción y praxis del paisaje cultural local lo que hoy día provisionalmente llamo la *etno-corografía*: es decir, las relaciones que los pueblos indígenas mantienen con el paisaje.<sup>13</sup>

Durante todos los siglos de ocupación colonial y republicana, los pueblos indígenas han luchado para mantener o volver a ganar su independencia en las esferas sociales y económicas, su autodeterminación y fundamentalmente su “soberanía étnica” entendida y practicada como un ejercicio de autoridad y dominio sobre su vida intelectual, cultural y espiritual. Formas combinadas de resistencia activa y clandestina han sido practicadas colectiva e individualmente en el ámbito de la cultura intangible, en el secreto y clandestinidad de la intimidad personal donde lengua, cultura y consciencia se entrecruzan en la tarea diaria de leer el universo, vivir en él y actuar en/y sobre él. Bajo la ocupación colonial, esta inmensa labor indígena de interpretar, cuidar y nutrir el mundo no siempre se pudo cumplir. Mientras las intenciones imperiales y coloniales se dirigían a controlar la totalidad de los pueblos sojuzgados –sus espíritus, su razón, sus cuerpos, su trabajo–, el esfuerzo más amplio, sistemático y constante se dirigía hacia la expropiación de los recursos (es decir, la naturaleza) y los conocimientos y tecnologías indígenas asociadas, y finalmente de sus tierras. Estas me parecen ser las razones por las cuales mismo una mirada superficial y revisionista a la historia de la resistencia de los pueblos indígenas revela la centralidad tanto de la cuestión tierras y territorialidad, como de la cuestión “ambiental-ecológica” (para usar términos contemporáneos) o de la naturaleza y del carácter sagrado del cosmos. Es esta centralidad del carácter sagrado de la naturaleza-cosmos la que aparece desde el primer momento en la oposición indígena a los invasores europeos y criollos.

La función preeminente del lugar-espacio en la definición de la comunidad humana, que es particularmente clara en el caso de los pueblos indígenas de la Amazonía andina, revela datos sumamente importantes en este aspecto. Cito al estudioso

hispano-peruano Pedro García Hierro, que ha vivido por años en la selva del noroeste peruano entre los *awajún*:

[...] es preciso decir que un territorio indígena [...] no se termina en puntos concretos, no se define por líneas demarcatorias sino que se desvanece en zonas de inseguridad [...] ya sean en espacios compartidos o limítrofes con otros pueblos vecinos, ya sean las áreas naturales culturalmente protegidas [...]. [Estos] espacios intermedios, no reivindicados –por ser consagrados– o no ocupados [...] [son] importantes en la percepción territorial indígena.<sup>14</sup>

Para miles de indígenas amazónicos diseminados en múltiples unidades sociales, en zonas ecológicas diversas, las cuestiones de territorio, tierra, recursos, naturaleza y el mundo están intrínsecamente vinculadas a la concepción cultural y a la práctica social de lo que ellos entienden por “comunidad”. *Noshéninka*: mis gentes, diría un *asháninka* del Gran Pajonal. Esta es su comunidad. Y esta es, en primera instancia, el lugar, la “aldea”, el espacio corográfico donde se ha nacido y donde los ancestros (reales o imaginarios) nacieron, murieron o se transmutaron. Este espacio comunal con nombres, historias, narrativas y referencias cosmológicas es donde la identidad individual y colectiva se construye en una red tupida de significados, expresados en la lengua étnica específica. Me parece esencial reconocer que para los pueblos indígenas, la territorialidad, la localización espacial y las cuestiones de tierras quedan en el centro de toda discusión que se refiera al sentido de comunidad, a la etnicidad y políticas identitarias, a la reproducción cultural y a las aspiraciones autonómicas. Por estas razones, dirijo mis comentarios a la centralidad de las nociones y prácticas de las jurisdicciones espaciales y culturales en las comunidades indígenas, así como a los temas relacionados de la soberanía intelectual y autonomía epistemológica india que constituyen un conjunto de temas estrictamente interrelacionados.

La aproximación axiológica y epistemológica indígena a las relaciones entre individuo, sociedad y naturaleza (cosmos) usa lo que la académica indígena *Lakota* Elisabeth Cook-Lynn llama el “lenguaje del lugar”. Un lenguaje entretejido en la localidad, en el espacio concreto donde la cultura tiene sus raíces y es constantemente reproducida en un paisaje familiar en el que el nombre de las cosas, del espacio, de los objetos, plantas, animales, de la gente viva y de los muertos, el mundo subterráneo y la infinidad celestial evocan la red cósmica total en la misteriosa y temible construcción sagrada (o espiritual).<sup>15</sup> Y esta me parece ser la razón por la cual un cambio paradigmático que acentúe más el “topos” que el “logos” y lo “espiritual-sagrado” junto con lo productivo-económico es necesario para entender a los pueblos indígenas en su relación con la naturaleza-mundo. El lenguaje cultural indígena está construido alrededor de unos cuantos principios y una lógica cultural o topología cultural que privilegia la diversidad (biocultural) y la heterogeneidad sobre la homogeneidad, el ecléctismo sobre el dogma, la multiplicidad sobre la bipolaridad.

Varias son las consecuencias culturales para una sociedad imbuida de esta lógica sacramental del lugar, del entorno entendido siempre como parte del paisaje cósmico, y de una praxis social fundada sobre los principios de la diversidad y complementariedad. En primer lugar, está históricamente y etnográficamente comprobada la correlación y mutua influencia de las prácticas de bio-manejo diversificado y las prácticas de sociogestión diversificada. El policultivo, como práctica de la biodiversidad en la producción agrícola, es una característica civilizacional de los pueblos indígenas americanos. La *milpa*, “tríada sagrada” o “tres hermanas” y los principios asociados al policultivo se encuentran presentes desde el nordeste de los Estados Unidos y Canadá hasta Centroamérica, donde es sustituida por formas más elaboradas de policultivos del trópico húmedo tales como la *chacra* y la *conuco* amazónicos o la *chacra* andina. Esta concepción del uso productivo sostiene que la concentración, crianza y desarrollo de la diversidad en el espacio reducido de la intervención agrícola humana, así como en el espacio ampliado de la actividad económica de la totalidad del grupo social, es la manera más apropiada de relacionarse con la tierra, el agua, los animales, los recursos biológicos y, en general, con la preservación del paisaje humanizado y la cría/crianza de la naturaleza-mundo. Esta praxis de la diversidad supone una concepción corográfica (opuesta a la geográfica y topográfica introducida por el colonialismo que trajo a las Américas la noción geopolítica de *Terra Nullius*) y una concepción cinética relacional de la naturaleza-mundo.

El policultivo, la crianza de la biodiversidad y los usos múltiples del paisaje (tangibles e intangibles) parecen constituir la concepción crucial de lo que James C. Scott ha denominado la “economía moral” de los pueblos campesinos-indígenas.<sup>16</sup> Tal noción, que opera según el principio de la diversidad, acompaña y da forma a innumerables cosmologías indígenas que ponen al centro del universo no al “hombre” (el carácter antropocéntrico, patriarcal, dominante de la cultura sagrada y secular de Euroamérica), sino a la diversidad misma expresada en multiplicidad de ‘deidades’ y entes espirituales, con sus características polimórficas y con funciones a veces contradictorias. *Pachacamaite*, la entidad espiritual de los *asháninka* pajonalinos, es héroe cultural, divinidad en exilio y prisionero de los peruanos, es embaucador divino embaucado, es esperanza utópica de retorno a los tiempos arquetípicos, pero es sobre todo símbolo de resistencia a la opresión. El antiguo Quetzalcoatl de Mesoamérica, como otro ejemplo, es serpiente, pájaro y humano. Es héroe cultural en su retorno para reapropiarse del mundo indígena usurpado y es estrella de la mañana. Es también el frágil y sagrado principio humanístico que privilegia el sacrificio de jades y mariposas ante el de ofrendas humanas. Ciertamente no está al centro de las cosmologías mesoamericanas porque no hay un sólo centro, sino una imbricada polifonía de símbolos y valores, un “policultivo espiritual”, una “milpa” o “chacra” sagrada, un dominio infinito para el encuentro y la interacción de la diversidad.

En contraste con el antropocentrismo Euroamericano (de larga fecha en la herencia cultural Judío-Cristiana-Islámica y científica), los pueblos indígenas, durante milenios, construyeron cosmologías **cosmocéntricas** y **policéntricas** basadas en la lógica de la diversidad y en la lógica de la reciprocidad. Este es un cosmos diverso, en el que no hay

centro privilegiado, ni singularidad hegemónica. Un mundo que es permanentemente enriquecido por la interacción de cada uno de sus elementos, aun de los que son antitéticos, requiere de un código moral (un código de costumbre y comportamiento) basado en la **lógica de la reciprocidad**. Lo que se toma tiene que ser retornado en “valores” similares o comparables. Aquello que recibo (bien, regalo, servicio, recurso) tendré que reciprocitar en algún momento con valores similares comparables. Aquello que tomo de la tierra, del mundo, de la naturaleza, tiene que ser devuelto, aquello que doy a la tierra o a los dioses o a mis contrapartes humanas o a cualquiera de mis parientes cósmicos me será devuelto. El sociólogo de las religiones Van der Leeuw hace varias décadas sintetizó espléndidamente esta lógica civilizacional con la fórmula latina: “Do ut possis dare”.

Nuestra propuesta analítica sostiene que, para los pueblos indígenas, los principios de **diversidad (biocultural)**, **reciprocidad (social y cósmica)** y **complementariedad** han constituido, durante milenios, la estructura axiológica, moral y epistemológica de su proyecto de civilización. Su concepción cosmocéntrica de la vida societal y biofísica se sustenta en y se expresa a través de los principios de diversidad, reciprocidad y complementariedad. En términos de un análisis socioeconómico contemporáneo, la concepción y praxis cosmocéntrica se organiza alrededor del “valor de uso” y por lo tanto alrededor de **una cultura de la economía de uso**. Con la invasión europea y el establecimiento colonial/ista, la consecuente intromisión del “valor de cambio” se establece primero con titubeos (hasta fines del siglo XVI y mediados del XVII, dependiendo de las regiones) para que luego se asentara con fuerza **una cultura de la economía de la ganancia y plusvalía**.

La coexistencia de dos racionalidades económicas al interior de las comunidades territoriales indígenas, una regida por la lógica productiva del valor de uso (reciprocidad y complementariedad), otra regida por la lógica productiva del valor de cambio (individualismo, ganancia, plusvalía), genera una tensión social al interior de la comunidad que se agudiza en la medida en que el mercado capitalista y sus valores penetran con mayor fuerza en la vida comunitaria. Sin embargo, en la mayoría de las comunidades territoriales indígenas de la Amazonía andina, en mayor o menor grado, las dos lógicas productivas (y de uso territorial), de consumo y de intercambio han alcanzado un cierto nivel de equilibrio en el que la economía de subsistencia –la economía social mixta– cumple la función fundamental de satisfacer las necesidades básicas, mientras que el resto de la producción (excedente) y/o renta y/o salario –si es que existen– entran al circuito del intercambio comercial por la vía del mercado capitalista.

En las comunidades indígenas de la Amazonía, el sector de la economía de subsistencia (economía social), con sus reglas culturales estrictas de reciprocidad, complementariedad, diversidad, formalización ritual y sacramental, y densidad espiritual, tiene un papel hegemónico que da forma a la entera red de relaciones sociales internas en términos de una “economía moral” que involucra a la totalidad de los organismos y personas en la red dinámica de relaciones. El derecho primordial consagrado por la economía moral indígena **es el derecho de cada miembro de la comunidad a**

**la subsistencia**, a un lugar en el territorio bajo jurisdicción indígena, a un espacio para vivir, producir, reproducir y consumir. Este derecho a la producción directa, consagrado por milenios de prácticas indígenas, en una tierra/territorio de uso y usufructo individual y colectivo, ha sido la base para el desarrollo de una **cultura de ecología moral**, que considera a la naturaleza, al medio ambiente –al territorio en su sentido más total e integrado– como un bien de uso limitado y regulado no sólo por decisiones humanas, sino por un pacto cósmico que involucra a todo el universo viviente.

En este ámbito y modo cultural indígena, la necesidad del intercambio (de bienes o trabajo) en el mercado capitalista se vuelve un factor secundario, desritualizado, vacío de significados simbólicos, “desnudado” de relaciones socio-culturales significativas. La economía del capitalismo tardío (neoliberal y global) es de hecho una economía a-moral que no tiene porque poner atención en la axiología, en los valores, en los componentes éticos de sus acciones/procesos. En la conducta de la comunidad económica capitalista está ausente el componente ético. Las reglas-leyes-reglamentos que conducen el comportamiento individual y social no tienen un fundamento moral sino pragmático, cuya aspiración principista mayor es facilitar supuestamente la equidad de oportunidades para todos los que participan en el mercado. Pero estas oportunidades son escasas y limitadas y en consecuencia no hay garantía de que aun siguiendo las reglas del juego se logre una distribución total y equitativa de las oportunidades. Al contrario, en la economía moral indígena, el principio y sustento del sistema es el reconocimiento y la práctica de que todos tienen derecho y acceso a los medios de subsistencia (aun cuando estos son escasos) y todos los miembros de la comunidad tienen derecho a la subsistencia.

## **El retorno a la epistemología local indígena**

Al final de este recorrido necesariamente superficial de las bases morales de la territorialidad indígena y de la relación cultura-naturaleza que sustentan la vida socio-biológica de los Pueblos Indígenas, me parece necesario plantearse la inevitabilidad de un cambio paradigmático en la teoría de los valores bioculturales –es decir, la axiología de la naturaleza en la cultura. Como se ha visto, el complejo socio-ideológico de modernidad-colonialismo-capitalismo ha establecido el dominio de una teoría del conocimiento que es *desterritorializada*, sin lugar, sin comunidad, sin cultura local y consecuentemente con una responsabilidad moral y social anónima y limitada. En su pretensión de ser “universal”, la teoría occidental del conocimiento reclama una sola epistemología que se centra en el valor de cambio y que por lo tanto es “econocéntrica”, monetizada y mercantilizada. Es una epistemología cuya obligación ética recae exclusivamente sobre el “mercado”, ese ente fantasmal cuya “mano invisible” sería garantía de equidad y justicia, de acuerdo a Adam Smith y Wall Street. Al contrario, en las periferias, en las márgenes del complejo de la modernidad, en lo que es al mismo tiempo *antimoderno* y *postmoderno*, los sistemas indígenas de conocimiento están

enraizados profundamente en la tierra, en la comunidad de relaciones totales, en los lugares concretos construidos social y culturalmente durante siglos o milenios. Lugares que tienen nombres y memorias antiguas, paisajes de diálogos relacionales milenarios, de *codesarrollo/coevolución* de todos los organismos animales y vegetales, de todas las aguas, rocas, vientos y estrellas, y de todos los entes simbólicos tangibles e intangibles que otorgan orden o provocan desequilibrio en la vida o en la muerte.

Es a este enraizamiento profundo y antiguo en el paisaje y en el lugar, siempre construidos y reconstruidos en las relaciones humanas con toda la compleja red biofísica, que los Pueblos Indígenas se remiten en sus reclamos territoriales y en su modo único de entender sus espacios, de conocerlos de manera íntima, de no distanciarse intelectual y emocionalmente de ellos en ejercicios de conocimiento calculativo y especulativo, sino apropiándose y dejándose apropiar por él. Estar enraizado en el lugar, aun cuando en el exilio, significa estar vinculado orgánicamente a la matriz referencial, al armazón cultural y lingüístico que sostiene el entero sistema interpretativo de la vida. Tierra significa producción, consumo, celebración sagrada, espejo de la cosmogonía. Mantener el dominio, la soberanía sobre el propio territorio significa ejercer jurisdicción sobre la manifestación concreta y histórica del propio lugar en la cultura, del propio sistema de conocimientos, de la propia estructura epistémica y del modo de praxis vinculado a tal pertenencia. Al mismo tiempo, estar vinculado epistémicamente a lo local, a la concreción espacial de la propia cultura, no quiere decir abdicar de una visión cosmopolita y ecuménica del mundo, significa reconocer que el propio mundo es solamente un fragmento de un “pluriverso” (no un universo) con el que cada individuo y cada sociedad tiene que aprender a vivir. La comunicación entre las diversidades de sistemas no sólo es posible sino es una necesidad que, sin embargo, requiere reciprocidad entre iguales y diversos, un sistema moral mundial basado en principios de reciprocidad simétrica, no solamente al nivel de una coexistencia intelectual y epistémica, sino también en el dominio económico y político y sobre todo en un código moral de conducta humana concebida como una expresión de la totalidad integrada de la vida orgánica y de la vida toda del cosmos. ○

## Notas

- 1 Este texto se basa en la ponencia *El dilema antropocéntrico*, presentada en la Universidad Católica del Perú, el 17 de septiembre de 2009.
- 2 Stefano Varese, Antropólogo Peruano, Profesor e Investigador Emérito del Departamento de Estudios Indígenas de la Universidad de California en Davis (Department of Native American Studies at the University of California, Davis) <svarese@ucdavis.edu>
- 3 Chirif, Alberto, “No es tiempo para permanecer callados”, boletines virtuales *Servindi* ([www.servindi.org](http://www.servindi.org)), Mayo de 2009; otras notas de denuncia y análisis publicadas por *Servindi*: Chirif, Alberto; Barclay, Federica. “Ataques y mentiras contra los derechos indígenas”; García, Pedro. “En respuesta al Sr. Althaus”.
- 4 Tomado del ‘blog’ de José Carlos Orrillo, hijo del poeta Winston Orrillo
- 5 Ingold, Tim. “An Anthropologist Looks at Biology”. *Man*, New Series, Vol. 25, No. 2 (Jun., 1990), pp. 208-229.



- 6 Ibid. especialmente pp. 224-225
- 7 Hay cuatro fuentes del pensamiento moderno euroamericano que pueden socorrerme en estas tareas. En primer lugar, el Karl Marx de los *Grundrisse* (1857-58), en *Contribution to the Critique of Political Economy*, seguido por Karl Polanyi, en *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (1944); el Fernand Braudel de la "*Long durée*" y finalmente los conceptos relacionados a la "*economía moral*" de E.P. Thomson y uno de sus epígonos, James C. Scott. Además y de manera muy especial, tengo que agradecer a Verena Stolke el descubrimiento de los escritos de Tim Ingold, los cuales ella me ayudó a incorporar en mi reflexión sobre la cultura y la naturaleza.
- 8 Ingold, *ibid.* 224-225
- 9 Para una revisión detallada de la "historia larga" de los pueblos indígenas de la Amazonía, ver el artículo de William Denevan en este libro, además de Albert Bates. *The Biochar Solution. Carbon Farming and Climate Change* (2010); Charles C. Mann. *1491. New Revelations of the Americas before Columbus* (2011); y especialmente Charles Mann, quien ha resumido en más de 500 páginas los avances de las investigaciones históricas y antropológicas y los análisis científicos de la América indígena pre-colonial. Para entender la importancia de la civilización amazónica preeuropea y el uso de tecnologías agrícolas avanzadas, ver Lehman, J. et al. (eds.). *Amazonian Dark Earth: Origin, Properties, Management*. The Netherlands: Kluwer Academic. Los antecedentes de las revisiones de la historia ecológica de los indígenas de la Amazonía se pueden encontrar en los estudios de Donald, W. Lathrap. *The Upper Amazon*. New York: Praeger, 1968 y William M. Denevan. "Stones vs. Metal Axes: The Ambiguity of Shifting Cultivation in Prehistoric Amazonia." *Journal of the Steward Anthropological Society* 20: 153-165.
- 10 Ver Donald W. Lathrap. *The Upper Amazon*. New York: Praeger, 1970, quien fue uno de los primeros investigadores de la Amazonía que propuso una revisión radical de la historia de la civilización de esta región de América del Sur, cuestionando la visión estándar de que el ambiente ecológico la Amazonía no podía haber permitido desarrollos de civilizaciones sedentarias. William Denevan, como el mismo indica en el texto de esta colección, fue uno de los primeros investigadores en seguir las sugerencias de Lathrap. Tuvieron que pasar casi veinte años para que otros investigadores como W. Balée (1989) y A. Roosevelt (1994) volvieran a retomar las propuestas de Lathrap y Denevan. Confieso que yo mismo, al escribir *La sal de los cerros* en 1967, estaba aún bajo las influencias de Betty Meggers y Julian Steward y sus visiones pesimistas de la historia y civilización de los pueblos indígenas de la Amazonía y no puse demasiada atención a los escritos de D. Lathrap ni a las conversaciones que tuve con W. Denevan cuando visitó el Gran Pajonal.
- 11 Que yo prefiero llamar "economías sociales mixtas" para evitar así la connotación peyorativa y de insuficiencia que implica el término subsistencia y al mismo tiempo valorizar el carácter de equidad, justicia social y biodiversidad que caracteriza a las economías indígenas.
- 12 Ver Richard Chase Smith. "Los indígenas amazónicos suben al escenario internacional", en Morin, Françoise; Santana, Roberto (Eds.). 2002. *Lo Transnacional. Instrumento y Desafío para los Pueblos Indígenas*. Quito: Abya-yala Ediciones. También Brysk, A. 2000. *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press. Chirif, Alberto; García Hierro, Pedro. "Peruvian Amazon. Indigenous Organizations: Challenges and Achievements", *Indigenous Affairs*, Copenhagen: IWGIA (3-4/08), pp 36-47
- 13 Utilizo el término corografía a partir de una sugerencia del colega Guillermo Delgado, quien en el artículo por publicarse: "Imagin/ing Border Indigeneity: Two Notes on Decolonization and Si/PL/ace" (UC Santa Cruz), propone esta palabra de origen griego para indicar el conocimiento íntimo del espacio, territorio, tierra. Conocimiento preciso, en una lengua étnica específica resultante del enraizamiento profundo en un paisaje culturalmente reproducido y en la permanencia histórica de una comunidad en este paisaje territorial.
- 14 Pedro García Hierro, en *Pueblos Indígenas de América Latina: Retos para el Nuevo Milenio*. Presentación Multimedia, CD, Lima: Ford Foundation/Oxfam America
- 15 Es interesante observar como el mismo lenguaje del que dispongo, sea éste castellano o inglés, me obliga a utilizar términos como "sagrado" (Lat. *Sacer*), espiritual (Lat. *Spiritus*, aliento), que ciertamente no reflejan ni la ontología indígena ni su epistemología.
- 16 En realidad, J.C. Scott adopta el término de economía moral del historiador británico E. P. Thompson, quien lo aplicó al análisis de la transformación de la clase obrera inglesa. Análisis análogos fueron realizados también por el sociólogo marxista francés Henry Lefebvre en relación a la clase obrera francesa.



## SUMA QAMAÑA-SUMA Q KAWSAY, VIVIR EN SOCIONATURA

A Xavier Albó,  
En amistad

### Introducción

Siendo un tema pertinente a la producción del conocimiento, las luchas indígenas de hoy, al repositionar su propia contribución epistémica, han provocado, en el mejor de los casos, la re-escritura de la Carta Magna de varios estados-nación de las Américas (y en otras áreas del mundo) para redefinirse y reflejarse en cuanto sociedades plurinacionales. En esta situación postnacional, el discurso (post)hegemónico-ideológico del mestizaje latinoamericano, que fue de “inclusión por exclusión” en relación a los pueblos indígenas (y otras minorías étnicas), deja de serlo en razón de su sesgo autoritariamente homogeneizante. Tal ideología ya no puede funcionar como un proceso o mecanismo aglutinante (Safa 2009) de la nación-estado, aun cuando todo mestizaje, como afirma mi colega Raúl Prada Alcoreza, siempre haya dependido de un lugar específico; el mestizaje mexicano fue diferente al andino, al brasileño, al argentino. Es más, ni siquiera el concepto totalizante del término “indio”, “indígena” o “indígenas” refleja la compleja variabilidad cultural de tales pueblos, naciones, organizaciones, colectividades, lenguajes e individualidades. Entramos, en consecuencia, a un nuevo “tiempo de reconocimientos” (Tapia 2002: 63-94), lo que James Clifford ha dado en llamar “la segunda vida del patrimonio, de la herencia” (2011). En este artículo, mi propósito es contextualizar y habitar sobre algunos aspectos que se consideran fundantes en el mundo indígena respecto a un propio concepto de epistemologías.

A través de sus textos, las y los pensadores indígenas destacan epistemologías alternas llamadas también Conocimientos Ecológicos Tradicionales, que están siendo rearticulados para enfatizar una crítica sobre la falsa hegemonía de la modernidad autoritaria y eurocéntrica<sup>2</sup>. Al rescatar el término “ecológico”, naturalmente se enfatiza la cosmicentricidad como un aspecto fundante de ese epísteme. Reconocer esas contribuciones, sin embargo, no es ni ha sido nada fácil. En el contexto de la globalización desde abajo (que disputa el nuevo carácter homogeneizante del globalitarismo), este tema de las epistemologías indígenas ya ha intervenido de varias maneras en el segundo decenio del siglo XXI: inspirando la insurgencia de los movimientos sociales indígenas que las rescataron; en la emergencia de intelectuales indígenas mismos; y a través de las extensas contribuciones académicas (Gonzales 2010) de instituciones no gubernamentales que las adoptan para hacerlas parte de sus estructuras e instrumentos legales. Entre estos logros están la Declaración de la ONU sobre los Derechos

de los Pueblos Indígenas (Septiembre 2007), que poco a poco logrará ser legalmente vinculante, y el Artículo 169 de la OIT, que ya tiene el carácter de ser un instrumento jurídico vinculante, además de las varias intervenciones declarativas y reuniones mundiales respecto a la conservación del medio ambiente.

## Plan y propósito

Me he propuesto, en consecuencia, habitar cuatro temas que considero aportes que emergen del pensamiento indígena y que poseen un carácter ético en cuanto re/centran, a través de las epistemologías indígenas, nuestra co/relación vital con la naturaleza, la socionatura, el pluriverso (Scott 2012: 45-53). Ya que estamos situados en una posición específica por cuanto todo conocimiento está situado (Haraway 1991: 111; 193-196), este ensayo referirá el *ambiente epistémico de lugar* del pensamiento quechua-andino que, sin esencializarlo, es la cultura cuyo *ethos* me influye como antropólogo y ensayista. Sin embargo, a través de estos años, también he tenido la oportunidad de relacionarme con varias personas indígenas de varias partes del mundo y en todas ellas, sin excepción, la noción de *socionatura* resalta como una comunalidad que comparte el mundo indígena en sus discursos, prácticas y ética. Las cuatro partes de este ensayo se complementan inspirados en el concepto quechua *Tawantin*, y que sugiero son:

- la socionatura;
- el chaqueo amazónico;
- una reflexión sobre la metamuerte;
- el *Suma Qamaña o sumaq kawsay*.

Estos cuatro puntos formarán parte complementaria de las referencias y ejemplos en este ensayo. Utilizaré la metáfora quechua del *Tawantin* que sugiere dos pares complementarias, pero también una visión cuatripartita de la socionatura. El *Tawantin* posee cuatro caminos: *Ayra* (hacer dos cosas simultáneas), *Ayni* (complemento, intercambio), *Tinku* (encuentro) y *Jach'a* (grandeza)<sup>3</sup> y todos ellos pueden verse desde la perspectiva del *Yanantin*, es decir, dos mitades en torno a un *Taypi* (centro) donde los cuatro confluyen tanto como opuestos cuanto complementarios.

## La socionatura

Desde la posicionalidad de la epistemología indígena que reconoce la complementariedad de la *socionaturaleza* se desdice la separación cartesiana que fija o destaca lo humano o la humanidad como centralidad (lo antropocéntrico) respecto de lo 'inerm'

constituido por la naturaleza. Al recentrar la cosmicentricidad, se enfatiza el hecho de que la naturaleza orgánica —otrota inerte o transformada en “recurso”—comparte una noción amplia y variada de ontología con lo humano (y viceversa), siendo ella un ser más en la *socionaturaleza* en cuanto está viva y porque lo humano en vez de verse cual centro del universo, la *Pacha*, no está sino inmiscuido en ella, la *Pacha*, de la que forma parte integral<sup>4</sup>. Mucho/as han meditado sobre la centralidad de *Pacha* (mundo, espacio, tiempo) que es un concepto que también halla sus correspondientes en todos los lenguajes indígenas de las Américas y entre pueblos que, a través del pluriverso, se consideran afines. Es más, como concepto ya circula entre universitario/as no-indígenas, quienes lo asumen porque nos hace pensar sobre la relativa importancia de lo humano frente a procesos ecológicos abiertamente entrópicos que, presumiblemente, fueron resultado de la acumulación de siglos de abuso ejecutados por la presencia humana sobre la tierra, la *Pacha*.

Es importante recordar que las poblaciones indígenas de las Américas (y de otras partes del mundo indígena) experimentan una evidente recomposición demográfica desde mitad del siglo XX, habiendo alcanzado una vez más el número que presumiblemente halló Colón hace cinco siglos. Esta recomposición demográfica, no obstante, no se compara al no acompañar un remembramiento territorial del habitat de los pueblos indígenas. La experiencia del desmembramiento indígena no fue sólo demográfico, sino también ecológico y ontológico. Quizá en relación a este hecho, Arturo Escobar propone una ecología política antiesencial como evidencia de las intervenciones humanas. Este desmembramiento ecológico se traduce en la consideración de una naturaleza “antiesencial” —pues, siguiendo el análisis de Escobar, existiría una traslapada naturaleza capitalista, una híbrida, una orgánica y una tecnaturaleza (1999:1-30).

Al transformar el concepto de la naturaleza orgánica de *Pacha* en *tierra* o “inerte” naturaleza o “recurso natural” capitalista que se puede subdividir infinitamente, también se provoca el desmembramiento de las sociedades indígenas. Puede decirse hoy que el privilegiar del pensamiento indígena alimenta el debate conceptual de la diferencia entre tierra y territorio, entre tierra y bosque, entre lo vivo y lo inerte. Aquí opto por no idealizar la relación humano-naturaleza en el mundo indígena, sino reconocer que esa relación, y para ese mundo, siempre se conceptualizó como *socionatura*. Hoy, el debate surge como una crítica al desarrollismo de corte industrial-occidental (la naturaleza capitalista) que, a través del modelo estatal colonialista, considera la instrumentalización de la naturaleza (orgánica) como infinitamente explotable con la intervención de la tecnología. Al distinguir *tierra* de *territorio* se introduce una propuesta de conservación de la naturaleza orgánica, de la *Pacha* que tiene su propia ontología. Las situaciones de enfrentamiento entre gobiernos y pueblos indígenas que encontramos entrado este nuevo milenio (Varese 2012: 158-174; Delgado-P. 2012: 177-204; Paz 2012) tienen que ver con la defensa integral del territorio orgánico indígena de estos pueblos, son luchas contra la “acumulación por despojo” que articula David Harvey. Mientras que la tasación de la tierra crea la infinita mercantilización de ella, el concepto

del territorio, del bosque, en cuanto sistema de conservación en combinación con la ocupación humana, origina la manutención e integridad de la *Pacha* orgánica. Alexandre Surrallés sugiere que una “*antropología del territorio* tiene en cuenta el conjunto de las relaciones que un pueblo indígena establece con el entorno y, muy especialmente, su propia percepción, que puede distar mucho de la visión simplista de una superficie de tierra necesaria para la alimentación” (2009: 31, *mi cursiva*).

El tema es extenso porque la sobrepoblación interrumpe la conservación, también porque los países del centro (o los centros) del sistema mundo insisten en una relación extractiva para con los de las periferias (Tucker 2007; Hidalgo 2012: 8-9). En aquellos territorios colonizados es importante reconocer que varios pueblos indígenas desplazados por procesos migratorios voluntarios e involuntarios (muchas veces inducidos por gobiernos o modelos extractivistas), también pueden considerarse como parte del problema y no como parte de la solución. Sin embargo, el antropólogo Stefano Varese distingue los conceptos de *bioregiones* o *etnoregiones* (2006: 269), que aluden a las comunidades que no han sufrido tantos desplazamientos y que continúan cohabitando nichos ecológicos por varias generaciones. Piénsese en los *yanomami*, en los indígenas andinos, los varios pueblos amazónicos, las correlaciones entre indígenas amazónicos y campesinos, los *mayas* y otros pueblos nativos mesoamericanos que escapando de varias tragedias que rayan en el etnocidio y el ecocidio, con evidentes excepciones, se asientan temporalmente en otros lugares (*mayas* en Florida, *mixtecos*, *triques* y *zapotecos* en California, *kichwas* en España, *aymaras* en Argentina).

La nación-estado, y específicamente el modelo estatal-colonialista, que responde a las presiones de un mundo unilateralmente globalizado, todavía ve en la demanda de los pueblos indígenas un obstáculo para la plena mercantilización y explotación de la “naturaleza” que se esconde bajo el concepto del “desarrollo científico” capitalista. Es importante notar la crisis óptica del “progreso” y el “desarrollo” porque ambos sugieren un problema de exceso y riesgo, pero que no lo perciben (Blaser 2010: 85-93) y si lo advierten, lo niegan. Desde esa perspectiva, todavía se piensa en el *progreso* como una propuesta cuyo telos de cambio unilinear como ideología moderna corresponde a la antropocentricidad, a sabiendas que ésta ya se ha transformado en *exceso* y *riesgo*. ¿Por qué exceso? Porque la ilimitada mercantilización y acumulación consumerista del modelo de progreso de los países o áreas centrales del sistema mundo carece de límite, ya es excesiva. ¿Por qué riesgo? Porque como planeta entramos en una fase de autodestrucción ecológica en razón de haber promovido el *progreso* y el *desarrollo* en cuanto políticas extractivistas y subversivas de la naturaleza orgánica —piénsese en el petróleo, la minería, la deforestación, el envenenamiento químico de la tierra arable, el hacinamiento urbano, la ganadería extensiva. La antropología ecológica nos enseña el concepto del “drama fuera de escenario” (*off-stage drama*), que constituye la acción humana de los actores sobre la tierra que no alcanzan a visibilizar o anticipar las consecuencias de sus acciones necesariamente, sino cuando ya es muy tarde. Las y los científicos llaman a este “drama fuera de escenario”: calentamiento global, deshielo de

los polos, tsunamis, frankentormentas, sequía, sobreproducción de dióxido de carbono, deforestación, enfermedades globales, sobreurbanización, contaminación del medio ambiente, plantas nucleares, nubes tóxicas, represas gigantes, exploración petrolera, minería, monocultura química. El conocimiento indígena sugiere una noción más conservacionista de la naturaleza orgánica desechando la mercantilización industrial y sin límite del territorio, especialmente aquella que raya en el desastre o riesgo no percibido como la ganancia a corto plazo<sup>5</sup>. No obstante, la humanidad apenas y a cuenta gotas comienza a reconocer y entender el embate (Brown 2013) que significa la contestación o reacción de la naturaleza; en efecto, la socionatura es el cosmos.

## El Chaqueo Amazónico

Cuando el invierno llega, por fin, al ocaso de su período en los Andes suramericanos, una gran capa de denso humo sube y comienza a cubrir perezosamente, por unas semanas, el cielo de las ciudades de altura. Esa neblina que es una gran nube de *smog* —palabra que se origina en la mezcla de los fonemas sajones *fog* y *smoke*— proviene nada menos que de la Amazonía, pulmón de la *Pachamama*.

Los habitantes de esas ciudades construidas a tan notable altitud, al percatarse de ese *smog*, miran al Este, es decir, a ese espacio vital donde habita la gran serpiente mítica de dos cabezas, el Amazonas, y simplemente dicen: “¡ah! es el chaqueo”. Si uno no está apropiadamente iniciado en los vocabularios mágicos urbano-regionales de la América Latina, donde una palabra expresa todo un hecho digno de relevancia, al escuchar la sentencia: “Es el *chaqueo*”, podría quedar, sin más, en ayunas.

Mientras tanto, la gran nube cubre de sepia el manto luminoso del día, paulatinamente, hora a hora, minuto a minuto. El sol lucha por imponerse, vanamente. En el climax de la temporada de *el chaqueo* —que según el educador Edgar Cadima G., puede alcanzar “a cerca de 5.000 puntos de fuego en el país” (2011: 3) —, uno incluso podría observar que la nube no es sólo un hecho furtivo de la naturaleza, sino que desprende infinitesimales desperdicios que inofensivamente se mecen al aire. Quien hubiera observado en esas ciudades este hecho inducido por manos humanas, notará que los pliegues del abrigo que lleva puesto para cubrirse del frío, repentinamente, se ha llenado de milimétricos residuos vegetales de ceniza.

Supongamos que se realiza una conversación de amigos en la esquina de una plaza. El dúo ha estado en esa pose por lo menos una media hora, echando los brazos al aire, y doblando, por alguna risa, la espalda hacia atrás. Obviamente, son un par de buenos amigos y comparten los detalles cotidianos. Uno lleva puesto un borsalino tipo Al Capone, el otro, una simple cachucha. Si les pidiéramos quitarse ambas prendas para sacudirlas al viento — ¡sorpresa! — veremos que de ellas se suelta un polvillo de fina ceniza. Azorados los dos amigos dirán: “¡Bah! Es el *chaqueo*, otra vez.”. Y dicho esto, cada uno se irá en dirección a su casa.

Pues bien. Al hablar de estos temas del calentamiento global, todo el movimiento del medio ambiente —paradójicamente menos pragmático y cada vez más preocupado en los países postindustriales, como nos avisa la fracasada Reunión de Doha 2012— continúa luchando por la conservación de la Amazonía. El *chaqueo* al que hacemos referencia se origina precisamente entre los campesinos que implementan una estrategia agrícola intensiva y extensiva para sobrevivir en la Amazonía. Consiste el *chaqueo* en hacer uso de un método paleolítico de producción de la tierra. Se conoce el *chaqueo* también por agricultura de roza-tumba y quema, puesto que para limpiar las hectáreas de bosque es preciso atizar los residuos de la estación agrícola previa.

El verbo *chaquear* proviene de la palabra tupí-guaraní *chaco*, que quiere decir jardín o nicho para la agricultura. Y el *chaqueo* se produce debido a la simultánea quema de los chacos (que pueden llegar a ser numerosas hectáreas). Ya que la estación del invierno suramericano llega a su fin en Septiembre, el reloj natural de los ciclos les dice a los campesinos indígenas que es tiempo de preparar la tierra en barbecho. Así, en todos los *chacos* de la Amazonía, en el período que la naturaleza primaveral se anuncia en el brote de las primeras hojas, el fin del invierno inspira a miles de campesinos a limpiar la tierra de barbecho.

Uno se preguntará: “pero, ¿por qué diablos estos campesino-indígenas, todos en inusitada sincronía, no limpian sus *chacos* poco a poco, o semanas antes de que termine el invierno? ¿por qué no?” Y la respuesta es que no tiene nada que ver con un acto precipitado sino con uno lógico, que simplemente surge al anuncio de la naturaleza. La tala o roza —como recurso paleotécnico— está seguido de, simplemente, quema. Y eso es lo que es: roza-tumba y quema, una milenaria estrategia que —después— inspira la práctica del sedentarismo y la invención de la agricultura.

Por supuesto, uno diría: “y ¿por qué maleficios el *chaqueo* se nota ahora más que antes, al extremo que uno es capaz de casi observar la llegada de la ceniza vegetal que el aire traslada hacia las ciudades de los Andes en forma de un gran *smog*?” El fenómeno no es nada nuevo puesto que en la Amazonía se practicó siempre la roza y la quema. Es decir, en algún momento, esta estrategia paleolítica correspondía al buen mantenimiento del grupo humano en relación al medio que lo sostenía. Existía una relación de casi equilibrio (homeostasis) en el promedio humanidad/medio ambiente. El *smog* que hace mucho tiempo salía de la Amazonía simplemente se esfumaba antes de llegar a las grandes alturas andinas. Es más, los practicantes tenían un número estable y menor, ya que la Amazonía es un habitat que acoge a sociedades indígenas cuya economía (y cada día menos) solo tendía a basarse en la pesca, la agricultura esporádica de roza y quema, la recolección y la caza.

De esas tribus, la más grande que aún puede clamar antigua legitimidad cazadora/recolectora es sin duda la de los martirizados *yanomami*, hoy en la alta Amazonía del noroeste del Brasil y el sureste de Venezuela. Los *yanomami* alcanzan más o menos a veinticinco mil individuos. Aunque el nombre *yanomami* haya sido generalizado para toda la tribu, en realidad existen tres otros grupos que tienen su propia lengua y que



comparten un vocabulario mínimo con la *yanomami* que es dominante. Los otros grupos son: los *yanomam*, los *sanumá* y los *yanam*.

En forma similar, una de estas sociedades, aunque menor y ubicada al sur de la Amazonía, está representada por los *yuquí* (Stearman 1989), desafortunadamente diezmados y desparramados en el hoy Oriente boliviano. Constituyen menos de quinientas personas, lo que corresponde a decir que como cultura entran en un período de mayor presión biológica. Estos han definitivamente abandonado el *chaqueo*, desmembrados por misioneros fundamentalistas y rancheros que introdujeron ganado en sus tierras inmemoriales.

Debido al gran proceso llamado de *colonización* de la Amazonía, ha sido en el siglo veinte cuando indetenibles migraciones de agricultores, muchos de ellos también indígenas —y no sólo campesinos mestizos— empezaron a emplear sistemas no-sustentables de explotación de la tierra<sup>6</sup>. La diferencia fundamental entre un habitante que pertenece a una tribu de caza y recolección, y la de un campesino, es que este último adopta sistemas foráneos de explotación agrícola en sistemas ecológicos que tienen una lógica natural, la lógica del bosque. El *chaqueo*, en otras palabras, se transforma en un proceso incontrolable, indiscriminadamente utilizado por nuevos colonos como válida estrategia agrícola (Glauser 2011: 21-44). El caso se agrava con la presencia de ganaderos que poseen cientos de miles de hectáreas. El caso más insólito de éstos es el de la familia de Roberto Barbery Paz, propietaria de 208,775.468 hectáreas; es decir, un país al interior de un país. ¿Cómo puede existir este hecho? (Radhuber 2008: 156).

Cuando las ciudades de altura, en los Andes, reciben el humo de miles de *chaecos* que se clarean para trabajarlos, entonces se convierten en testigos de un drama fuera de escenario, un drama que contribuye a la reducción de la capa de ozono. Un reciente impacto de todo este proceso es la lenta evaporación del Lago Titikaka. Pero el *chaqueo* sólo es notable por su carácter masivo y simultáneo. Tiene una duración de aproximadamente un mes, y ocurre casi misteriosamente. Lo que se alcanza a observar de este fenómeno es la acumulación del *smog* sobre las ciudades. Sus habitantes, casi inefables, sólo dicen: “Es el *chaqueo*”. Luego meten las manos en los bolsillos de los pesados abrigos, y continúan caminando por la vida. Así como en las grandes megalópolis como São Paulo o Ciudad de México, las ciudades andinas comienzan a sufrir impactos térmicos.

Todos los gobiernos que colindan en la Amazonía la consideraban “vacía”, porque se ven con la responsabilidad de responder a una creciente presión demográfica. La Amazonía se la transforma en solución: el lugar para la *colonización* como única solución para los campesinos sin tierra. En el proceso, las poblaciones milenarias, mejor adaptadas a la vida en ese complejo y frágil econicho, sufren la incursión incontrolada de nuevos ocupantes que son ganaderos que ignoran los secretos del bosque amazónico (Hurtado et al. 2001; Cortez Hurtado 2012: 6). La ciencia ecológica nos avisa que la ganadería es también directa contribuyente al calentamiento del planeta.

Los campesinos allegados encontrarán, poco después de tres años, que la tierra amazónica talada de bosque primario posee una capa delgada de humus que —técnicamente hablando— se reproducía naturalmente gracias a la enramada del bosque. Una vez talado ese bosque, el humus no tiene forma de reproducirse de sí. El terreno clareado por campesinos se transforma en un oasis improductivo. ¿Quién puede utilizar ese terreno improductivo para la sobrevivencia humana? Nadie. ¿Cuál es la alternativa? Sin duda, el ganado vacuno, las empresas madereras, o la minería del oro —depredadores del medio ambiente por excelencia.

Se ha llegado a presentar una hipótesis por la cual se dice que, quienes recomendaron la “ocupación” de la Amazonía lo hicieron a sabiendas de que —en efecto— los colonos pasajeros sólo servirían para aclarar la tierra. Se esperaba —eventualmente— la presencia de ganaderos, ranchos y *garimpeiros* —mineros del oro. Ellos son los más gratificados. ¿Y los campesinos? Continúan trasladándose “comiendo el Amazonas”, clareando tierras, construyendo *chacos* improductivos que los ganaderos ahora compran a un bajo precio como “tierra abandonada”. A este proceso se ha llamado “comerse el Amazonas”. Es interesante que la metáfora vuelva a nosotros en forma geófaga, como si el Amazonas fuera una *delicatessen* atacada ahora por el hambre insaciable de humanos y ganado. Quizá la metáfora revele una intención final parecida al griego *Kronos*, el dios del Tiempo que se come a los hombres, pero esta vez es la transformación de la *Pacha* en hamburguesa, como observó alguna vez el antropólogo James Nations.

En la distante imagen iconográfica que se tiene de este viejo Nuevo Mundo, el desconocimiento de las Américas hacia 1492 representaba a sus habitantes como antropófagos. Se cierra el círculo de las imágenes, ahora, cinco siglos después, con una inversión simbólica, porque son precisamente hombres los que se comen al Amazonas (Denevan 1989).

Al terminar el invierno suramericano, una gran nube trepa a las ciudades altoandinas anunciando el hecho distante que los campesinos, autodidactas del arado, han comenzado sus faenas. La quema de los *chacos* es implacable. Lo que parecía una tarea muy individual para asegurar la subsistencia y producir un excedente para el mercado consumidor, repentinamente se transforma en una nube mítica. Miles de campesinos están activamente trabajando en sus *chacos*.

El problema es que son invisibles porque los hilos de humo surgen indelebles y están ahí, consolidando una gran capa que amenazante oscurece el brillo del sol. Los hilos de humo nacen en la Amazonía y se únen poco a poco, se tejen en el mismo aire y luego, como un gran manto, cubren el cielo que en otros tiempos tenía un azul penetrante. Los peatones de la ciudad apenas irritados por el humo dicen impasibles: “—Es el *chaqueo* que viene de la Amazonía”. En otros vocabularios, los nocivos efectos se ligan a la noción del calentamiento del planeta.

La experiencia humana de la vida y la subsistencia nos regala estas escenas. Para muchos, en las ciudades, la naturaleza es vista como ese espacio que poco a poco

domina la ingeniosidad de las manos creadoras del progreso. Los *yanomami* dirían lo contrario, que ellos son *uno* con la naturaleza. Que dañar su ambiente equivale a dañarles a ellos mismos.

Para cerrar esta parte, invitemos la siguiente historia que circula en la Amazonía en varias versiones, ésta fue recolectada por el antropólogo David Price (1989: 7-8) de la tribu amazónica de los ñambiqwara:

La naturaleza había encargado a un cazador a cuidar una cueva cuya entrada era misteriosa. El cazador sólo podía silvar una vez al día, y de la cueva saldría el alimento del día. Un día, empero, el cazador tenía necesidad de ausentarse. Pidió a su tribu un sustituto. Antes de ausentarse, le explicó a su sustituto qué significaba cuidar la cueva, y le dió la clave para pedir el alimento del día. Quedó el amigo pensativo, tratando de entender las instrucciones para seguirlas.

El primer día silvó y salió un chanco de monte, una capibara. La tribu no tardó en darle caza. El segundo día silvó, y de la cueva salió un conejito de indias, y los cazadores se miraron consternados e insatisfechos. “Habrà que comer nueces” —dijo uno. El tercer día salió una culebrilla muy raquítica. Desilusionado por la diminuta presa, el cazador volvió a silvar varias veces. Para sorpresa suya empezaron a escapar de la cueva todos los animales del bosque; ese día no pudo cazar a ninguno, y no hubo comida. La caza se hizo muy difícil desde entonces. El cazador le dijo a su clan que era necesario clarear un *chaco*.

Nació la necesidad de la agricultura temporal. El *chaco* empezó a echar el humo primordial en el momento en que la caza se hacía difícil. Los ñambiqwara aprendieron, desde entonces, a estar satisfechos con lo que la naturaleza les diera.

## La experiencia de la metamuerte

Me he fijado que el corpus de la literatura etnológica ha transferido el concepto del *chamanismo* de las estepas del *Tungus* ruso para describir y homogeneizar similares prácticas que se encuentran entre los pueblos indígenas de las Américas. Sin duda, los culpables de esta homogeneización conceptual fueron antropólogo/as no-indígenas (Franz Boas) o filósofos de la historia (Mircea Eliade) que alteraron la especificidad cultural del ejercicio indígena de la metamuerte entre los especialistas que podrían describirse como *curandero/as* y que poseen nombres propios dependiendo de sus especialidades que comprenden el conocimiento psicosomático, hierberos o herbolarios, lectores de hojas de coca, ofrenderos que hablan con el cosmos, guardianes de las *wak'as*, apachetas o montañas sagradas, intérpretes de lo onírico, contadores del ciclo anual y periódico, lectores del firmamento, intérpretes de lo selénico. Nótese que caigo en el mismo error generalizador y homogeneizante al utilizar la palabra *curandero*. No existe texto en el corpus etnológico de las Américas que respete la especificidad cultural de estos homogeneizados “chamanes”. Casi todos los textos en inglés utilizan

el término *shaman* o *shamaness*, el francés *chamane amérindien*. Como se ve, las diferencias son enormes.

Entre los *tungus* de la estepa rusa se practica el canto de garganta (*throat singing*) que hace que la voz gutural pareciera ser ejecutada por un espíritu (ventriloquía), un personaje que posee al medium y que interviene en las ceremonias curativas (*séance*) y cuya voz (ventriloquía) se manifiesta a través del chamán, de ahí el nombre *tungus* de chamanismo. Esa voz o *falsetto* algo sobrenatural acompaña al chamán hasta que vuelve en sí después de haberse transformado en animal, haber muerto simbólicamente o haber retornado de un lugar donde están los dioses. Sin embargo, dicha práctica del canto de garganta (ventriloquía) no corresponde a las múltiples formas que adquiere el curanderismo indígena en las Américas. Observé entre los *kunas* de Nasugandi una práctica que podría aproximarse a este fenómeno y tiene que ver con los *neles* que cantan leyendo símbolos que están dibujados en una libreta. Los cantos de voz clara y repetitiva son curativos o restitutivos de la salud de la naturaleza o la de un paciente, la voz del *nele* se considera poseído y existe un trance, o mejor, un recogimiento que manifiesta la co-relación entre humanidad y naturaleza. La de los *neles* es una voz repetitiva, de elementales inflexiones pero sostenidas por muchas horas. El gorjeo de una maraca acompaña el canto y su rítmica música es sedativa. En eso difiere de lo chamánico que sería estrictamente *tungus*. Los *kuna* no utilizan la palabra “chamán” —para ellos es el *nele*, es más, una cuidadosa etnología recoge los nombres propios de aquello/as que caen en la homogénea categoría de “chamán.”

En las Américas, de acuerdo a la etnología disponible, se sabe que las personas que tienen el don ejecutivo de la curación (tanto de humanos como de naturaleza) poseen nombres propios sólo porque han sido tocados por hechos astronómicos que señalan la iniciación, la misma naturaleza como animal, como vegetal, como mineral, como muerte revertida: *ipayé* entre los *guaraní*, *yatiris* entre los *aymara*, *paqo* entre los *quechua*, *machi* entre los *mapuche*, *konsaha*, entre los *ebitoso*, *shiripiári* entre los *as-háninka*, *neles* entre los *kuna*, *sukias* entre los *Ngóbe*, para citar apenas algunos ejemplos. La experiencia simbólica del retorno desde la muerte (metamuerte) durante una sesión curativa podría ser una práctica común a todos ellos. Sin embargo, al homogeneizarlos, el concepto “chamán” diluye aspectos particulares de éstos especialistas de la curación mágica o de su transformación en animales, o de su retorno de la muerte.

Es más, la socióloga Sara Sutler-Cohen (2006: 57) suma a este intrínquilis una variante con el término de *neoshamanism* y sugiere que:

Al tratar de entender el desarrollo del neochamanismo es imperativo conocer el desarrollo de la imaginación blanca [anglosajona] que la vemos reflejada en textos de la cultura popular, pero también en la transformación de la modernidad tardía y la introducción y el uso del internet como un sitio para la reflexión espiritual y su militancia colectiva por parte de participantes *New Age*. Es necesario entender que tantos curiosos no sólo están interesados en el neochamanismo sino que están intentando mercantilizarlo a través de la gestión del mundo corporativo para adoptar las enseñanzas “chamánicas” a pequeñas y grandes corporaciones como es el caso de Richard Whitely, autor de *El Chamán Corporativo* (2002).

Unida a esta observación de Sutler-Cohen, la antropóloga médica Marlene Dobkins de Rios (2006: 20) acuñó la palabra “drug tourism” (turismo de drogas) para denunciar el impacto de los llamados “nuevos chamanes” que explotan la *ayahuasca* (banisteriopsis caapi) debido a la demanda del producto que está afectando la sustentabilidad de esta planta considerada sagrada. Es más, los “nuevos chamanes” ignoran los efectos químicos que estas plantas producen, ocasionando situaciones de hospitalización, locura y muerte y naturalmente erosión y extinción de la planta que posee varias especies no enteramente conocidas por no indígenas. El conocimiento indígena establece, a través de las prácticas del curanderismo, la restauración simbólica de humanidad y naturaleza. Su etiología se expresa en el desequilibrio o desfase de humanidad y naturaleza que se refleja en el malestar, el desajuste, en la ruptura de las prácticas recíprocas y sería tarea del curandero/a ejecutar los rituales de restauración o restitución. En no pocas ocasiones tal restauración aproxima al curandero a la misma muerte simbólica y su retorno a la vida desde esa muerte. En otras, el uso de sustancias psicotrópicas (en la Amazonía) coadyuvan la tarea del curandero facilitando su “vuelo” hacia otras dimensiones con el objeto de salvar al paciente, es decir, devolviéndole la salud que es balancear la psiquis (el *ajayu*) del individuo respecto de su habitar en el mundo, hacerle consciente de sus deberes hacia otros (personas, comunidad, naturaleza) que incluye la relación con el cosmos (la *Pacha*). Según Stearman, los *Yuquí* de la Amazonía boliviana dicen “*mano tuti ja yaí*” para expresar una muerte aparente o la pérdida del *yirú* o ánima (Stearman 1989: 154). Es más, la ruptura o falta de esa relación de pertenencia a la *socionatura* originaría el malestar, la enfermedad. En las comunidades andinas que tienen consciencia de la “*laq’aya*” —el pueblo *abandonado* de los antepasados (lo que la arqueología considera “ruinas” o bases para justificar el concepto de “herencia cultural”)— es frecuente observar el hecho de que éstas guardan los espíritus que, al haber sido perturbados, hay que apaciguar ritualmente ofreciendo *pagapus*, o *ch’allas*, es decir, ofrendas y libaciones a la *Pachamama* que en su matriz retiene a estos antiguos *ajayus* y *machulas* capaces de provocar (o curar) serias enfermedades. Incluso, hoy en día, en reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, existen excavaciones arqueológicas que, antes de empezar, requieren de la presencia de *paqos*, *yatiris* o *ch’amaqanis* que pueden apaciguar a esos *machulas*, espíritus antiguos que habitan las “ruinas” (Herrera 2011: 81) de lo “abandonado”.

Entre los *guaraní* del Chaco boliviano, el *iyá* es el dueño de la naturaleza, pero también es su protector. El *iyá* es sabedor de dónde están enterrados los muertos, el ancestro, porque los muertos son los guardianes del territorio que vigilan el *tëta* (el espacio familiar), el *koo*, donde están los *chacos* familiares y comunales, y *kaa*, el monte donde residen los abuelos o antepasados:

Los abuelos pueden estar en diferentes lugares y nosotros lo interpretamos a través de los sueños, por eso decimos que ahí está el alma, por eso es que las serranías, las quebradas, los montes tienen una interpretación espiritual en la cual produce una compañía porque nunca estamos solos en el monte y los animales que ahí están son para nosotros.

Los *guaraní* dicen: “no sólo es la tierra donde vivimos nosotros, sino que donde viven los antepasados para nosotros no termina la vida” (Fernández e Illanes 2010: 9-10). Entre los *mapuche* del lago Llew-Llew, Juana Paillalef Carinao nombra a los *newen* como fuerzas naturales que viven en los espacios donde habitan los *mapuche*, no sólo con los vivos sino también con los que han departido y que existen desde tiempos inmemoriales (2011:291).

Para los mineros andinos, las *ch'allas* o libaciones de ofrenda a la *Pachamama* son actos frecuentes y rituales. En este caso, es patente el hecho de que estos trabajadores de interior mina están conscientes de una máxima falta que es violar a la *Pachamama*. En interior mina, tradicionalmente, se construye una imagen térrea de un personaje que aparenta ser un diablo y que los mineros lo consideran un protector y dador de los minerales (Taussig; Nash). La mitología andina habla del *Tío o Supay* como una entidad andina, no necesariamente un Diablo cristiano que aparece en el panteón andino con la llegada de los españoles, sino un dios andino que es un intermediario entre naturaleza y humanidad, entre lo foráneo y lo inevitablemente andino, entre la economía moral de reciprocidades y *tink'as* y el capitalismo, entre lo antropocéntrico y lo cósmocéntrico, entre el tiempo industrial y el tiempo natural, entre los mundos *hanan* y los mundos *hurin*. Este personaje que representa una ontología cósmocéntrica recibe sustanciales libaciones y coca, y anualmente se le sacrifica una llama (*wilanch'a*) para asegurarse que la sangre vertida por ella alimente a la mina. Es decir, hay consciencia de que la naturaleza viva está siendo violada, envenenada, destruída y que quienes ejecutan esa destrucción, los mineros, pueden pagar con sus vidas. La minería es quizá uno de los actos más dañinos de la ecología pues como consecuencia de la minería colonial del oro y la plata, subsiste en el ambiente andino residuos de mercurio en el polvo que aun se respira en dichas áreas como Potosí o Huancavelica (Robins 2011). Es un medio ambiente letal de sí, la herencia colonial del ecocidio.

La *q'oya*, entre los mineros *quechua* y *aymara*, representa una mujer escogida, una *p'alla*. Es importante anotar que la palabra “*isp'alla*” nombra también a una papa considerada deidad y celebrada en la estación reproductiva, es decir, es papa (*ch'uqi*) pero también es númen, la alimentamos y nos alimenta. Frédérique Apffel-Marglin narra un ritual similar a éste en su libro *Subversive Spiritualities* (2011: 122-125). Es más, en los Andes, decir *q'oya* es también decir mina, y todas las minas tienden a poseer nombres de mujeres. Las *q'oyas* eran también mujeres selectas por el Inka cuya función era la de ofrecer tributos al sol y la de recibir la energía emitida por éste, una heliolatría organizada. Residuos de esos rituales heliolátrico y selénico quedan entre las prácticas culturales de los Andes, pues cada año en el calendario gregoriano que corresponde al carnaval, hoy en día, las bandas de música se juntan al alba para saludar al sol naciente del solsticio de verano; e igualmente, al llegar el equinoccio del invierno, se encienden fogatas simbólicas para atraer la energía solar que en esa época se distancia de la tierra. Aún en comunidades aisladas, los eclipses de sol y luna que son observables a simple vista, alientan a los habitantes andinos a gritar y hacer

ruido de campanas y cascabeles para que tanto sol o luna retornen a la normalidad de su implacable esplendor. El concepto de la *socionatura* significa todo ello. Es la consciencia humana de que su permanecer en la tierra tiene que ver con la misma salud del cosmos, ya no como antropocentricidad sino como algo que hace que la humanidad pertenezca a la tierra y no lo contrario.

## El concepto indígena del *Suma Qamaña*, o el vivir bien

Como consecuencia de la crisis mundial del medio ambiente y el capitalismo (de exceso), es decir, de la adaptación, la vulnerabilidad, la sustentabilidad, y la reconstitución o re-membramiento, los pueblos indígenas en diversas reuniones internacionales han introducido un discurso de crítica al in-finito desarrollismo de la naturaleza capitalista. *Suma Qamaña*, *Sumaq Kawsay*, en las lenguas andinas de hoy puede traducirse como *vivir bien* o *buen vivir*. Ciertamente el concepto que tiene origen en la lengua aymara desafía la pobreza causada por décadas de desarrollismo, de progreso infinito, de ecocidio (Tucker 2007), cuando éste todavía no se consideraba tener un carácter de *riesgo* o *exceso*. *Suma Qamaña* fue acuñado por Simón Yampara, intelectual aymara, él mismo dice:

Quando hablamos de *Suma Qamaña*, eso tiene que ver con paradigmas de vida. Una cosa es el paradigma de vida del desarrollo y el progreso, y otra cosa es el paradigma de *Suma Qamaña*, que es bienestar y armonía integral de todos. El concepto de desarrollo plantea una vida mejor, es decir que nosotros estemos bien y mejor que otro, sin importarnos los demás, pero en el *Suma Qamaña* nunca va a ser mejor si no es con todos. Ahí está la dimensión del sentido comunitario (2007: 118).

El término ha sido estudiado y elaborado por Javier Medina (2001), un especialista en la cuestión andina que la rescató como epistemología y como ética cósmica, como ontología. Como concepto, ha sido incorporado en la nueva Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia (2009), primera parte, bajo el acápite Bases del Estado, Artículo 8.1:

El estado asume y promueve como principios ético-morales y de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón); *Suma Qamaña* (vivir bien); *ñande reko* (nuestro modo de ser); *teko [yeiko] kavi* (vida buena); *ivi maraei* (tierra sin mal); *qhapaj ñan* (camino o vida noble).<sup>7</sup>

Tiene algo de ser un concepto de tipo *ideal* como todo concepto heurístico similar al propuesto por el filósofo mexicano Sergio Zermeno cuando habla de *demodernización* (2005). Rafael Bautista, su máximo expositor, sugiere que este concepto “aparece como un horizonte de referencia” y él mismo elabora su contenido cuando dice que: “El ‘vivir bien’ es el *horizonte* que el sujeto se pro-pone como modo cualificado del vivir; lo bueno del vivir no es el vivir por el vivir sino la responsabilidad que involucra

el vivir mismo” (2010: 69). De esta manera, adoptado por los movimientos sociales indígenas, es conceptualmente útil para repensar la relación humano/naturaleza, es decir, la *socionatura* como certitud, especialmente en los lugares en los que se puede reterritorializar la viabilidad de este modelo y en otros donde: los procesos de adaptación requieren de una nueva evaluación, la vulnerabilidad revela la precariedad social, la sustentabilidad necesita reconsiderarse para crear la reconstitución de dichas sociedades. A otro nivel y como una propuesta anti-antrópica, *Suma Qamaña* enfatiza el principio feminista de la *Pacha* y la economía comunitarista que privilegia la reciprocidad y el intercambio, la autonomía, la desmercantilización de la naturaleza, la decriminalización de los movimientos sociales.

Hay que reconocer que *Suma Qamaña* tiene detractores entre aquellos observadores que perciben en *Suma Qamaña* una idealización. H.C.F. Mansilla sugiere que: “es altamente probable que casi toda la población campesina y aborigen de las tierras altas [andinas] haya abandonado hace mucho tiempo las prácticas pro-ecológicas de sus antepasados y hoy se halle inmersa en la economía de mercado”. También dice que:

los habitantes selvícolas experimentan un proceso de diferenciación social: grupos importantes entre ellos abandonan su habitat ancestral y se van a los centros urbanos. Son, por consiguiente, más proclives a vender sus derechos sobre los bosques —si los hubiere— o, por lo menos, a pactar con los empresarios madereros y los colonizadores, y así dejan de lado las prácticas conservacionistas de sus mayores y la vida en armonía con la naturaleza (Mansilla 2012: 18).

Naturalmente, Mansilla da cuenta de una realidad parcializada por el prejuicio urbano como si la naturaleza existiese sólo en los bosques. Para él, el progreso modernizador no implica ni riesgo, ni exceso, en un país como Bolivia que muestra serios conflictos de marchas y contramarchas sobre precisamente cómo transformarse en un país de políticas sustentables y no sólo extractivas. Mucho/as analistas imparciales de este problema estiman que:

el grueso de la expansión de las exportaciones agrícolas y la producción nacional reciente ha tendido, en general, a contribuir a la destrucción del medio ambiente bajo políticas neoliberales que predominaron entre 1985 y el 2008 [...] siendo la introducción de nuevos productos agrícolas junto a la infraestructura vial y la ganadería las fuerzas causantes más importantes de la deforestación tropical y la conservación (Zimmerer 2011: 84).

La observación de Zimmerer se aplica a 31.5 millones de hectáreas en Beni, Pando y Santa Cruz, y corresponde a los monocultivos de soya y los ganaderos que usufructúan este 37% de la superficie nacional (Radhuber 2008:117).

La crítica de Mansilla, de evidente extracto eurocéntrico, naturalmente niega el concepto de la *socionatura*, de las varias ontologías, de la cosmicentricidad y tozudamente se aferra a una teleología antropocéntrica, a la tajante separación entre naturaleza y cultura, a un vocabulario social darwinista (e.g. “aborigen”, “selvícolas”), al progreso. En esta filosofía, “dominar la naturaleza para gloria de Dios” sigue siendo



una metáfora que lleva al suicidio colectivo y la obliteración de esa naturaleza; su dominio es cuestionable y está muy ligado al concepto antropológico del “drama fuera del escenario”, a la entropía (Scott 2012: 48-53).

En respuesta, *Suma Qamaña* sugiere ser una contribución descolonizadora por cuanto critica el consumismo individualista, y la ciega acumulación capitalista, sobre todo cuando ésta vive de la crisis al provocar la depredación ilimitada del bosque, del territorio, o sus políticas desarrollistas se transforman en exceso y riesgo cuando mercantiliza la naturaleza, como ilustramos al comienzo de este artículo. Sin embargo, existen casos concretos como en la ciudad aymara de El Alto, donde los mismos *aymara* enfatizan el hecho de que *Suma Qamaña* a veces forma parte de los planes de desarrollo municipal, pero otras no. Notan además que “los dirigentes vecinales no se empoderan del paradigma del Vivir Bien [...] apuestan por la modernidad [...] algunos lo consideran algo atávico” (Condori 2012: 4-5). No obstante, es cierto que este concepto del *Suma Qamaña* y sus equivalentes ya podría ser más tangible entre las PVA, poblaciones voluntariamente aisladas de la Amazonía, aunque el mundo quechuaymara ha logrado recentrar esta filosofía:

Para los *aymara*, Tiempo y Espacio están mutuamente interrelacionados en el concepto de *Pacha*; por tanto, por razones cosmovisivas, como los físicos del siglo XX por razones cosmológicas, no pueden desligar el Espacio del Tiempo y postular una visión temporal lineal y progresiva del mismo como los occidentales modernos. Los *aymara* por ello no pueden ser ni “desarrollistas” ni “progresistas” por razones cosmológicas; tienen que comprender siempre la complejidad de la red de la vida (Medina 2001: 380).

Y esta distinción en Bolivia continúa creando y provocando debates y tensiones de distinto calibre, incluyendo una crítica a la defensa eurocéntrica representada por H.C. F. Mansilla. Sin embargo, y para desdecir a Mansilla, estudios recientes sugieren que en América Latina hoy en día se encuentra un 15 por ciento de áreas protegidas del planeta (Zimmerer 2011: 83), además que el concepto de personas o comunidades dependientes-del-bosque ilustran el hecho que se están dando cambios cualitativos en la tenencia y la ocupación humana de las tierras de bosque. Cronkleton y Taylor afirman que:

Existen cambios dramáticos de los derechos de propiedades del bosque a favor de indígenas y población que dependen del bosque. En América Latina al menos diez millones ocupan bosques [...] Las reformas a la tenencia de tierras de bosque reconocen derechos locales sobre aproximadamente 270 millones de hectáreas que constituiría el 25 por ciento de los bosques tropicales y subtropicales de América Latina (2011: 220).

Ciertamente, estos porcentajes, que no son bajos, comenzarían a demostrar que el concepto del *Suma Qamaña* o el *Sumaq Kawsaq* son reconstitutos, conservacionistas y adaptativos, tratan de bajar los síntomas de riesgo, incertidumbre y entropía y serían reconstitutos del concepto de territorio. Paul Virilio hizo una observación importante:

La velocidad es relatividad y la relatividad es política. Explico: las sociedades antiguas tuvieron diversas y variadas crono-políticas: caléndricas, litúrgicas, naturales (las estaciones del año), feriados civiles y religiosos, profesionales, asociados a los ritmos de los campesinos y los artesanos. En el siglo XX descubrimos y usamos la instantaneidad ofrecida por la velocidad absoluta de las ondas [eléctricas, ópticas]: en este preciso momento la filosofía fue abandonada (2012: 26).

*Suma Qamaña*, que comenzó siendo retórico e idealista, inspirado en una teleología cosmicéntrica y filosófica para hacerse parte del habitus cotidiano, requiere de la necesidad de transformar descolonizando el comportamiento humano y su relación hacia la naturaleza orgánica que, por tanto tiempo, en la centralidad autoritaria de la modernidad se consideró inerme, inagotable y controlable. *Suma Qamaña* es un nómeno aunque materializarla consiste en activarla en cuanto *ethos* que surge desde la epistemología telúrica tal como sugiere Rafael Bautista S.:

El "vivir bien" es un *horizonte de significación*. En éste proyecta el sujeto la vida como plenitud absoluta; por eso se trata de un *modelo trascendental*, que le otorga a la existencia valor y relevancia: su propósito consiste no en ser simple existencia sino existencia plena. En tal sentido, la exposición de este *horizonte* es siempre una pretensión. Se trata de exponer no sólo su posibilidad como alternativa, sino también la necesidad, que de alternativa hay en el presente, no sólo local sino, sobre todo, global (Bautista S. 2010: 17).

Un ejemplo tangible ya se ve en las prácticas de las agriculturas orgánicas que surgen para criticar la agricultura homogeneizada de semillas controladas y ligadas a los pesticidas y fertilizantes químicos; es decir, la monocultura envenenada que niega la pluricultura. En el mundo desarrollado, sus gentes conscientes han formado los movimientos de *slow food* versus el *fast food* y existen campañas para rechazar los alimentos chatarra, homogeneizados, congelados, los genéticamente industrializados.

Ya hace algún tiempo, George N. Appell observó que: "cada acto de desarrollo o modernización necesariamente comprende un acto de destrucción" (1988: 272) y la modernización siempre fue parcial, incompleta y distorsionada. A través del año 2012, el gobierno de Evo Morales enfrenta este dilema. Al promover la construcción de una carretera que cruza una biósfera o reserva ecológica, el TIPNIS, las comunidades indígenas de Isiboro Sécure (Paz 2012) que la habitan plantearon ya nueve marchas de protesta de diferente raigambre para oponerse a la carretera, pues la presencia de una vía significa siempre la destrucción de la conservación y la supeditación boliviana al interés depredador de los propietarios de latifundios y el vecino Brasil. Ante ello, Cox Aranibar por su parte, ofreciendo una crítica al desarrollo que él llama "sos-temible" y retornando al caso boliviano, sugiere:

Es imprescindible definir, a partir de la participación de todos los bolivianos y los territorios subnacionales, si damos continuidad al desarrollo *sos-temible* que nos arrasa, o viramos hacia un modelo que concilie el crecimiento económico con la conservación de la naturaleza y la equidad social (justamente el concepto del Vivir Bien), en el cual podemos encontrar mejores ventajas y

beneficios globales y locales como lo demuestran algunas experiencias comunitarias: agro-silvo-pastoreo intensivo (frente al extensivo de la colonización); turismo responsable; aprovechamiento forestal sostenible (maderable y no-maderable); servicios ecosistémicos (captura de carbono, aguas dulces, oxígeno, paisaje, diversidad biológica, suelos fértiles); aprovechamiento sostenible de la biodiversidad (fauna y flora), producción biológica de alimentos, ganadería intensiva y semi-extensiva, entre otros (2011: 10).

## Conclusión

Para concluir, en este ensayo discutí cuatro temas que son concomitantes y que entre ellos se traslapan: la socionatura; el chaqueo amazónico; una reflexión sobre la metamuerte; y el *Suma Qamaña* o *sumaq kawsay*. Pensé útil compartir, en este final, una historia personal, familiar y comunitaria que hace alusión a los temas tocados. A pesar del constante movimiento vital al que me expongo, y como el nómada que es el verdadero sedentario en virtud de su pleno conocimiento de su territorio, cada vez que puedo retorno a visitar una *Wak'a* antiquísima que se encuentra en un ramal de la cordillera andina. Una *Wak'a* es una deidad pétreo y protuberante, con la que yo estoy asociado y se llama la *Wak'a Kuntur* (o Cóndor), es una pieza de granito y tiene características caprichosamente distinguidas que la asemejan a una escultura (eso es, si arrimamos un fonema occidental para explicar algo que emite una calidad estética) de una majestuosa y mitológica ave; en el fondo, es una escultura natural, memoria de cómo los antiguos *inkas* se adoptaban a las formas estéticas que la naturaleza les ofrecía pero sin que mano alguna interviniera. Allí, subo con otros a ofrecerle a la *Wak'a*, *q'oas* y *ch'alla* (Delgado-P. 1996; 1992; Apffel-Marglin 2011: 157-166; Albó y Calla 1996), ritos arqueológicos que animan su hilozoísmo. Tanto *aymaras* como *quechuas* llegan de distintos sitios a libar a esta *Wak'a*. Aparentemente, en la historia de mi familia que reside en el área de varias generaciones, esta *Wak'a* es la que nos correspondería cuidar y celebrar como unidad, como comunidad, como pueblo; retornar a libar a este lugar es un acto que repetimos ritualmente. Algunos la visitan una vez en la vida, otras anualmente. El propósito es alimentarla porque con ese acto onomástico se reconoce una *Wak'a* imbuida de fuerza vital que nos recuerda nuestra innegable asociación a una *Pacha* mucho más compleja y de la que nosotros nunca nos sentimos el centro. Quizá aquella, quiero pensar, sea una visita del ritual restaurativo y callado que, como práctica "cultural", heredamos de nuestros mayores y que ha sobrevivido en la implacable reiteración que los mismos humanos reconocemos en el simple acto de libar, de retribuir, de reciprocarse a esa Pachamama. Ese acto recíproco hacia la naturaleza quiere decir también que esa Pachamama acoge a varias generaciones de mineros cuyos *ajayus* habitan en su regazo. En fin, todo ello no es sino reconocer que lo humano no es lo más importante sino un punto entre tantos infinitos. ○

## Notas

- 1 Es catedrático en el Departamento de Antropología de la Universidad de California, Santa Cruz. El autor agradece innumerables diálogos con Stefano Varese, James Clifford, John Brown Childs, Sonia Alvarez, Jai Sen, Rodolfo L. Meyer, Roxanne Dunbar-Ortiz y generaciones de estudiantes de antropología de UCSC. A Rafael Bautista le agradezco el haberme enviado sus textos recientes.
- 2 Los pueblos indígenas "están reclamando sistemáticamente por el respeto y la recuperación de [propias] formas de vida, porque la modernidad hasta ahora no ha demostrado que ella es superior a las nuestras" (Bautista 2007: 251). Ver también el capítulo "Indigenous Epistemologies" en Varese 2006: 274-286.
- 3 Ver: MAMANI, Cancio. *Inkillkuna. Cuatro Caminos o Métodos*. La Paz, Chuquiawu Marka: Movimiento Cultural Qullana, 1998.
- 4 *Pacha*, "concepto axial donde se expresa con toda su complejidad y riqueza arquetípica la concepción aymara y quechua del cosmos. Pacha deriva de la sílaba "Pa"= dos, bi, dual, y "Cha"= fuerza, energía en movimiento" (Medina 2001: 138). Ver también: Thérèse Bouysson-Cassagne y Olivia Harris (1987: 11-59).
- 5 Ver también Delgado-P. 1998: 183-218.
- 6 Una observación paralela de este mismo fenómeno se puede leer en Michael Taussig 2012: 22-23.
- 7 Ver: <http://www.presidencia.gob.bo/download/constitucion.pdf>. "Yeiko", de acuerdo a las investigaciones de Rafael S. Bautista, expresaría la dimensión comunitaria del buen vivir (op. cit).





## EXTIRPACION DE IDOLATRIAS, EXTRACTIVISMO DESENFRENADO, SHAMANISMO AMAZONICO Y LA UTOPIA SOCIAL INDIGENA DEL SIGLO XXI

En memoria de Marlene Dobkin de Ríos

**E**spacio de utopías a lo largo de los siglos, epicentro de la disputa del *Hevea brasiliensis* o *caucho*, el *oro negro* de la segunda revolución industrial, la Amazonía del siglo XXI es hoy geopolíticamente más estratégica que jamás en su historia: tiene entre el 15 al 20 % del agua dulce del planeta Tierra, el recurso insustituible y ahora escaso de la vida; el mayor banco genético del mundo y los minerales que la economía —militar e industrial demandan como las tablas de salvación de la crisis global.

Por estas y otras razones, las multinacionales que gobiernan el mundo (no más de 1,175 personas controlan 147 sociedades de riesgo que dominan 43,070 transnacionales que reinan sobre el mercado mundial) están desembarcando en la Amazonía, como las expediciones colonizadoras de Occidente de los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX, esta vez con toda su parafernalia científica, económica y política oleadas y sacramentadas por el FMI, el BM, el BID y sus agentes y operadores nacionales para consolidar un nuevo proceso de recolonización de América Latina.

Este proceso de recolonización no se detiene ante nada y puede utilizar las herramientas y mecanismos sofisticados, pero también los procedimientos, formas y estilos destructivos y devastadores del extractivismo más desenfrenado en el mismo corazón de la Madre Naturaleza y la extirpación de idolatrías o la matanza de los *shamanes* que conservan el culto de la Madre Naturaleza a través del animismo y el panteísmo. Los *shamanes* amazónicos de hoy son, para la economía extractivista, como los sacerdotes andinos del culto a la Pachamama en el Imperio Incaico, enemigos de la modernidad porque creen y sienten que la naturaleza, su madre, es sagrada y hay que respetarla y coexistir con ella en armonía.

### **El extractivismo y la extirpación de idolatrías**

Existen registros históricos de sangrientos crímenes y masacres contra curanderos o *shamanes* en la Amazonía en el siglo XX. Pero los sucesos ocurridos entre los años 2010 y 2011 en Balsapuerto, Loreto, tienen características particulares comparadas con las tragedias anteriores: por el número de víctimas, la incapacidad o indiferencia

del Estado para investigar y castigar a los presuntos autores intelectuales y ejecutores de los crímenes, por los argumentos capciosos que se esgrimen para justificar las muertes y porque todo esto ocurre en un período en que cualquier argumento y justificación es válido para saquear el bosque tropical, contaminar los ríos y lagos con relaves petroleros, gasíferos y mercurio y despojar a los pueblos indígenas de sus tierras y territorios.

Veamos uno de los casos más recientes. En los años 2010 y 2011, una sangrienta cacería de curanderos se desató en el remoto distrito de Balsapuerto, en la Región Loreto, en la Amazonía Peruana. Se calcula que fueron asesinados 14 curanderos, médicos vegetalistas o *shamanes* como se les conoce en el lenguaje académico. Pese al tiempo transcurrido, al escándalo mediático, a las denuncias formuladas en la vía judicial por los parientes de las víctimas, hasta ahora nadie ha sido condenado por estas muertes, aunque existan testimonios que apuntan a los posibles autores intelectuales y ejecutores de estos crímenes. Aprovechando este clima de impunidad, la hostilidad y las amenazas contra los *shamanes* se han radicalizado. Porque incluso agricultores y ribereños organizados en las llamadas “rondas campesinas” han puesto en marcha un plan para “erradicar curanderos y brujos”.

Siguiendo las huellas de estos crímenes, hemos llegado a Yurimaguas, la ciudad amazónica más cercana al escenario de la tragedia. Allí, recogimos el testimonio de Segundo Pizango Inuma, el Presidente de la Federación de las Comunidades Nativas Chayawitas (FECONACHA), que agrupa a las comunidades de la familia etnolingüística Cahuapana, integrada por los *Chayahuita*, *Shayabit*, *Jebero*, *Balsapuertino*, *Shiwila* y *Shawi*. Los curanderos asesinados en su mayoría son *Shawi*.

Detrás de la muerte de los curanderos hay varias causas: intereses económicos, celos, la gente culpa de la muerte de las personas a la brujería. “Las autoridades no quieren a los curanderos porque éstos tienen poder, sus recetas de plantas reemplazan a los medicamentos de las farmacias”, reflexiona Pizango Inuma.

Hay un mar de fondo en la muerte de los curanderos *Shawi* que hace recordar la extirpación de idolatrías de la época colonial cuando en nombre de la hispanización y la evangelización y bajo la acusación de idólatras fueron asesinados miles de sacerdotes y destruida la parafernalia del culto a la naturaleza.

El *shamanismo* o curanderismo andino-amazónico representa uno de los mayores saberes y conocimientos sobre la naturaleza y el hombre. Todo o casi todo el conocimiento de las plantas que la medicina occidental aprovecha se origina en la etnobotánica andino-amazónica.

En la lógica del extractivismo, del neoliberalismo a ultranza, de la modernidad del “perro del hortelano”, del materialismo capitalista, de la uniformización cultural planetaria, las cosmovisiones andino-amazónicas sobre la naturaleza, de las cuales los curanderos o *shamanes* son los intérpretes, representan idolatrías que hay que extirpar y borrar.

Las plantas y la naturaleza tienen un poder que desafía la perversa racionalidad del poder. Por eso este poder quiere extirpar a las plantas y a los que conocen y usan



sus poderes. El asesinato de los curanderos *Shawi* de Balsapuerto es una forma de extirpación de idolatrías en el siglo XXI.

En las civilizaciones antiguas y todavía hoy en las sociedades y culturas indígenas, el consumo de alucinógenos es aún ritual y está sacralizado. Pero las plantas alucinogénicas, las *madres de las plantas* en la cultura amazónica, se han industrializado, mercantilizado y desacralizado para convertirse en un producto más de las sociedades insaciablemente consumistas del siglo XXI.

Al respecto, el escritor mexicano Javier Sicilia<sup>1</sup> escribe:

Lo que molesta a la sociedad industrial, que ha hecho de la droga al igual que con todos los ámbitos de la vida humana, una industria más, no es su poder sino que ese poder, que ya no tiene relación con lo sagrado y que en la ilegalidad produce grandes rendimientos económicos, desvía al hombre de sus actividades productivas. Para el espíritu industrial, que ha hecho de la producción y del consumo sin límites el ámbito de lo religioso no importa lo embrutecedor y analgésico que esto pueda ser, la idea de la droga como apertura a la dimensión espiritual es repugnante porque, en un mundo sin sustancia espiritual, saca al hombre del ámbito en que se ha sacralizado y, al sustraerlo de él, lo embrutece.

## **Pueblos indígenas, *shamanismo* y naturaleza**

La cuenca amazónica sudamericana es un subcontinente de 7 millones de kilómetros cuadrados que contiene el 20 % del agua dulce no contaminada del planeta Tierra, megadiversidad, petróleo, gas y otras riquezas. Pero sobre todo conocimientos indígenas. El valor de la Amazonía en el siglo XXI, con un planeta amenazado por el calentamiento climático, es vital. De su conservación e integridad depende, en gran medida, el equilibrio ecológico del mundo.

Los pueblos indígenas que habitan en este universo de aguas y bosques representan una de las mayores garantías de la integridad, funcionamiento, conservación y conocimiento de la Amazonía.

La investigación científica sobre la demografía amazónica ha calculado que la población indígena precolombina podría haber alcanzado entre 7 a 10 millones de habitantes. La Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica (COICA) estima que, en la actualidad, la población indígena, diezmada a lo largo de 500 años de colonización, es de 1 millón, 500 mil habitantes correspondientes a 400 familias etnolingüísticas y distribuidas en 8 países de la cuenca amazónica. La COICA afirma que la población indígena precolombina era de 7 millones y 2000 familias etnolingüísticas.

En la Amazonía peruana viven aproximadamente 350 mil indígenas correspondientes a 13 familias etnolingüísticas. Las familias más numerosas son *Arawak*, con 60 mil habitantes; *Jíbaro-Jíbaro*, con un poco más de 60 mil habitantes y *Pano*, cuya población es de aproximadamente 40 mil habitantes.

Los indígenas amazónicos representan auténticos bancos de conocimiento. A lo largo de milenios han interactuado con la naturaleza conociendo los secretos de su

funcionamiento. Su conocimiento del bosque es insuperable, así como su saber y experiencia sobre los ecosistemas fluviales. Las ciencias sociales apenas han descrito este velo del saber, el pensamiento y las praxis indígenas. Lo que conocemos —a través de los estudios de Claude Lévi-Strauss, Claude Gesain, Alfred Métraux, Franz Boas y los antropólogos latinoamericanos Darcy Ribeiro, Stefano Varese, Fernando Santos Granero, entre otros—, apenas es el punto de partida de hallazgos que asombrarán al mundo de las ciencias y la vida.

Para la cosmovisión indígena amazónica, animista y panteísta, la naturaleza, la madre naturaleza es sagrada. En cambio, para la cosmovisión occidental, el concepto de naturaleza y realidad son fundamentalmente materiales. Es decir, lo material es la base de lo real.

Para esta cosmovisión occidental, existe un solo mundo y una sola realidad. Mundo único, unificado, regido por leyes físicas y químicas únicas y válidas para todos los ámbitos. Las leyes de la lógica aristotélica y clásica. Mundos en la categoría de naturaleza, opuestos a los de cultura y sociedad.

Por el contrario, para la cosmovisión indígena y el pensamiento mágico amazónico, la realidad tiene aspectos materiales y no materiales, visibles y no visibles, ordinarios y extraordinarios. Para este pensamiento, existe un único cosmos. Pero ese cosmos es una unidad en la diversidad y en la multiplicidad. Es la unidad de lo diverso. Este cosmos está compuesto por diversos mundos ubicados en espacios y planos espaciales diferentes: el mundo del bosque, de los ríos y las cochas. En este mundo, naturaleza y cultura son concebidas como partes.

En estos mundos no visibles habitan las esencias primordiales de las cosas: las madres de la naturaleza, los genios de las plantas, los minerales y los animales. En tiempos primordiales, todos eran gente. Pero ese cosmos primordial e indiviso, en un momento de la historia, se divide y se fracciona.

El acceso a esta realidad sólo es posible a través del *shamanismo* y el conocimiento alucinatorio con la ayahuasca.

Esta cosmovisión y este saber alucinatorio explican la existencia de las madres del bosque, del dios forestal *Chullachaki*, así como otros dioses y mitos que pueblan el mundo de la cultura amazónica. Por eso, cuando un indígena amazónico corta un árbol o mata un animal, está cortando y matando algo que en tiempos primordiales fue gente. Estas esencias primordiales, animales o vegetales, madres o padres, “cutipan”, es decir, transfieren sus cualidades y características físicas a las personas. Como por ejemplo cuando una mujer en estado de gestación está lavando en la orilla del río y ve un delfín rosado. El niño nace albino. O en el caso de una madre encinta que en el bosque se topa con un perezoso. El niño nace con las características de este animal.

La cultura y cosmovisión indígenas han penetrado profundamente en la cultura urbana-occidental de la Amazonía. En los pueblos y ciudades de la Amazonía, cuando una lechuza canta sobre el techo de una vivienda, está anunciando el nacimiento de un niño. Si alguien camina por el bosque y una serpiente se cruza en su camino, le

está anunciando peligro y un día sin suerte. Si una mariposa azul y de colores entra a la casa y revolotea, está anunciando una visita imprevista.

El *Chullachaki* es el dios forestal por antonomasia de la Amazonía. Habitualmente, es representado como un hombrecito oscuro, pequeño y de pies desiguales. Uno de los pies está dirigido hacia atrás y otro hacia delante. Es un gnomo juguetón y bromista convertido en un protector de la naturaleza.

Hace bromas, juega malas pasadas y castiga a los depredadores de la flora y la fauna amazónicas. Cuando observa que un cazador mata con exceso, con crueldad, más de lo que necesita, se transforma en un venado y se aproxima al cazador. Un venado amazónico es la presa más deseada y buscada de un cazador. El venado es sutil e inteligente. Parece conocer todas las tretas del cazador. Apenas el cazador ve al venado entre las matas del bosque, intenta dispararle. Pero el venado se mueve, cambia de posición y nunca se pone a tiro de bala. Poco a poco se aleja y el cazador lo persigue y sin que se de cuenta y advierta, el venado lo ha llevado al corazón de la selva. Allí el venado, mejor dicho el *Chullachaki*, desaparece de la vista del cazador perdido en las profundidades del bosque.

El *Chullachaki* con frecuencia asume la forma humana. Se cuentan mil historias de cazadores o ribereños que, súbitamente, se encontraron en medio del bosque con el *Chullachaki* convertido en un primo, un hermano o un padre, invitándoles a seguir otra ruta, a cazar, a buscar frutos, a bañarse en el río, para hacerlos desaparecer para siempre.

Como el *Chullachaki*, el mundo de la Amazonía está poblado por seres mitológicos como la *yakuruna*, la diosa de las aguas; la *sachamama*, la madre del bosque. La cosmovisión indígena amazónica ha creado una infinidad de seres misteriosos y mágicos que habitan en el imaginario del poblador amazónico. La llave maestra para penetrar en este universo mágico y mítico es la ayahuasca, la sogá de los muertos, la madre de todas las plantas en el bosque amazónico.

El *shamanismo* es una de las expresiones más extraordinarias de la cultura indígena amazónica. Los estudiosos, entre ellos Jeremy Narby, autor de *La serpiente cósmica, el ADN y los orígenes del saber* (1997), se preguntan asombrados cómo los *shamanes* indígenas llegaron a descubrir la perfecta combinación sinérgica entre la liana *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*), que contiene el alcaloide *harmina* o *harmalina* y el arbusto *chacrana* (*Psychotria viridis*), que produce dimetil triptamina (DMT) para lograr estados visionarios de conciencia.

En realidad, ayahuasca y chacrana solo tienen potentes efectos alucinogénicos cuando están juntos. Lo que ocurre es que el DMT sustituye al neurotransmisor serotonina en el cerebro. El DMT no es oralmente activo porque se metaboliza por una enzima del cuerpo conocida como monoamino oxidase (MAO). El estado visionario de conciencia se produce cuando el DMT llega al cerebro ayudado por la harmalina, que inhibe al MAO.

El uso medicinal y ritual de la llamada *soga del alma*, así como su empleo como sacramento en la iglesia *Centro Espírita Beneficente União do Vegetal* (UDV) del Brasil y su

mercantilización en el “turismo shamánico” en boga es estudiado por el autor y la antropóloga estadounidense Marlene Dobkin de Ríos, pionera de los estudios de la ayahuasca en la Amazonía, en el libro *A Hallucinogenic Tea, Laced with Controversy. Ayahuasca in the Amazon and the United States* (2008), publicado por la editorial Greenwood Publishing Group, de Estados Unidos, abriendo el debate sobre el poder de las plantas y el poder y la globalización de una de las especies psicotrópicas cuyo uso, dicen los expertos, puede revolucionar el tratamiento de las enfermedades de la mente en el siglo XXI.

Porque a diferencia de las sociedades occidentales donde el uso de las plantas y sus derivados tiene, casi siempre, fines hedonistas, en las sociedades indígenas se ingiere el alucinógeno con propósitos rituales y medicinales. Es previsible, en consecuencia, cuando se agote el ciclo hedonista de la cocaína, la marihuana y la heroína, la coca, el cannabis y la amapola previsiblemente volverán a sus empleos primordiales como fue al principio de los tiempos en las culturas y civilizaciones del pasado, rituales, medicinales y terapéuticos para la salud de la mente y el cuerpo.

### **El shamán que miraba al interior de los seres humanos**

Manuel Córdova Ríos (1887-1978) ha sido quizás el más grande y famoso *shamán* mestizo que ha vivido en la Amazonía. Había nacido en Iquitos y de niño, mientras ayudaba a sus parientes en la extracción de caucho, fue raptado por los indios *Amawaka*. El cacique *Amawaka*, Chumo, pretendía hacer de él un jefe poderoso porque siendo Córdova Ríos mestizo tenía los conocimientos y poseía el secreto de las armas que mestizos y blancos utilizaban contra los indios.

Chumo y con él los *shamanes Amawaka* le transmitieron sus conocimientos a Ino Moxo (Pantera Negra), como lo bautizaron a Manuel Córdova Ríos. Sobre todo los secretos de la ayahuasca. Ino Moxo llegó a ser el gran jefe de los *Amawaka* y un poderoso *shamán* que tomó ayahuasca más de 500 veces. Pero en la cumbre de su poder, Ino Moxo decidió retornar a su mundo mestizo y urbano. Huyó y llegó a Iquitos, su ciudad natal, luego de vivir una y mil peripecias.

En Iquitos, gracias a sus extraordinarios conocimientos sobre el bosque, las plantas medicinales y en particular la ayahuasca, Manuel Córdova Ríos fue contratado como matero (guía del bosque) por la empresa estadounidense Astoria Manufacturing Company, asentada en Iquitos desde 1918 y dedicada a la exportación de especies forestales y de maderas finas a Estados Unidos, sobre todo caoba (*Swetenia macrophyla*) y cedro (*Cedrela odorata*). Además, ganó fama como uno de los *shamanes* más poderosos en Iquitos de la década del 60 al 70 del siglo XX.

En su tiempo, Córdova Ríos era uno de los pocos *shamanes* mestizos en Iquitos. A principios del siglo XX, el *shamanismo* o curanderismo era practicado sobre todo por indígenas, de modo casi secreto y clandestino en la zona rural, en los pequeños pueblos ribereños. Cuando algún curandero indígena practicaba el *shamanismo* en la ciudad, lo

hacia en la periferia, en las zonas marginales, donde habitualmente vivían y viven los pobres. Los indígenas eran y siguen siendo los más excluidos de la sociedad nacional.

Después de los cincuenta del siglo XX y en especial a partir de los sesenta, coincidiendo con el proceso de migración rural hacia las ciudades de Iquitos, Pucallpa, Requena, Yurimaguas, aparecen los primeros *shamanes* mestizos, compitiendo con sus escasos colegas indígenas.

Manuel Córdova Ríos vivió durante largos años en la calle Huallaga, en Iquitos. Allí, solía visitarle. Por esos años (los setenta) ya Córdova Ríos era un curandero conocido internacionalmente gracias a los libros biográficos escritos por el estadounidense F. Bruce Lamb, en especial *Wizard of the Upper Amazon* (1971). Además, gozaba de prestigio incluso en los ambientes médicos y científicos de la ciudad.

Un día de esos años, fui a visitar al maestro curandero. Nos sentamos en su sala a conversar y mientras dialogábamos sobre sus pacientes que llegaban a buscarle incesantemente, de mañana a tarde, alguien tocó la puerta. Córdova Ríos se balanceaba en su mecedora de mimbre y fumaba su *shimi tapón*, su pipa mágica con tabaco negro, arrojando grandes bocanadas de humo. Se quitó la pipa de la boca y preguntó:

— ¿Quién es?

Del otro lado de la puerta, una voz apagada respondió:

— Yo, don Manuelito

— ¿Qué quieres? —volvió a preguntar el curandero con voz áspera.

— Necesito que me cures, don Manuelito, estoy muy enfermo —gimió la voz.

— ¡Abre la puerta! —ordenó Córdova Ríos.

La puerta se abrió suave y cautelosamente y asomó un hombre todavía joven, con el cabello revuelto y la barba rala y crecida y de aspecto enfermizo.

— Don Manuelito, estoy muy enfermo y quiero que me cure, por favor —suplicó el visitante.

Manuel Córdova Ríos, que por esos años ya frisaba los 80 años, pero parecía tener 60, miró fijamente al enfermo con sus ojillos húmedos y negros de serpiente, lanzó una bocanada más de humo y le dijo, secamente y sin ninguna compasión:

— Regresa en 15 días.

El hombre pareció que se iba a desvanecer. Su rostro se contrajo en un rictus que mezclaba todo: dolor, sorpresa, angustia y desesperación.

— Pero don Manuelito, por favor, me siento muy mal y parece que voy a morir —alcanzó a balbucear.

— ¡Regresa en 15 días y cierra la puerta! —casi bramó el curandero.

No podía creer lo que acababa de presenciar. Perplejo y sorprendido le dije:

— ¿Cómo puedes tratar así a un hombre enfermo? ¡Podrías haberle curado! —casi le increpé al curandero.

Me miró fijamente, con sus ojos ofídicos y húmedos, y con una voz súbitamente apacible expresó:

— Acabo de mirar en su interior y he visto que se va a morir en 15 días. Ya no puedo hacer nada por él.

Había días en que llegaban a la casa de Manuel Córdova Ríos hasta medio centenar de personas buscando curarse de sus dolencias. En muchas ocasiones, le recomendé pacientes que llegaban desde Lima, otras ciudades del país y del extranjero.

En una oportunidad, mientras estaba en Lima, un amigo muy querido me pidió que le acompañara a Iquitos para consultar con el ya famoso y respetado curandero.

Nos recibió muy amablemente en su casa de la calle Huallaga. Le preguntó a mi amigo qué dolencia padecía.

— Tengo úlceras, don Manuel —contestó mi amigo.

El viejo curandero se puso de pie ágilmente y caminó unos metros con dirección a un cuarto lleno de pequeños frascos, botellas y botellitas con contenidos de todos los colores, raíces y frutos colgados en las paredes y un sin fin de productos medicinales de la flora y fauna amazónicas.

Regresó a la sala donde estábamos con un frasco en la mano y le entregó a mi amigo, diciéndole:

— Tome este jarabe, una cucharadita antes de cada comida durante un mes.

A partir de ese instante, empecé a imaginar cuál sería la reacción, la actitud y las demandas humanas frente a la presencia de Dios, si sólo frente a la presencia de un *shamán*

poderoso el hombre aparecía tan vulnerable, tan débil y tan desamparado.

Porque, en efecto, apenas mi amigo recibió el remedio para sus úlceras, siguió pidiendo al curandero más remedios para otras enfermedades desconocidas, secretas, raras, ignoradas, que yo nunca le había escuchado mencionar. A cada enfermedad mencionada, Córdova Ríos le alcanzaba el remedio correspondiente.

Ya tenía en sus manos más de una decena de frascos y botellas para curar otras tantas enfermedades. Cuando sorpresivamente, exclamó:

— Últimamente me va mal en el amor y en los negocios. Le pido, don Manuel, que me de algo para curar esas dos males que, creo, son los peores que padece el ser humano.

Manuel Córdova Ríos, el más poderoso *shamán* que ha tenido la Amazonía y que miraba al interior de las personas para ver sus enfermedades sin necesidad de rayos X y estetoscopios, ni siquiera se inmutó. Caminó hacia el cuarto mágico que guardaba los remedios para curar todos los males y desgracias humanas y regresó con una botellita.

La abrió y derramó un líquido oscuro y fragante sobre la palma de su mano.

— Al amanecer y al anochecer frota tus manos, tu pecho a la altura de tu corazón y tu cara con este aceite perfumado. Santo remedio con tu saladera y tu mal de amores — le aseguró.

Cuando nos despedimos efusivamente de Ino Moxo (Pantera Negra), el fragante olor del aceite nos acompañó por largo rato. Mi amigo sonreía.

Todo este saber está amenazado por el rampante extractivismo que ha irrumpido en la Amazonía.

## **El extractivismo desenfrenado barre con todo**

Para la mayoría de los *gurúes* de la geopolítica mundial —Enmanuel Wallerstein, Noam Chomsky, Samir Amin, entre otros—, la sociedad humana está entrando a un cambio de era. Este cambio de era se caracteriza por una declinación irreversible del imperio norteamericano, por el desplazamiento del sistema-mundo hacia el continente asiático y por un nuevo ciclo de acumulación capitalista.

En este nuevo ciclo se ha producido una ruptura del contrato social, y la Sociedad del Bienestar, construida con sangre, sudor y lágrimas desde fines de la segunda posguerra hasta los setentas del siglo XX, está siendo desmantelada. Adiós al contrato social suscrito por el capital y el trabajo en la Edad de Oro del Capitalismo.

En este período, tal como ha señalado José María Mella, al comentar el libro *La revolución de los ricos* (2012), de Carlos Tello y Jorge Ibarra, se aplica con mano de

hierro el principio de menos Estado y más mercado; menos estructuras colectivas y más individualismo, dogmas del catecismo neoliberal que en su tiempo impusieron Ronald Reagan y Margaret Thatcher.

En este ciclo, el miedo es un componente necesario e imprescindible de la crisis. Porque hay que esperar, dice la famosa periodista y escritora canadiense Naomi Klein, en *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre* (2010: 27), “a que se produjera una crisis de primer orden o estado de *shock*, y luego vender al mejor postor los pedazos de la red estatal a los agentes privados mientras los ciudadanos aún se recuperan del trauma para rápidamente lograr que las reformas sean permanentes”.

Para la acumulación capitalista, el fin justifica los medios. Si es preciso y necesario saquear y extraer la naturaleza hasta el agotamiento, hay que hacerlo; si para lograr que el 1% de los ricos de Estados Unidos sigan controlando el 50% de toda la riqueza de ese país y el 30% de la riqueza mundial es necesario desatar una tercera guerra mundial, hay que hacerlo.

Coincidiendo con esta hipótesis, el Laboratorio Europeo de Anticipación Política (LEAP), en su revista de Anticipación Política, MAP, ha formulado la predicción de una guerra en América Latina para el control de las riquezas vitales del nuevo proceso de acumulación capitalista. Dice la publicación: “El hombre siempre ha utilizado las armas que ha desarrollado, el mundo acostumbra salir de las crisis sistémicas con una gran guerra, después de la cual se dan las condiciones para el nuevo orden”.<sup>2</sup>

La oleada de extractivismo desenfrenado que ahora barre la Amazonía es parte de este proceso de la acumulación capitalista. Para justificarlo, legitimarlo, santificarlo, se pone en marcha una poderosa e implacable operación parecida a una cruzada a los lugares santos de extirpación de todas las idolatrías que adoren y respeten a la Madre Naturaleza: a los *shamanes* panteístas y animistas que son los jardineros de la naturaleza; a las culturas e identidades y a la memoria histórica; se pretende extirpar la soberanía de la Nación convirtiendo al Estado en rehén del gran capital; asistimos a una proceso de extirpación de la propiedad de las tierras y territorios de los pueblos indígenas aplicando un reglamento de la Ley de Consulta Previa de los Pueblos Indígenas que traiciona el espíritu del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Porque con la extirpación de las idolatrías de la Madre Naturaleza, muere la propia naturaleza; mueren los dioses y la identidades; muere el agua y la propia vida. Muere *Nugkui*, la diosa de los *Awajún* y *Wampis* que provee la yuca, el alimento insustituible entre los *Jíbaro-Jíbaro* y cuyo mundo subterráneo está siendo destruido por la minería aurífera, la extracción petrolera y gasífera y la tala masiva del bosque.

El extractivismo, funcional al nuevo ciclo de acumulación del capital, sigue su marcha indetenible en la Amazonía peruana con todo el poder que le otorga el gobierno de Ollanta Humala y la derecha económica y política que cogobierna con él.

El proceso empezó con el colapso del Consenso de Washington, por los noventas del siglo XX, con los gobiernos de Alberto Fujimori, Alejandro Toledo, Alan García Pérez y ahora prosigue con tanta o más fuerza con Ollanta Humala Tasso.



Así, de acuerdo a informaciones oficiales, entre enero y julio de 2010, el Instituto Geológico Minero y Metalúrgico (INGEMMET), del Ministerio de Energía y Minas, recibió 4.908 solicitudes de concesión minera en una superficie de 2 millones 300 mil hectáreas. Existen actualmente 386 unidades mineras en explotación, 276 proyectos y prospectos mineros y más de 100 empresas exploradoras de diversos países del mundo. De ellas, 8 son empresas chinas que han adquirido 295 concesiones mineras. Buena parte de esos proyectos están localizados en la Amazonía.

Pero no es todo. Un estudio publicado por Marc Dourojeanni, Alberto Barandiarán y Diego Dourojeanni, *Amazonía Peruana en 2021. Explotación de recursos naturales e infraestructuras: ¿Qué está pasando? ¿Qué es lo que significan para el futuro?* (2009), informa que existe un paquete de inversiones a ejecutarse hasta el año 2021 en la Amazonía peruana, entre las que están 52 centrales hidroeléctricas, 53 lotes petroleros sobre una superficie de 35 millones de hectáreas del bosque amazónico, 24.818 derechos mineros titulados con más de 10 millones de hectáreas, 4.486 kilómetros de carreteras mejoradas, incluyendo 880 kilómetros nuevos y 2.089 kilómetros asfaltados, 2.000 kilómetros de ferrovías, 4.213 kilómetros de hidrovías, 483.581 hectáreas de plantaciones nuevas para biocombustibles y las 7 millones de hectáreas concesionadas hasta hoy para manejo alcanzarán las 23 millones de hectáreas para los mismos y otros fines. Todo esto sin considerar la masiva tala ilegal que suma millones de hectáreas.

El costo ambiental del modelo ya es incalculable para el Perú. Recientemente, los científicos han reiterado que el calentamiento global ha descongelado el 60% de los nevados tropicales del país que, como todo el mundo sabe, aporta el 90% de las aguas que alimentan al gran río Amazonas.

El extractivismo, mejor dicho, el capitalismo en su última fase de acumulación, es capaz de extirpar la vida en el planeta Tierra para seguir manteniendo los privilegios de una minoría frente a la pobreza y cometiendo el crimen de lesa humanidad que es el hambre.

“El hambre es un insulto; envilece, deshumaniza y destruye el cuerpo y el espíritu; si no la propia alma; es la forma de violencia más asesina que existe”, escribió el gran Mahatma Gandhi.

Nos queda repensar y cambiar este modelo de acumulación destructiva. Para ello, la utopía social indígena andino-amazónica es una alternativa.

## **La utopía indígena del siglo XXI**

El científico social peruano Aníbal Quijano ha planteado la hipótesis que Tomás Moro (1478-1535), hombre de leyes, escritor y estadista nacido en Inglaterra, sólo pudo escribir su más famoso libro *Utopía* (1516) después del contacto de Occidente con las sociedades indígenas y el descubrimiento de América por Colón (1492), pero sobre todo con la revelación y descripción de un archipiélago poblado por indígenas ubicado

en Brasil que hace el cartógrafo y navegante florentino Américo Vespucio y que Moro lee con avidez y asombro.

Se produce entonces, de acuerdo a Quijano, un profundo corte histórico en la forma de concebir sociedades socialmente justas. Porque antes del contacto con las sociedades indígenas de nuestro continente, en las que se inspira Moro para escribir *Utopía*, las sociedades miraban hacia el pasado en busca del “paraíso perdido” de la justicia. Después de *Utopía*, las sociedades no retroceden, sino avanzan. La utopía está en el futuro.

Hoy en día, en la primera década del siglo XXI, las sociedades indígenas andino-amazónicas representan la nueva utopía social del Tercer Milenio. No sólo en el campo del arte y la cultura, sino fundamentalmente en el hecho que su pensamiento y saber, su cosmovisión y su relación con la Madre Naturaleza, sus valores éticos referidos a la espiritualidad y la reciprocidad, son contribuciones fundamentales para la construcción de una nueva utopía social y de nuevos paradigmas.

En su libro *La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía Peruana* (1968), el notable antropólogo peruano Stefano Varese señala que para muchos académicos e intelectuales tanto de América Latina cuanto de Estados Unidos, “las últimas tres décadas del siglo XX que hoy día nos ponen ante el umbral incierto de un tercer milenio en el que la utopía de una sociedad igualitaria, justa y moral parece no tener ya cabida”.

Pero este fin de las ilusiones utópicas, según el mismo autor, empezó temprano, con la crisis de la tradición teocéntrica utópica mesiano-escolástica del mundo mediterráneo-europeo a causa del antropocentrismo, la razón y la ciencia aportados por el Renacimiento y el Iluminismo. Con el derrumbe del Muro de Berlín y el colapso del socialismo realmente existente, cae la utopía marxista y filósofos y economistas como Milton Friedman o Francis Fukuyama en *El fin de la historia y el último hombre* (1992) anuncian el advenimiento de la nueva utopía, la del capitalismo y la economía de mercado, que luego de la gran crisis del sistema financiero y los mercados de 2007 y 2008, descubre y revela sus debilidades y contradicciones estructurales.

Citando un ensayo del filósofo Jürgen Habermas, quien define el siglo XX como un siglo “breve” que cronológicamente se inicia con la Primera Guerra Mundial (1914) y concluye con el desmoronamiento de la Unión Soviética (1980-1991), Varese señala que el nuevo milenio se anunciaba bajo el signo de un Estado de bienestar social amenazado de estrangulamiento por el neoliberalismo implacable, de nuevas formas sutiles y globales de re-colonización, de desigualdades acentuadas entre Norte y Sur, de viejos problemas de paz y seguridad internacional agudizados por estas mismas crecientes desigualdades económicas, de polarizaciones de clases extremas en casi todos los países del mundo, de desastres ecológicos de dimensiones globales (2002: 193).<sup>3</sup>

En este escenario, reflexiona Varese, los principios de diversidad (biocultural), de reciprocidad (social y cósmica) y la complementariedad son las bases de la construcción de una nueva utopía. Para los indígenas *Emberá* de Colombia, de acuerdo a un

estudio del antropólogo Luis Guillermo Vasco Uribe, el pasado no está atrás según la concepción lineal de Occidente, sino que está adelante. Y el futuro no está al frente sino es lo que viene atrás. Por lo tanto, desde el pasado, habitado por los antepasados, se marca la ruta del porvenir con su carga de historia y cultura.

Los pueblos indígenas andino-amazónicos encarnan la nueva utopía social del Tercer Milenio. Si en el siglo XX la lucha de los pueblos fue por los derechos humanos y la democracia, en el inicio de la segunda década del siglo XXI a esos objetivos ahora se suman la lucha por la Madre Naturaleza y la biocracia o ecocracia. Es decir, la lucha por la vida. ○

Atlanta, Georgia, enero de 2013

## Notas

- 1 Javier Sicilia (México, 1956), poeta, ensayista, narrador y periodista y crítico y activista contra la “guerra mundial de las drogas”. Escribe permanentemente en el diario “La Jornada” y la revista “Proceso”. El texto citado ha sido publicado en el semanario mencionado.
- 2 Extraído del artículo de Raúl Zibech, “¿Una acción militar de EU en América del Sur?” (2012). Disponible en el sitio web: <http://www.jornada.unam.mx/2012/12/28/opinion/015a2pol>
- 3 Disponible en: <http://www.ciesas.edu.mx/desacatos/10%20Indexado/4%20Legados%201.pdf>



## DESTINO, MUERTE Y REGENERACION ENTRE LOS CANDOSHI

**Introducción**

El paradigma de la regeneración en el discurso de los pueblos indígenas amazónicos podría tener un ejemplo en la ontología de los *Candoshi*, un grupo indígena del norte de la Amazonía peruana. A partir de la noción central de *magish*, traducida por “corazón” en el diccionario del misionero lingüista J. Tuggy (1961), en este ensayo intentaré demostrar como ciertos elementos del discurso de esta población asentada en los afluentes del Pastaza suponen una regeneración de la intencionalidad o agencia de los existentes, para beneficio de las generaciones futuras. Este reciclaje ontológico, o mejor sería decir pragmático-ontológico, encuentra en los célebres rituales de búsqueda de visión *arutam*, practicados por los *Candoshi* y los demás grupos de la familia lingüística *jívaro*, su máxima expresión, como mostraré en la conclusión. Estos contenidos los presentaré siguiendo el hilo conductor del ciclo de vida, desde la concepción hasta la muerte, pero antes conviene presentar brevemente este pueblo indígena.

Autodenominado *kandoazi* o *kandoaz* y conocido también por el término *murato*, los *Candoshi* son hoy unos tres millares de personas. Como en otros grupos de la región, cierta división sexual del trabajo preside las actividades de subsistencia, relativamente al margen de la economía nacional peruana. La caza y la pesca con arpón siguen constituyendo las actividades económicas masculinas por excelencia y la recolección y la horticultura las femeninas. La casa, normalmente construida a cierta distancia de las casas vecinas, es el centro de operaciones para estas actividades y el eje de la vida social en general. Este relativo aislamiento está temperado, sin embargo, por unas redes interdomésticas que asocian de diez a veinte residencias, distribuidas sobre un espacio relativamente circunscrito, redes formadas a partir de la alianza de dos grupos de hermanos clasificatorios que se han casado entre sí como un medio de constituir lazos de solidaridad más allá de la consanguinidad. Estos grupos son dirigidos por un jefe que comparte en cierta medida el poder con otro jefe. Este poder bicéfalo es el reflejo de la composición dual de los grupos locales. Unos veinte de estos grupos existen actualmente, algunos de los cuales han disminuido el aislamiento residencial y se han concentrado en pequeños núcleos poblacionales fomentados por las misiones y la necesidad de acercarse a las escuelas que el Ministerio de Educación peruano dispone en la zona. Una tensión considerable, que a menudo se convierte en abierta hostilidad, preside la relación entre ellos. El chamanismo es asimismo regido por esta lógica de oposición entre grupos. De hecho, la filosofía social *candoshi* se fundamenta como en otros grupos del conjunto jívaro sobre una ideología que con-

sidera que la sustracción de personas, sustancias e identidades a otros grupos es la condición para la reproducción del grupo local.<sup>1</sup>

## Al principio, el corazón

A partir de elementos del discurso y el estudio detallado del sistema nominativo de las partes del cuerpo, he deducido que el proceso de constitución de un nuevo ser empieza para los *Candoshi* por la conformación del corazón. El corazón es lo que primero se constituye, y la fuerza de sus latidos lo que permite el advenimiento progresivo de un cuerpo completo. De hecho, el corazón es el núcleo de la noción de persona *candoshi*. Por el corazón dicen percibir el mundo, su movimiento y los seres que lo habitan. Los ojos, la cabeza u otras partes del cuerpo son meros instrumentos del corazón en el acto percibir. De manera consecuente, es por el corazón que aman y piensan. Es por el corazón que sienten el vigor de la vida y la debilidad de la enfermedad. Es por el corazón que expresan todo sentimiento y razonan toda idea. Es por el corazón que evalúan los acontecimientos y deciden actuar. Es la fuerza de voluntad que proporciona el corazón que contiene la posibilidad misma de actuar. El corazón es además el punto donde la corporalidad y el *vani*, la noción traducida por “alma” según los misioneros, se encuentran.

El corazón aparece a menudo en las etnografías de otras sociedades amazónicas como algo importante, pero nunca se ha desarrollado en profundidad la cuestión<sup>2</sup>. En algunos trabajos, se dice que el esclarecimiento de la relación entre el cuerpo, el alma y el corazón podría constituir un punto muy importante para comprender la noción de persona en Amazonía. A mi entender, para comprender la relación existente entre estos elementos hay que remontarse a la propia embriogénesis. El corazón se encuentra al inicio del proceso ontogenético constituyendo la expresión mínima del cuerpo en su potencialidad. La pulsación cardíaca es el signo de la presencia de la animación, es decir, del alma en este cuerpo. El corazón animado impulsa el desarrollo de las diferentes partes del organismo hasta la constitución de un cuerpo completo. Pero los latidos continuarán alimentando este desarrollo durante el crecimiento tanto físico como moral de la persona. Las circunstancias por las que esta persona pasa son integradas por el corazón, puesto que el corazón constituye el lugar de la percepción y de la acción. Para examinar con más detalle esta compleja configuración, empezaré por describir algunos elementos de la concepción *candoshi* de la procreación y de la paternidad. Continuaré con una explicación de la idea de corporalidad para pasar luego a analizar el concepto de *vani*. Regresaré al corazón para ver cómo integra las experiencias del mundo circundante. Solo entonces examinaré la enfermedad y la muerte en los *Candoshi* para comprender de qué manera lo que los misioneros han traducido por el corazón se encuentra en la base de una lógica de la regeneración.

Mis conversaciones con las familias que me acogían eran en general ricas en anécdotas y contenidos. Sin embargo, cuando se trataba de hablar sobre la procrea-

ción siempre me parecían demasiado concisos. Mi formación como antropólogo se dio en un momento donde la identidad era el producto de la combinación de unos principios, en general sustancias, que se transmitían de padres a hijos. Uno era hombre o mujer y pertenecía a tal o cual grupo de parientes porque había heredado de sus progenitores una serie de componentes. Ahora me parece que esta visión de la identidad fundada sobre la transmisión es demasiado cercana de la visión de la genética contemporánea como para constituir un buen punto de partida analítico. Sin embargo, en aquel momento, me parecía que si no conseguía reconstituir una teoría *candoshi* de la procreación fundada sobre la transmisión era por mis propias deficiencias como etnólogo. No sabía poner las preguntas adecuadas, no elegía a los buenos interlocutores, o no hablaba de esto en el lugar o tiempo requerido. Mi insistencia posibilitó que me hablaran de algunos aspectos de esta supuesta teoría que debía recomponer necesariamente. Aunque siempre noté que la duda y el desinterés presidía nuestros diálogos. Algunas pocas conversaciones fructíferas y una lectura atenta de la mitología me dio a entender que la materialización de la potencialidad de un nuevo ser es un coágulo sanguíneo. Sería teóricamente posible reproducir una persona a partir de un simple coágulo sanguíneo; es decir, sin sexualidad y por clonación. En la práctica, estos coágulos contenidos en el esperma masculino se insertan en el vientre de la mujer gracias a la relación sexual. La mujer no aporta nada al nuevo ser desde el punto de vista de la transmisión de sustancias, propiedades o principios. Esto no impide que este coágulo sanguíneo contenido en el útero femenino se desarrolle progresivamente hasta en momento del nacimiento. Durante este proceso, primero se formará el corazón y después el resto del organismo.

Todas estas dudas se dispararon en el momento que comprendí que este desinterés escondía quizá una concepción distinta de la paternidad. En efecto, alejada de una ideología dominante en occidente donde el nacimiento marca un momento decisivo de la persona, biológicamente constituida por la herencia genética de sus padres y socialmente inscrita por la filiación legal que esta herencia comporta, los *Candoshi* consideran que la paternidad y la maternidad son una relación que se constituye gradualmente a través de los cuidados que los padres proporcionan a sus hijos. Esta indiferencia hacia la idea de una transmisión hereditaria de la identidad que tanto me sorprendió, resultó ser coherente con una concepción del nacimiento poco significativa. Solo la preocupación práctica de que el parto se desarrolle bien parece verdaderamente interesarlos. Porque para los *Candoshi* una persona no nace sino que se hace progresivamente, desde antes del nacimiento hasta su edad adulta. El desarrollo físico del infante tampoco es visto como un proceso paralelo a su realización social. Puesto que la persona no es resultado de agregar a un cuerpo biológico natural, una psicología cultural; para los *Candoshi*, una distinción entre el crecimiento del organismo y la inserción del individuo en sociedad es vista como un único e indisoluble proceso. Necesariamente alimentado por el entorno familiar, el resultado de este proceso depende de la capacidad que los padres tengan de inducir a sus hijos hacia una disposición considerada

conveniente. Pero como los padres también son hijos de un proceso equivalente, la persona depende del legado de toda su ascendencia.

## La transmisión de agencia por la onomástica

Una de las instituciones que ilustran con más claridad esta ideología es la onomástica. Un niño recién nacido recibe un nombre con el objetivo principal de ayudar a su desarrollo. El nombre es elegido por la madre en honor a un antepasado, en general un abuelo. Es una forma de honrar a un pariente por las buenas relaciones que mantiene o ha mantenido con la familia. Las cualidades positivas del homenajeado se intentarán traspasar al hijo a través del nombre. De los nombres posibles, la madre elegirá aquellos que presenten una relación con las disposiciones temperamentales que muestre el recién nacido o por las características de su fisonomía. Así, por ejemplo, el nombre masculino Tariri es utilizado para nombrar a los niños que tienen unos labios finos porque es el nombre de un pez (*Hoplerythrinus unitaeniatus*) con las mismas características. Otro nombre muy corriente, Kadashi, sirve para nombrar a los niños introvertidos porque es también el nombre de un pez que retrocede en lugar de saltar, cuando se siente afectado por el barbasco (planta que se utiliza como veneno para pescar matando por asfixia). Vanika, nombre femenino, se utiliza para nombrar a las niñas sonrientes, como el vuelo desordenado de la libélula, llamada por el mismo término.

Aunque todos los nombres de la onomástica *candoshi* estén asociados a una disposición temperamental, solo algunos pocos designan directamente un tipo de temperamento. De hecho, la mayor parte de nombres se refieren al nombre de una especie animal. Los nombres masculinos se inspiran en general de nombres de especies de peces y de aves en menor medida. Los nombres femeninos pueden ser nombres de pájaros, pero la mayoría son nombres de insectos. También existen nombres de cosas utilizados para nombrar a las personas, como por ejemplo Mika, nombre femenino muy extendido que designa una especie de alubia o *Patobchi* que designa una lima de piedra. Debo añadir que, de todas formas, la onomástica no está constituida por una lista cerrada de nombres. Una cierta creatividad es permitida y todo nombre propio o de cualquier entidad puede ser atribuido a un niño. No es de extrañar que se encuentren nombres de lo más insólito, como apellidos castellanos, nombres de gobernantes peruanos o personajes históricos de otros continentes. Los únicos seres que reciben nombres, aparte de las personas, son los perros, que tienen su propia onomástica, puesto que nunca se utilizan nombres de personas para nombrarlos. A diferencia de los apelativos para los humanos, los nombres de perros se refieren a los grandes animales de la selva como el puma o la anaconda.

La imposición de un nombre se realiza por un corto ritual llamado *yásamamaama* que consiste en pronunciar en voz baja junto a las orejas del niño toda una serie de recomendaciones morales instándolo a respetar a su madre. Las palabras son dichas



por una mujer de edad elegida por la madre entre sus parientes. La edad del designado es muy variable, pero nunca antes de que haya mostrado ciertos indicios de su personalidad. Para los perros, el ritual es parecido aunque realizado por los dueños de estos que, al final de la ceremonia, les ofrecen un pedazo de hígado de pecarí para que el animal sea buen cazador. Una persona puede recibir varios nombres a lo largo de su vida. Cada uno de ellos puede hacer referencia a un ámbito social particular. Un nombre familiar para un uso doméstico restringido y un nombre conocido más allá del grupo local. Hoy en día no es extraño poseer también un nombre castellano que se utilizará para las interacciones con el mundo hispanohablante.

Por todo lo dicho se puede pensar que el nombre no es atributo banal. De hecho, su utilización está sometida a cierta prudencia. No se debe, por ejemplo, pronunciar el propio nombre, como sucede igualmente en otras sociedades amazónicas. Si se quiere saber el nombre de alguien se le pregunta a un tercero en ausencia del referido. Además, los nombres no se utilizan como vocativos. Siempre que se quiere llamar a alguien se emplea un término de parentesco. Si el parentesco es lejano o inexistente entonces se le dice "hermano"; "tío" cuando sea una persona de edad. Como sucede en otras sociedades amazónicas, ninguna prohibición recae sobre el nombre de los fallecidos. Solo se le añade un sufijo *-ini* que señala que la persona nombrada está muerta o desaparecida. Así, por ejemplo, el nombre masculino Masho (que designa el ave tinamú *Mitu tomentosa*) se convierte en Mashorini cuando se habla de un difunto.

Todas estas características que la onomástica *candoshi* presenta, y muy particularmente el hecho que se utilicen apelativos diferentes según el contexto social, muestran que estos son de alguna manera portadores de aptitudes determinadas para relacionarse con los demás y actuar en general, es decir, formas de intencionalidad. La transmisión de estos nombres a través de las generaciones permite transmitir estos valores. Este capital de aptitudes asociado al nombre se incrementa o se reduce en función de la biografía de cada una de las personas que lo han llevado. Hay nombres prestigiosos portados sucesivamente por grandes personalidades y nombres que caen en desgracia, en alguna región *candoshi*, por lo que se les asocia a personajes de reputación cuestionable. Un ejemplo es el nombre femenino Chiaso, evitado en el área del río Chapulli, porque les recuerda una mujer que se transformó en hombre. Bebía cerveza de mandioca de forma masculina, llevaba una corona de plumas normalmente reservada a los guerreros y otros atuendos propios de los hombres. Como que iba armada de una lanza que sabía manejar, se ganó el respeto de los demás aunque no su estima ni aprobación.

La idea de que el nombre es portador de aspectos de la personalidad es evidente en las actitudes asociadas a la homonimia. Cuando dos personas poseen el mismo nombre, la madre de una de ellas puede nombrar a la otra por el apelativo de hijo. Estas dos personas no se nombrarán entre ellas por el término de parentesco que las vincula, sino por un término especial: *apochi*. Con un homónimo se establece una relación jocosa donde las bromas y la camaradería son la tónica dominante. Siempre

se celebra con cerveza de mandioca un encuentro con un *apoochi* y si se viaja no es extraño que los homónimos quieran compartir la canoa. Una madre llamará por el apelativo “hijo” a todo aquel que lleve el nombre de su hijo. Todo esto muestra en definitiva que los nombres son portadores de aptitudes, de agencia o incluso de intencionalidad, que se transmiten a través de las generaciones, de abuelos a nietos a través de los padres y se refuerzan por el tipo de vida que lleva el que los recibe. La onomástica es un ejemplo, quizá el más notable, de que la paternidad no es un hecho biológico irreversible y concretizado en el momento del nacimiento, sino el producto gradual de un esfuerzo constantemente requerido de los padres, y de los antepasados en general, por alimentar el crecimiento físico y social de sus descendientes.

## Corporalidad

La noción de cuerpo ha sido traducida por los misioneros con el término *vanótsi* en lengua *candoshi*. Sin embargo, sería un error contentarse con esta traducción sin detenerse sobre su sentido preciso. Lo primero que se puede decir es que *vanótsi* designa la dimensión material del cuerpo, algo así como la carne. Un *candoshi* dirá *vanótsi shrántina* (quiero carne) para expresar su deseo de comer carne. *Vanótsi* se refiere en este sentido tanto a la base material del cuerpo humano como de todos los demás animales. No obstante, en lengua *candoshi* no se puede decir “cuerpo animal” para distinguirlo del cuerpo humano, porque en esta lengua no existe un concepto general para designar al conjunto de los animales. Esta constatación me lleva al núcleo del problema del estatuto de la corporalidad para los *Candoshi*. El concepto de *vanótsi* no se refiere al cuerpo en tanto que un organismo autónomo y que termina en sí mismo. Este concepto hace referencia más bien a la dinámica de la materia. El cuerpo sería, en todo caso, menos la base física de un ser vivo que el proceso por el cual aparecen formas distintas en el entorno. La diferencia es sutil y puede parecer abstracta, pero sus consecuencias son mucho más concretas.

En efecto, una de sus consecuencias es que la “corporalidad” no incumbe solamente a los organismos vivos. De alguna forma, toda dinámica es concebida en términos corporales. Así, distintas formas de movimiento de otras entidades del ecosistema son interpretadas utilizando un lenguaje basado en el cuerpo. Los ríos tienen brazos, cuerpos y cabezas, así como los árboles, los espacios de tierra, los vientos y las tormentas. Se han descrito numerosos casos etnográficos en Amazonía donde se demuestra que el cuerpo y, en particular, los términos que sirven para designar sus partes, son empleados no solo en el contexto de los seres vivos sino que para referirse a cualquier fenómeno del entorno. Sin embargo, esta proliferación de partes del cuerpo por todo el paisaje puede inducir a pensar que o bien el medio ambiente es un caos de elementos somáticos esparcidos sin orden ni medida o bien que un cuerpo, el humano posiblemente, es empleado como sistema de base que, proyectado a través de me-

táforas y metonimias, permite representar el ecosistema según una razón categórica suficiente para asegurar cierta estabilidad a la percepción. Pero esta segunda posibilidad separa irremediamente a la persona de su entorno, al cual solo se vinculará a través de la representación intelectualizada que la gramática corporal le ofrece. Esta perspectiva de un ente cognitivo desplazándose por el entorno, decodificando, a través de un sistema interiorizado situado probablemente en el cerebro, las situaciones que acontecen, me parece no solo extraña a los *candoshi* y a los datos que he recogido de ellos, sino también a toda conducta humana. De hecho, para comprender como funciona esta somatización general realizada por los *candoshi*, lo primero que hay que tener en cuenta es que ellos no ven el cuerpo y sus partes como una ilustración estática, a la manera de las láminas de anatomía. Las partes del cuerpo son vistas por los *candoshi* como partes eficientes de un sistema dinámico. La morfogénesis de este sistema, es decir, la embriogénesis seguida del desarrollo del cuerpo, es entendida como un proceso que, partiendo del corazón, primer órgano que se constituye como tal, crea primero la estructura ósea que permite sucesivamente la constitución de la cabeza, el despliegue de las extremidades, el desarrollo de la espalda y finalmente la conformación del tórax. Es este proceso común a toda dinámica del entorno que da orden a la profusión de términos corporales. Un ejemplo patente es la casa. Como sucede en otras lenguas, las partes constitutivas de la casa son llamadas por términos como costillas, piernas, brazos, etc. La casa misma es llamada placenta, *pangoosi* en lengua *candoshi*, para significar esta visión organicista de la vivienda.

La casa *candoshi* no es una construcción que se hace de una sola vez, sino que se va haciendo y ampliado de forma progresiva. La casa empieza con una pequeña choza que poco a poco se va ampliando con el aumento de los miembros de la familia, hasta convertirse en las grandes malocas plurifamiliares de hasta veinte metros de longitud. La estructura de la casa es en consecuencia evolutiva. Unos palos clavados en el suelo oblicuamente y cubiertos con hojas de palmera constituyen la choza más simple, refugio para una noche que el cazador utilizará cuando necesite desplazarse lejos porque la caza alrededor de la residencia principal empieza a agotarse. Esta choza, a medida que el cazador la frecuente, se consolidará con cuatro pilares que soportarán un simple techo de una sola ala. Más adelante, este refugio empezará a acoger a los miembros de la familia que acompañarán al cazador para pasar varios días. Se empezará a cultivar algunas pequeñas huertas que permitan abastecer esta segunda residencia para estos periodos. Progresivamente, toda la familia se establecerá en este sitio abandonando la antigua residencia. La casa se ampliará y para ello hará falta un techo de doble ala. La estructura tendrá que ser en consecuencia más compleja. Esta complejidad aumentará a medida que la superficie de la vivienda será más amplia. Si nos fijamos en los términos de las partes de la casa, la evolución de su estructura desde un pequeño refugio a una gran casa es idéntica a la evolución de la estructura del cuerpo durante la embriogénesis tal y como la hemos descrito. Este ejemplo sería aplicable a otros procesos del entorno como el crecimiento vegetal, la orografía de los

ríos, etc. La primera conclusión de la perspectiva *candoshi* de la corporalidad es que “todo es cuerpo” y no que “el cuerpo está en todo” como algunos análisis etnográficos parecen concluir.

Esto conlleva una segunda consecuencia bien concreta: la diferencia de esencia entre cuerpos y sobre todo entre cuerpos de distintas especies desaparece. Si toda dinámica es corporal y la dinámica es una sola, la diferencia entre cuerpos se reduce. El cuerpo ya no es esa entidad dura, autónoma y finita que sostiene individualmente la psicología de cada uno que lo posee, sino un movimiento que genera a su paso formas, distintas en su apariencia, pero idénticas en su contenido. Esto entraña una comunidad de sustancia de toda la materia donde los límites categóricos entre cuerpos y especies se debilitan considerablemente. Así, la diferencia de cuerpos entre especies no significa una diferencia de naturaleza irremediable. El cuerpo de un humano, de un pecarí o de un primate es esencialmente igual según la descripción que cualquier *Candoshi* haga de ellos. Ciertamente distinguen y nombran a las especies con categorías taxonómicas específicas. Pero estas categorías no se refieren tanto a las diferencias morfológicas de la naturaleza de los cuerpos, como a los distintos usos que la psicología de cada una de las especies hace de esta base material. Dicho de otra forma, lo que considera la taxonomía *candoshi* no son los condicionamientos que las morfologías de los cuerpos hacen sobre la conducta de las distintas especies, sino lo contrario.

Una tercera consecuencia es que la debilidad de los límites del cuerpo hace que este sea una entidad frágil e inestable. Así, no es extraño ver como los hombres, en particular, retienen la expresión del esfuerzo físico. Cuando hacen trabajos pesados evitan esfuerzos excesivos. En todo caso, nunca demuestran que están forzando su cuerpo. Es una forma de evitar exceder unos límites considerados como extremadamente precarios, los límites de un cuerpo sin límites. De hecho, toda la relación de los *Candoshi* con su cuerpo está presidida por la prudencia. Cuando los niños juegan, los padres exigen que se tranquilicen si la diversión los lleva a una exigencia física excesiva. Cuando estos niños entran en la adolescencia, si son mujeres, aprenderán a retener toda expresión afectiva y una gran formalidad acompañará todos sus actos, sobre todo en presencia de extranjeros. Para el género masculino es parecido, aunque para ellos convertirse en adulto es menos mostrar una reserva pudorosa hacia los otros –como es para ellas– que exteriorizar un dominio sobre la fragilidad del cuerpo. Un hombre adulto, cabeza de familia, necesita romper con una cierta timidez que todo joven muestra de alguna forma. Su responsabilidad principal será manejar adecuadamente las relaciones con las otras familias y grupos locales. Para eso, necesita hablar fuerte y con una actitud determinada. Pero siempre, si se busca ser respetado, guardando la compostura. Incluso en las peleas que pueden darse en el curso de las borracheras, es difícil ver el desorden de puñetazos y golpes de machete que prodigan sus vecinos ribereños. Los *Candoshi* que quieren dirimir sus diferencias con una pelea se abrazarán por la nuca para intentar tumbar al adversario de forma parecida a un combate de sumo japonés.

Esta fragilidad del cuerpo se manifiesta también por las prácticas de ayunos y abstinencias sexuales severas que por múltiples razones los *candoshi* ejercen. La razón más importante para ejercer estas prácticas demuestra nuevamente la fragilidad de los límites del cuerpo: los *candoshi* emprenden ayunos y abstinencias no solo cuando ellos mismos están enfermos, sino también cuando alguien de su familia está. Si los hijos, el esposo o la esposa se encuentran afectados por algún malestar, deben someter su propio cuerpo a una serie de restricciones. Se puede hablar, en consecuencia, de una consubstancialidad de cuerpos en el seno de las familias, pero que se extiende hacia el resto de los parientes y que en cierta forma incumbe a la totalidad de la materia.

## Animación

La corporalidad sería una especie de masa informe si ella no estuviera custodiada por aquello que le da sus formas específicas; me refiero a la noción de *vani*, que los misioneros del ILV han traducido por “alma”, no sin fundamento. Ahora bien, si la noción de *vani* incluye muchos aspectos de la idea intuitiva de alma, esta no es suficiente para explicar la primera. Hay algunos aspectos similares entre las dos, pero otros tan distintos que no podríamos dar cuenta adecuadamente de la visión indígena si me dejara llevar por una asociación demasiado rápida. Esta aclaración es necesaria porque a veces utilizo por comodidad la palabra “alma” para *vani*, como han hecho los misioneros, sin que esto signifique una equivalencia entre los dos conceptos. Por ejemplo, *vani* no es como el “ánima” cristiana, algo así como un principio espiritual trascendente, pero es adscrito exclusivamente a los humanos, que reúnen el conjunto de las facultades psíquicas y los principios de la vida moral. Tampoco es el principio que se integra al cuerpo con el nacimiento y se separa de él, devolviéndolo a su condición esencial de materia desechable, en el momento de la muerte. A diferencia de esta noción de alma, las personas poseen *vani* antes incluso de su propio nacimiento. De hecho, la concepción de un nuevo ser es resultado del desarrollo del germen de su alma, es decir, del desarrollo del coágulo sanguíneo *vanitsova*. *Vani* no es, en consecuencia, un principio exterior que se incorpora al recién nacido. *Vani* es inmanente a la persona, su causa y su resultado. Cuando la persona nace, sin embargo, tiene un alma tan frágil como el cuerpo que la contiene. El cráneo no ha cerrado suficientemente el encéfalo y es por esta apertura que el bebé es vulnerable a cualquier contaminación exterior. Solamente el desarrollo físico del cuerpo y la inmersión progresiva de la persona en sociedad permitirá que se forje una individualidad y se consolide su *vani*.

En el momento del nacimiento, el *vani* entraña simplemente una identidad potencial de un ser intencional. En la medida en que la persona crece y se desarrolla, su historia personal se va inscribiendo en el *vani*, puesto que su calidad dependerá de cómo la persona haya enfrentado los desafíos de la vida. El *vani*, moldeado por esta

biografía sensible del sujeto, se irá convirtiendo en la percepción de sí. Es por esa razón que a la pregunta de qué es el *vani* se suele responder mostrando el reflejo del rostro en un espejo, en la superficie del agua, en una fotografía; la silueta dibujada por la sombra es también *vani*, así como la imagen mental que uno tiene de sí mismo o de otro. Se reconoce el *vani* por el calor templado del aliento, en la palpitación del corazón o del pulso, en el olor del cuerpo. Cada cuerpo tiene una fragancia distinta que resulta del distinto trabajo que hace *vani* en la conformación del cuerpo. En definitiva, *vani* es tanto la intencionalidad como el resultado que esta produce en el cuerpo, a saber, su forma particular.

El *vani* contiene, en efecto, la intencionalidad de la persona, el opuesto complementario de la percepción reflexiva. Sin embargo, lejos de una intencionalidad fenomenológica, donde prima un equilibrio entre el sujeto y el objeto, se trataría de una tensión donde el sujeto quiere absorber el objeto. Es una intencionalidad que llamaré predadora. Esta noción es muy importante para describir tanto la manera como esta sociedad concibe el vínculo social, como la relación que establecen con el ecosistema. Ahora bien, el término puede prestarse a equívocos. No se trata de un calificativo que quiere expresar una propensión a la violencia o a la agresividad. Sin duda, los *Candoshi* son menos violentos que muchas de las sociedades urbanas por ejemplo. Pero, tampoco es que no puedan o no sepan cómo establecer relaciones equilibradas con el otro. Cuando hablo de predación, me refiero a una noción descriptiva que se está utilizando desde hace más de quince años en la antropología amazónica para dar cuenta de un modo complejo de integración social que es común a muchas sociedades de la región. Este se basa en una ideología según la cual la captación de valores considerados como exteriores al cuerpo social es la condición de su perpetuación. Esta ideología no es la negación de lo social. Ella genera, por supuesto, todo tipo de relaciones sociales para poder generar sociedad, solo que todas ellas giran en torno a este eje metafísico intencional.

Se trata, en efecto, de una intencionalidad predadora, porque los seres dotados de "alma", *vani*, aparte de los humanos, son los animales u otros seres que poseen dentición. Los dientes son como la manifestación fisiológica de esta determinación ideológica de querer ampararse del otro. Es por esta razón que colmillos de caimán o jaguar, así como mandíbulas dentadas de otros animales son tan apreciados como adornos o decoraciones en las casas. Los buenos cazadores pueden incluso acumular las mandíbulas de sus presas debidamente colgadas entre las palmas que conforman el techo como signo de su habilidad en la caza. Sin embargo, hay que precisar que, para ser más exactos, todo órgano ofensivo o incluso una presencia imponente son muestras de la presencia del *vani* aparte de la dentición. De este modo, así como los dientes, los cuernos, tentáculos, picos y pezuñas constituyen otros órganos que señalan esta voluntad de imponerse al mundo, de ir hacia el objeto, de poseer voluntad intencional.

Otra característica propia de los seres dotados de *vani* es la capacidad comunicativa, íntimamente relacionada con lo anterior, aunque no lo parezca a simple vista.

De hecho, la aptitud para la comunicación se deriva directamente de la suma de los otros aspectos relacionados con el *vani*; la percepción reflexiva, junto con una intencionalidad que va hacia el mundo, comporta la determinación de romper el aislamiento. Es así que los *Candoshi* pueden establecer intercambios semióticos con animales, vegetales y todas las demás entidades susceptibles de poseer *vani*. Este es uno de los aspectos más fascinantes y complejos de explicar para alguien extranjero a esta sociedad. Por esta razón y por falta de espacio, me contentaré en enunciar una evidencia que se deriva de lo expuesto: el conjunto de todos estos seres con los cuales la comunicación es posible forman el entorno social más allá de los humanos, porque lo propio de lo social es la comunicación.

Antes de continuar, quiero precisar que esta tentativa de establecer los criterios que definen el límite entre los seres que poseen y no poseen *vani* no tiene mucho sentido para los *Candoshi*. Es un ejercicio quizá necesario, desde el punto de vista etnográfico, para analizar los contenidos inherentes a esta noción, pero totalmente ajeno al pensamiento indígena. Ya que contra lo que la descripción precedente puede dar a entender, *vani* no es un atributo más de la persona como el de poseer brazos, la piel clara o una cicatriz, para mencionar tres ejemplos que van de lo general a lo particular. Para los *Candoshi*, poseer o no *vani* no es una propiedad sino más bien una condición, que se manifiesta en términos relacionales. Propiciando un ejemplo concreto acerca de cuáles especies animales poseen *vani* –pregunta constante durante mi trabajo de campo–, puedo decir que las repuestas variaban entre: sí, porque tiene dientes; o sí, porque se puede hablar con este animal. Pero la pregunta misma estaba tan sesgada que limitaba la posibilidad de respuesta. Cuando los encuestados me respondían, lo que en realidad querían decir es que normalmente estas especies poseen dientes y que, en determinadas situaciones, se puede hablar con ellas. Esto no significa que si por alguna razón un ser vivo desdentado puede poseer *vani*, manifiestaría de pronto alguna una presencia significativa, mostrándose intencional o comunicando. Dicho de otra forma, *vani* es más bien un adjetivo que un sustantivo y como tal encierra cierta contingencia: uno tiene o no *vani*, uno se manifiesta o no con *vani* en un cierto momento o lugar. En realidad, esta forma adjetival hace referencia a las formas particularmente intensas de presencia existencial. Porque, en realidad, toda entidad es de alguna manera animada: animales y vegetales de todo tipo, por insignificantes que parezcan ser; pero también los ríos, las cataratas, las piedras, los cerros, los astros, los rayos poseen algo de esta intensidad llamada *vani*, poseen “animación”, en el sentido primigenio de ánima, es decir, de “alma” en latín, que significa algo así como dotado de energía, de fuerza. Sin embargo, sólo algunas de ellas muestran, por su magnificencia, su voluntad intencional, su capacidad semiótica, su fuerza superior o esta presencia intensa llamada *vani*. Pero la presencia lo es para aquel que está presente y la percibe; no es una calidad intrínseca del que la manifiesta. Por esta razón, *vani* es una propiedad relacional cuya aprehensión llega por la percepción.

## Corazón, percepción y afectividad

He empezado este texto por el corazón y he abordado brevemente su relación con la corporalidad y la animación. No obstante, para integrar todo lo expuesto es necesaria una comparación con un sistema sensible, una cámara fotográfica por ejemplo. El cuerpo sería el material del cual la cámara está hecho; la base física del aparato. El corazón sería el corazón de la cámara: la lente por la cual penetra la luz exterior y la cámara negra donde se encuentra el papel sensible. El alma sería la forma que todo este dispositivo fotosensible tiene y que le permite ser lo que la cámara fotográfica es, en todo caso, en las manos de un fotógrafo: un instrumento que va hacia el mundo en busca de imágenes que se imprimen en su seno. Así, en tanto que centro de la percepción, el corazón debe ser lógicamente el lugar donde las actividades subjetivas se dan como una especie de resonancia del mundo exterior, como impresiones en papel sensible de este mundo. En efecto, los *Candoshi* consideran que sólo en el corazón se sitúan los diferentes estados y facultades llamadas psíquicas, incluyendo además otras con una connotación más somática. Esto se expresa en la gran cantidad de expresiones cuyo sujeto es el corazón, *magich*. Bajo la rúbrica de lo que se consideran como emociones propiamente dichas, algunos ejemplos (entre paréntesis, la traducción literal) pueden ser: *magich kama* (corazón dulce), el sujeto no tiene ningún problema; *magich kisa* (corazón jubiloso), el sujeto tenía un problema pero ya se resolvió; *magich mantsatarich* (corazón feo), pena, preocupación por muerte de un familiar, por ejemplo; *magich shabatamaama* (corazón curado), expresa el alivio después de la solución de un problema; *magich tsiyantamaama* (corazón furioso), expresa el estado colérico. Se pueden citar como ejemplos de estados psicósomáticos *magich tsipatarata* (corazón que desaparece), para expresar un estado de desfallecimiento temporal o la muerte; *magich tit titi tit*, onomatopeya de los latidos del corazón; *magich yáaramaama* (corazón reparado), para expresar el restablecimiento de una enfermedad; *magich yootarita* (corazón en falta), para hablar de la percepción de una patología. Las actividades llamadas intelectuales tienen también el corazón como lugar, como lo demuestran los siguientes ejemplos: *magich mamarpamaama* (corazón que se equivoca) o *magóanamaama* (aprender, comprender). El corazón es el centro también de las cualidades de la personalidad: *magich kapogo* (corazón grande), para calificar a alguien capaz e inteligente; *magich pakshi* (corazón pequeño), antónimo de la anterior; *magich doni* (sin corazón), para describir el sujeto de una conducta sin sentido. Estos ejemplos, parte de una larga lista de expresiones del mismo tipo que existen en la lengua *candoshi*, muestran que situando en el corazón estados tan diferentes como las emociones, las facultades intelectuales, los estados psicósomáticos y el temperamento, los *Candoshi* no establecen estas distinciones. Esto es importante porque no permite la proyección pura y simple de las divisiones convencionales del psiquismo como las emociones, o las actividades cognitivas, como a menudo hace la antropología y que yo mismo he hecho por razones de presentación para mostrar esta homogeneiza-



ción radical que operan de las actividades psíquicas así como de otras afecciones corporales. El ejemplo más claro que para los *Candoshi* estas categorías clásicas de la mente no proceden es el que ilustra la expresión *magich chinakich*. *Chinakich* deriva del verbo *chinamaama*. Este verbo puede traducirse por el verbo “amar”, pero también por el verbo “pensar”. En realidad, una distinción entre estos dos campos semánticos no puede ser realizada por los *Candoshi*. Cientos de veces intenté hacer la pregunta de una manera o de otra para aclarar lo que a mí me parecía incongruente. ¿Cómo puede ser que estas dos categorías no sean distinguidas por una lengua? Después de todos estos intentos vanos, decidí buscar entonces un universo semántico donde “amar” y “pensar” pudieran fusionarse. El verbo *chinomaama*, que comparte la misma raíz con el término anterior, nos ofrece una posibilidad de imaginar este concepto. Este verbo se puede traducir por “domesticar”. ¿Cuál puede ser la relación entre estos tres significados dispares? Empecemos por demostrar la relación entre domesticación y amor. Los cazadores *candoshi* recogen los cachorros de los animales que matan para su consumo alimentario. En una casa *candoshi* no falta nunca un ejemplar que es protegido y cuidado por la familia del cazador, en particular por sus esposas. El proceso por el cual este animal se adapta a la familia humana de adopción recibe el mismo nombre que toda otra incorporación de un nuevo miembro en el seno de una familia. De hecho, todas las relaciones sociales son concebidas a partir de la óptica de la adopción. En particular las más importantes: las relaciones conyugales y las paterno-filiales. La relación entre “amar” y “domesticar” no parece suscitar grandes dificultades. En cuanto a la relación entre estos dos términos y el término “pensar”, aparte de compartir la misma raíz *chin*, podemos decir que en la lengua *candoshi* siempre se “piensa” implícitamente bajo el supuesto que se “piensa en cómo hacer algo que permita ayudar a alguien”. Este alguien es un consanguíneo o alguna cosa consanguinizada. En consecuencia, el verbo sería algo así como “pensar-amar”. Se podría objetar que, en realidad, la traducción de este término indígena por el verbo “pensar” no es exacta y, puesto que se trata de pensar en el bien de alguien, un verbo como “asistir” sería más preciso. Pero, en realidad, todas las actividades racionales, como el diseño de una estrategia, la evaluación de perjuicios potenciales, etc. son expresadas con este término. Abordemos el problema de otro modo: ¿Cómo los *candoshi* pueden pensar-amar el infligir el mal a otros? ¿Pueden los *candoshi* pensar-amar la estrategia de una acción de guerra por ejemplo? Los *candoshi* pueden “pensar-amar” una acción bélica porque cuando programan sus ofensivas contra los enemigos lo hacen en términos de venganza y “amar” significa vengar continuamente a la persona que se ama.

### **Al final el corazón, y después también**

La relación entre cuerpo, alma, el corazón y una idea de regeneración se expresa en el contexto de la enfermedad y de la muerte como es natural. El corazón late en el centro del cuerpo impulsado por el alma. Este encuentro entre el cuerpo y el alma que

se da en el corazón se manifiesta por el calor tibio del primero. El vigor de la persona se mantendrá mientras un equilibrio térmico se mantenga. La sangre que se reparte por las venas y arterias es la encargada de proporcionar este calor a todo el cuerpo; de ahí su nombre, *koraassi*, cuya raíz connota el calor. El enfriamiento del organismo o su recalentamiento son los signos de la enfermedad o lo que es lo mismo de un desarreglo entre los elementos que conforman la persona y esto debido a una inadecuación de ésta con el entorno. Como el corazón es el lugar de la percepción de la persona, es decir, el sitio donde persona y entorno se afectan mutuamente, todo tratamiento terapéutico pasará de alguna forma por el corazón como veremos más adelante.

Si las condiciones del enfermo empeoran o un accidente se produce provocando una pérdida de consciencia, se cree también que fue debido a una pérdida o desaparición de la energía que hace latir al corazón. Este es un proceso cercano a la muerte, es decir, a la pérdida definitiva de esta energía. Sin embargo, para los *Candoshi* no parece haber una ruptura radical entre la vida, la enfermedad y la muerte. Es como si estos estados estuvieran unidos por un continuo gradual y reversible. En efecto, la muerte de los allegados no es vivida como una ausencia súbita y definitiva. Es por esta razón que el término que se utiliza para hablar de morir es el mismo que se utiliza para desaparecer. Uno no sabe a ciencia cierta cuando oye una conversación en *candoshi* si se están refiriendo a una persona muerta o simplemente a alguien que se ha mudado. Así, el sufijo *-ini*, que se añade al nombre propio de un difunto como he mencionado antes, se utiliza de la misma manera también para referirse a una persona que se fue del lugar.

La idea de que la muerte pudiera no ser irreversible viene de los tiempos míticos. Como en otras mitologías amerindias, en tiempos remotos, la muerte no existía como tal. En aquellas épocas, un hombre podía morir pero esto solo significaba que se retiraba temporalmente a vivir en la selva sin dejar de proporcionar la caza necesaria para la alimentación de su esposa e hijos. Una vez, cuenta la mitología, un hombre regresando de un periodo de muerte revocable encontró que su mujer había acogido otro hombre en la casa, llamado Xopzi, es decir el zorro (*Didelphys marsupialis*). El padre pide entonces a sus hijos que le den el tabaco envenenado a este hombre para que se muera, pero para siempre. Es así como la muerte irrevocable aparece en la vida *candoshi*, porque una mujer no quiso esperar a su esposo muerto temporalmente. Actualmente, no está bien visto que las viudas se casen demasiado pronto. Al contrario, cuando su marido se muere, deben cortarse la larga cabellera que normalmente poseen y pintarse con genipa las manos y la cara. Cuando el color negro de la genipa desaparezca y el cabello vuelva a ser largo, la viuda puede empezar a pensar en otro marido. En algunas ocasiones, la viuda pasará directamente a ser esposa del hermano del difunto por la práctica común en esta sociedad del levirato.

La creencia de que la muerte pudiera no ser decisiva hace que de hecho los *candoshi* no entierren a sus muertos. En efecto, muy cerca de la mayoría de las casas *candoshi* que visitaba, me encontraba con lo que me parecía ser unas pequeñas canoas suspendidas sobre unos pilares de madera y recubiertas por un techo de palma.

A veces había solo una; en otras casas había dos o tres. Estas pequeñas construcciones son llamadas *kavonima* y contienen, cada una, el despojo de alguien recientemente fallecido y que habitaba en la casa. En el interior de cada uno de estos troncos vaciados y suspendidos se encuentra el cadáver debidamente envuelto con una tela. Todas las *kavonima* están orientadas hacia el oeste para que el muerto no se pierda cuando pasee alrededor de su tumba, de la misma manera que los cazadores se orientan según la posición del sol. En algunas ocasiones, más excepcionales, los muertos son simplemente puestos encima de una tarima, envueltos en el centro de la casa. Esto sucede cuando es el cabeza de familia que muere y su esposa o esposas e hijos deciden abandonar el lugar.

Durante las primeras semanas, el cuerpo puede producir mal olor. Para evitarlo, los familiares encenderán una pequeña hoguera en la base del *kavonima* con el objetivo de ahumar el cuerpo y ahuyentar a los insectos. Al mismo tiempo, quemarán hojas de la planta *karipa* (*Pseudocalymma alliacerum*) para purificar la casa. La familia del muerto seguirá viviendo en la casa hablando con él como si estuviera allí. Si han decidido cambiar de casa, le rendirán visita cotidianamente. Como signo de afecto, entonarán sentidas canciones de duelo muy cercanas a la melodía de un llanto. Se le ofrece también comida y cerveza de mandioca. Todo ello se hace por afecto al muerto, para estar con él a pesar de todo. Cerca de la casa se le puede hablar y él se siente acompañado. También se cree que si no se mimó al muerto, éste puede reaccionar mal y molestar a los vivos asustando a los más vulnerables. Por eso, los niños y algunas mujeres deben irse a la casa de un pariente mientras pasan los primeros días de duelo.

Al cabo de dos o tres años se empieza a pensar en enterrar el cadáver. Es en el momento de estos segundos funerales que la familia dice sentir pesar puesto que es el momento de la despedida definitiva, según cuentan. Se recogen los restos con mucho cuidado, porque es de muy mal augurio que algún hueso se rompa o caiga, y se le cambia la ropa que los envolvía. Después, se deposita el fardo funerario en una fosa cavada directamente en el suelo de la casa o muy cerca de ella. Finalmente, se inhuma el cadáver, momento en que la viuda y otros allegados entonan nuevamente los cantos mortuorios.

Si los segundos funerales sellan definitivamente la existencia de una persona, los latidos del corazón que han impulsado el desarrollo de su vida no desaparecen con ella. Ellos se perpetúan, de alguna manera, pasando a formar parte de la dinámica de los elementos de la naturaleza. Si la vida de la persona ha sido la de un gran guerrero, o una mujer pródiga, la fuerza de su presencia permanecerá manifestándose en formas particularmente impresionantes del entorno como los grandes animales, relámpagos, estrellas fugaces y otras formas de incandescencia. Esta fuerza de voluntad podrá ser recuperada por los descendientes de estas grandes personalidades a través de unos rituales muy complejos llamados *magómaama* (algo así como “corazonear”), también conocidos como de búsqueda de visión *arutam* y practicados por todos los grupos jívaro.

Cuando necesitan mejorar algún aspecto de la realidad o motivarse para hacer frente a una situación determinada, los *Candoshi* emprenden un *magómaama*. Las circunstancias más diversas propician el inicio de esta práctica: durante los conflictos, en el contexto de prácticas chamánicas, cuando necesitan mejorar el rendimiento hortícola o cinegético, cuando quieren resolver problemas entre parientes o vecinos, para mejorar las relaciones conyugales, facilitar o impedir embarazos, etc. En todas estas circunstancias, hombres y mujeres emprenden una secuencia de actividades que comienza por el aislamiento del impetrante del espacio social ordinario, acompañado por un mentor, y suspensión total o en parte de todos los quehaceres habituales, como por ejemplo el comer, beber, dormir o las relaciones sexuales. Una vez instalado en una choza, en la selva, el impetrante, a través de cantos de imploración, pedirá para tener una visión que le indique que las condiciones favorables para emprender una acción determinada se cumplen. Esta revelación se manifiesta bajo la forma de una luminosidad que se incorpora por ingestión y se instala en el corazón. Esta luminosidad es una forma de intencionalidad que será transmitida por un antepasado al impetrante, con la ayuda del mentor, bajo los efectos combinados de las privaciones y los narcóticos. Esta herencia de agencia entre generaciones se instalará, por decirlo así, en las habilidades específicas del comportamiento animal o en la expresión atribuida a otros fenómenos del entorno: el jaguar, el relámpago o la estrella fugaz para ser un buen guerrero, la anaconda para hacer una buena cura chamánica, el ratón para facilitar el parto, el colibrí para producir buenos resultados en la huerta, etc. Se trata de incorporar esta habilidad particular por medio de una potenciación específica del centro perceptivo: el corazón. La tercera y última fase del *magómaama* consistirá en el retorno del impetrante a la vida normal que, como una convalecencia, irá de forma progresiva alimentándose con productos considerados más difícilmente tolerables y reemprendiendo las demás actividades. Sería largo exponer aquí los detalles de este complejo ritual. Para concluir, quisiera decir que el poder que los descendientes obtendrán de sus antepasados de esa manera, les permitirá afrontar los retos de la vida en mejores condiciones. Es la única pero muy valiosa herencia que un hombre o mujer legará a las futuras generaciones. Todo un ejemplo de regeneración, en este caso de la agencia de toda una vida. ○

## Notas

- 1 Para mayor información sobre los *Candoshi* y en particular sobre los temas desarrollados en este artículo, ver Surrallés (2003; 2007; 2009), de donde he extraído lo esencial para este texto. Ver asimismo Descola (1986; 1993), y Taylor (1993; 1996; 2003).
- 2 En la etnografía de los grupos *jívaro*, el corazón es citado en este sentido pero siempre de manera muy concisa (ver M. Brown 1984:174-175 para los *Aguaruna* o P. Descola 1993:219-220 para los *Achuar*). Pasa lo mismo en la etnografía de otros grupos de la región donde el corazón es citado como un elemento fundamental, pero sin analizar en profundidad su estatuto. Un ejemplo es la monografía de G. Baer sobre los *Matsigena*, donde señala: “[...] algunos opinan que esta alma es idéntica al corazón (ira'nigake), que es considerado el centro del ser humano y otros seres vivientes” (Baer 1994: 75).





Alberto Chirif

## AUGES Y CAIDAS DE LAS ORGANIZACIONES INDIGENAS

Las primeras protestas de los pueblos indígenas amazónicos contra el poder invasor deben haberse expresado mediante la huida sigilosa de las reducciones en las que los misioneros comenzaron a concentrarlos a partir del siglo XVII. Determinante para esto debe haber sido el haberse dado cuenta que las apreciadas herramientas de hierro había que pagarlas con trabajo cada vez más exigente y exigido por los sacerdotes mediante métodos que, paulatinamente, se hacían más violentos cuando ellos expresaban su rechazo a cumplir las imposiciones. Las extrañas muertes producidas por enfermedades hasta entonces desconocidas que cobraban características de epidemias virulentas deben haber terminado de convencerlos sobre la necesidad de remontarse para escapar de los maleficios traídos por estos seres recién llegados, cubiertos por extraños ropajes y practicantes de peregrinas costumbres, como el celibato. “¡Qué gente más rara!”, deben haber pensado los indígenas. “Seguro por eso es que no pueden hacer chacras y nos obligan a nosotros y a nuestras esposas a cumplir con esa labor”.

Los mismos curas, intrigados también con esas muertes masivas, buscaron explicaciones dentro de su propio repertorio mágico. El padre Figueroa, por ejemplo, señala que las causas de esas enfermedades son ocultas y “sólo el Señor las sabe. Solamente se puede conjeturar algunas, como son el que su Divina Magestad dispone en tal tiempo esas pestes y muertes en castigo de matanzas de hombres y otros pecados passados de la nación, entresacando algunos predestinados que se bautizan en el tiempo que corre el azote de la divina justicia”. Añade más adelante otra explicación aun más sorprendente, y es que se trataría de un castigo divino pero no a los indígenas, sino a los españoles “que quieren provecho de los indios, no llebándolos por lo que es justo, según leyes de Dios; ó les dan malos exemplos y vejaciones que les hacen, con los que escandalizan”. (Figueroa 1986: 252). Extraña lógica esta de un Dios que castiga a los españoles dando muerte a los indios.

El jesuita austriaco Veigl añade también una explicación a esas muertes masivas que atribuye: al “violento susto que la aparición de personas jamás vistas, por lo demás pacíficas, causa a estos salvajes” [...], a “la gran voracidad propia a los indios” [...], a “los efectos de los rayos solares”, al “cambio brusco y repetido entre el extremo calor y el frío del agua” (Veigl 2006: 105-106), a la insalubridad de las riberas, “a la calidad del agua que se bebe o más bien a las densas neblinas y la naturaleza del aire” (Ibid.: 113). Remata Veigl estas ideas señalando: “Hay algunos a quienes ha ocurrido sospechar que el declarado enemigo del alma [el diablo], con el consentimiento divino, sea el causante de esta calamidad” (Ibid.: 105).

De todas maneras, el balance para los misioneros es positivo, como se deduce de la siguiente apreciación en la que el padre Figueroa (1986: 193) evalúa los estragos

de una epidemia. Señala: "Murieron muchos con el Santo Bautismo, que debieron ser los primeros predestinados que Dios quiso llevarse desta pequeña nación". También Veigl (2006: 113), a pesar que juzga dramática la situación, le ve un lado bueno, ya que estas muertes han ayudado a "que algunas miles de almas, que de otro modo habrían seguido en sus selvas el camino de la perdición de sus antepasados, ingresaran en el reino de los hijos de Dios".

Me quedará siempre la duda acerca de si este jesuita habrá tenido la misma visión benévola en los casos en que fueron indígenas quienes ayudaron a sus colegas misioneros a entrar en el reino de Dios. Lo que sí parecería no admitir dudas es la escasa confianza que Veigl demuestra acerca de la labor misional al recurrir a las muertes por enfermedades y no a las enseñanzas evangélicas como medio de que los indígenas alcancen la plenitud celestial.

No todas las protestas se expresaron con huidas. Después, o al mismo tiempo que estas, hubo insurrecciones y violentos ataques que, en unos casos, terminaron con la vida de misioneros y el incendio de viviendas e iglesias y, en otros, de poblados enteros que se anunciaban promisorios y crecían al influjo del poder político y religioso. Entre las rebeliones, podemos mencionar las que lideraron los Jíbaro en la región de las minas del Cangasa, en 1569, o en Logroño, en 1579, y el levantamiento general de diversos grupos Jíbaro, en 1599, quienes destruyeron las ciudades de Logroño de los Caballeros y Sevilla del Oro, en territorio del actual Ecuador (Odecofroc 2009: 15).

El reclamo central de los indígenas fue siempre la libertad, el derecho soberano de disponer de su tiempo y de su espacio como siempre lo habían hecho, de su vida y territorio como ellos lo querían. En aquel tiempo, territorio debe haber tenido el sentido pleno que le dan los mitos de origen al concepto, como espacio total de la creación, sin más límites que los de la expansión social en un momento determinado, y con una geografía histórica en la que los lugares no son "accidentes" sino topos de acontecimientos de un pasado siempre actualizado por nuevos sucesos vividos por la sociedad.

Las campañas punitivas no se hicieron esperar y para esto con frecuencia los misioneros se valieron de las rencillas tradicionales que enfrentaban a algunos pueblos indígenas y que a veces ellos mismos fomentaban. El padre Gaspar Cujía se refiere a un conato de levantamiento de los *Kukamiria* y a cómo "les negoció el perdón de sus malos intentos y fuga", pero dejando en claro que la justicia se administra "aora con sagacidad y cautela [...] ya no con tanta liberalidad que no ahorquen algunos, porque han menester ver que el negocio ba de beras con los delinquentes, disponiendo la cosa de modo que ajusticiando á los más culpados, quede algo en que entre la intercession de los Padres para perdonarlos" (Figueroa 1986: 195).

Corrieron los tiempos y los misioneros dejaron de ser los protagonistas principales al ser relevados por otros actores del poder. Pero antes de irse dejaron cambios consolidados. Uno de ellos, que los indígenas agradecen, aun sin decirlo, fueron las herramientas de hierro que facilitaron su trabajo. Entre las más importantes de la épo-



ca tienen que haber sido las hachas, los machetes, los cuchillos, los anzuelos. Otro cambio importante que comenzó en ese tiempo y se consolidó más tarde fue la modificación del patrón de asentamiento de muchos pueblos indígenas que de disperso e interfluvial se convirtió en concentrado y ribereño. El jesuita Veigl, luego de señalar todas las ventajas que desde su punto de vista le ve al cambio de patrón de asentamiento, dice: "Hacía más de cien años, el celo infatigable de los misioneros ha hecho todo lo posible para ubicar en algunos de estos ríos norteños cierto número de pueblos de neófitos", aunque se queja de que este traslado no haya alcanzado más que "algunos miles de almas" (Veigl 2096: 113). Fue un cambio que les abrió nuevos modos de comunicación y, en el caso de los asentados a orillas de los grandes ríos de la parte baja de la cuenca, acceso a una rica y variada fauna acuática, pero que al mismo tiempo los alejó del monte, lo que tuvo impactos particularmente negativos para los indígenas asentados en la región montañosa de la Amazonía.

Otro cambio que marcará el futuro dejado por los misioneros y su política de reducciones fue esa especie de Babel creada por agrupaciones arbitrarias en las que se juntaba gente como número, sin tener en consideración la ausencia de lazos sociales que la vinculase. En esta confusión de lenguas e identidades comenzaron a gestarse los procesos que hoy observamos de pérdida de lengua materna, en unos casos, y de recreación del castellano regional, en otros, por parte de un nuevo sector social que fue afirmando su identidad y hoy está en búsqueda de sus derechos: son los llamados "ribereños" de la parte baja de la cuenca. Se trata de un colectivo social compuesto por indígenas destribalizados (lo que hace que muchos puedan reasumir sus orígenes étnicos, como viene pasando en las últimas décadas con los Kukama), por inmigrantes llegados de otras regiones amazónicas (en especial, Amazonas y San Martín) y por hijos e hijas de la relación entre estos dos grandes grupos.

En la región amazónica del piedemonte andino, los procesos han seguido una dinámica diferente producto de la invasión temprana, iniciada apenas comenzó la segunda mitad del siglo XIX, de inmigrantes andinos en búsqueda de tierras o de trabajo asalariado en las haciendas constituidas en tierras usurpadas a los indígenas amazónicos. El ritmo de estos procesos ha sido creciente y avasallador debido a la cercanía de la región respecto a las serranías cordilleranas, donde sus pobladores originarios fueron despojados de sus tierras por el avance de establecimientos mineros y pecuarios, y por haber sido elegida por diferentes gobernantes, desde la década de 1940, como zona de colonización para compensar la falta de tierras de los indígenas andinos mediante el despojo de las de los amazónicos. A diferencia de lo sucedido con los ribereños, que son resultado de la combinación de diferentes vertientes culturales amazónicas, muchos sectores de las sociedades indígenas de la selva alta que no pudieron cerrarse frente a las influencias de los foráneos (como los Asháninka del Perené o los Machiguenga del alto Urubamba) han entrado en un proceso de contradicciones y ambigüedades con relación a su identidad como indígenas, cediendo ante las influencias andinas.

## Del territorio a la tierra

En su versión actual, las organizaciones indígenas aparecen a partir de 1969 cuando, en Oxapampa (Pasco), se fundó el Congreso Amuesha que luego de una crisis debida a una disputa de carácter político, tema que no es el caso abordar ahora, se convirtió, en 1981, en la Federación de Comunidades Nativas Yaneshas (Feconaya) que funciona hasta hoy. La aparición de algunas federaciones en ese tiempo y la dinámica que se llevaba a cabo en el marco del gobierno militar liderado por el general Juan Velasco Alvarado, en el que se gestaba una ley que reconociera los derechos de las sociedades indígenas amazónicas (finalmente sería aprobada en 1974), fueron los detonantes de un proceso organizativo que se inició con mucho vigor. En el campo de las influencias externas fue de gran importancia la vitalidad que por entonces exhibía la Federación Shuar, en Ecuador, que había sido fundada a mediados de la década de 1950.

En este proceso tampoco puede olvidarse la presencia de colegas que tejieron con las bases indígenas las reflexiones que llevaron al nacimiento de organizaciones, como Richard Smith, quien apoyó el nacimiento del Congreso Amuesha, y Stefano Varese, cuyo libro sobre los "campas" pajonalinos (llamados más tarde Asháninka), *La Sal de los Cerros* (1968), dio inicio en el Perú a la antropología amazónica. Su trabajo posterior desde el Estado impulsó la elaboración de una ley que ha sido fundamental para el reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas de la región.

No es casual el nacimiento de esa primera organización en una zona como Oxapampa en la que los asentamientos Yaneshas (o Amuesha como se los llamaba en aquel tiempo) habían quedado reducidos a su mínima expresión por el avance colonizador iniciado en 1850 por colonos alemanes y tiroleses y continuado más tarde por inmigrantes andinos. La presión que habían experimentado muchas familias indígenas había sido tal que años antes ya habían decidido marcharse hacia la cuenca del Palcazu, en búsqueda de nuevas tierras donde establecerse. Para entonces, la lucha por la tierra y no por el territorio, es decir, por esos últimos reductos que les habían quedado a modo de islas dentro de un mar de colonos y por aquellos que pudieran reconquistar, como lo hicieron luego de entablar pleitos a colonos y misioneros invasores, fue la motivación principal para organizarse.

Un antecedente no muy lejano de este tipo de organizaciones fue la Asociación de Nativos Campas del Perené, fundada en Tsofani, en 1959, cuando cerca de 120 delegados indígenas se reunieron para discutir el tema de sus tierras ocupadas por la Peruvian Corporation, empresa británica que había recibido 500.000 hectáreas del Estado, a fines del siglo XIX, y por colonos andinos. Esa asociación estableció una alianza estratégica con el comité de colonizadores para enfrentar a la empresa como enemigo común (Casanto 1986)

Desde entonces, las organizaciones indígenas han experimentado un crecimiento vertiginoso, teniendo como motivo principal la defensa de derechos colectivos, en es-

pecial, los referidos a la tierra y al territorio. No obstante, muchas veces el surgimiento de ellas se ha debido a las disputas de poder entre líderes o comunidades que comparten una cuenca (algo que hace parte de la lógica política de los pueblos indígenas), o a peleas por el acceso a la oferta de fondos de la cooperación internacional. Se trata de un tema que merece tratamiento especial que ahora solo refiero de manera tangencial.

Desde la aparición de las organizaciones indígenas, los logros que han alcanzado han sido importantes, siendo el primero el haber llevado al debate nacional las propuestas y derechos de un sector social que hasta entonces había estado negado de voz propia. En el terreno del desarrollo de objetivos específicos, hay que mencionar principalmente dos: las reivindicaciones territoriales mediante el desarrollo de una estrategia de titulación de tierras indígenas y la puesta en marcha de un programa de formación de maestros desde la perspectiva intercultural bilingüe, ambos llevados a la práctica mediante convenios con el Estado y con apoyo financiero de la cooperación internacional.

## **Y otra vez al territorio**

En las páginas siguientes, intentaré una aproximación a la manera cómo las propuestas indígenas han evolucionado en las últimas décadas desde una concepción centrada en tierras comunales hacia una de carácter territorial para involucrar a identidades étnicas en su conjunto o a sectores de ellas asentados en determinado espacio físico, por lo general, una cuenca. En algunos casos, las propuestas se han proyectado sobre escenarios más amplios –la Amazonía indígena en su conjunto– cuando las organizaciones se han movilizad para afirmar derechos de autogestión. Esto último se ha dado generalmente en coyunturas de protestas en rechazo de medidas tomadas por el Estado de manera arbitraria, como la aprobación de leyes y de políticas inconsultas que afectaban su autonomía. Una condición básica para que esa evolución se haya producido es que los indígenas hayan mantenido predominio sobre la zona, y sus asentamientos no hayan sido atomizados y convertidos en islas dentro de espacios controlados principalmente por colonos, como ocurre en muchas partes de la llamada selva alta en el Perú (por ejemplo, Oxapampa, Perené y alto Urubamba), es decir, de la región montañosa de la cuenca amazónica ubicada en las estribaciones orientales de la Cordillera de los Andes.

Sin embargo, el carácter reactivo más que proactivo de esas decisiones ha determinado que, conseguidas las metas propuestas, siempre de corto plazo, la energía desplegada se haya diluido y, las más de las veces, las organizaciones hayan entrado en un periodo de contradicciones y debilitamiento interno.

Concretamente, me referiré al levantamiento de los Asháninka del Pichis a inicios de la década de 1990, a las medidas de fuerza adoptadas por los Achuar del río Co-

rrientes en 2006 y a las protestas generalizadas en toda la Amazonía en 2008 y, en especial, en 2009.

## Los Asháninka y la guerra interna

En diciembre de 1989, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) secuestró a don Alejandro Calderón, presidente de Apatyawaka Nampitzi Asháninka Pichis (Anap), una federación base de Aidesep. Aunque su cuerpo nunca apareció, un lacónico comunicado del Movimiento señaló haberlo “sometido a juicio después de evaluar su comportamiento por los hechos del 65. Se lo encontró culpable” (Fernández y Brown 2001: 201). De esta manera, el MRTA anunciaba haberle dado muerte.

El MRTA intentó darle validez al “ajusticiamiento” (así lo llamó) por haber don Alejandro, 25 años antes, capturado y entregado al Ejército a Máximo Velando, uno de los líderes del Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR) que impulsó las guerrillas en el Perú en 1965<sup>1</sup>. Efectivamente, en su calidad de teniente gobernador de la zona, y seguramente muy presionado por la propaganda antsubversiva desarrollada por el gobierno de entonces, Calderón puso en manos del Ejército a Velando que se encargó de hacerlo “desaparecer”, al parecer, arrojándolo al vacío desde un helicóptero. Pero los argumentos del MRTA<sup>2</sup> fueron más allá al culparlo de haber colaborado “con el ejército en el asesinato del líder guerrillero [...] y estar comprometido en la organización de grupos paramilitares”.

La reacción de los Asháninka no se hizo esperar. Convocados y liderados por Alcides Calderón, hijo del desaparecido líder, poco tiempo después del secuestro y asesinato de Calderón, un número no determinado de Asháninka de la cuenca del Pichis y del Gran Pajonal tomaron Puerto Bermúdez, detuvieron a muchas personas acusándolas de haber colaborado con el MRTA y las sometieron, al igual que lo que se había hecho con su líder, a “juicio popular”. Hubo muchas ejecuciones aunque no se conoce con exactitud cuál fue la magnitud de ellas. Un contingente de indígenas armados con arcos y flechas y escopetas de caza mantuvo el control de Puerto Bermúdez, capital del distrito del mismo nombre y de la cuenca toda durante tres meses, vigilando la entrada y salida de la zona e imponiendo cupos de guerra. Poco tiempo después, este colectivo de gente armada se autodenominó “Ejército Asháninka”. Los grupos de poder locales (patrones, comerciantes y medianos hacendados) se retrajeron y buscaron el perfil más bajo posible durante el tiempo que duró la crisis.

El contingente asháninka imperó en la zona durante varias semanas, mientras la prensa aprovechó para desatar su racismo hablando de indios feroces. Nada nuevo. El imaginario de siempre ubicado en un nuevo escenario. Conap, la organización rival de Aidesep, llevó adelante una campaña mediática acusándola a ella y a su base Anap de ser paramilitares, y en el camino implicó a ONG, a profesionales y a agencias de la cooperación internacional de manipular y financiar a los Asháninka levantados en armas.

Al final, intervino el Ejército para entablar diálogo con los Asháninka, quienes, para entonces, habían barrido los contingentes del MRTA de la cuenca. Sin embargo, ellos no solo no querían deponer las armas sino que declararon estar dispuestos a ir a combatir a Sendero Luminoso (SL) que dominaba la cuenca del Ene, donde también existen asentamientos asháninka. Para esto, pedían armas de guerra que el Ejército se negó a darles, aunque al final aceptó entregarles escopetas de caza como las que usaban.

El resultado fue una guerra cruenta que causó muchas bajas en el Ejército Asháninka, que enfrentaba una fuerza más organizada y violenta y en comunidades de este pueblo. Dirigentes y pobladores Asháninka fueron víctimas de asesinatos selectivos y de matanzas masivas, como la que ejecutó SL en la comunidad de Naylamp, en la provincia de Satipo. El asalto a este caserío dio como resultado la masacre de cuarenta personas (Fernández y Brown 2001: 201).

Una matanza aun más horrible tuvo lugar el 18 de agosto de 1993, cuando alrededor de 300 personas desconocidas, entre las cuales se encontraban Asháninka, organizadas en diversos grupos ingresaron a las comunidades de Monterrico, Sol de Oro, Tahuantinsuyo, Camavari, Santa Isabel, Unión Cubaro, San Francisco de Cubaro y Pueblo Libre, ubicadas en el valle del Tsiriari (distrito de Mazamari, provincia de Satipo, región de Junín) y dieron muerte con armas blancas a 72 pobladores, entre ellos, a 16 menores de edad. Además cometieron abusos sexuales contra mujeres y robaron bienes de las casas.<sup>3</sup>

Este acto de barbarie inicialmente atribuido a SL, se descubrió luego que había sido perpetrado por un oficial del Ejército apodado el "teniente Veneno". Su objetivo era "demostrar" que la Policía de la base de Mazamari era incapaz de enfrentar a los insurrectos y así lograr que el Estado le otorgase al Ejército el control del cuartel y la dirección de la lucha antisubversiva en la zona.

Lo substancial ahora no es hacer un parte de guerra sobre el desarrollo de cruentos episodios que tienen varias madejas que no son fáciles de desenredar, sino señalar la importancia que tuvo la gesta de los Asháninka para la pacificación de la selva central. En verdad, fue mucho más que esto y tuvo repercusiones en la pacificación del país en su conjunto, si se la considera dentro de una perspectiva mayor en la que concurren otros factores, entre los que puedo mencionar una reacción popular generalizada contra SL, similar a la de los Asháninka, en otras regiones; el debilitamiento de los mecanismos de seguridad que este grupo había manejado hasta entonces con gran efectividad; y el afinamiento de estrategias por parte de la inteligencia policial para seguir la pista de la organización subversiva y sus líderes. Nada de esto fue mencionado por el dictador Fujimori que se apropió de triunfos ajenos.

Los estragos de esta guerra fueron terribles para los Asháninka, el pueblo indígena amazónico que más sufrió con ella y, a su vez, que más aportó a la pacificación. Aunque no se ha hecho un estudio al respecto, testimonios personales de muchos colegas refieren los traumas psicológicos de personas que vieron cómo sus familiares eran

torturados y asesinados. Muchos de los que se refugiaron en las alturas de la Cordillera de Vilcabamba, en las cumbres que dividen las cuencas del Ene y Urubamba, han tomado la decisión de permanecer allí, aun cuando las tierras son poco aptas para el desarrollo de sus chacras, por no querer verse envueltos en las batallas que hoy enfrentan, en la parte baja del valle, a fuerzas represivas, remanentes de SL, narcotraficantes y extractores ilegales de madera en un nuevo conflicto que no está diseñado para terminar pronto (Saettonne, inédito).

El Estado no ha hecho ningún esfuerzo para remediar los estragos causados por la violencia entre los Asháninka ni menos para reconocerles los créditos por haber contribuido a la pacificación de la zona y, repito, del país en su conjunto. Habría sido un acto de justicia ayudarlos moral y psicológicamente a curar las heridas que les ha dejado el conflicto. Mucho menos ha hecho algo para reconocer los derechos que las comunidades reclaman, en especial, la titulación de sus tierras. Todo lo contrario, en un acto que pinta con exactitud su miseria, cuando la cuenca del Ene estuvo medianamente tranquila, el Estado inició una estrategia de asentamiento (como parte del Programa de Asentamiento Rural –PAR) sobre tierras que estaban tituladas a nombre de las comunidades desde la primera mitad de la década de 1980, pero cuyos moradores habían tenido que abandonarlas justamente a consecuencia de la aparición en escena de SL.

Una buena coordinación de las organizaciones del Ene y otras cuencas afectadas con la nacional habría logrado conformar una sólida posición para plantear enérgicamente una reivindicación justa que tomara en cuenta no solo el sufrimiento experimentado por los Asháninka sino su contribución a la paz. Pero esto no sucedió.

## **Los Achuar y el petróleo**

Durante la segunda mitad de 2006, pobladores de las bases afiliadas a la Federación de Comunidades Nativas del Corrientes (Feconaco) capturaron los pozos y campamentos operados por la empresa argentina Pluspetrol Norte S.A., con la finalidad de exigir que el Estado y la empresa adoptasen medidas de urgencia para frenar los daños que cerca de 40 años de explotación de hidrocarburos habían causado al ambiente y a la salud de la gente, y a la vez para instarlos a iniciar un plan de recuperación de ambos.

### **¿A qué respondían medidas tan drásticas?**

El río Corrientes corre de norte a sur en su descenso desde la frontera con Ecuador para tributar, primero, en el Tigre, y ya con sus aguas sumadas a las de este último, desembocar en el Marañón por su margen izquierda. Políticamente, la cuenca pertenece a la provincia de Loreto y al distrito de Trompeteros, en su parte alta, y al de

Urarinas en la baja. En el curso medio y alto de la cuenca se encuentran comunidades achuar y, en el resto, urarinas y quechuas. Las primeras y algunas de las otras están afiliadas a la Feconaco (una base de Aidesep fundada en 1992), mientras que parte de las otras lo están a la Federación de Pueblos Indígenas del Bajo Corrientes (Fepibac, una base de Conap creada en 2002). La población indígena de la cuenca se estima en unas 4000 personas (La Torre 1998: 48).

Durante la primera etapa del gobierno militar (1968-1975),<sup>4</sup> la exploración de petróleo cobró importancia en la Amazonía peruana cuando la empresa pública Petroperú encontró un yacimiento en Trompeteros, río Corrientes, en 1971. Casi de inmediato, la compañía estadounidense Occidental Petroleum Co. (OXY) tuvo igual éxito. Fotografías de obreros bañándose en petróleo dieron entonces la vuelta al mundo y despertaron un auge exploratorio que hizo que, en 1974, operaran en la zona 14 empresas, casi todas de los Estados Unidos. No obstante, al no lograr el éxito de las dos primeras, la mayoría abandonó el área entre 1975 y 1976 (Ver Santos y Barclay, 2002: 273, 320-321).

La empresa Petroperú comenzó a explotar hidrocarburos en el lote 8 que abarca la parte media y baja del Corrientes y un área ubicada dentro de la Reserva Nacional Pacaya Samiria; mientras que la OXY inició sus operaciones en el lote 1A, en 1971. En 1996, la empresa estatal transfirió el lote 8 a un consorcio liderado por la compañía argentina Pluspetrol Norte S.A. Por su parte, la OXY firmó, en 1978, un contrato para explotar también el lote 1B. Los lotes a su cargo, renombrados luego como lote 1AB, se ubican en la parte alta de los ríos Pastaza, Corrientes y Tigre, en zona de asentamiento de población achuar y quechua. El año 2000, OXY vendió su concesión a Pluspetrol Norte quien hasta ahora la opera.

Como lo he señalado en otra oportunidad (Chirif, 2011), la ausencia en el país de normas ambientales relacionadas con la explotación petrolera y de legislación social que amparase los derechos de los pueblos indígenas al comienzo del desarrollo de la industria de hidrocarburos en esas cuencas no libera al Estado de su responsabilidad frente a estos temas. La extracción de hidrocarburos y sus impactos sociales y ambientales eran conocidas en el Perú desde fines del siglo XIX, dado que ella se realizaba en la costa norte. Pero la experiencia y conocimientos sobre los impactos de esta industria no tenían solo una fuente nacional sino también internacional, y el Estado estuvo en la obligación de consultar ambas para aprender de sus aciertos y errores.

En efecto, mientras que en el Perú se ha seguido vertiendo hasta el año 2007 *aguas de producción*<sup>5</sup> en cuerpos de agua dulce y depositando desechos tóxicos y subproductos petroleros en pozas de tierra no revestidas de cemento, en diferentes estados de los Estados Unidos ambas cosas estaban prohibidas desde hacía décadas. En el estado de Louisiana, el vertimiento de dichas aguas era una práctica vedada desde 1942, por los efectos negativos de ellas sobre el medio ambiente y la salud humana. Los gobiernos de California y Texas habían establecido medidas similares en la segunda mitad de la década de 1960, es decir, 11 años antes del inicio de las

operaciones de OXY en el Corrientes. En cuanto a las pozas sin revestimiento de cemento estaban prohibidas en Louisiana y Texas desde 1932 y 1939, respectivamente (Goldman et al. 2007: 36-38.). Era entonces imposible que OXY desconociera estas normas, no solo porque su origen era los Estados Unidos sino porque su sede principal es la ciudad de Los Ángeles, en el estado de California.

La pregunta sobre por qué en el Perú se continuaron prácticas industriales que estaban proscritas en diversos estados de los Estados Unidos solo puede ser respondida mediante el argumento de rebajar los costos de operación para hacer más atractiva la inversión extranjera. Esta concepción, que aunque matizada sigue operando hasta hoy, hunde sus raíces en una profunda mentalidad racista que clasifica a sus ciudadanos en diversas categorías. Al respecto, es elocuente la opinión del expresidente García, quien después de los sucesos de Bagua (2009) increpó a los indígenas por presumir ser ciudadanos de “primera categoría”.

Al promediar la década de 1990, diversas organizaciones indígenas de comunidades asentadas en los lotes explotados por la OXY y Petroperú comenzaron a presentar reclamos formales por la contaminación de su hábitat y los estragos causados sobre la salud de la gente. La Federación de Comunidades Nativas del Tigre (Feconat) solicitó, en 1996, la declaratoria en emergencia de la cuenca y la adopción por parte del Estado de medidas drásticas que impidiesen a la empresa continuar contaminando el medio ambiente y afectando la salud de la población. Demandaba también suministro de agua limpia para las comunidades, atención para la salud de la gente e inicio de un programa de desarrollo integral. Feconaco, durante la misma época, exigía la conformación de una comisión especial con representantes de la Defensoría del Pueblo, el Congreso, la OIT, Aidesep y ella misma para realizar una auditoría ambiental en la cuenca y formular un plan de reparación de daños, de atención a la salud de los pobladores y de indemnización a las comunidades por parte de la empresa. La Federación de Comunidades Quechuas del Pastaza (Fediquep) planteaba reclamos similares (La Torre 1998: 78-80).

No obstante las pruebas contundentes proporcionadas por entidades del propio Estado, como el Organismo Supervisor de la Inversión en Energía (Osinerg, hoy Osinergmin al habersele añadido “y Minería”), de los ministerios de Producción y de Salud y del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (Iiap), indicando que las concentraciones de determinados metales pesados en diversos cuerpos de aguas, así como en organismos de peces y de seres humanos, sobrepasaban los límites máximos permitidos por la OMS; el Ministerio de Energía y Minas negó las evidencias (Chirif 2011). Un informe suscrito por el ministro del sector afirma “que los valores de emisión de líquidos se encontraban dentro de los límites máximos permisibles”, y señala haber llegado a ese resultado basándose “en los informes mensuales de monitoreo de agua controlados y remitidos por la propia empresa” (La Torre 1998: 80). Práctica extraña esta en la que el reo presenta sus propias justificaciones de inocencia y el juez las da por válidas a pesar de las pruebas en contrario que lo inculpan.



A inicios de octubre de 2006, a la Feconaco no le quedó más remedio que movilizar a sus bases, tomar los pozos y campamentos y paralizar el bombeo de crudo por el oleoducto Norperuano que lo conduce hasta Bayobar, en la costa norte del país. Recién entonces el Estado y la empresa se sentaron a dialogar y a negociar un plan integral que se plasmó en la llamada “Acta de Dorissa”, suscrita en primera instancia el 13 de octubre de 2006 y luego modificada, el 22 de ese mismo mes, para incorporar precisiones en cuanto a las responsabilidades del Estado y la empresa y a los plazos de cumplimiento de cada acuerdo.

Los compromisos se referían al tratamiento de la contaminación del medio ambiente y sus consecuencias en la economía y salud de los pobladores. Específicamente contemplaban cuatro temas: la reinyección de las *aguas de formación* o *de producción*, la remediación de pasivos ambientales, la atención a la salud de la gente y la ejecución de actividades diversas calificadas como “de desarrollo”.

Un año más tarde, el 10 de mayo de 2007, el apu de la comunidad de Nueva Jerusalén, Tomas Maynas Carijano, nueve niños (representados por sus padres) y dos adultos pertenecientes a cinco comunidades achuar asentadas en el lote petrolero 1AB, donde la empresa operó por más de tres décadas, la Occidental Petroleum Corporation y la Occidental Peruana Inc. fueron demandadas ante la Corte del estado de California y luego ante la Corte del Distrito Federal de Los Ángeles. Se trata de una Acción de Clase interpuesta por los demandantes a nombre propio y de todo un sector de la población que sufre los mismos estragos a causa de la explotación petrolera. Los fundamentos de la demanda son las prácticas irresponsables, imprudentes, inmorales e ilegales realizadas por OXY en el territorio ancestral y actual del pueblo indígena Achuar y en sus alrededores durante el tiempo que operó allí. La demanda está en curso y se estima que durará muchos años hasta que se llegue a la sentencia final.

No es el caso ahora analizar el avance del cumplimiento, ni la calidad de los trabajos realizados en el marco de dicha acta. Una “matriz de seguimiento al cumplimiento de los acuerdos del acta Dorissa”, elaborada por la Defensoría del Pueblo, da cuenta de lo primero y diversos trabajos de lo segundo (Goldman et al. 2007; Quarles 2009; Feconaco 2007; Chirif 2011). Sí quisiera destacar la importancia que ha tenido esta gesta de la cual, sin embargo, no se ha obtenido todo su potencial provechoso que hubiera permitido fortalecer más la organización y profundizar la consciencia ambiental en la región y el país entero.

El triunfo de la Feconaco puede calificarse de histórico al haber logrado que la empresa cumpla con reinyectar las aguas de formación a pesar de que la medida no estaba prevista en la legislación nacional, que sólo la consideraba para los contratos que se suscribieran a partir de 2005, pero no para los que estaban vigentes. La medida no solo ha beneficiado a la población del Corrientes sino también a la de los ríos ubicados aguas abajo. Además, ha sentado un precedente que puede ser usado por otras poblaciones, indígenas o no, que estén afectadas por la explotación de petróleo. Por

ejemplo, las comunidades shipibas del distrito de Maquía, provincia de Requena (río Ucayali), donde la empresa Maple Gas Corp. explota gas desde 1994.

Este logro, sin embargo, por falta de una buena campaña de incidencia no ha sido suficientemente valorado en el país por otras fuerzas sociales. Lo que es peor es que el Estado, institución que se negó a reconocer los impactos ambientales y sobre la salud producidos por la empresa, luego de la firma del Acta de Dorissa que obligó a reinyectar las aguas de formación y a poner en marcha trabajos de remediación de pasivos ambientales, se adjudica ahora estos logros. En una entrevista periodística, el ministro del Ambiente de esa época, Antonio Brack, no le otorgó el crédito a Feconaco como gestora de la reinyección y la remediación aunque sí destacó que ambas medidas son importantes; hizo desaparecer de un plumazo los pasivos ambientales en el lote 8, aun cuando existe abundante información que demuestra lo contrario; y declara que el impacto de la industria de hidrocarburos, “por los altos estándares de las empresas y la regulación, es [ahora] mínimo” (*El Comercio*, sección b, p. 2, el 20 de junio de 2009). Cuarenta años de contaminación y afectación de la salud humana fueron borrados por el ministro como por encanto, a raíz de que la empresa tuvo que asumir los trabajos de reinyección y remediación presionada por una organización indígena a la que, sin embargo, el Estado le oculta, e incluso le expropia, su calidad de promotora de las medidas.

El exministro de Energía y Minas, Pedro Sánchez, fue más lejos en sus declaraciones, y no sólo no le dio a los Achuar el crédito que se merecen, sino que se apropió de él para otorgárselo a otros actores. ¿A quiénes? A los que se negaban hasta antes de la toma de las instalaciones de la empresa a reconocer los impactos negativos de su actividad. En una entrevista periodística, él declaró que la reinyección “es un paso trascendental en la preservación y la protección del medio ambiente [que] marca un hito en el manejo ambiental hidrocarburífero del Perú y es resultado del *esfuerzo conjunto entre la empresa privada y el Estado*” (*La Región*, 28/10/2009, versión digital; cursiva mías).

La propia Feconaco tampoco ha evaluado suficientemente la importancia de su logro, lo que le habría permitido crear consciencia en las nuevas generaciones y desarrollar acciones de incidencia con el público regional y nacional. Por el contrario, los beneficios conseguidos en la gesta que la llevó a la firma del Acta de Dorissa parecen haber desarmado las fortalezas de la organización que se ha mostrado posteriormente más dispuesta a solucionar los problemas mediante el pedido de dinero que de la exigencia de derechos. En efecto, la posibilidad de conseguir prebendas de la empresa ha hecho que las comunidades negocien individualmente con ella donaciones de equipos, construcción de infraestructura y acceso a servicios. Con esta actitud, han debilitado la unidad organizativa.

La observación del cumplimiento de los acuerdos del Acta de Dorissa no ha recibido la atención debida por parte de los directivos de Feconaco, quienes se han ido debilitando mediante luchas internas. Aunque la reinyección y remediación son temas

especializados (que por cierto están siendo bien seguidos por monitores indígenas capacitados y al servicio de la organización), esto no justifica la falta de presencia de dirigentes que deben darle acompañamiento al asunto en su calidad de representantes de su pueblo.

## Los levantamientos de 2008 y 2009

El 19 de diciembre de 2007, el gobierno peruano firmó un Tratado de Libre Comercio (TLC) con los Estados Unidos. Ese mismo día, mediante la Ley N° 29157, el Congreso aprobó la delegación de facultades legislativas al Poder Ejecutivo en diversas materias específicas con la finalidad de implementar el mencionado tratado.

La ley no admite dudas sobre la naturaleza de la delegación de facultades al señalar que “el contenido de los decretos se sujetará estrictamente a los compromisos del Acuerdo de Promoción Comercial Perú-Estados Unidos y de su Protocolo de Enmienda, y a las medidas necesarias para mejorar la competitividad económica para su aprovechamiento...” (Art. 2º, 2). Es igualmente clara cuando establece las materias sobre las cuales deberá legislar: a) facilitación del comercio; b) mejora del marco regulatorio, fortalecimiento institucional y simplificación administrativa, y modernización del Estado; c) mejora de la administración de justicia en materia comercial y contencioso administrativo, para lo cual se solicitará opinión al Poder Judicial; d) promoción de la inversión privada; e) impulso a la innovación tecnológica, la mejora de la calidad y el desarrollo de capacidades; f) promoción del empleo y de las micro, pequeñas y medianas empresas; g) fortalecimiento institucional de la gestión ambiental; y h) mejora de la competitividad de la producción agropecuaria (Art. 2º, 1).

En su análisis jurídico sobre la adecuación y conformidad constitucional de la delegación de facultades legislativas al Poder Ejecutivo y la utilización dada a dicha delegación por el gobierno de Alan García para expedir 99 decretos legislativos, Eguiguren (2008)<sup>6</sup> indica que si bien se creó una Comisión Parlamentaria Multipartidaria encargada de dar seguimiento al proceso de elaboración de los decretos legislativos, en su informe final esta señala que “a pesar de su exigencia reiterada, el Poder Ejecutivo no cumplió con hacerle entrega previa del texto de los decretos legislativos, a fin de proceder a su revisión y control antes de que sean publicados” y que “incumplió este acuerdo del Pleno del Congreso por entender que gozaba de facultades delegadas para expedir directamente los decretos legislativos”. También señala que el uso dado a esa delegación fue particularmente amplio desde los puntos de vista cuantitativo, porque aprobó casi un centenar de decretos legislativos; y cualitativo, por la gran variedad de aspectos que abarcó: modificación de la estructura de organización y funciones y de competencias de ministerios y organismos integrantes del Poder Ejecutivo; determinación o modificación “del régimen regulatorio de diversas actividades económicas y productivas o vinculadas a la explotación de recursos naturales” (tierras y actividad

agropecuaria, pesca, minería, bosques y fauna silvestre, recursos hídricos y otras); control y protección ambiental, régimen de contrataciones del Estado y de gestión empresarial pública, normas sobre procesos legales y judiciales, etc. (Eguiguren 2008: 95-96).

Asimismo, Eguiguren afirma que aun cuando los decretos invoquen en su parte considerativa el TLC, el Poder Ejecutivo no hace “ninguna precisión respecto a la vinculación concreta del decreto con alguna parte o aspecto específico del TLC, ni su incidencia en éste”. Por esto, considera que esas normas están “distorsionando y desnaturalizando así los términos de la delegación aprobada por el Congreso mediante la Ley N° 29157”, razón por la cual ameritan ser derogados o ser declarados inconstitucionales (Ibid.: 96-97).

Aideseop y otras instituciones, entre ellas la propia Defensoría del Pueblo, presentaron demandas ante el Tribunal Constitucional para que varios de los decretos fuesen declarados inconstitucionales y se procediera a su derogatoria.

El 6 de agosto de 2008, Aideseop elaboró el documento llamado “Plataforma de lucha por la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana”. En él, señala: los pueblos indígenas “hemos sido sorprendidos por el ciudadano presidente Alan García Pérez, quien valiéndose de un otorgamiento de facultades legislativas dadas por el Congreso de la República y ante la miopía política de los partidos políticos de oposición, ha vulnerado nuestros derechos al querer consolidar el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos emitiendo Decretos Legislativos que afectan nuestros territorios”. Añade que el “Presidente ha tenido la osadía de violentar la Constitución, las leyes nacionales y tratados internacionales que protegen los derechos de los pueblos indígenas, de los que el Estado peruano es signatario, poniéndose al margen de la ley en contra de todos los pueblos que conformamos el Perú”.

Acto seguido, Aideseop se declaró “en pie de protesta” hasta “el día en que se hayan logrado las siguientes exigencias”:

- Derogatoria de los decretos legislativos lesivos a los derechos indígenas y archivamiento definitivo de cinco proyectos de leyes (el texto los detalla en cada caso). Enfatiza: “Toda iniciativa legislativa relacionada a los pueblos indígenas y sus derechos tendrá que ser sometido a consulta a estos pueblos para evitar la afectación de su integridad territorial”.
- Modificación del artículo 89º de la Constitución Política del Estado restableciendo el carácter inalienable, inembargable e imprescriptible de los territorios indígenas.
- Restitución de Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural (Pett)<sup>1</sup> para el restablecimiento de los mecanismos y las instituciones de registro, titulación y ampliación de los territorios indígenas.
- Instalación a la brevedad posible de una comisión del Congreso de la República para implementar la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del Perú.

- Creación de un fondo para proyectos sostenibles para los pueblos indígenas.
- Restablecimiento del rango ministerial del Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (Indepa)<sup>8</sup>.
- Respeto al rechazo de los pueblos indígenas a las concesiones de hidrocarburos, mineras y forestales superpuestas a sus territorios.
- Conformación de una comisión multisectorial de alto nivel para evaluar los impactos socioambientales de las actividades extractivas en la Amazonia peruana y resarcimiento de los afectados con participación directa de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep).
- Creación de Ministerio de Educación Intercultural Bilingüe y Vice-Ministerio de Salud Intercultural.
- Creación de centros de estudios superiores estatales en los pueblos indígenas que asuman iniciativas de gestión.
- Creación de un programa especial público para salvaguarda de los pueblos indígenas en aislamiento que tome medidas concretas e inmediatas que protejan su vida y su salud, y que garanticen su existencia e integridad y demás derechos fundamentales.

Las protestas pasaron de los escritos a los hechos, y un número considerable de indígenas de la región de Amazonas, de los pueblos Awajun y Wampis, tomaron el puente Corral Quemado (provincia de Bagua, Amazonas), en la Carretera Marginal. El bloqueo duró hasta el sábado 20 de agosto, fecha en que el Congreso derogó dos de los cuestionados decretos (D.L. 1015 y D.L. 1073) y prometió revisar los demás en plazo perentorio. Valga una breve explicación de estas normas para entender por dónde apuntaban las intenciones de ese gobierno.

El D.L. 1015 “unifica los procedimientos de las comunidades campesinas y nativas de la sierra y de la selva con las de la costa, para mejorar su producción y competitividad agropecuaria”. ¿De cuáles “procedimientos” se trata? De los establecidos por la “Ley de la inversión privada en el desarrollo de las actividades económicas en las tierras del territorio nacional y de las comunidades campesinas y nativas” (D.L. 26505), conocida de manera abreviada como la “ley de tierras”, que había sido aprobada por el gobierno de Fujimori, en julio de 1995. Ese año entró en vigencia en el Perú el Convenio 169 de la OIT que, como se sabe, estableció la obligatoriedad de la consulta previa para la aprobación de leyes y políticas públicas que afecten a pueblos indígenas. Y esa ley claro que los afectaba en la medida que establecía que para “disponer, gravar, arrendar o ejercer cualquier acto sobre las tierras comunales de la Sierra o Selva”, se requería el voto conforme de dos tercios de la Asamblea General (Art. 11º). Fue una clara muestra del carácter de descartable que el gobierno de Fujimori le iba a dar al Convenio 169 que su propio gobierno había ratificado.

El D.L. 1015 afectó aun más los derechos de los pueblos indígenas amazónicos ya que, mediante la “unificación de procedimientos”, se homologaron las condiciones para

que las comunidades indígenas amazónicas enajenaran sus tierras con las que habían sido impuestas a las andinas y costeñas, en 1995, por el D.L. 26505 que redujo el voto a solo la mitad de la Asamblea General de la comunidad. Claramente se buscaba hacer más fácil la labor de las empresas agroindustriales interesadas en adquirir las tierras de las comunidades para desarrollar plantaciones destinadas a la producción de biocombustibles.

Lo más asombroso de todo esto es que tanto el D.L. 26505 de Fujimori, como el D.L. 1015 de García violaban la Constitución de 1993, dada por el primero de ellos, quien ya se había encargado en su momento de que esta nueva Carta redujera al mínimo los derechos indígenas. En efecto, ella solo contiene dos magros artículos (88º y 89º) que declaran que las “comunidades campesinas y nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas”; que son “autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece”; y que la “propiedad de sus tierras es imprescriptible, salvo en el caso de abandono”, determinándose en este caso que las “tierras abandonadas, según previsión legal, pasan al dominio del Estado para su adjudicación en venta”.

A pesar de lo poco que dice la Constitución sobre las comunidades indígenas (a las que menciona como campesinas y nativas, para diferenciar las de los Andes y costa con las de la Amazonía), las normas señaladas transgreden claramente el derecho de autonomía que ella les reconoce. Si son autónomas en lo administrativo y en el uso y libre disposición de sus tierras, ellas tienen la facultad de decidir, en caso que opte por enajenar sus tierras, cuál debe ser el porcentaje de votos necesario para hacerlo.

No tengo respuesta sobre por qué Aidesep y sus organizaciones afiliadas no protestaron cuando el gobierno de Fujimori aprobó el D.L. 26505, que violaba la Constitución, la ley de Comunidades Nativas y el Convenio 169 de la OIT, que recién entraba en vigencia en el Perú. Podría ser consecuencia del descuido o expresión de soberbia de restar importancia a la norma pensando que no los afectaría. De hecho, no los afectó al inicio porque las comunidades indígenas amazónicas no eran el objetivo que el gobierno de Fujimori se había planteado, sino las llamadas comunidades campesinas y, en especial, las de la costa norte, apetecidas en ese entonces por algunos grupos de poder. Es probable que de haber protestado en ese entonces, el gobierno de García no hubiera aprobado los decretos que dio 12 años más tarde.

Por su parte, el D.L. 1073 también transgredía la autonomía de las comunidades nativas al legislar sobre temas internos a ellas, como es el referido a la adquisición en propiedad de miembros no poseionarios y de terceros, y la posibilidad de gravar, arrendar o ejercer cualquier acto de disposición sobre las tierras.

Si bien la derogatoria de los dos decretos legislativos antes mencionados sirvió para calmar los ánimos y para que los manifestantes despejaran el puente Corral Quemado, las organizaciones indígenas quedaron en la tensa espera del ofrecimiento del gobierno de proceder a la revisión de los demás decretos.

Una rápida revisión del contenido de otros tres decretos, los que más afectan los derechos de los pueblos indígenas, permite tomar conciencia sobre la magnitud de la agresión del Ejecutivo.

El D. Leg. N° 994 señala que su finalidad es promover la inversión privada en proyectos de irrigación con fines de ampliación de la frontera agrícola, indicando que estos deben realizarse sobre tierras eriazas. La norma entiende como tales a las tierras con aptitud agrícola no explotadas por falta o exceso de agua a las que declara “de dominio del Estado, salvo aquellas sobre las que exista título de propiedad privada o comunal inscrito en los Registros” (Art. 3°). Con esta medida, se establece que las tierras poseídas pero no tituladas por parte de comunidades indígenas (y son muchas, en especial en la Amazonía) son tierras públicas que el Estado puede disponer para estos proyectos de ampliación de la frontera agrícola. Esto transgrede las normas nacionales y las internacionales que otorgan a la posesión carácter de derecho real.<sup>9</sup> Mediante este decreto, “el Estado no sólo castiga a las comunidades no tituladas amenazándolas con dejarlas sin tierras, sino que las castiga por algo que el mismo Estado no ha hecho; es decir, reconocer y titular su propiedad” (Urteaga 2008: 25).

Este decreto afecta también una serie de derechos contemplados en el Convenio 169, como el derecho a la consulta (Art. 6°); a la identidad que está ligado al derecho sobre la tierra (Art. 13°); al uso, administración y conservación de los recursos naturales (Art. 15°); y a la libre determinación que establece la potestad de decidir sobre sus prioridades de desarrollo (Art. 7° y Art. 3° de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas).

El D. Leg. N° 1020 promueve la organización de productores agrarios y la consolidación de la propiedad rural para el crédito agrario, buscando crear nuevas personas jurídicas dentro de comunidades campesinas y nativas como táctica para debilitarlas. Estos entes jurídicos irían paulatinamente tomando control sobre la propiedad territorial de las comunidades para tener acceso a créditos, con lo cual esta entraría al mercado de tierras donde quedarían a merced de la banca y de las grandes empresas.

El D. Leg. 1064, según anuncia su título, “aprueba el régimen jurídico para el aprovechamiento de las tierras de uso agrario” y declara como objetivo el “garantizar la seguridad de las tierras de uso agrario”. Sin embargo, en la práctica promueve cosas muy distintas y extremadamente negativas para las comunidades, entre ellas, la eliminación del requisito de acuerdo previo para uso de superficie de tierras comunales para actividades mineras y de hidrocarburos. Su objetivo real es también contrario al declarado, ya que lo que hace es debilitar las garantías jurídicas de las tierras comunales.

Las violaciones más fuertes contra derechos ya adquiridos por las comunidades que plantea este decreto, según señala el abogado Pedro García, son establecer “que los predios de propiedad de terceros amparados en títulos legítimamente obtenidos” se exceptúan de la propiedad comunal (Art. 7°). Él se pregunta: “¿cómo se puede adquirir legítimamente [propiedad] sobre tierras que desde 1920, y de manera continua en el proceso constitucional, son imprescriptibles?”<sup>10</sup>

Otra excepción a la propiedad comunal establecida por este decreto hace prevalecer sobre ella los derechos de ocupantes establecidos en centros poblados o asentamientos humanos al 31 de diciembre de 2004, es decir, cuatro años antes de la promulgación del decreto, a excepción de aquellas sobre las cuales las comunidades hubieran interpuesto acciones de reivindicación antes de esa fecha. De esta manera, el Estado intenta confirmar y garantizar la usurpación de tierras comunales y atentar contra la imprescriptibilidad constitucional de ellas de acuerdo a lo dispuesto en la Carta de 1993. Como señala el mencionado abogado: “Con la fórmula del decreto 1064, prescriben derechos imprescriptibles en un periodo que es aún más corto que el de la prescripción civil de buena fe”.

También los predios utilizados por el Estado para servicios públicos (puestos de salud, escuelas y colegios, instalaciones eléctricas o de electrificación, así como oleoductos y carreteras) quedan excluidos de la propiedad comunal para convertirse en propiedad pública. Las tierras “en abandono” también se declaran de propiedad del Estado. La pregunta es con qué criterio se determinará el abandono. Lo más probable es que al aplicarse la ley se considere que las zonas boscosas, en las cuales los pueblos indígenas cazan, recolectan y obtienen materiales indispensables para satisfacer necesidades económicas culturalmente enmarcadas, sean consideradas en abandono.

Pedro García analiza los vicios y problemas de este decreto y señala las normas que atropella. Indica que viola el derecho constitucional de las comunidades al uso autónomo de sus tierras porque su derecho propietario “no puede estar sujeto a usos considerados como eficientes por terceros (sean técnicos, políticos, funcionarios o legisladores)”. Señala asimismo que, de acuerdo a la Corte Interamericana, violar o poner en peligro la propiedad territorial de indígenas viola igualmente “los derechos a la alimentación, a la identidad, a la educación y a la propia supervivencia como pueblo”, todos ellos garantizados tanto por la Constitución como por diversos convenios internacionales. El decreto pone de manifiesto el incumplimiento de las obligaciones asumidas por el Estado peruano en diversos convenios internacionales, en especial, el 169. No solo no ha incorporado sus definiciones y preceptos en la legislación nacional, sino que ha hecho todo lo contrario: recortar derechos de los pueblos indígenas que ya estaban considerados en esa legislación.

Las expresiones de rechazo de los indígenas respecto a los decretos comenzaron de manera casi imperceptible con eventos internos en las propias comunidades que, poco a poco, fueron adquiriendo carácter público: pancartas y piquetes en poblados vecinos, en carreteras y en capitales distritales, provinciales o regionales, además de la difusión de pronunciamientos y comunicados en la prensa. Las protestas llegaron a su clímax cuando grupos numerosos de indígenas tomaron carreteras importantes, como la que une Tarapoto con Yurimaguas o un tramo de la Marginal, en la provincia de Bagua, en un lugar conocido como “la Curva del Diablo”.

Frente a la irritación creciente de diversas organizaciones indígenas base de Aidesep, el gobierno repitió su vieja táctica de dilatar las soluciones, de intentar cansar a



la gente. La respuesta del Ejecutivo fue que la organización tenía que hablar directamente con el Legislativo porque el tema era de su responsabilidad, lo que no era cierto porque los decretos habían sido promulgados por delegación específica de funciones. Por su parte, ante el pedido expreso de derogatoria ante el Congreso, formulado por la Comisión de Constitución y avalado por una demanda de la Defensoría del Pueblo ante el Tribunal Constitucional, la mayoría legislativa respondió que tenía que esperar el resultado del diálogo entre los indígenas y el Ejecutivo. Se trató de una típica maniobra de peloteo, de evasión irresponsable y cobarde por parte de la mayoría parlamentaria que tendría funestas consecuencias.

Tal como sucedieron las cosas, quedó claro que el Congreso no esperaba los resultados del diálogo entre los representantes indígenas y el Ejecutivo. En cambio, la demora fue para darle tiempo a la Policía Nacional para organizar la represión violenta de los comuneros awajun y wampis, que habían capturado la carretera. Quedó igualmente claro que esta respuesta fue para adelantarse a la decisión del Tribunal Constitucional, ante quien la Defensoría del Pueblo había presentado dos días antes la demanda de inconstitucionalidad contra el decreto 1064.

El asalto a las posiciones de los manifestantes tuvo lugar en la madrugada del 5 de junio de 2009 y dio como resultado inusual una mayor cantidad de muertos entre las fuerzas represivas que entre los indígenas que protestaban. En efecto, 24 policías murieron, la mayoría de ellos en la Estación de Bombeo N° 6 del Oleoducto Norperuano, donde habían sido apresados por un piquete de indígenas. Ellos se vengaron contra los rehenes al enterarse por la radio del ataque aéreo y terrestre contra sus paisanos realizado por la policía en la Curva del Diablo. La masacre fue consecuencia de una larga sucesión de agresiones contra los indígenas, del Ejecutivo en general y del presidente García en particular, quien los calificó de "perros del hortelano" para indicar que tenían recursos que no aprovechaban, pero que al mismo tiempo no dejaban que fuesen explotados por otros. Este hecho ha pasado a la historia con el nombre de "Baguazo".

Aunque el Estado trató de apoyarse en la matanza de policías realizada por los indígenas (por cierto, hecho terrible y condenable) y en mentiras, señalando que fueron ellos quienes iniciaron el ataque con armas de fuego, la carga de su responsabilidad fue tan abrumadora ante la opinión pública nacional e internacional y los organismos de Derechos Humanos, que aquel decidió derogar algunos decretos y dejar en suspenso otros. Sobre la manera como el gobierno decidió el asalto a las posiciones de los manifestantes, es ilustrativo un artículo de Uceda (2010). No obstante, no admitió de ninguna manera su culpabilidad. Los procesos que se entablaron contra algunos ministros determinaron posteriormente su inocencia. El caso más reciente es el de la ministra del Interior, Mercedes Cabanillas, exculpada en septiembre de 2012 mediante sentencia judicial. Sin ninguna vergüenza, ella negó haber dado la orden para iniciar el operativo e incluso señaló no haber estado al tanto de su planificación.

También Alberto Pizango, presidente de Aidesep, fue exculpado. Sin embargo, quedan algunos procesos penales en los juzgados de Bagua y de Utcubamba (Amazonas) que involucran a indígenas que participaron en las acciones de la Curva del Diablo.

## Reflexiones finales

Al inicio de las movilizaciones de 2009, Aidesep se encontraba debilitada por una serie de pugnas internas. Una de sus regionales, la Organización Regional de Aidesep Ucayali (Orau), pasaba por una aguda crisis en la que un sector de sus bases acusaba a la directiva de haber llegado al poder con malas artes. La directiva, por su parte, expandió sus problemas a la instancia nacional de dos maneras. La primera fue mediante la elección arbitraria de delegados afectos a ella para asistir a la asamblea nacional de la organización que ese año se realizaba en Iquitos; y la segunda, el apoyo dado para la reelección del presidente de Aidesep por parte de la presidente de Orau, quien, en ese congreso, fue designada para ocupar la vicepresidencia nacional. La turbulencia originada por estos problemas se generalizó a otras regionales, algunas de las cuales no andaban bien por otras razones.<sup>11</sup> Se sucedieron así acusaciones y pedidos de renuncia de la directiva y de convocatoria a nuevas elecciones.

Fue en estas condiciones que comenzaron las movilizaciones de protesta contra los decretos dados durante el gobierno del presidente Alan García. Algunos pensaron que los conflictos internos no aseguraban las condiciones adecuadas para iniciar una protesta tan importante. Otros, incluso, opinaron que se trataba de una estrategia de la directiva de Aidesep para distraer la atención de sus bases y unificar fuerzas ante un enemigo externo. En mi opinión, esto último no es cierto. Considero que la movilización fue una respuesta legítima que, atendiendo el pedido de las bases, rechazaba la política arbitraria e injusta del gobierno que transgredía derechos de los pueblos indígenas, reconocidos en las leyes y convenios internacionales. Como ha sido puesto en evidencia, la mayoría de los decretos no fueron redactados por los ministros ni por sus asesores. Según Juan José Salazar, quien se desempeñó como ministro de Agricultura de ese gobierno entre julio de 2006 y mayo de 2007: “Todas las iniciativas legislativas que incluían el uso del agua, transgénicos y régimen de propiedad de tierras boscosas eran hechas fuera de los ministerios”. ¿Por quién? Por: “Consultoras externas o estudios jurídicos” (Uceda 2010). La pregunta por cuenta de quiénes se hacían esas consultoras cae por su peso: de las empresas que se verían beneficiadas por los decretos, especialmente las dedicadas a la agroindustria para la producción de biocombustibles.

Luego del “Baguazo” y del fracaso del presidente Alan García de cargar toda la culpa a los indígenas, el gobierno buscó salidas a la crisis. Una primera medida fue aceptar la renuncia del Primer Ministro, Yehude Simon, un independiente que sucedió en el cargo a Jorge del Castillo, quien, a su vez, había caído al verse él y otros miembros de su gabinete y del gobierno aprista comprometidos en turbias negociaciones de

contratos petroleros, en el llamado escándalo de los “petro-audios”. Junto con Simon fueron cambiados seis ministros, entre ellos, los de Defensa e Interior. A pesar del rol que jugaron los ministerios que dirigían en los hechos de Bagua, fueron liberados de responsabilidad por las consecuencias de la nefasta intervención en la Curva del Diablo.

Otra medida adoptada por el gobierno para paliar la crisis fue la creación de “mesas de diálogo” para tratar diversos temas relacionados con las demandas indígenas, como educación, consulta y desarrollo. No obstante, ninguna de ellas llegó a producir un documento vinculante. En cambio, simultáneamente, el gobierno comenzó a apoyar organizaciones paralelas, buscando crear “interlocutores” a su medida para negociar sus propuestas de desarrollo y consulta. En este juego de intereses cayeron lastimosamente algunos antiguos líderes indígenas que en su momento habían sido importantes para impulsar las reivindicaciones de Aidesep. En esta organización afloró nuevamente la crisis que vivía al inicio de las movilizaciones, y a esto contribuyó la inoportuna salida del país de su presidente, Alberto Pizango, quien logró asilo en Nicaragua. A su retorno al país, y luego de una breve detención, envanecido por la notoriedad que le había dado el liderazgo de las movilizaciones, Pizango fue considerado por algunos sectores como potencial candidato a la presidencia del país. En vez de dedicarse a analizar y solucionar los problemas internos que, como he señalado, se arrastraban desde antes de las protestas y habían sido agravados por las malévolas intervenciones del gobierno, él se dedicó a explorar el terreno de su probable candidatura. Al ver que sus posibilidades eran remotas, optó entonces por buscar alianzas con el entonces candidato Ollanta Humala. Sin embargo, las condiciones que pretendió imponerle no fueron aceptadas por este y su equipo y se quedó solo.

En el XXII Congreso Nacional de Aidesep, realizado en diciembre de 2011, Alberto Pizango y toda su junta directiva, con una sola excepción, ha sido reelegida para el periodo 2012-2014, lo que ha despertado una nueva ola de protestas. En su caso, se trata de un tercer periodo consecutivo, algo que hasta ahora no había nunca sucedido en esa confederación. Sin embargo, la agitación causada por esta reelección no es nada comparable a la que se desató a inicios de octubre de este año, cuando el boletín virtual Servindi hizo público un contrato suscrito entre la organización y la empresa petrolera Petrobras, la quinta transnacional más importante en el rubro de hidrocarburos en el mundo.

Con fecha 11 de junio de 2012, Aidesep, representada por su presidente Alberto Pizango, y Petrobras, por Pedro Miguel Grijalba Vásquez y José Heráclides Gayoso Vásquez, respectivamente, director presidente y gerente de SMS de Petrobras, suscribieron un acuerdo que declara como sus objetivos “[...] establecer las bases para articular esfuerzos comunes [...] para el desarrollo de acciones conjuntas que lleven al cumplimiento de los objetivos organizativos al interior de las comunidades permitiendo mantener relaciones armoniosas entre las Comunidades Nativas y la Empresa Privada”. Con esa mira, señala el documento, es preciso “evitar conflictos entre ambos ac-

tores que pudieran afectar el normal desarrollo de las actividades de cualquiera de las partes [siendo] fundamental encaminar esfuerzos para familiarizar a las comunidades con los aspectos más relevantes de la industria hidrocarburífera y sus controles para la protección del medio ambiente y de los aspectos sociales”. Remata esta sección sobre objetivos que las partes “acuerdan que es fundamental comunicar a las comunidades los avances de los proyectos de hidrocarburos de PETROBRAS –brindando información oportuna y transparente sobre los mismos– recogiendo y canalizando las inquietudes de las comunidades sobre dicho particular”.

Entre los compromisos que asume Aidesep están: “Promover acciones para mantener relaciones armoniosas entre las comunidades nativas que integran a su organización y PETROBRAS, basadas en el respeto mutuo y el cumplimiento de sus objetivos a satisfacción de sus comunidades integrantes” y “Garantizar la implementación y operatividad de las acciones en beneficio de sus comunidades que se generen a partir del presente convenio”.

A cambio, la empresa petrolera entrega la cantidad de 200.000 nuevos soles a Aidesep, unos 77.000 dólares al cambio actual. El contrato tiene como plazo de vigencia un año y podrá renovarse de común acuerdo.

Un compromiso especialmente preocupante es el contenido en la cláusula séptima: “Las partes acuerdan que AIDSESP se compromete a mantener indemne y a eximir de cualquier reclamo, acción o demanda entablada en contra de PETROBRAS, sea de índole administrativo, penal, civil comercial, etc., sin que esta enumeración sea limitativa, por parte de integrantes de su organización que se relacionen con el presente convenio, sea de manera directa o indirecta”.

La difusión de este contrato ha generado una gran polémica entre el vasto público de lectores de Servindi, la mayoría de los cuales son contrarios a este acuerdo. Algunos, sin embargo, han aprovechado la oportunidad para descargar antiguas iras contra la organización. Aidesep justifica el contrato mediante una serie de argumentos que inicia señalando cómo la política extractivista actual afecta a la Amazonía y a los pueblos indígenas.<sup>12</sup> Describe un panorama cierto refiriéndose a la explotación desenfrenada de la Amazonía, la existencia de 52 proyectos de energía hidráulica, la expansión de la búsqueda de hidrocarburos sobre el 70% de la selva y de la minería sobre 10 millones de hectáreas, las características trágicas de la minería informal en Madre de Dios y el aumento de las redes viales que extienden el sistema extractivista.

En un segundo momento, cuestiona el rol del Estado como un organismo que “ha sido privatizado y sus tecnócratas son socios o empleados de grupos empresariales. Por eso, la fiscalización ambiental es un chiste y el canon es un desastre. A la vez, la economía indígena es maltratada o ninguneada por esa alianza estatal-empresarial. Nos siguen viendo como “objetos de asistencia social”, o abastecedores de materia prima para los grandes negociantes, pero nunca como actores, socios activos y protagonistas centrales del destino de la Amazonía”.

En este contexto, señala Aidesep que los indígenas juegan el rol de “convidados de piedra”, ya que “las inversiones a gran escala significarán gigantescas ganancias económicas para la industria extractivista, quedando fuera los pueblos indígenas de toda posibilidad de beneficio”.

Finalmente, Aidesep considera que el contrato responde al acatamiento hecho por el consejo directivo nacional de “acuerdos y mandatos” adoptados por la asamblea general de la organización en el XXII Congreso Nacional (diciembre de 2011) y en reuniones regionales y locales. Señala: “En este marco estamos impulsando una serie de estrategias para afrontarlas [se refiere a encrucijadas]; tales como elaborar Planes de Vida Plena regionales y locales de los pueblos indígenas, y difundirlos a todo nivel, a fin de lograr la adhesión de la opinión pública, la voluntad política y la prioridad de su financiación, por parte del presupuesto público, y también con los aportes obligatorios que deben dar las industrias extractivas amazónicas”.

Con esta finalidad, Aidesep declara haber entregado dicho plan a una serie de instituciones. Concretamente: Presidencia del Congreso, Defensoría del Pueblo, Ministerio del Ambiente, Ministerio de Educación, Registros Públicos “y empresas como Pluspetrol, Petrobras y Pacific (Stratus Energy)”. La única que hasta ese momento había respondido era Petrobras.

Intentaré hacer una mirada lo más objetiva posible frente a un asunto que presenta muchas interrogantes, para lo cual tomaré a veces algunos de los argumentos hechos públicos en Servindi. Una primera cuestión es el carácter secreto en que la dirigencia de Aidesep mantuvo el contrato. Y ni siquiera me estoy refiriendo a publicitarlo para el público en general, sino darlo a conocer a los dirigentes de sus bases regionales. Pero esto no sucedió. En efecto, en el último Consejo de Coordinación Ampliado de Aidesep, realizado en agosto de 2012, instancia que reúne a los dirigentes de las organizaciones regionales con la directiva nacional, esta no informó del contrato que había firmado con Petrobras el 11 de julio de ese año. Más que un olvido involuntario, tratándose de una reunión tan importante para la vida institucional, parece un acto de ocultamiento deliberado.

Un hecho que ha sido señalado por muchos comentaristas y que también suscribo es que, hasta la firma del referido contrato, la diferencia entre la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (Conap) y Aidesep era la dependencia financiera de la primera de las empresas petroleras y otras, y el rechazo de cualquier trato con estas por parte de la segunda que, en cambio, recurría a fondos de la cooperación internacional. ¿Cuál será la diferencia entre estas organizaciones en el futuro? Resulta sorprendente la declaración hecha por Aidesep en su comunicado público de: “No podemos seguir dependiendo de la cooperación y donaciones como si fuéramos huérfanos”, en primer lugar, porque a pesar del contrato con Petrobras, que solo aporta una cifra muy pequeña dentro de su presupuesto, sigue dependiendo de dicha cooperación; y en segundo, porque no es lo mismo disponer de dinero sin condiciones para sus programas (más allá de las del buen uso de los recursos y, con frecuencia, trabajar

algunos temas: género, cambio climático) que de fondos que la obligan a actuar de mediadora en caso de conflictos entre la empresa y comunidades afectadas por el desarrollo de sus actividades.

La revisión de los objetivos del contrato, así como de los compromisos asumidos por las partes, están abiertamente orientados a fortalecer el punto de vista de la petrolera antes que los derechos de los pueblos indígenas representados por Aidesep. En efecto, señalar que uno de ellos es “mantener relaciones armoniosas entre las Comunidades Nativas y la Empresa Privada” implica priorizar la tranquilidad de la empresa ante los derechos de las comunidades. Los privilegios de la empresa se hacen aun más claros en una frase posterior que aclara que, para evitar conflictos entre las partes, “es fundamental encaminar esfuerzos para familiarizar a las comunidades con los aspectos más relevantes de la industria hidrocarburífera y sus controles para la protección del medio ambiente y de los aspectos sociales”.<sup>13</sup> Es decir, la opción para mitigar y sortear los problemas radica en que las comunidades “se familiaricen” con la industria petrolera y sus mecanismos para proteger el medio ambiente y la sociedad. Son ellas las que deben hacer el esfuerzo para entender a la empresa y no al revés, y Aidesep se compromete a cumplir en esta tarea el rol de intermediaria para acostumbrar a las comunidades a su presencia y actividades. Como claramente señala el contrato más adelante, Aidesep debe “Promover acciones para mantener relaciones armoniosas entre las comunidades nativas que integran a su organización y PETROBRAS”. Debe así jugar el papel de una especie de relacionista comunitario corporativo.

Respecto al Plan de Vida Plena que, sostiene Aidesep, será financiado con los fondos entregados por Petrobras, tampoco parece haber mucha claridad. En sus comentarios publicados en Servindi (19 de octubre), Gil Inoach, expresidente de Aidesep, asevera que Aidesep tiene un Plan de Vida desde el año 2002<sup>14</sup> y que este fue “gestado y elaborado de manera participativa en un proceso que duró un año porque se tenía que recoger la propuesta en los 11 departamentos amazónicos del país”. Se pregunta él si el actual Plan ha sido también elaborado mediante consulta con las bases o es creación de dirigentes y asesores. Se refiere igualmente a la afirmación de Aidesep incluida en su comunicado, en el sentido que la asamblea aprobó que el financiamiento del Plan debiera hacerse con recursos de las industrias extractivas amazónicas. Interroga: “¿Acaso esto significa que la asamblea le autorizó a AIDSESP suscribir acuerdos con las empresas petroleras?”. Inoach señala que es cierto que en las asambleas de Aidesep siempre se trata acerca de los problemas de las comunidades para obtener mejores beneficios del mercado y se propone la búsqueda de mejores condiciones para las comunidades a través de alianzas estratégicas con el Estado y las empresas privadas. No obstante, asegura que cuando los delegados “se refieren a empresas privadas, no se refieren precisamente a las empresas petroleras, se refieren más bien a las empresas que pueden comprar sus productos (piña, plátano, frejol, yuca, madera, arroz, etc.)”. Su último apunte sobre el tema es más bien una acusación al actual consejo directivo:

Otra cosa es que se trate de agarrarse de esos acuerdos para intentar probar la suerte de salir bien librado por los cuestionamientos que están saliendo. Creo que estos cuestionamientos no debieron salir si a tiempo se le hubiera informado a las organizaciones indígenas.

Respecto al Plan de Vida, tengo una observación más. Recientemente se ha lanzado una campaña de incidencia titulada "Territorios seguros para las comunidades del Perú", impulsada tanto por organizaciones sociales (Confederación Campesina del Perú, CCP; Coordinadora Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería, Conacami; Confederación Nacional Agraria, CNA) como por ONG (Instituto del Bien Común, IBC; Centro Peruano de Estudios Sociales, Cepes; Centro Amazónico de Antropología y Aplicación práctica, Caaap; Instituto de Defensa a Ilegal, IDL; Comisión Andina de Juristas, Can; y otras). Ciertamente, Aidesep fue convocada a participar en este colectivo e inicialmente aceptó hacerlo, pero luego desistió señalando que la organización apuesta por "territorios de pueblos indígenas" y no de "comunidades nativas".

No obstante el anterior deslinde, ahora en el Plan de Vida Plena de Aidesep aparece, como uno de los "ocho Ejes Programáticos", el de "Saneamiento, Consolidación y Seguridad Territorial", estimando en 988 las comunidades que deberían ser atendidas.

Un último comentario es respecto a la cláusula séptima del contrato:

Las partes acuerdan que AIDSESEP se compromete a mantener indemne y a eximir de cualquier reclamo, acción o demanda entablada en contra de PETROBRAS, sea de índole administrativo, penal, civil comercial, etc., sin que esta enumeración sea limitativa, por parte de integrantes de su organización que se relacionen con el presente convenio, sea de manera directa o indirecta.

Es una cláusula que llama la atención desde su redacción: "las partes acuerdan que Aidesep se compromete [...]". Como una de esas partes es Petrobras, simplificando la redacción, la cosa suena así: "Petrobras acuerda que Aidesep se compromete [...]". Ciertamente es una fórmula extraña que una parte acuerde a que la otra cumpla.

Pero más allá de esto, quiero transcribir la respuesta del jurista Bartolomé Clavero a la pregunta que le formulé sobre cómo debe entenderse la mencionada cláusula. Aquí su respuesta:

La cláusula séptima del convenio entre AIDSESEP y PETROBRAS entiendo que supone una renuncia general de recurrir a la justicia, tanto a la propia indígena como a la del Estado o como también a instancias jurisdiccionales internacionales, respecto a cualquier conflicto que surja, ya directa, ya indirectamente, de parte indígena a propósito del mismo convenio.

Equivale a una renuncia general de derechos por vía contractual, lo que es inconstitucional.

Cuando había esclavitud abierta y se planteaba su abolición, se sentó el principio constitucional de que tampoco cabe mediante la vía contractual de renuncia de derechos a cambio de manutención o retribución por trabajo; esto es, que no puede haber esclavitud por el consentimiento del esclavo.

A efectos prácticos, a esto mismo equivale ahora la renuncia a las garantías judiciales, lo que se hace con dicha cláusula séptima. AIDSESEP acepta el compromiso de privar a las comunidades indígenas de las garantías de sus derechos, esto es, de los derechos mismos, a cambio de la subvención que recibe. (Ver Servindi, 7 de noviembre de 2012.)

La opinión de Clavero es muy clara y debe servir para aliviar a las bases de Aidesep porque nadie puede ceder derechos que son irrenunciables, como la vida y la libertad o el derecho a ejercer derechos. En este sentido, ellas no tienen nada que temer. No obstante, sorprende que una institución que ha enarbolado la bandera de la autonomía a lo largo de su historia haya intentado convertirse en esclava por contrato.

A lo largo de estas líneas, he presentado y reflexionado sobre tres eventos importantes en la historia de tres organizaciones que responde a la misma matriz: Aidesep. En los tres casos, los triunfos indiscutibles de afirmación de derechos de autodeterminación han cedido el paso a etapas de decaimiento (Asháninka), complacencia con pequeñas dádivas (Achuar) y flagrante contradicción con los principios hasta ahora sostenidos (Aidesep). La ausencia de un verdadero plan de vida que parta de la reflexión sobre el momento actual y que defina rumbos y estrategias para seguirlos explica estas desorientaciones. El peligro siempre es quedarse en el campo de las apariencias, y la única manera de superarlas es que las decisiones tengan raíces en las bases y los dirigentes no sean más que los portavoces de ellas.

Pero este es un tema que merece otras reflexiones. ○

## Notas

- 1 El MRTA se había declarado seguidor de la línea política del MIR.
- 2 Expuestos en un comunicado aparecido en el número 96 de la revista *Cambio*, el 28 de diciembre de 1989.
- 3 Consultar el sitio: <http://www.cverdad.org.pe/iffinal/pdf/TOMO%20VII/Casos%20Ilustrativos-UIE/2.70.mazamari.pdf>
- 4 El inicio de la segunda etapa se dio con el reemplazo del general Juan Velasco Alvarado por el general Francisco Morales Bermúdez, quien comenzó a desarmar todas las reformas que había hecho su antecesor.
- 5 Las *aguas de formación*, también llamadas de *producción*, brotan juntas con el petróleo, a una temperatura de 90°C. Son dos veces más saladas que las del mar y contienen hidrocarburos, cloruros y metales pesados, como plomo, cadmio, bario, mercurio, arsénico y otros.
- 6 Francisco Eguiguren, abogado, fue ministro de Justicia durante los primeros meses del gobierno del presidente Ollanta Humala. Fue defenestrado junto con otros ministros, a raíz del rápido abandono por parte del presidente de los planteamientos originales que lo habían llevado al poder.
- 7 Alentado por el economista Hernando de Soto, el gobierno de Alberto Fujimori había desactivado esta institución y creado en su lugar el Organismo de Formalización de la Propiedad Informal (Cofopri), con la intención de llevar a la práctica la propuesta que ambos impulsaban: la parcelación de las tierras colectivas que, como se colige del nombre del mencionado ente público, eran consideradas "informales", no obstante estar amparadas por las leyes y la Constitución, por el Convenio 169 y la jurisprudencia de la Corte Interamericana y, finalmente, muchas de ellas, por títulos dados por el Estado desde 1975, en el caso de las comunidades de la Amazonía, y desde inicios de la República, para las de los Andes y la costa. Como si esto fuera poco, algunas de estas últimas tienen títulos coloniales que el Estado ha reconocido. Huelga decir que luego de la desaparición del PETT no se ha vuelto a titular una sola



- comunidad indígena en el Perú. Durante el gobierno de Alan García, diversos funcionarios de Cofopri, entre ellos, su director ejecutivo, Omar Quesada, fueron denunciados por corrupción al comprarse casos de venta de terrenos de Estado a precios de regalo.
- 8 Se trata de una institución que ha pasado por diversos ministerios y que hoy ha sido ubicado en el de Cultura, como parte del viceministerio de Interculturalidad. Fue creada durante el gobierno del presidente Alejandro Toledo (2001-2006). La gran expectativa de los indígenas, al final, fue defraudada por una gestión mediocre y manipuladora del organismo.
  - 9 El Código Civil establece que la posesión es “el ejercicio de hecho de uno o más poderes inherentes a la propiedad” (Art. 896).
  - 10 Se trata de un documento interno de análisis de varios de estos decretos, elaborado por el abogado Pedro García en 2008. Las citas que siguen proceden de la misma fuente.
  - 11 Por mencionar algunos de estos problemas: en la Organización Regional de Pueblos Indígenas del Oriente (Orpio, Iquitos), el presidente era, a la vez, subgerente de la oficina encargada de pueblos indígenas del Gobierno Regional de Loreto, algo que era cuestionado por sus bases; y en la Organización Regional de Pueblos Indígenas de la Amazonía Norte (Orpian, Bagua) se agudizaban los conflictos entre ella y una de sus bases que en ese momento (y hasta ahora) mantenía cerrada oposición con la empresa minera canadiense Dorato instalada en su territorio, luego de negociados turbios entre sus ejecutivos y algunos altos funcionarios del gobierno del presidente Alan García.
  - 12 Sus alegatos están contenidos en un comunicado aparecido en la segunda semana de octubre de 2012, en el diario *La República*.
  - 13 A propósito de esto, los más importantes controles son los que las propias organizaciones indígenas han llevado a la práctica a través del monitoreo independiente y de la exigencia de reinyección de las aguas de formación. Aidesep debería saber que este ha sido precisamente uno de los logros históricos de la Feconaco.
  - 14 Trabajo realizado con fondos de la GTZ.



LOS ASHANINKA:  
CUSTODIOS DE LA BIODIVERSIDAD EN LA AMAZONIA PERUANA<sup>1</sup>

En el siglo XXI, los pueblos indígenas de la Amazonía ejemplifican poblaciones de pequeña escala, enfocadas en economías domésticas, altamente autosuficientes y dependientes de los recursos y ecosistemas locales. Desde hace unos 7.000 años, sus ancestros han desarrollado un sistema cultural altamente exitoso, apropiado para el bosque tropical y los ambientes ribereños de América del Sur, usando el cultivo de la yuca (mandioca), elaborando cerámicas, arco y flecha, cerbatanas, y canoas para la navegación.<sup>2</sup> En este artículo, se examinan algunos de los temas más relevantes con relación a la manera en que dos grupos indígenas, los *Asháninka*, y sus parientes cercanos, los *Matsigenka*, han podido vivir de modo tan exitoso y sostenible en la Amazonía peruana. Hoy en día, estos grupos se están organizando para proteger sus distintas culturas y comunidades, así como los territorios y recursos naturales que los sostienen. La Amazonía es una de las últimas grandes áreas del mundo donde hasta recientemente muchas sociedades tribales han existido con un mínimo de influencia del mundo empresarial.<sup>3</sup> En 2009, supimos que había de cincuenta a cien grupos tribales independientes viviendo en aislamiento voluntario del mundo exterior, en las áreas boscosas de toda la Amazonía.<sup>4</sup> Hoy en día, la mayoría de los pobladores amazónicos están involucrados con el mundo empresarial y siguen ganándose la vida en la selva, mientras que conducen varias actividades empresariales como ciudadanos de los modernos estados-nación.

La importancia de la biodiversidad de la Amazonía es ejemplificada por la designación de la organización *International Conservancy* (Conservación Internacional) de los tres puntos más importantes de biodiversidad o *hotspots* en la región biocultural de la Amazonía: los Andes Tropicales, el Cerrado y la mata atlántica de Brasil. Estas son tres de solo 34 áreas biológicas excepcionalmente ricas en el mundo que están especialmente amenazadas por las actividades humanas.<sup>5</sup> La parte peruana de los Andes Tropicales, el hogar de los pueblos *Asháninka* y *Matsigenka*, tanto como de numerosos otros grupos indígenas, está ahora cubierta por parques nacionales de creciente creación, áreas protegidas, reservas comunales y tierras tituladas de las comunidades indígenas. Los indígenas, que siempre han vivido allí desde tiempos inmemoriales, están bien dotados por su herencia cultural para ser los mejores custodios de estos recursos biológicos y desde ahora tienen la autoridad legal para continuar a proteger sus territorios. Sin embargo, en general, estas regiones también son amenazadas por el manejo inadecuado, la explotación forestal descontrolada, la colonización, la minería del oro, el tráfico de drogas, los militantes en contra del gobierno, y el apoyo contradictorio

del Banco Mundial, del Banco Interamericano (BID) y de los gobiernos interesados principalmente en la extracción petrolera y mineral, las concesiones de madera a gran escala y la construcción de carreteras y represas.<sup>6</sup>

Los biólogos conservacionistas han caracterizado a la Amazonía como “la zona virgen tropical más grande del planeta”, enfatizando sus beneficios estratégicos para el mundo entero. Es “el recurso biológico más importante de todo el mundo” por su inmensa productividad y biodiversidad.<sup>7</sup> La productividad biológica de la selva tropical alcanza de tres a cinco veces más que la de la mayoría de los bosques templados y la biomasa total (el peso de las plantas y de los animales por hectárea) está entre la más alta de los ecosistemas terrestres. En todo el mundo, los bosques tropicales cubren potencialmente sólo 6 por ciento de la superficie de la tierra, sin embargo, ellos contienen la mitad de todas las especies. El Amazonas también constituye el sistema fluvial más grande del planeta y contiene casi 20 por ciento del agua dulce del planeta que fluye hacia los océanos. El bosque y el río constituyen un solo sistema en que el bosque sostiene el agua y la riqueza de peces del Amazonas, ya muchas especies comen las frutas caídas en los bosques estacionalmente inundados.<sup>8</sup>

Los conservacionistas también reconocen que mucho de la Amazonía puede ser designado como una “zona virgen” en comparación a las áreas más impactadas por las actividades humanas. *Conservation International*, una de las organizaciones de conservación más grandes e influyentes del mundo, oficialmente define las “zonas vírgenes” como áreas de 10,000 kilómetros cuadrados o más, donde por lo menos 70 por ciento de la vegetación original permanece y la densidad de población corresponde a menos de cinco personas por kilómetro cuadrado.<sup>9</sup> Según esta definición, la mayor parte de la Amazonía donde viven los indígenas puede ser considerada una “zona virgen” y probablemente haya sido así por siglos y siglos, pero también ha sido extensivamente impactada por las actividades humanas de los últimos dos siglos. Las clasificaciones de *anthropogenic biomes* (*biomas antropogénicos*), y la cartografía de los impactos humanos en el paisaje global, muestran que la mayor parte de la Amazonía es todavía o un “bosque remoto” con menos de una persona por kilómetro cuadrado o un “bosque silvestre” con tan pocos habitantes que hace que su presencia sea apenas perceptible.<sup>10</sup>

## El conocimiento etnoecológico de los *Asháninka* y los *Matsigenka*

Existe una controversia entre los antropólogos sobre si los indígenas de la Amazonía fueron el “buen salvaje ecológico” viviendo “en armonía con la naturaleza”, cumpliendo el rol de conservadores intencionales, ya que se sabe por cierto que estos pueblos originarios en general no degradaron sus ambientes regionales en una escala comparable a lo que han hecho las sociedades modernas organizadas alrededor de los principios de la especulación económica. El *hotspot* de los Andes Tropicales, que

incluye las tierras originales de los pueblos *Asháninka* y *Matsigenka*, contiene 20,000 especies de plantas que no pueden ser encontradas en ningún otro lugar y un promedio de 1,500 vertebrados únicos. Vivir con éxito en esta región no es una tarea simple; requiere la selección impresionante de un conocimiento ambiental muy específico que tiene que ser producido, continuamente verificado, guardado y transmitido a cada generación. Cierta noche, cuando presté mi grabadora portátil a un pequeño grupo de indígenas *Asháninka* que me estaba visitando en el campamento, yo fui testigo de una pequeña muestra de este conocimiento. Los visitantes inmediatamente crearon un juego de palabras durante el cual pasaban animadamente el micrófono el uno al otro, grabando un flujo continuo de palabras *asháninka*. Recitaban espontáneamente una lista casi sin fin de nombres de animales, jugando con su conocimiento básico de la biodiversidad del bosque tropical. La biodiversidad es la base de su manera de vivir y la tratan como “capital natural”. Es su inversión en el futuro. Los *asháninka* no solo conocen los nombres de los animales, sino también entienden muchos detalles de su historia natural e imbuyen muchas especies con una gran riqueza de significados culturales. Después, me enteré que el conocimiento de los *asháninka* sobre los animales del bosque tropical está a la par con su conocimiento de las plantas útiles cultivadas. Encontré docenas de variedades nombradas de yuca (mandioca) y plátano en las huertas (chacras) de los *asháninka*. La gente experimentaba continuamente con nuevas variedades y hablaba con entusiasmo de sus distintas calidades. No sorprende que la gente del bosque tropical esté interesada en la diversidad biológica, porque es la misma fuente de su propia existencia. Los grupos *asháninka* aislados que visité en 1960 eran totalmente autosuficientes. Con la excepción de unas ollas, cuchillos y hachas de metal, ellos encontraban materiales para todo lo que necesitaban en sus bosques y jardines. Hacían sus propias casas, instrumentos, comida, medicinas y ropa directamente de materias primas que extraían de su medio ambiente local.

La diversidad biológica del bosque amazónico presenta un desafío enorme en cuanto al manejo de información para las personas que viven allí. Por ejemplo, dentro del territorio *Matsigenka*, por el río Manu, en la Amazonía peruana, los investigadores han identificado más de 825 especies de árboles en parcelas de estudios que cubrían apenas 36 hectáreas de bosque distribuido en un área de 400 kilómetros cuadrados.<sup>11</sup> Muchas especies no eran comunes o se restringían a hábitats particulares. Había 310 especies de pájaros dentro de un sólo kilómetro cuadrado.<sup>12</sup> Más especies de hormiga (43) de las que se pueden encontrar en toda la Gran Bretaña fueron halladas en un sólo árbol.<sup>13</sup> Los indígenas *matsigenka* no sólo tienen que nombrar la especie, sino que también deben saber dónde pueden encontrarla. Por ejemplo, ellos sabían exactamente donde ubicar un bambú específico, que contiene un anticoagulante que era ideal para hacer las puntas de las flechas. El etnobotánico Glen Shephard Jr. aprendió que los *matsigenka* podían nombrar y distinguir por lo menos 77 tipos de hábitats distintos, clasificándolos según la topografía, la hidrología, los patrones de sucesión, el suelo y las especies con indicadores y aspectos de la vegetación. En el noreste de

la Amazonía peruana, los panohablantes *Matsés* usan una clasificación aún más fina, distinguiendo 178 tipos de hábitats, que les ayudan a ubicar palmeras específicas y pequeños mamíferos en estaciones particulares.<sup>14</sup> Este tipo de conocimiento probó ser más preciso de lo que los investigadores pudieron extraer de las imágenes satelitales. En mis propias investigaciones con los *Shipibo*, quienes también son panohablantes, aprendí que tenían nombres para 22 palmeras distintas que corresponden rigurosamente con las clasificaciones botánicas formales. Usaban extensamente estas palmeras como materiales para la casa, artefactos y comida.<sup>15</sup>

## Una horticultura sostenible en la Amazonía

La producción de yuca (mandioca), clave para la exitosa ocupación humana de la Amazonía, depende de un sistema especializado de cultivo no permanente que estorba poco el ecosistema del bosque. Es el bosque que finalmente mantiene la calidad del suelo, regula el clima local, recicla los nutrientes y el agua, sostiene los recursos de peces y los otros animales de la cacería. Con el cultivo no permanente, la comida es cosechada en pequeños espacios (parcelas) temporales abiertos en el bosque y que son construídos como huertas mezcladas, policultivos. En comparación con las grandes plantaciones de monocultivo, que recientemente han sido introducidas en la Amazonía por razones empresariales, las huertas nativas o chacras dependen de una mezcla diversificada de cultivos. Las capas sobrepuestas de las diferentes especies de plantas minimizan la erosión, las pérdidas debidas a los insectos y plagas, a la vez que manejan de manera eficiente el espacio. Los tallos rastreros del camote y del frejol cubren rápidamente el suelo y después son sombreadas por el maíz y la mandioca; a su vez, el maíz y la mandioca son sombreados por plátanos y varios frutales.

El cultivo no permanente requiere de un conocimiento y un vocabulario altamente especializados. Por ejemplo, los *matsigenka* distinguen diez tipos de suelos diferentes y cinco etapas en el ciclo de la huerta.<sup>16</sup> Muchas variedades de mandioca requieren más de seis meses para producir grandes raíces comestibles, o tubérculos, la planta entonces tiene que ser cultivada en tierras que no son inundadas estacionalmente; así que las huertas de mandioca no pueden lograrse en los suelos aluviales estacionalmente renovados al lado de los grandes ríos. Las chacras generalmente tienen un tamaño de una hectárea (2,5 acres) o menos. Aunque es raro que las chacras sean cuidadas detenidamente por más de un año, éstas pueden producir la mandioca durante hasta tres años. Tal vez nuevas huertas sean hechas cada año para que en un momento dado cada familia tenga jardines en varias fases de producción. En este sistema de bosque en barbecho, una parcela normalmente no sería resemebrada hasta por lo menos 50 o 100 años, o hasta más, pero siempre que los jardines sean pequeños y ampliamente dispersos, un ciclo de 25 años puede proteger adecuadamente el bosque. El cultivo no permanente funciona bien desde que la agricultura

empresarial capitalista de gran escala no invada las áreas tribales. Los dueños de empresas corporativas desplazarán los cultivadores de subsistencia, empujándolos a áreas marginales donde serán forzados a abreviar el ciclo de barbecho. Bajo estas condiciones, el cultivo no permanente no se puede sostener y tanto la gente como las tierras se empobrecen.

Los *asháninka* prefieren los sistemas de bosque en barbecho a un cultivo más intensivo por una serie de razones. Las huertas son abandonadas en parte porque el trabajo de desyerbar llega a ser una tarea muy pesada debido al crecimiento rápido de la vegetación secundaria. En la mayoría de los suelos del bosque, una siembra y cultivo continuo causaría pronto un deterioro de la fertilidad y de la cosecha. El despeje de huertas usadas con anterioridad es evitado porque durante las primeras etapas de la sucesión del bosque, la vegetación es muy densa y difícil de controlar con herramientas simples como el machete y la coa. Los propios pueblos deben mudarse de sitio de vez en cuando para reducir el conflicto o para encontrar mejores tierras para cazar.

La productividad de la mandioca es impresionante y explica fácilmente su importancia en el sistema de subsistencia. Investigué que una sola chacra, que perteneciera a una familia *asháninka*, podría producir un promedio de 30,000 kilogramos de mandioca por año. Esto corresponde a cinco veces más que el consumo normal de una familia nuclear, sin necesidad de resiembra. Tan evidente sobreproducción provee un margen de seguridad alimentaria muy importante. Otros investigadores averiguaron que los *matsigenka* obtenían más que dos terceras partes de su alimentación por peso de la mandioca, y esa cantidad de mandioca era producida por más o menos 10 por ciento del costo de labor por peso de la comida generada a través de la caza, la recolección y la pesca. Los *matsigenka* repartían más de la mitad del esfuerzo de la subsistencia total a la huerta, lo que producía más de 90 por ciento del total de la comida por peso.<sup>17</sup> Pero la mandioca en si no provee una dieta equilibrada, así que los *matsigenka* crían una docena de otros cultivos importantes y cultivan cerca de ochenta variedades de plantas nombradas según propósitos distintos.<sup>18</sup>

## Viviendo dentro de los límites del bosque tropical

La Amazonía era mayormente un mundo de pequeñas comunidades locales y sociedades tribales y pequeños cacicazgos, en los que la población se conectaba por redes sobrepuestas de parentesco y a través del intercambio de relaciones. No había dirigentes, gobiernos ni burocracias. El tamaño y permanencia de las comunidades y los patrones de subsistencia son dimensiones importantes de la escala y complejidad social, pero no es siempre obvio entender cuáles factores forman estas variables. Los *asháninka* y los *matsigenka* tienen comunidades muy pequeñas, relativamente no permanentes, una densidad de población muy baja y representan el lado extremadamente pequeño de la escala de tamaño. Estos rasgos de escala amplían la libertad individual,

el acceso a los recursos naturales, la autonomía de la comunidad, la seguridad y la sostenibilidad total.

La alta productividad biológica del bosque tropical no significa automáticamente una alta capacidad de carga humana porque el bosque pone mucha energía en lo que no es comestible para las personas como la madera y las hojas. Salvo por los ríos principales, la fertilidad del suelo es naturalmente muy baja y fácilmente agotada por el cultivo intensivo. Hay pocos carbohidratos que pueden ser fácilmente cosechados en la vegetación natural y 90 por ciento de la biomasa animal es compuesta de hormigas, termitas y otros pequeños invertebrados que pueden comer hojas y madera.<sup>19</sup> Grandes vertebrados son mayormente escasos y la proteína animal es difícil de asegurar para los cazadores porque la cacería de presas es muchas veces nocturna o las presas están escondidas en la fronda del bosque. Los recursos de comida natural son tan escasos para la gente que algunos investigadores han argumentado que nadie podría vivir en el bosque tropical sin acceso a productos de la huerta cultivada.<sup>20</sup>

Como los *asháninka* y los *matsigenka* mayormente viven un poco lejos de los ríos principales y combinan la caza y la recolección con el cultivo no permanente, sus comunidades generalmente son pequeñas, muchas veces una sola docena de personas en algunas familias relacionadas. La gente que elige ubicarse cerca de las misiones, escuelas o centros médicos, o que quiere tener acceso a los mercados, tiende a vivir en comunidades más grandes y permanentes con una población de unos cientos de personas. Las comunidades pequeñas son relativamente no permanentes, ya que los comuneros se reubican a los pocos años. Los antropólogos han supuesto con frecuencia que la baja productividad de los suelos del bosque y la disponibilidad limitada de las proteínas animales son las razones para limitar los tamaños de las comunidades donde la gente puede vivir de manera autosuficiente. Sin embargo, la abundancia de carbohidratos de la producción de mandioca podría fácilmente sostener comunidades de 500 personas, siempre que la gente recibiera el mínimo dietético de 50 gramos de proteína necesario per cápita obtenido por la pesca y la caza.<sup>21</sup> De hecho, el insumo de proteína de las comunidades nativas de la Amazonía típicamente excede este mínimo.<sup>22</sup> Además, parece que la cacería de presas puede teóricamente apoyar densidades humanas tan altas como una persona por kilómetro cuadrado, y hasta más si el pescado y los insectos comestibles son incluidos. Sin embargo, la densidad real para la gente que vivía de una manera autosuficiente fue generalmente mucho más baja que esto. En 1960, los *asháninka* han tenido quizás un promedio de solamente 4 personas por kilómetro cuadrado, lo que sugiere que el tamaño, densidad y permanencia de las comunidades en la Amazonía indígena fueron también determinados por factores culturales como las creencias sobre lo que constituía una buena vida –“el buen vivir”.

Obviamente, las comunidades podrían ser más grandes en la Amazonía si la gente estuviera dispuesta a cazar o pescar más intensivamente, si dependieran más de las proteínas de las plantas, si mantuvieran animales domésticos, aceptando un estándar



de vida más bajo con respecto a los nutrientes y/o niveles más altos de autoridad política o una desigualdad social que tales cambios podrían requerir. Es posible que factores culturales conectados con las ventajas humanas de la sociedad de escala doméstica estimulen a la gente a detener la producción del cultivo, la caza y la pesca a niveles bien abajo de lo que podría ser teóricamente sostenible. Las preferencias culturales por animales más grandes para cazar, por un esparcimiento máximo y una autonomía familiar parecen ser objetivos más importantes que el deseo de sostener comunidades con poblaciones más altas. Parece que la manera de vivir de las comunidades del bosque tropical ofrece a las personas de la Amazonía tal satisfacción personal que ellas eligen mantenerla y reproducirla siempre que tengan bastante libertad personal para hacer esa elección.

### **Riqueza, opulencia y la huella ecológica de los *Asháninka***

Las comunidades amazónicas demuestran claramente las notables ventajas de la calidad de vida de las sociedades tribales. Los comuneros han desarrollado un sistema equilibrado de subsistencia de forma equitativa. Los hombres hacen el trabajo pesado de despejar el jardín en arranques de esfuerzo estacionalmente concentrados, y las mujeres llevan a cabo la mayor parte del cultivo, la cosecha, y el procesamiento rutinario de la comida. Hombres, mujeres y niños buscan comida entre las plantas, insectos y los pequeños animales del bosque. Todos pueden contribuir a las expediciones de pesca, pero los hombres proveen la mayoría de la proteína animal diaria al cazar y pescar. La carne y el pescado son reunidos y repartidos a cada familia en la comunidad para resolver las variaciones de la productividad entre las familias. Todas estas actividades son individualmente dirigidas y todos controlan las herramientas culturales necesarias. No existen grandes desigualdades aquí, especialmente porque todos también tienen acceso a los recursos naturales que necesitan para ganarse la vida.

Este sistema de producción garantiza que cada familia obtenga sus necesidades nutricionales con cargas de trabajo relativamente moderadas mientras se mantiene un equilibrio de trabajo razonable entre los sexos. El sistema también provee fuertes incentivos para mantener bajas densidades de población, pues cuando la densidad aumenta, también aumentan rápidamente las cargas de trabajo como resultado del agotamiento de los animales para cazar y de las distancias crecientes que las mujeres tienen que caminar para llegar a sus huertas.

Los *asháninka* y los *matsigenka* pueden satisfacer todas sus necesidades domésticas, incluyendo la producción de comida, en cinco o siete horas diarias de trabajo productivo, y sería improbable que sus cargas de trabajo excedieran ocho horas. Esto significa que si el trabajo empieza con el amanecer ecuatorial a las 6 a.m., posiblemente uno podría pasar toda la tarde descansando en una tarima o en la hamaca. Las sumas totales de las cargas de trabajo son equilibradas según el género. Sería un

error ver estos sistemas como etapas tecnológicamente subdesarrolladas que inevitablemente evolucionarían en algo más productivo. Son desde ya sistemas altamente desarrollados que resuelven de modo refinado los problemas que enfrentan. Sería difícil mejorarlos dado su definido objetivo cultural de realizar de manera igualitaria las necesidades físicas de todas las personas en una pequeña comunidad.

En las comunidades de la Amazonía, las cargas de trabajos son mantenidas en un nivel bajo, tanto por la limitada demanda de la producción de comida en un sistema donde cada familia es básicamente autosuficiente con respecto a la comida, como también por la limitada gama de material cultural que la gente produce, posee y mantiene. Los autosuficientes *asháninka* pueden guardar la mayoría de sus posesiones personales en una caja con un volumen de más o menos 30 centímetros cúbicos, mientras que muchos norteamericanos tienen que alquilar almacenes adicionales para todos sus bienes. Las diferencias materiales son inmensas. Según las compañías de mudanzas, el peso promedio de los bienes de una familia americana es de 3,265 kilogramos y el contenido promedio de una casa de tres cuartos de una familia americana podría llenar una caja de almacén con un volumen de 33 metros cúbicos.

La sociedad *asháninka* autosuficiente produce solamente unos 120 materiales distintos que tienen sus propios nombres, sin incluir los productos de comida.<sup>23</sup> Esta lista incluye una amplia gama de artículos domésticos como la casa y las herramientas para cazar, pescar, cultivar y trampas de cazar; implementos para el procesamiento de comidas como molinillos, ollas, cerámicas, canastas, coladores, charolas, calabacines, mazos, mezcladores, parillas, telares y husos, ropas y adornos como túnicas, tocados, collares, bandoleras, colgantes; pintura facial; peines; depiladores; juguetes; instrumentos musicales como tambores, flautas y zampoñas. Solamente una docena de artículos adicionales, industrialmente fabricados, son importados de fuera del territorio, como cuchillos de metal, hachas, agujas y ollas, pero estas cosas son obtenidas en general por el comercio indirecto. Este es todo el material cultural necesario para mantener la buena vida de los *asháninka* en la frontera del mundo comercial.

Los *asháninka* que no participan de la mano de obra asalariada ni de la producción comercial son libres para dedicar la mayor parte de su tiempo para producir y mantener los miembros de su familia a través de la caza, de la recolección, del cultivo, de la limpieza, de la higiene personal, de la preparación y consumo de la comida y del cuidado de los niños. La sociedad y cultura no material pueden requerir menos de diez por ciento de su esfuerzo, lo que dedican para mantener sus redes sociales y reproducir su cultura a través de visitas, fiestas, canciones, danzas y narrativas. El resto de su cultura material requiere menos de cinco por ciento de su esfuerzo.<sup>24</sup>

Dado que los pueblos indígenas amazónicos extraen mucho de sus bienes materiales de la naturaleza, también es necesario tratar a la naturaleza como parte de su riqueza. Los científicos ambientales estimaron en 1997 que los bosques tropicales en todo el mundo producen servicios del ecosistema que valen \$2,007 por hectárea

al reciclar los nutrientes, los microorganismos que forman suelos, las plantas, convirtiendo el CO<sub>2</sub> en energía de comida, aprovisionando agua dulce y manteniendo la biodiversidad, etc.<sup>25</sup> Esto representa lo que costaría si la gente asumiera estos deberes naturales para sí, por ejemplo, al construir y mantener fábricas y plantas para la purificación del agua, secuestrar carbón, convertir el petróleo en plásticos y petroquímicos y al añadir abonos sintéticamente fabricados al suelo. Podemos hacer todas estas cosas con la ayuda de máquinas, labor humano y combustible, pero es muy costoso. En 2008, el *European Climate Exchange* valuó una tonelada de CO<sub>2</sub> almacenado en 26 dólares. Esto hace que las 455 toneladas de CO<sub>2</sub> contenidas en una hectárea del bosque tropical valgan \$11.823 como capital directamente comercial y representen casi 15 millones de dólares por familia *asháninka*, estimando 21.000 personas y 52.000 kilómetros cuadrados de bosque. Este valor, por supuesto, depende de cómo las naciones más grandes deciden reducir las emisiones de carbón en respuesta al calentamiento global.

El valor de la naturaleza como capital también puede ser calculado a un mínimo absoluto por el valor de la biomasa en hectáreas del producto biológico que las familias incautan directamente. Por ejemplo, yo estimo que los *asháninka* usan el equivalente de todos los productos biológicos de 3 hectáreas de bosque tropical por familia anualmente (tabla 1). A 2.007 dólares por hectárea por los servicios del ecosistema de la naturaleza, tendríamos 5.941 dólares, lo que si se invierte a 5 por ciento sería 118.814 \$ por familia. Sin embargo, este valor es demasiado bajo porque no considera el automantenimiento del ecosistema. Sería quizá más significativo incluir el valor de las 500 hectáreas de bosque por familia, necesitadas para asegurar que los *asháninka* tengan animales del bosque para cazar,<sup>26</sup> o las 1.238 hectáreas por familia que conservarían la totalidad del ecosistema del bosque. Todo esto asume una densidad de población de 0.4 indígenas *asháninka* por kilómetro cuadrado y refleja bien el área del ecosistema necesitado para proveer de manera sustentable sus bienes materiales, permitiendo un gran margen que facilitaría el crecimiento futuro de la población sin degradar los servicios que el bosque tropical provee. Los cálculos del área de conservación, invertidos a 5 por ciento, producen figuras de 20 millones a casi 50 millones de dólares por el valor de capital natural por familia. Esto haría que la gente tribal fuera decamillonaria, en vez de simple millonarios.

También estimo que los autosuficientes *asháninka* toman menos de 0.25 por ciento del producto biológico anual de su territorio como su huella ecológica. Estos cálculos toman en cuenta no sólo un promedio diario por persona de 2.500 calorías de comida, sino que también incluyen un estimado de la biomasa primaria en la parte más baja de la cadena alimenticia que, por último, producía los animales para cazar; y la biomasa de los jardines y del bosque que fue quitada cuando los sitios de las casas y jardines fueron despejados, incluyendo una consideración por el bosque en barbecho y la producción no consumida del jardín. Las figuras finales sugieren que la mitad de la huella ecológica de los *asháninka* está en el jardín, y un tercio en

los animales para cazar (tabla 2). No hay, por supuesto, una figura para los combustibles fósiles.

El punto más importante es que, dada la bajísima densidad de población, los *asháninka*, con una huella per cápita de sólo 1.1 hectáreas globalmente equivalentes, están usando una proporción minúscula de la biocapacidad de su territorio. Esta demanda muy baja garantiza que el ambiente de su bosque tropical pueda persistir en el futuro distante y pueda continuar a suplir las necesidades básicas de los *asháninka*. En comparación, en 2001 los norteamericanos estaban tomando el equivalente de casi 200 por ciento del producto biológico de su territorio nacional, porque su huella ecológica per cápita casi tuvo un orden de magnitud más grande que el de los *asháninka*; si comparamos los 20 americanos por kilómetro cuadrado ( $\text{km}^2$ ) con el 0.2 *asháninka*/ $\text{km}^2$ , vemos que la población americana tuvo dos órdenes de magnitud más grande. El comercio global y el uso extensivo de los combustibles fósiles hicieron con que este hiperconsumo americano fuera posible, por lo menos a corto plazo.

La huella norteamericana de 9.5 hectáreas globales fue casi un orden de magnitud más alto que la huella *asháninka*, pero la crítica diferencia es que la población total americana es mucho más numerosa. La huella ecológica americana solamente puede ser sostenida de un año al otro al quemar enormes cantidades de combustibles fósiles y al importar energía y material de todo el mundo. Al contrario, los *asháninka* son virtualmente autosuficientes y la investigación arqueológica demuestra la sostenibilidad a largo plazo de su manera de vivir.

### **El manejo *asháninka* de la reserva El Sira**

En 1996, con la aprobación de la Ley de Áreas Naturales Protegidas (Ley N°26834), llegó a ser posible que los gobiernos establecieran áreas naturales específicamente protegidas cuyas condiciones serían “mantenidas en perpetuidad” para conservar la diversidad biológica y los asociados valores culturales como parte del patrimonio nacional. A partir de 2006, nueve categorías distintas de áreas protegidas fueron reconocidas, incluyendo los parques nacionales, las reservas comunales y las zonas reservadas que afectaron especialmente a los indígenas de la Amazonía. Las áreas protegidas podrían también ser bordeadas por zonas neutrales designadas para garantizar la conservación del área protegida en sí. Las reservas comunales son diseñadas para conservar los recursos naturales en beneficio de las poblaciones rurales vecinas. Cualquier desarrollo en el comercio de los recursos tiene que seguir los planes de manejo llevados a cabo por los mismos beneficiarios.

Muchos del territorio *asháninka* han sido incorporados en este sistema de Áreas Naturales Protegidas. La Reserva Comunal El Sira, donde hice mis investigaciones en 1960, fue establecida en 2001 para proteger la Cordillera El Sira entre los ríos

Ucayali y Pichis-Pachitea en beneficio de toda la gente indígena que vive en esa región. Con una extensión de más de 6.000 km<sup>2</sup>, la reserva El Sira es la más grande de las 4 reservas establecidas por los hablantes *Arawak*, *Asháninka*, *Ashéninka*, *Yanesha* y *Machiguenga* a partir de 2004. Las reservas comunales de los *Asháninka* y los *Machiguenga*, inmediatamente al sur de El Sira, estaban ubicadas a ambos lados del Parque Nacional Otishi, lo que protegía la Cordillera Vilcabamba. En conjunto, estas reservas, parques y el Bosque de Protección San Carlos poseen más que 15.000 km<sup>2</sup>.

La creación de este sistema fue un esfuerzo enorme que involucró muchas organizaciones y fondos de diversas fuentes. IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas) llevó a cabo algunos de los planes originales para El Sira, empezando en el comienzo de 1990. El Banco Mundial y el Fondo para el Medio Ambiente Mundial de las Naciones Unidas, en conjunto con diez por ciento de fondos del gobierno peruano, contribuyeron con cerca de 2 millones de dólares para financiar el proyecto El Sira por cinco años. Las reservas comunales tienen que ser manejadas según los planes maestros creados por la misma gente indígena con apoyo técnico de ONGs y asociaciones sin fines de lucro, incluyendo el Instituto del Bien Común<sup>27</sup> y el CEDIA (Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico).<sup>28</sup> Estas ONGs también han apoyado por muchos años los proyectos para la titulación de tierras. Los planes maestros detallan la manera en que las áreas específicas pueden ser usadas sosteniblemente en beneficio de la gente local. Aproximadamente 14.750 personas indígenas estaban viviendo dentro de la zona neutra de El Sira, y unas 25.000 – 30.000 personas de 400 comunidades estaban viviendo en la región.<sup>29</sup> Estas áreas protegidas colindaron y a veces se superpusieron en las tierras de las comunidades tituladas, lo que en combinación crea un sistema verde extraordinario para proteger a la gente, sus sociedades y culturas y los ecosistemas naturales que les sostienen. Es demasiado pronto para prever como este plan ambicioso se desarrollará, pero podemos tener esperanza de que él optimice la habilidad de los *asháninka* para que ellos continúen siendo los custodios efectivos de sus recursos naturales. ○

La mayor parte de este material fue tomado directamente, con algunas modificaciones, de los capítulos 2 y 13 de Bodley, John H. 2011. *Cultural Anthropology: Tribe, State, and the Global System*. 5th Edition. Lanham, MD: AltaMira Press, Rowman & Littlefield Publishers; y del capítulo 2 de Bodley, John H. 2012. *Anthropology and Contemporary Human Problems*. 6<sup>th</sup> Edition. Lanham, MD: AltaMira Press, Rowman & Littlefield Publishers.

**Tabla 1: La Riqueza de la Naturaleza en el Mundo Tribal:  
Capital Natural de la Familia *Asháninka***

|                                   | Hectáreas/<br>familia | Servicios de<br>la naturaleza<br>2.007\$/hectárea | Valor 5% invertido |
|-----------------------------------|-----------------------|---|--------------------|
| Biomasa apropiada                 | 3                     | 5.941\$   | 118.814\$          |
| Costos de caza                    | 500                   | 1.003.500\$                                       | 20.070.000\$       |
| Área de conservación<br>de bosque | 1.238                 | 2.484.857\$                                       | 49.697.143\$       |

\* Ejemplo de las calculaciones: valor de la biomasa apropiada: 3 hectáreas x \$5.941/05= \$118.814

**Tabla 2: La huella ecológica de los *asháninka***

|                     | Kcal/cápita/año | Por ciento | Hectáreas globales |
|---------------------|-----------------|------------|--------------------|
| Plantas del bosque  | 30.417          | 0.05       | 0.00               |
| Insectos            | 506.944         | 0.78       | 0.01               |
| Animales para cazar | 21.900.000      | 33.61      | 0.39               |
| Pescado             | 4.562.500       | 7.00       | 0.08               |
| Jardines*           | 32.657.813      | 50.12      | 0.58               |
| Sitios de casas     | 5.500.000       | 8.44       | 0.10               |
| Totales             | 65.157.674      | 100.00     | 1.15               |

\* Incluye leña y materiales del bosque, hectáreas globales = Kcal/cápita/año/ 56.742.424 Kcal promedio global

## Notas

- 1 Este texto fue traducido del inglés al castellano por Abby Corbett, incluyendo todas las citas originadas de la bibliografía en lengua inglesa. La revisión final fue realizada por Bárbara Galindo Rodríguez Marcos.
- 2 La descripción general de la prehistoria de la Amazonía está basada en Donald W. Lathrap. 1970. *The Upper Amazon*. London: Thames & Hudson.
- 3 Para los antecedentes sobre la etnografía y la etnohistoria *Asháninka (Campa)*, consultar: Varese, Stefano. 1973. *La Sal de los Cerros: Una aproximación al mundo Campa*. Lima: Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de Educación; Varese, Stefano. 2002. *Salt of the Mountain: Campa Ashaninka History and Resistance in the Peruvian Jungle*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press; Johnson, Allen. 2003. *Families of the Forest: The Matsigenka Indians of the Peruvian Amazon*. Berkeley: University of California Press.
- 4 RAISG, Red Amazónica de Información Socioambiental Georeferenciada. 2009. Amazonía, 2009: *Áreas Protegidas Territorios Indígenas*. [www.raisg.socioambiental.org](http://www.raisg.socioambiental.org). (Acceso en 14 de abril de 2009).
- 5 Para calificar un área como un "hotspot", esta debe tener por lo menos 1,500 especies endémicas de plantas vasculares (0.5 por ciento de las 300.000 plantas identificadas del mundo, no encontradas en ninguna otra parte de la Tierra), y también debe haber perdido por lo menos 70 por ciento de su área original. Los 24 "Hotspots" originalmente designados cubren ahora menos de 1.4 por ciento de la Tierra, pero constan de 60 por ciento de las especies de plantas y animales del mundo.
- 6 Critical Ecosystem Partnership Fund. 2005. *Tropical Andes Hotspot: Vilcabamba-Amoro Conservation Corridor: Peru and Bolivia Briefing Book*. [www.cepf.net/Documents/final.tropicalandes.vilcabambaamoro.briefingbook.pdf](http://www.cepf.net/Documents/final.tropicalandes.vilcabambaamoro.briefingbook.pdf) Accedido el 12 de mayo, 2008.
- 7 Killeen, Timothy J. 2007. *A Perfect Storm in the Amazon Wilderness: Development and Conservation in the Context of the Initiative for the Integration of the Regional Infrastructure of South America (URSA)*, 8, 12. AABS, *Advances in Applied Biodiversity Science*, No. 7. Arlington, VA: Conservation International. [www.conservation.org/publications/Pages/perfect\\_storm.aspx](http://www.conservation.org/publications/Pages/perfect_storm.aspx) (accessed April 27, 2009).
- 8 Goulding, Michael. 1980. *The Fishes and the Forest: Explorations in Amazonian Natural History*. Berkeley: University of California Press.
- 9 Mittermeier, Russell, Cristina Goettsch Mittermeier, Patricio Robles Gil, Gustavo Fonseca, Thomas Brooks, John Pilgrim, and William R. Konstant. 2003. *Wilderness: Earth's Last Wild Places*. Chicago: University of Chicago Press; Mittermeier, Russell, Norman Myers, Cristina Goettsch Mittermeier. 2000. *Hotspots: Earth's Biologically Richest and Most Endangered Terrestrial Ecoregions*. Arlington, VA: Conservation International; Mittermeier, Russell, Patricio Robles Gil, Michael Hoffman, John Pilgrim, Thomas Brooks, Cristina Goettsch Mittermeier, John Lamoreux, Gustavo A. B. da Fonseca, Peter A. Seligmann, Harrison Ford. 2005. *Hotspots Revisited: Earth's Biologically Richest and Most Endangered Terrestrial Ecoregions*. Arlington, VA: Conservation International. Myers, Norman, Russell A. Mittermeier, Christina G. Mittermeier, Gustavo A. B. da Fonseca, and Jennifer Kent. 2000. "Biodiversity Hotspots for Conservation Priorities". *Nature* 403, 24 February, 853-58.
- 10 Ellis, Erle C., and Navin Ramankutty. 2008. "Putting People in the Map: Anthropogenic Biomes of the World." *Frontiers in Ecology and the Environment* 6(8):439-47. [www.ecotope.org/people/ellis/papers/ellis\\_2008.pdf](http://www.ecotope.org/people/ellis/papers/ellis_2008.pdf) (acceso: 18 de mayo de 2009).
- 11 Pitman, Nigel C.A., John Terborgh, Miles R. Silman, and Percy Nunez. V.1999. "Tree Species Distribution in an Upper Amazonian Forest". *Ecology* 80(8): 2651-2661.
- 12 Terborgh, John. 1990. "An overview of research at Cocha Cashu Biological Station". In A.M. Gentry (editor), *Four Tropical Rainforests*, pp. 48-59. New Haven, Conn: Yale University Press.
- 13 Wilson, E. O. 1987. "The arboreal ant fauna of Peruvian Amazon forests: A first assessment". *Biotropica* 19(3):245-251.
- 14 Fleck, David W. and John D. Harder. 2000. "Matsigenka Indian Rainforest Habitat Classification and Mammalian Diversity in Amazonian Peru". *Journal of Ethnobiology* 20(1): 1-36.

- 15 Bodley, John H.; Foley C. Benson. 1979. *Cultural Ecology of Amazonian Palms*. Reports of Investigations, No. 56. Pullman, Washington: Washington State University Laboratory of Anthropology.
- 16 Shepard Jr., Glenn H., Douglas W. Yu, Manuel Lizarralde, Mateo Italiano. 2001. "Rain Forest Habitat Classification Among the Matsigenka of the Peruvian Amazon." *Journal of Ethnobiology* 21(1):1-38.
- 17 Johnson, Allen.; Behrens, Clifford A. 1982. "Nutritional Criteria in Machiguenga Food Production Decisions: A Linear-Programming Analysis." *Human Ecology* 10(2):167-89.
- 18 Johnson, Allen. 1983. "Machiguenga Gardens." In: *Adaptive Responses of Native Amazonians*, edited by Raymond Hames and William Vickers, pp. 29-63. New York: Academic Press.
- 19 Fittkau, E.; Klinge, H. 1973. "On Biomass and Trophic Structure of the Central Amazonian Rain Forest Ecosystem." *Biotropica* 5(1):2-14.
- 20 Bailey, Robert C.; Head, G.; Jenike, M.; Own, B.; Rechtman, R.; Zechenter, E. 1989 "Hunting and Gathering in Tropical Rain Forest: Is It Possible?" *American Anthropologist* 91(1):59-82.
- 21 Carneiro, Robert L. 1960. "Slash-and-Burn Agriculture: A Closer Look at its Implications for Settlement Patterns." In: *Men and Cultures: Selected Papers of the International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, edited by A. Wallace, pp. 229-34. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 22 Gross, Daniel R. 1975. "Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin." *American Anthropologist* 77(3):526-49.
- 23 Weiss, Gerald. 1975. *Campa Cosmology: The World of a Forest Tribe in South America*. Anthropological Papers no. 52(5). New York: American Museum of Natural History.
- 24 Esta discusión utiliza los datos de tiempo para los Matsigenka del trabajo de Johnson, Allen. 1975. "Time Allocation in a Machiguenga Community." *Ethnology* 14(3):301-10; and estimates for monetary value based on Bodley, John H. 2005. "The Rich Tribal World: Scale and Power Perspectives on Cultural Valuation," paper presented at the Annual Meeting of the Society for Applied Anthropology, Santa Fe, NM; and Bodley, John H. 2008. *Anthropology and Contemporary Human Problems*, 5th ed. Lanham, NY: Altamira Press, pp. 67-70.
- 25 Costanza, Robert et al. 1997. "The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital." *Nature* 387 (15 May): 253-60.
- 26 Bodley, *Cultural Anthropology*, 75.
- 27 Instituto del Bien Común. Disp.: <http://www.ibcperu.org/> (acceso en enero de 2010); Smith, Chase, Richard; Benavides, Margarita; Pariona, Mario; Tuesta, Ermeto. 2003. "Mapping the Past and the Future: Geomatics and Indigenous Territories in the Peruvian Amazon." *Human Organization* 62(4):357-368.
- 28 CEDIA, Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico. <http://www.cedia.org.pe/index.php> (accessed January 2010).
- 29 Benavides, Margarita. 2005. "Conservación, derechos indígenas y poder en la gestión de los bienes comunes: El caso de la reserva comunal El Sira en la Amazonia Peruana." Originally presented at the International Association for the Study of the Commons. Global Meeting, Oaxaca City, Mexico.2004. <http://www.ibcperu.org/doc/isis/5316.pdf>, (accessed January 2010); Parks Watch. 2003. *Profile of Protected Area: Peru El Sira Communal Reserve*. [www.parksyatch.OTg/parkprofiies/pdf/escr\\_eng.pdf](http://www.parksyatch.OTg/parkprofiies/pdf/escr_eng.pdf) (accessed January 2010); Servicio Nacional de Areas Naturales Protegidas por el Estado Peruano (SERNANP), Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA), AND Intendencia de Areas Naturales Protegidas (IANP). 2009. Plan Maestro de la Reserva Comunal El Sira 2009-2013. Disp.: [http://www.semnanp.gob.pe/semnanp/archivos/biblioteca/publicaciones/RC\\_ElSira/PlarIMaeJtiro;2009-2013-RCElSira.pdf](http://www.semnanp.gob.pe/semnanp/archivos/biblioteca/publicaciones/RC_ElSira/PlarIMaeJtiro;2009-2013-RCElSira.pdf).







## NUEVA ESCRITURA DE LA HISTORIA PREEUROPEA DE LA AMAZONIA<sup>1</sup>

### Introducción: el modelo estándar

La densidad de población y el nivel de complejidad cultural logrados por los pueblos de la Amazonía pre-invasión europea es uno de los temas más controvertidos en la arqueología y etnohistoria de las Américas (Meggers 1963-1965: 91). La “nueva imagen de la Amazonía (es de) un área originalmente populosa –con una ecología significativamente modificada por la intervención humana– y (en algunos lugares siendo) sociopolíticamente compleja” (Viveiros de Castro 1996: 193).

Hasta hace poco tiempo, la opinión pública y académica sobre las sociedades de la Amazonía preeuropea era la de una región con baja densidad de población, conformada por pequeñas aldeas autónomas que se movían frecuentemente, sin complejidad sociopolítica, sobreviviendo de actividades económicas muy básicas derivadas de la recolección o de los simples cultivos no permanentes, y con un impacto ambiental mínimo (“Standard Model”, Viveiros de Castro 1996; Eriksen 2011: 4; “Standard Paradigm”, Stahl 2002; “Tropical Forest” culture type, Steward 1949). Esto reflejaba una arqueología<sup>2</sup> escasa, con suposiciones basadas en los grupos indígenas históricos o en los que todavía viven hoy en día. En 1916, el antropólogo sueco Erland Nordenskiöld (2009) relató viejas excavaciones en las sabanas de Mojos, en la Amazonía boliviana, pero recibió poca atención; elaboradas cerámicas policromas también eran conocidas hace mucho tiempo en la Isla de Marajó, pero fueron poco estudiadas. Por otra parte, las narrativas del siglo XVI de las expediciones de Orellana (Carvajal 1934) y Ursúa/Aguirre, que describen grandes aldeas y poblaciones numerosas a lo largo del río Amazonas, fueron consideradas fantasías o exageraciones (Meggers 1963-1965).

### Steward, Meggers y Willey

En el *Handbook of South American Indians*, el editor Julian Steward (1949) concluyó que una sociedad estructurada “no fue una de las características de las tribus del Bosque Tropical” (760). “Pero cada aldea era independiente [...] rara vez permanente”; cultivos no permanentes fueron resultado del “agotamiento del suelo” que “obligaba” que las aldeas fueran en su mayoría transitorias (697-699).

La arqueóloga Betty Meggers hizo el trabajo de campo para su tesis de doctorado en 1948-1949 en la Isla de Marajó, Brasil, y en la monografía resultante que escribió con Cliff Evans (1957) argumentó que la sociedad compleja que encontraron no podría

haberse desarrollado allí por el ambiente tropical, pero que, en cambio, había llegado intacta de los Andes y después colapsado. En un artículo de 1957, argumentó su teoría del determinismo ambiental que, como resultado de un “potencial agrícola limitado” (el clima, los suelos infértiles), las sociedades complejas fueron imposibles en la alta Amazonía preeuropea. Con sus 90 años de edad, hace mucho ya famosa en el Instituto Smithsonian, ella todavía persiste con esta opinión y continúa siendo una persona de gran influencia (Meggers 1996: 169-173; 2001; 2003a; 2003b; 2004; 2010: xiii-xvii, 177-181).<sup>3</sup> Meggers explica las grandes aldeas permanentes como una indicación de reocupación, cuya indudable evidencia serían las pequeñas aldeas de migrantes que vuelven una y otra vez a los sitios de ocupación previa (Meggers 2001).

En 1957, en un simposio de antropología de la Unión Panamericana en Puerto Rico, el geógrafo James Blaut (1959), en un ensayo titulado “La ecología de los sistemas de agricultura tropical (The Ecology of Tropical Farming Systems)”, criticó a Meggers por mantener que el cultivo no permanente era la mejor forma de agricultura para la gente nativa de la Amazonía. Meggers (1959), que formaba parte de los comentaristas de la ponencia de Blaut, se opuso y comentó: “déjeme decir a los geógrafos [James Parsons, Raymond Crist y David Lowenthal también estaban presentes]: no subestimen su derecho de nacimiento” (99). Hablaba del determinismo ambiental. En retrospectiva, Blaut tenía razón. Meggers estaba equivocada e insiste en continuar así.

En 1967, Meggers me escribió: “Estoy decepcionada al verte seguir los mismos argumentos que ocultan la relación entre el potencial ambiental y el desarrollo cultural”. Y muchos años después, en 2010, le escribió a William Woods contando que ella había proveído datos detallados mostrando que los suelos de *terra preta* (suelos negros que son fértiles y antropogénicos) fueron “resultado de (recurrentes) ocupaciones de corto tiempo [ver Meggers 2004]. Estoy sorprendida que usted [refiriéndose a Woods], como geógrafo, ignora estos datos”. De este modo, por un largo tiempo, Betty Meggers ha estado en conflicto no solamente con los colegas de antropología, sino también con los geógrafos.

En 1971, el distinguido arqueólogo de Harvard, Gordon R. Willey, en su texto clásico titulado *An Introduction to American Archaeology*, escribió que la “cultura del bosque tropical [...] fue basada en el cultivo de mandioca usando la técnica de la roza, tumba y quema. Las comunidades tendían a ser pequeñas y no permanentes; la unidad sociopolítica fue generalmente una sola comunidad; y la autoridad política fue débilmente desarrollada” (399).

## Lathrap, Denevan y Erickson

Llegué por primera vez a la Amazonía en 1956 y empecé a escribir artículos para el *Peruvian Times*. Un poco antes, en 1952, había tenido una clase de pregrado en la universidad de Berkeley con Carl Sauer sobre “La geografía de la América del Sur”,



*Figura 1 - Mujeres Shipibo en una nueva chacra creada con el método agrícola de la roza, tumba y quema, en la aldea de Yarinacocha, cerca de Pucallpa, Perú. El suelo negro que se ve atrás y al lado de la sombra negra es el antropogénico "terra preta" - Foto: William Denevan, 1956*

pero el profesor pasó poco tiempo hablando en la Amazonía, así que no sabía mucho sobre la región (todavía tengo las notas que tomé en la clase). El editor del *Peruvian Times*, C.N. Griffins, quien había editado la revista en 1913, me dio encargos que incluían algunas partes de la Amazonía en Perú, Bolivia y Brasil —experiencias que cambiaron mi vida y que me llevaron a conocer al arqueólogo Donald Lathrap, quien pronto iba a publicar el primer gran desafío al modelo convencional de las poblaciones de cultura simple de la Amazonía preeuropea. Como estudiante de pregrado en Berkeley, fui muy influenciado por Carl Sauer.

Primero, fui enviado de los Andes a Pucallpa, en el río Ucayali, al final de la carretera transandina. Mientras estuve allí, visité una aldea shipibo llamada Yarinacocha. Me impresionó el hecho de que el pueblo se ubicaba en el peñasco, en vez de la planicie aluvial del Ucayali, una situación a la cual volví 40 años después (Denevan 1996). En la plaza, encontré una zanja recientemente excavada y me enteré que era el trabajo de Lathrap, que estaba en el proceso de hacer las investigaciones para su tesis doctoral (1962). Lo conocí en Pucallpa y nos mantuvimos en contacto hasta su muerte en 1990.

Lathrap (1970; consultar Oliver 1992) argumentó que las poblaciones nativas eran más grandes de lo que se había previamente pensado; que las sociedades complejas con pueblos permanentes se desarrollaron dentro de la cuenca amazónica; que la

agricultura existía hace mucho tiempo en Amazonía e inicialmente fue permanente en la forma de grandes huertas; que los suelos de la *várzea* (planicie aluvial) eran mucho más superiores que los suelos de la *terra firme* (interfluvio); y que la disponibilidad de proteína fue crítica para determinar el tamaño y la ubicación de los asentamientos.

Durante esa visita a Yarinacocha, saqué numerosas fotografías en color. Cuando recientemente las estube mirando, percibí que los suelos en los campos adyacentes a la aldea, que era un sitio antiguo, eran negros o de un moreno oscuro, obviamente la *terra preta* (Figura 1). No me había percatado de eso cuando los vi por primera vez, tampoco Lathrap, y casi ningún otro investigador en la Amazonía hasta mucho tiempo después.

En 1956, el *Peruvian Times* también me envió en un viaje largo por el río Amazonas y el río Madeira, desde Belém a Porto Velho, después a Guayaramerin, en el río Mamoré, en la frontera boliviana. Fue un viaje que me convirtió en un especialista de la Amazonía, me di cuenta de que había muchas cuestiones interesantes para explorar. Desde la frontera, volé encima de las sabanas inundadas de Moxos, en esa ocasión vi rasgos lineales sobresaliendo del agua y me pregunté qué serían. En seguida, de nuevo en Berkeley, empecé a leer sobre la región y aprendí, gracias a la monografía de Alfred Métraux (1942) sobre el este de Bolivia, que estos rasgos eran excavaciones preeuropeas. Esto me guió al tema de mi tesis. Ese estudio, publicado en 1966, incluyendo fotos aéreas y terrestres, proveía evidencias físicas de una pretérita sociedad sofisticada, grande población, movimientos de tierra masivos, la manipulación de drenajes y un cultivo intensivo en un rincón de la Amazonía –un lugar que Clark Erickson (2006), un estudiante de Lathrap, llama de un “paisaje domesticado”.

Mi trabajo no recibió mucha atención hasta más tarde, pero el trabajo de Erickson, en los años subsecuentes de investigación y publicación, llevó a que Moxos llegara a ser muy conocido. De este modo, Clark Erickson ha sido el mayor colaborador a las interpretaciones revisionistas del pasado de la Amazonía.

## **El nuevo modelo de la Amazonía preeuropea**

Desde el trabajo de Lathrap en Perú, otros arqueólogos han emprendido grandes proyectos en Amazonía: en la Isla de Marajó (Anna Roosevelt, Denise Schaan); en la región del alto río Xingú (Michael Heckenberger); por el Amazonas, cerca de Manaus (Eduardo Neves); en Santarém (Roosevelt); y por otras partes se encuentran proyectos que involucran grandes sitios y excavaciones, proyectos auxiliares de una nueva interpretación de la Amazonía precolombina. El consenso ahora es que las poblaciones eran mucho más grandes de lo que se ha creído anteriormente; muchos villorrios eran grandes y semipermanentes; existían sociedades complejas con integración regional; el cultivo era normalmente intensivo o semi-intensivo; se elaboraban suelos fértiles; y el ambiente natural fue cambiado a cierto punto por la actividad humana (“new synthesis”, Viveiros de Castro 1996; Whitehead 1996; Neves 1999; Roosevelt 1999a;

“Revised Model” o “Revised Paradigm,” Stahl 2002; Erickson 2003; Heckenberger et al. 2007 2008). Peter Stahl (2002:44) ha argumentado que “la revisión de la arqueología estándar de la Amazonía enfatiza: la heterogeneidad ambiental, variabilidad en la adaptación agrícola, escalas de tiempo más profundas por la ocupación humana, la complejidad cultural endógena y una densidad de población más alta”.

Meggers (2001; 2003a; 2003b; 2004), en defensa de sus posiciones (ver también Popson 2003), respondió por ejemplo que “los arqueólogos están recuperando el mito [de el Dorado] en la forma de descripciones vívidas de poblaciones urbanas con gobernantes poderosos” (2003a: 102); la “afirmación de Heckenberger para ‘presentar una evidencia clara [...] es cualquier cosa menos clara’” (2003b); el “rechazo persistente” de Stahl “de la evidencia independiente por [...] las limitaciones de la capacidad de la sostenibilidad [...] es increíble” (2004: 36); las declaraciones de Roosevelt “no son apoyadas por una evidencia arqueológica actual” (2003a: 96); en contra de los campos elevados de Denevan y Erickson, “los procesos naturales de origen biótica o abiótica [...] producen montículos y cordoncillos regularmente repartidos” (2003a: 97); las poblaciones de William Woods son “simplemente extravagantes” (Popson 2003: 30); “la Amazonía no es un bosque antropogénico, tampoco es un bosque hecho por [...] otros animales” (Ibid).

## Sociedades complejas

En la Amazonía, nos referimos a cacicazgos, que serían estratificados socialmente con líderes fuertes y con varias aldeas, en contraste a las sociedades igualitarias, que tendrían un solo villorrio independiente con poca estratificación social. Los cacicazgos han sido identificados por la arqueología y a través de descripciones históricas de la región central de la Amazonía, Manaus (Neves y Petersen 2006: 302); de la baja región del río Tapajós, Santarém (Roosevelt 1991: 101); de la Isla de Marajó (Roosevelt 1991: 1-97; Schaan 2001: 111); y en el centro-occidental de Brasil (Pärssinen et al. 2009: 1092); en la región del alto Xingu (Heckenberger *et al* 2008: 1217); de las Guayanas (Whitehead et al. 2010); de las sabanas de Venezuela (Spencer 1998); del este de Ecuador (Salazar 2008: 263); y del este de Bolivia (Denevan 2001: 239); así que los ejemplos no son únicos (Roosevelt 1999a; Heckenberger y Neves 2009: 255-258). Algunos son conocidos desde 1940 y otros continúan siendo identificados. Ocurrieron en una gran variedad de situaciones ambientales y son relativamente asociados con densidad poblacional, cultivos no permanentes o semipermanentes y con una mejora del suelo. Las características sociopolíticas de las sociedades complejas de la Amazonía son discutidas por Heckerberger (2003).

David Wilson, en su importante libro *Indigenous South Americans Of The Past And Present: An Ecological Perspective* (1999: 168-250), describe cacicazgos de “várzeas”, pero cree que los cacicazgos de la “terra firme” no existían por las limitaciones ambientales. Meggers, en su popular libro *Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise*,

en ambas ediciones de 1971 (p.129) y 1996 (p.135), acepta, con base en los relatos tempranos, que había “altos líderes” con autoridad encima de grandes comunidades múltiples y estratificadas por el río Amazonas. Sin embargo, en el nuevo “Epílogo” a la edición de 1996, ella “siembra dudas sobre la exactitud de las tempranas descripciones europeas de grandes poblaciones sedentarias por las planicies aluviales” (1996: 187).

### **La dicotomía de la *várzea*/terra firme**

Steward, Meggers, Lathrap, Roosevelt, Wilson y otros han declarado que las “várzeas” sostenían a sociedades más sofisticadas, en contraste a las sociedades “marginales” (del forraje, pequeños villorrios autónomos transitorios) en las tierras altas –una dicotomía ambiental/cultural y de relación casual. Esta distinción es débil, sin embargo, Viveiros de Castro (1996: 186) y Heckenberger (Heckenberger et al. 2008) han encontrado cacicazgos en “terra firme” en la región del alto Xingú. He mostrado que la mayoría de las aldeas ribereñas se ubicaban en riscos de “terra firme”, no dentro de las planicies aluviales (Denevan 1996; también ver Lathrap 1970: 44; y Carneiro 1995: 57). Los asentamientos y excavaciones en Marajó, Mojos, la costa de las Guayanas y los Llanos de Orinoco están mayormente ubicados en las sabanas inundadas estacionalmente, al contrario de lo que muestra la representación de Roosevelt (1991: 3), que los ubica en las planicies aluviales. La recolección, las aldeas con cultivos y los cacicazgos pueden ser encontrados todos en los bosques de “terra firme”, los riscos ribereños/“várzeas” y las sabanas. También los riscos con grandes aldeas en los ríos principales se alternaron con los riscos de pocos o ningún asentamiento; la ubicación se determinaba en parte por la presencia de canales principales que cortaban los riscos (Denevan 1996).

Sugiero que tanto por la “várzea” cuanto por la “terra firme”, las ubicaciones de aldeas y pueblos de categorías distintas de organización social de la Amazonía no fueron mayormente relacionados a la variación de los suelos (con excepción a la “terra preta”), y que en cambio fueron determinados en gran parte por los desarrollos históricos, sociales y políticos, como también por los conflictos, resultando en diversas concentraciones de población (ver también Viveiros de Castro 1996: 187). Esto se relaciona con el concepto de Robert Carneiro (1970) de la circunscripción social en el origen de algunos cacicazgos y estados. Es muy significativo que la “terra preta” se encuentre en la mayoría de los suelos de “terra firme”.

### **Población**

Hace muchos años, presenté un método para estimar el promedio de densidad por varios hábitats/subsistencias, llegando a un total de cinco a seis millones para la Gran



Amazonía (Denevan 1976). Más recientemente, rechacé este método, reconociendo que, en vez de espacios uniformes, parcelas de poblaciones relativamente densas, ambas interfluviales y ribereñas, existían dentro de regiones grandes de poblaciones dispersas (Denevan 2003). Mis números ahora parecen demasiado bajos en relación a la arqueología reciente, los paisajes domesticados, el alcance de la “terra preta” y la gran aceptación de los reportes tempranos de grandes números de habitantes por los ríos. Algunas estimaciones actuales oscilan de ocho a veinte millones (Woods, Denevan y Rebellato s.f.; Augusto Oyuela-Caycedo, comunicación personal 2011). Un número llamativo, previamente ignorado, viene del padre João Daniel ca. 1759: de la región “del Rio Negro [parece haber venido] unos 3 millones de esclavos indígenas, como podemos ver en los libros de registración” (Sá 2004: 174). Ningún transcurso es dado, sin embargo, es bastante impresionante. Tales números apoyan y ayudan a dar cuenta de la presencia de las sociedades complejas regionales.

## **El cultivo**

La convicción de que el cultivo no permanente era dominante ya no es aceptable. Las hachas de piedra son demasiado ineficientes para el frecuente despeje del bosque (Denevan 2001: 28-29, 116-119). La mayoría de los campos agrícolas probablemente comenzaron en las aberturas de los árboles caídos o derribados, y después fueron mantenidos al echar mantillo (composta), distribuir abonos y las cenizas y el carbón de las quemadas de campos, con periodos muy cortos de los ciclos de cultivo/barbecho. Así que los suelos fértiles negros y morenos de la “terra preta” fueron creados en esos tiempos y retienen su fertilidad hasta el presente, siendo por eso muy buscados por los agricultores. Campos elevados son indicativos del cultivo intensivo en las sabanas estacionalmente inundadas de la costa de las Guayanas (Rostain 2008a; 2008b; Whitehead et al. 2010), en la Bolivia, en los llanos del Orinoco y por otras partes (Denevan 2001: 213-253). La mejora del suelo posibilitó un cultivo permanente o semipermanente y, por lo tanto, poblaciones más grandes. Los métodos del cultivo intensivo del pasado pueden ser aplicados hoy en día (Figura 2), mostrando una perspectiva diferente de la de Meggers<sup>4</sup> acerca del potencial de las tierras tropicales, diferente también de la perspectiva de muchos, si no de la mayoría de los científicos del suelo, los agrónomos y los economistas agrícolas de la Amazonía.

## **Terra preta (tierras negras de la Amazonía)**

Un desarrollo crítico en este nuevo modelo de pensamiento es la investigación sobre la “terra preta”: el descubrimiento inicial ocurrió en 1870 (Woods y Denevan 2008); los

muchos análisis e interpretaciones del suelo que ahora tenemos (Glaser y Birk 2011); los descubrimientos del alcance de este suelo con una fertilidad increíble, posiblemente cubriendo hasta 12-13 mil kilómetros cuadrados según estimaciones (Sombroek et al. 2002: 130) en las regiones de bosque de los países de la Amazonía. Sitios individuales cubren desde una hectárea o menos, hasta varios cientos de hectáreas (varios kilómetros cuadrados). Antoinette WinklerPrins y Steve Aldrich (2010) proveen una base de datos de SIG para más de 500 sitios. Hubo una explosión de investigación sobre la "terra preta" en los últimos 20 años por los científicos del suelo, arqueólogos, antropólogos, geógrafos y agrónomos. Esto ha resultado en cuatro colecciones recientes de ensayos (Lehmann et al. 2003; Glaser y Woods 2004; Woods et al. 2009; Teixeira et al. 2009; ver Balée 2010),<sup>5</sup> docenas de artículos académicos y varias tesis de maestrías y tesis doctorales, mayormente en Brasil, Estados Unidos y Alemania. Varios simposios sobre la "terra preta" se han llevado a cabo en Brasil y también en el *Encuentro de Geógrafos de América Latina* (2001), en Benicàssim, España. Uno de los tempranos artículos claves fue escrito por el geógrafo Nigel Smith (1980), aunque inicialmente haya sido mayormente ignorado.

Estos suelos tienen un significado especial no solo para el entendimiento de la gente preeuropea, sino también por su importancia tanto para los nativos cuanto para los colonos de hoy en día. Se están llevando a cabo experimentos para comprender y aplicar la tecnología de la "terra preta" a la agricultura de subsistencia y a la agricultura moderna, no solamente en los trópicos, sino también por otras partes, añadiendo carbón (biochar) al suelo para retener los nutrientes y la humedad (Glaser 2007; Kawa y Oyuela-Caycedo 2008; Kern, Ruivo y Frazão 2009). Los resultados han sido prometedores, sin embargo los fondos hasta ahora han sido limitados.

## Los geoglifos

Recientemente se han encontrado cientos de enormes diques, zanjas y calzadas elevadas conocidas como "geoglifos". Fueron descubiertos durante la deforestación del bosque para la cría de ganado en los estados brasileños de Acre, Amazonas y Rondônia. Los geoglifos eran circulares, cuadrangulares y rectangulares, con paredes y zanjas profundas. Algunos de estos rasgos tienen una longitud y diámetro de varios cientos de metros. Sus orígenes y funciones no son claros, pero seguramente un gran número de personas capaces movieron una gran cantidad de tierra (Pärssinen, Schaan y Ranzi 2009; Schaan, Ranzi y Barbosa 2010); Erickson (2010) describe monumentales zanjas circulares en Mojos, en la Amazonía boliviana.

Además de los geoglifos, en la costa brasileña de Amapá central se han descubierto once sitios megalíticos que "consisten en losas de granitos verticales que están arreglados en líneas, círculos o triángulos", con funciones probablemente ceremoniales (Rostain 2008b: 294; Cabral y Soldanha 2008). Mucho antes, en 1920, en la costa



Figura 2 - Campos elevados experimentales, basados en los campos reliquias, construidos por la comunidad de Bermeo, en el Beni, Amazonía boliviana. William Denevan (derecha) y Clark Erickson (izquierda)  
Foto: Robert Langstroth, 1993

norteña de Amapá, numerosas columnas de piedra dispersas fueron encontradas por Curt Nimuendajú (2004: 15-41), algunas eran verticales. Esta región de sabanas inundadas estacionalmente también contiene reliquias de campos elevados.

### Impactos ambientales

Alexander von Humboldt dijo hace mucho tiempo en *Views of Nature* (1869: 193) que: “Si viajeros, en el momento en que pisan en una región tropical [...] imaginan que están dentro de los recintos de un bosque primitivo, la idea equivocada debe ser atribuida a su aspiración ardiente de lograr un deseo mucho tiempo anhelado”. Muchos antropólogos y etnobotánicos están cada vez más convencidos de que los bosques, sabanas y la vida silvestre de la Amazonía fueron amplia e intensivamente modificados por la gente preeuropea. Esto puede ser presumido en base a la caza, la pesca, la recolección, el despeje del bosque, el mantenimiento de las plantas, los incendios, la alteración de los drenajes, la creación de los senderos y otras actividades de la gente nativa de hoy en día o del pasado. Los impactos ambientales indígenas deben haber sido más grandes antes de 1492, cuando las poblaciones eran mucho más amplias.

Los bosques fueron despejados por los cultivos y los claros fueron mantenidos. Las sabanas fueron ampliadas por los incendios intencionales. Los incendios no con-

trolados que ocurrieron en el bosque resultaron de los descuidos de los incendios de las chacras. Hoy en día, muchos de los campos indígenas en barbecho realmente no son abandonados. Barbechos aparentes contienen tanto árboles sembrados cuanto árboles silvestres útiles (Denevan y Padoch 1988). Los humanos descartan las semillas de varias especies de grandes frutas y así modifican las distribuciones de esas plantas (Guix 2009; Balée 1989; Peters 2000). Un buen ejemplo es el árbol de la nuez de Brasil (Shepard y Ramirez 2011). La gente está constantemente recogiendo, sembrando y protegiendo plantas útiles para el ribereño y los bosques interiores, tanto como en viejos campos, por vastas redes de senderos, en las aldeas de los alrededores y en campamentos temporales. Tales lugares han sido llamados huertas del bosque, bosques antropogénicos o agro-bosques –mezclas de selvas perennes, semidomesticadas y domesticadas, con una alta proporción de especies útiles.

Laura Rival (2002: 68-92) describe la manipulación forestal por el Huarani del este de Ecuador:

[...] hombres, mujeres y niños pasaban [muchas] horas andando en los bosques [...] recogiendo comida dentro de un radio de 5 kilómetros [...] exploraban el bosque sistemáticamente, buscando [...] evidencias de una ocupación previa [donde están concentradas plantas útiles]. [...] numerosas especies de plantas son estimuladas a crecer afuera de las áreas cultivadas [...]. [Ellos] explotan las plantas donde las encuentran en el bosque. Como resultado, ellos manejan activamente el bosque [...] al alterar la distribución natural de las especies de los animales y las plantas [...] el bosque, lejos de ser un ambiente prístino, es el producto [o "crónica histórica"] de las actividades de la vida de generaciones pasadas.

Bien puedo recordar recorriendo el bosque en Perú detrás de los cazadores Campa, quienes, de repente, paraban para recoger algo, o para defecar y así dejar atrás semillas no digeridas que podrían producir nuevos árboles.

La caza igualmente altera la presencia, distribución y concentración de los animales de la cacería. Estudios espaciales de varios grupos muestran que una sola familia nómada puede rápidamente agotar y reorganizar la cacería dentro de un radio de varios kilómetros de su campamento (Denevan 2007). Peter Stahl ha examinado la evidencia del impacto de los bosques con una interferencia humana en los microvertebrados (2006) y por los cambios causados por los humanos en las distribuciones de las faunas vertebradas en los neotrópicos precolombinos (2009). Por otro lado, algunos pájaros y animales son atraídos a los campos cultivados (Naughton-Treves 2002).

Tomando una posición crítica, los paleontólogos Mark Bush y Miles Silman (2007: 463) argumentan que la evidencia muestra que la interferencia humana de despejar y quemar fue esporádica, mayormente ribereña. Dice que "nuestro argumento [es] que la transformación precolombina del paisaje de la Amazonía fue esencialmente local y espacialmente previsible". Sin embargo, no toman en consideración los bosques antropogénicos creados a través de la manipulación de las plantas y los animales hasta por poblaciones escasas. Barlow et al. (s.f.) también creen que los impactos humanos

fueron mayormente localizados o “mayormente imperceptibles”; sin embargo, parecen desconocer gran parte de la considerable literatura que muestra lo contrario.

Muchos de nosotros ahora estamos convencidos que la mayoría de los bosques en Amazonía no eran prístinos en 1492, debido a la roza y tumba, a los incendios y a la interferencia de las plantas y los animales (Balée 1989, 1994; López-Zent 1998; Roosevelt 1999b, 2000; Peters 2000; Heckenberger et al. 2003; Erickson 2006, 2008; Denevan 2007). Tampoco las sabanas eran prístinas, alteradas por los incendios, excavaciones y la cacería (Erickson 2006; Schaan 2010). También, la deforestación y los incendios probablemente contribuían al aumento de las emisiones globales de CO<sub>2</sub>, un proceso retrocedido después de 1492 con la despoblación nativa y la recuperación forestal (Dull et al. 2010).

## Conclusión

Hice muchas observaciones en la excavación de Lathrap, en Yarinacocha, hace mucho tiempo. Desde entonces, la historia amazónica preeuropea ha sido reescrita y continúa siendo reescrita con los nuevos descubrimientos, análisis e interpretaciones. El Modelo Estándar de sociedades simples (pequeñas aldeas autónomas) ha sido reemplazado por un Nuevo Modelo que incluye sociedades complejas con comunidades regionalmente integradas, con relativamente grandes poblaciones, cultivos sostenibles y semi-intensivos e impactos ambientales extensivos, pero variables. Un nuevo grupo de jóvenes arqueólogos, científicos del suelo, etnobotánicos y geógrafos de la Amazonía tienen una voz cada vez más fuerte. Nuestra comprensión de la gente amazónica del pasado ha cambiado considerablemente y hay una nueva relevancia hoy en día acerca de la manera en que abordamos la Amazonía. ○

## Notas

- 1 Este texto fue traducido del inglés al castellano por Abby Corbett, incluyendo todas las citas originadas de la bibliografía en lengua inglesa. La revisión final fue realizada por Bárbara Galindo Rodríguez Marcos.
- 2 Esta arqueología limitada en la Amazonía brasileña ha sido en parte resultado de las restricciones a los arqueólogos norteamericanos para la excavación de aquellos sitios, como también una consecuencia de la contienda entre Meggers y Lathrap (Roosevelt 1991: 105-111).
- 3 Meggers (2010: 185) recientemente repitió que en la mayor parte de la América precolombina, la capacidad para la sostenibilidad de ambientes diversos limitó la densidad de población, añadiendo la siguiente observación: “Dado la existencia de tecnología disponible”. En otras palabras, ella parece resistente a aceptar la evidencia de que la tecnología agrícola podría cambiar y de hecho cambió a sistemas más intensivos (más permanentes y más productivos) conforme avanzaba el tiempo y el espacio.
- 4 Que de 1957 a 2010 permanece sin cambios.
- 5 Quince geógrafos han escrito o coescrito 41 artículos en los cuatro volúmenes de la “terra preta” amazónica.



## VICTORIA ASHENINKA: ESPACIO, TERRITORIO Y ECONOMIA EN EL GRAN PAJONAL DE LA AMAZONIA PERUANA<sup>1</sup>

### Resumen

El siguiente estudio de caso intenta mostrar cómo un específico grupo indígena del bosque tropical de la montaña peruana, los *Ashéninka* del Gran Pajonal, padeció una metamorfosis al ser visto desde una perspectiva nacional como labor extra-social y deshumanizada sometida a la explotación colona, llegando a ser activos agentes políticos del cambio social y de la democratización, una inesperada y hasta ahora sorprendente transformación en la larga y deprimente historia de la colonización de la Amazonía. El catalizador de este proceso de cambio radical en las relaciones de poder fue un proyecto para la repartición de las tierras indígenas que resultó en la redistribución, por parte de los *Ashéninka*, de grandes porciones de sus territorios tradicionales. Este estudio básicamente sigue la trayectoria histórica de las relaciones entre los indígenas y los colonizadores, identificando las específicas circunstancias históricas y las cambiantes constelaciones políticas en los niveles local/nacional que prepararon/permitieron las alteraciones en las relaciones de poder y la producción de nuevas identidades sociales. Un énfasis especial será puesto en la relación interétnica entre la población local colona y los amerindios, el punto fundamental de la dinámica social de la zona, y cómo su respectiva posición en la jerarquía social está relacionada a su correspondiente explotación de recursos naturales compartidos. Por último, este artículo explora cómo los valores y metas culturales que condicionan las varias maneras de usar los recursos, sus respectivas ideologías y cosmologías (una distinción que será discutida en la conclusión) forman el paisaje requerido, condicionando tanto sus posibilidades productivas y económicas, cuanto la ecología del área y sus opciones políticas.

Para apoyar el análisis y visualizar estos procesos ecológicos, espaciales y sociales en un contexto sinóptico más amplio, una serie de seis mapas temáticos comparativos fueron producidos vía SIG y ensayos satelitales de detección remota para demostrar cambios en la cobertura vegetal a través de una secuencia de 50 años. Los mapas analíticos están basados en fotos aéreas digitalizadas, detalladas y sacadas de 1953 hasta 1984, y de nuevas imágenes de los satélites SPOT desde agosto de 1996.<sup>2</sup> Los mapas resultantes (ver mapas 4 y 5: pp. 202-203; mapas 6 y 7: 207-208 y mapas 8 y 9: 217-218) comparan patrones del uso indígena de las tierras con el uso de los colonos, mostrando la incompatibilidad de los dos sistemas de producción y sus efectos casi antagónicos en el mismo ambiente. Los datos están resumidos en tablas 1, 2 y 3.

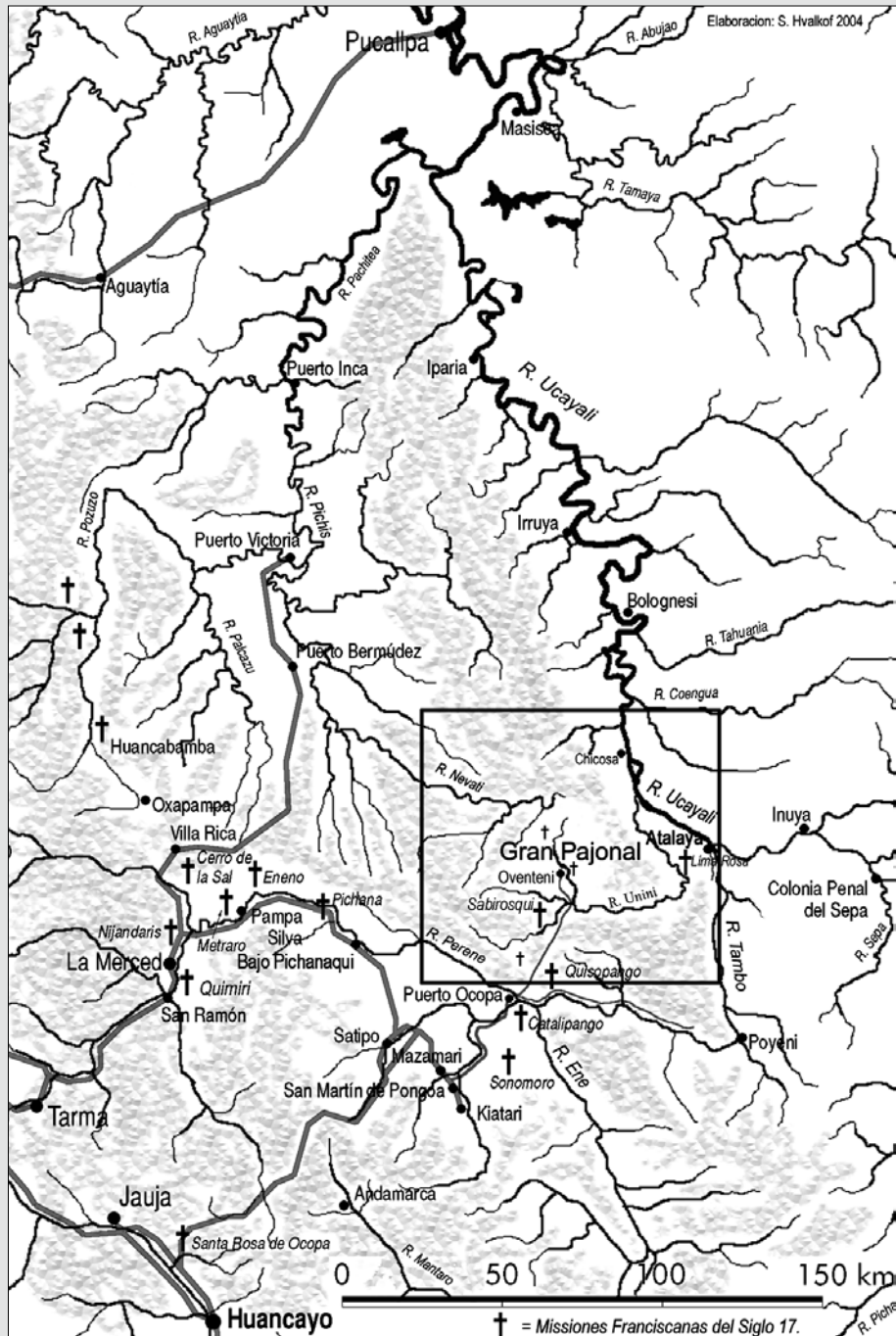
El estudio de caso también muestra como los *Ashéninka* se fortalecieron tajantemente al explotar el carácter cambiante del Estado nacional. Hasta ahora el Estado

**Mapa 1** – Ubicación del Gran Pajonal en Perú





**Mapa 2 – Mapa del Gran Pajonal y la Selva Central**



ha sido representado por las jerarquías locales dirigidas por los colonos, pero en los contextos cada vez más globalizados, ellos perdieron su legitimidad y maniobrabilidad y básicamente han transmutado de agentes locales del proceso moderno a reliquias sociales anacrónicas. Como los colonos no pudieron alterar la ideología desarrollista de la cual dependía su identidad social, el paradigma modernista se probó cada vez más obsoleto (cf. Hvalkof 2008). En contra de eso estaban las previas víctimas de la modernización, los *Ashéninka*, preparados ahora para adaptarse al nuevo discurso postmoderno, neoliberal y globalizado del cual apropiaron exactamente las partes que consideraban aptas, sin ojos mezquinos a las posiciones ideológicas, reproduciendo pragmáticamente sus ideales cosmológicos dentro del Estado peruano en un contexto nuevamente globalizado.

## Hechos y Ficción

### Algunos hechos

El Gran Pajonal es un altiplano interfluvial de aproximadamente 360.000 hectáreas, ubicado en la parte este de la Amazonía peruana central, donde las estribaciones de los Andes estrechan a la cuenca amazónica baja. Sube como un bloque rocoso del paisaje circundante. No obstante, dentro de la barrera de roca uno se encuentra en un altiplano mucho más amable, caracterizado por una combinación de colinas ondulantes y cuevas empinadas con una elevación promedio de 1.000 m a aproximadamente 1.600 m, entrecruzado por numerosos riachuelos, pequeñas quebradas y torrentes creando profundas encañadas.

El área está cubierta por una vegetación forestal frondosa clasificada según parámetros ecolimáticos como Bosque Subtropical Húmedo y Montano Muy Húmedo (ONERN 1968: 72-73). El bosque primario entremezcla con el manchón del bosque secundario más predominante alrededor de los asentamientos poblados. La característica más distinta en este paisaje, sin embargo, es el pajonal, con áreas abiertas de pasto que están dispersas en la zona interior habitada del Gran Pajonal, numerando cientos de parcelas de praderas grandes y pequeñas, oscilando desde pequeños calveros —el tamaño de un patio trasero— a grandes sabanas, cubriendo cientos de hectáreas (ver mapa 3).

La población indígena que vive en el Gran Pajonal son los *Ashéninka*, un subgrupo de un conglomerado más grande de grupos de arawak-hablantes en el este de Perú, incluyendo a los *Asháninka*, *Yánesha*, *Matsigenka* y *Nomatsigenka*, *Yine* y *Kakinte*.<sup>3</sup> Actualmente, cerca de 6.000 *Ashéninka* viven aquí en unas 45 comunidades nativas rodeando la pequeña comunidad colona de Oventeni, habitada por unas 120 familias colonas (unas 600 personas), mayormente de descendencia andina. El acceso terrestre solamente era posible a pie o en bestia, yendo por los pequeños caminos, hasta 2003, cuando las compañías de la explotación forestal empujaron una carretera

de terracería desde Puerto Ocopa en el bajo río Perené, conectando Oventeni con el pueblo provincial de Satipo, al este, y al pueblo de Atalaya en la intersección de los ríos Tambo y Urubamba, que forman el potente río Ucayali. Hay partidas diarias con camionetas en ambas direcciones. Otra alternativa es volar con un avión pequeño a la pista de aterrizaje de 1.200 metros que por muchos años fue el sustento del asentamiento de Oventeni. Los colonos se dedican mayormente a criar ganado en las tierras desmontadas, mientras que los *Ashéninka* son horticultores de subsistencia utilizando la roza, tumba y quema *por excelencia*, produciendo cada vez más el café orgánico como una parte integrada de su sistema de cultivo (cf. Hvalkof y Veber 2005). Su horticultura es suplementada con la caza y el forraje en el bosque.

Durante las últimas dos décadas, las áreas naturales de pasto han sido unidas con los pastizales de ganado, sembrados por los colonos locales en el bosque por método de roza, tumba y quema. Los dos tipos de áreas de pasto, sin embargo, son bastante distinguibles. Donde la pradera natural –el pajonal– es una zona no productiva, mantenida por las quemaduras que hacen los indígenas, pero también una locación preferida para los asentamientos. Los pastizales, al contrario, son designados a la producción y mantenidos a través del cultivo. Estos dos tipos de área de pasto, aunque con frecuencia adyacentes, parecen visiblemente diferentes al observador y connotan dos sistemas de significado y valor muy distintos, como veremos.

### ¿Qué hay en un nombre?

El Gran Pajonal significa la “Gran Pradera” o “Gran Sabana”.<sup>4</sup> Aunque el nombre indique un área de sabana extensiva, el pasto natural sólo cubre unas 10.000 hectáreas o menos de 3 por ciento del Gran Pajonal entero. Esto parece ser el resultado combinado de las actividades humanas con el condicionamiento edáfico y el condicionamiento del suelo y del clima –pero con un claro dominio antropogénico (Denevan y Chrostowski 1970; Scott 1979; ONERN 1968). Denevan y Chrostowski mencionan factores históricos como las rutas de intercambio y cambalache indígenas y densidades de población mucho más altas en los siglos pasados (1970: 58), y podríamos añadir el efecto de los tempranos programas de las ganaderías por parte de los misioneros en el siglo 18. Sin embargo, la población indígena local no sólo ha producido el paisaje *pajonal* a través de los siglos de uso; también ha deliberadamente formado y mantenido las áreas abiertas de pasto a través del manejo del fuego. El paisaje de sabana-bosque del Gran Pajonal es un sistema antropogénico dinámico –una creación humana.

Pero “Gran Pajonal” no es un simple nombre que se refiere a las características geográficas de la zona. Es una metáfora ontológica cargada de múltiples significados (cf. Lakoff y Johnson 1980) –un concepto alegórico saturado con significancia tanto para la población colonizadora cuanto para los indígenas *Ashéninka*, aunque el significado expresado sea muy diferente para los dos grupos.

Para los colonos andinos, “pajonal” significa pasto, y el pasto es la base de su negocio de la ganadería, el principal motivador histórico para colonizar la zona y civilizar a los salvajes. Aunque la ganadería en el Gran Pajonal haya fallado repetidamente con el paso de la historia moderna, las grandes praderas todavía simbolizan el sueño milenarío de un rápido éxito para los colonos, la posibilidad de riqueza y grandeza; el espacio vasto donde el desarrollo libremente se desenvuelva, los eternos pastizales donde el ganado y el valor se multiplicarán en un proceso continuamente acumulativo. A través de los años 80, esta idea de pasto como una expresión del éxito de una persona como “colonizador de la selva” fue reafirmada por pequeños créditos del gobierno dados exclusivamente a los ganaderos y administrados según el número de hectáreas sembradas.<sup>5</sup> Ignorando la productividad real en términos económicos, el ganado es más prestigioso en el sistema cultural andino que cualquier cultivo agrícola. Es un símbolo de la civilización y del progreso; es así que el Gran Pajonal expresa el entero paradigma moderno desarrollista, con el cual estos colonizadores se han identificado sinceramente.

Los *Ashéninka*, por otro lado, también se identifican fuertemente con las praderas. Crearon el paisaje pajonal a través de siglos de uso y todavía lo mantienen al quemarlo para regenerar nuevos pastos. Las razones que dan para quemar los pastos son varias: para controlar las plagas, matar o ahuyentar a las serpientes, mantener los espacios abiertos por razones de seguridad, costumbres y diversión, o simplemente por el valor estético de las sabanas abiertas. Los pajonales están casi siempre ubicados en las crestas de las montañas, siguiendo los sistemas tradicionales de los senderos de los *Ashéninka*, constituyendo sitios de asentamientos preferidos, dado que hay agua disponible en las inmediaciones.<sup>6</sup>

No obstante su extrema relevancia, ya que los pajonales constituyen una característica discernible que da identidad al lugar y a la gente, el bosque tropical dominante alrededor sigue siendo el alma de la subsistencia y existencia *Ashéninka*. Toda producción material ocurre en el bosque. Los *Ashéninka* no podrían existir sin el bosque. Es posible decir que la presencia de las tantas pequeñas y grandes áreas de pasto que parecen ser baldíos, desde una perspectiva hortícola, confirma, de hecho, la importancia del bosque desde una perspectiva cultural. El bosque de los *Ashéninka* es un universo completamente socializado, y al asignar una significancia simbólica a las áreas pajonales, estos son incorporados de una manera no sólo simbólica como funcional. Los pajonales son una de las características más generalmente identificadas en el paisaje indígena, la segunda más frecuente son los cursos de agua. Los pajonales son usados como indicadores de orientación espacial en un ambiente forestal de otra manera indiferenciado, y un buen número de ellos tiene topónimos que se repiten como sitios específicos en la mitología *Ashéninka*, refiriendo a definidos eventos primordiales. Así que los habitantes de la pradera han escrito su cosmología e identidad en un paisaje culturalmente afirmativo.

Para los *Ashéninka*, el paisaje es, entre otras cosas, un modelo referencial, aludiendo a su cosmología y a los varios otros niveles de la gran narrativa *Ashéninka*

presentada en su mitología. Mientras que los colonos eliminan el bosque, expandiendo incesantemente los pastoreos, los *Ashéninka* luchan para regular el equilibrio entre las praderas y el bosque. Así que hay dos identificaciones bastante fuertes e incompatibles con el Gran Pajonal, creando un espacio refutado que obviamente lleva el potencial de un conflicto social latente, un conflicto que cada vez más ha sido articulado con respecto al Estado peruano y sus tornadizas políticas de tierra y desarrollo.

## La historia del progreso

### La temprana colonización

La Selva Central peruana fue colonizada relativamente temprano en el periodo colonial con el establecimiento de una misión española entre los *Ashéninka* en 1635. Pronto evolucionó en una búsqueda compleja por el desarrollo agrícola y por el acceso logístico al sistema principal del río Amazonas, acompañado por el control social y económico de las sociedades indígenas cada vez más rebeldes. El deber fastidioso de penetrar, concentrar, pacificar y colonizar a los obstinados “indios campa” fue asumido por la Misión Franciscana. Los rumores del “Gran Pajonal” fomentaron sus sueños de establecer un centro de ganaderías, asentamientos europeos y un desarrollo moderno, convirtiendo el área en una dínamo civilizadora en esta parte de la Alta Amazonía.

La aventura misionera, sin embargo, se paró de repente con el arranque de una insurrección indígena a gran escala en 1742, dirigida por el carismático y legendario Juan Santos Atahualpa, un mestizo andino entrenado por los jesuitas y que declaraba ser de linaje inca. La rebelión, que pronto incluyó a todos los grupos indígenas de la Selva Central peruana, expulsó a las misiones franciscanas y colonias españolas de la Selva Central. Una activa milicia indígena *ad hoc* fue mantenida por más de quince años (1742-1757), con efectos de amplio alcance en el desarrollo de la región que permaneció mayormente no colonizada hasta la segunda parte del siglo diecinueve.<sup>7</sup> En el Gran Pajonal, el efecto duró mucho más tiempo y un esfuerzo de recolonizar no fue iniciado hasta bien entrado el siglo veinte.

No obstante, otras fuerzas estaban en juego. El auge del caucho a comienzos del siglo XIX y la expansión de la frontera extractiva tuvo un efecto devastador para los *Ashéninka* del Gran Pajonal. El área no contenía nada de caucho, pero era rica en otro recurso: la mano de obra nativa. Extensivas cacerías de esclavos en el Gran Pajonal y en las áreas vecinas, llamadas *correrías*, fueron organizadas por los patrones caucheros europeos a través del vecino río Ucayali; amplias áreas del Gran Pajonal fueron devastadas y despobladas durante el periodo pico de las cacerías de esclavos (cf. Sala 1897). El terror de las *correrías* fue acompañado por recurrentes epidemias de sarampión, resultando en una drástica disminución de la población, que continuó mermando en la primera mitad del siglo XX. Después del desplome de la economía del caucho hacia 1915, las

*correrías* continuaron a un ritmo más bajo, hasta mucho después de la segunda guerra mundial y aparentemente hasta los años 60 en ciertas áreas.<sup>8</sup>

### Reintroduciendo la modernidad

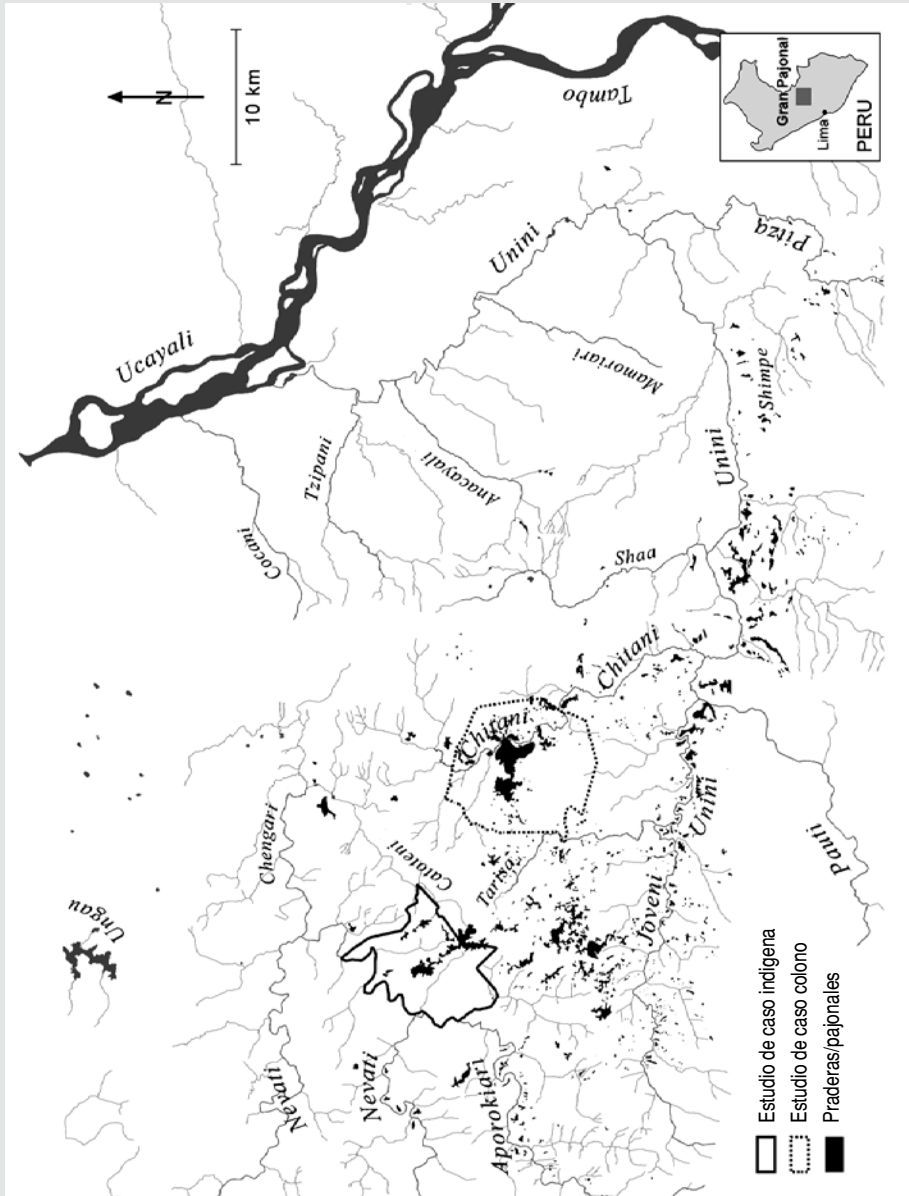
En 1934, la Misión Franciscana continuó su proyecto de desarrollo y colonización que había sido abandonado cerca de 200 años antes. Campesinos y artesanos de la sierra andina fueron traídos al área para criar ganado, cultivar café y construir la nueva misión en Oventeni, justo en el centro del Gran Pajonal. A finales de los años 40, la misión triunfó en atraer el interés de grandes inversores, y en la década del 50 una empresa moderna de ganadería fue fundada en Shumahuani, en el interior del Gran Pajonal, cubriendo todas las áreas mayores de la sabana. Pero, a pesar de los ensayos aerofotográficos, de los trabajos cartográficos, de los trabajadores, veterinarios, expertos, ganados importados y grandes inversiones, el proyecto nunca generó el auge económico que los prospectos sombríos del fantasma del desarrollo habían alimentado. La economía se iba debilitando y las enfermedades del ganado florecieron. El pasto natural de los pajonales tenía un bajo valor nutritivo y probó ser inútil para las ganaderías intensivas. Problemas logísticos prevalecieron y hasta los años 60 aumentaron los problemas de gestión.

El golpe fatal ocurrió en el comienzo del año 1966 con el surgimiento de la guerrilla MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionario),<sup>9</sup> dirigida por otra figura legendaria, Guillermo Lobatón. Huyendo de las fuerzas de contrainsurgencia en la sierra, las guerrillas de Lobatón pasaron por Oventeni y el Gran Pajonal, donde se quedaron descansando un tiempo (cf. Hvalkof y Veber 2005). Poco después, fuerzas especiales de contrainsurgencia, "Los Rangers", lideradas por instructores estadounidenses, agarraron el grupo, dando lugar a uno de los últimos encuentros brutales con las guerrillas (cf. Brown y Fernández 1991).<sup>10</sup> El incidente convulsionó toda la colonia de Oventeni. Las Hermanas Franciscanas fueron evacuadas y la misión fue cerrada juntamente con su escuela, dejando atrás un sólo sacerdote. La ganadería también se terminó y todos sus trabajadores fueron despedidos. Por la segunda vez en la historia, el sueño del gran desarrollo se había desintegrado.

### Las epidemias y el uso de la tierra

La empresa de ganadería en el Gran Pajonal tuvo profundos efectos en la población indígena. Los *Ashéninka* seguían marcados por la despoblación y sus habilidades de organización fueron debilitadas debido al faccionalismo causado por las *correrías*. Con la nueva afluencia de trabajadores de la hacienda y colonos en el área, violentas epidemias de sarampión se extendieron por toda la zona en varias oleadas durante las décadas del 50 y 60, arrasando comunidades enteras de indígenas *Ashéninka*. Los

**Mapa 3 – Áreas de los estudios de casos y praderas**



supervivientes huyeron de sus asentamientos y buscaron refugio en las áreas aisladas del bosque montañoso, donde se quedaron hasta que la epidemia se terminó, evitando más contacto por largos periodos de tiempo. En adición al sarampión y a otras epidemias virales introducidas durante la colonización, también la tuberculosis y otras enfermedades relacionadas a la pobreza cobraron un alto precio. El resultado fue una elevada disminución poblacional. Denevan y Chrostowski, quienes visitaron la hacienda hacia mediados de los 60, notaron que “la presente población *Ashéninka* correspondía a más o menos el 20 por ciento del número que residía en/o cerca de los pajonales antes de 1950” (1970: 58). No tenemos ninguna información acertada sobre el tamaño de la población indígena antes de la recolonización, pero sabemos que el antropólogo americano John Bodley –quien encuestó 80 familias en el Gran Pajonal en 1969– estima que, antes de la colonización, la población *Ashéninka* estaba formada de aproximadamente 6.000 personas, en base a datos comparativos de áreas vecinas, y un máximo de 1.500 en la época de la encuesta (1972: 8), lo que sugiere una disminución de cerca del 75 % en un lapso de tiempo relativamente corto, casi coincidiendo con la estimación de los geógrafos. En un estudio realizado por la Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales (ONERN), en la mitad de los años 60, la población de la colonia de Oventeni estaba calculada en 300 personas (mayormente colonos), con aproximadamente 2.000 *Ashéninka* en el resto del Gran Pajonal<sup>11</sup> (ONERN 1968: 34). Esta fuerte disminución de la población obviamente hizo que el proceso de colonizar el área fuera relativamente fácil, pero también afectó la disponibilidad de la labor indígena, que representaba la base de la economía colonial. Los colonos aseguraron gradualmente la mano de obra *Ashéninka* a través de la esclavitud y la servidumbre, a través del antiguo sistema de explotación feudal de *enganche* y *habilitación*. Aunque hubiera ocasionales protestas y tentativas esporádicas de contrarrestar la expansión colona, las condiciones no estaban a favor de la coordinación indígena.

La producción de los colonos y de los *Ashéninka* no difería mucho en este tiempo, aparte de la ganadería que tenía lugar en los pajonales naturales cerca de la colonia de Oventeni y de la hacienda Shumahuani (ver mapa 3: Áreas de los estudios de casos y praderas). La mayoría de la comida era producida por los peones indígenas en sus propias chacras o en parcelas especiales de los colonos. Se cultivaba algo de café, integrado generalmente en las chacras de subsistencia y en las *purmas*, parcelas

**Tabla 1**

| Uso de tierra 1954/1958                  | Shumahuani | Oventeni (%) |
|--|------------|--------------|
| Bosque                                   | (%)        | 87           |
| Pradera                                  | 87         | 7            |
| Chacra (Parcela de producción primaria)  | 7          | 2            |
| Purma (Parcela de producción secundaria) | 3          | 4            |
| Centro del asentamiento                  | 3          | < 1          |



en ciclos tradicionales de barbecho. La población indígena estaba todavía dispersa y los colonos residían mayormente en el asentamiento de Oventeni o trabajaban en la hacienda ganadera de Shumahuani.

Esta situación se refleja claramente en el patrón del uso de la tierra. Comparando los patrones del uso de la tierra del área de Shumahuani con el área alrededor de la colonia Oventeni en la mitad de los años 50 (a través de una análisis SIG de ensayos aerofotográficos de 1953-1954 y 1958) (ver tabla 1; ver mapas 4 y 5),<sup>12</sup> el área está casi igualmente dividida entre praderas, tierra usada por la producción primaria hortícola (incluyendo nuevas tierras de la roza, tumba y quema), y tierra usada por la producción secundaria y nuevos jardines de barbecho.<sup>13</sup>

Muchos colonos se fueron del área después del colapso del proyecto ganadero; otros se quedaron e intentaron sobrevivir por sus propios medios. Los *Ashéninka*, por otro lado, que habían huido de las epidemias, poco a poco volvieron a sus territorios antiguos. Aun así, todo lo que pasaba en el Gran Pajonal se centraba en una ideología y discurso moderno y desarrollista, donde el control social estaba en las manos de la sociedad colonial.

### La aceleración del desarrollo

El escenario de una colonización indolente y la explotación de la labor indígena en el Gran Pajonal cambiaron drásticamente durante la década del 80. Se inició una nueva ola de proyectos de gran desarrollo en la región amazónica a través del establecimiento de programas de desarrollo internacional representado por el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo, la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional, USAID, y por algunas agencias europeas.

Aunque ningún proyecto se haya enfocado inicial y directamente en el Gran Pajonal, los programas causaron una intensa presión de colonización en todas las áreas aledañas, lo que obviamente aumentó la afluencia de nuevos colonos en el Gran Pajonal. La colonización de Oventeni estaba creciendo rápidamente, tanto como los conflictos con los *Ashéninka* de la zona. Los precios del café, en declive en los últimos años de la década del 70, habían motivado a los colonos de Oventeni a experimentar con ganadería en pastos sembrados. La combinación del pasto cultivado y de los generosos nuevos créditos disponibles a los ganaderos de pequeña escala probó ser un coctel explosivo (Hvalkof 1986). La única inversión posible en el Gran Pajonal fue en la mano de obra indígena, mantenida a través de la esclavitud derivada de endeudamientos y servidumbre, una práctica conocida como “*enganche*”, sistema feudal de explotación muy común en las haciendas andinas. Durante la década del 80, el bosque fue despejado a una tasa alarmante con el fin de crear espacio para los pastos sembrados. Todo el trabajo era hecho por mano de obra indígena, conforme a “contratos” de labor asegurados a través de la violencia institucionalizada a manos de las autoridades

### Mapa 4 – Uso de tierra y vegetación Shumahuani

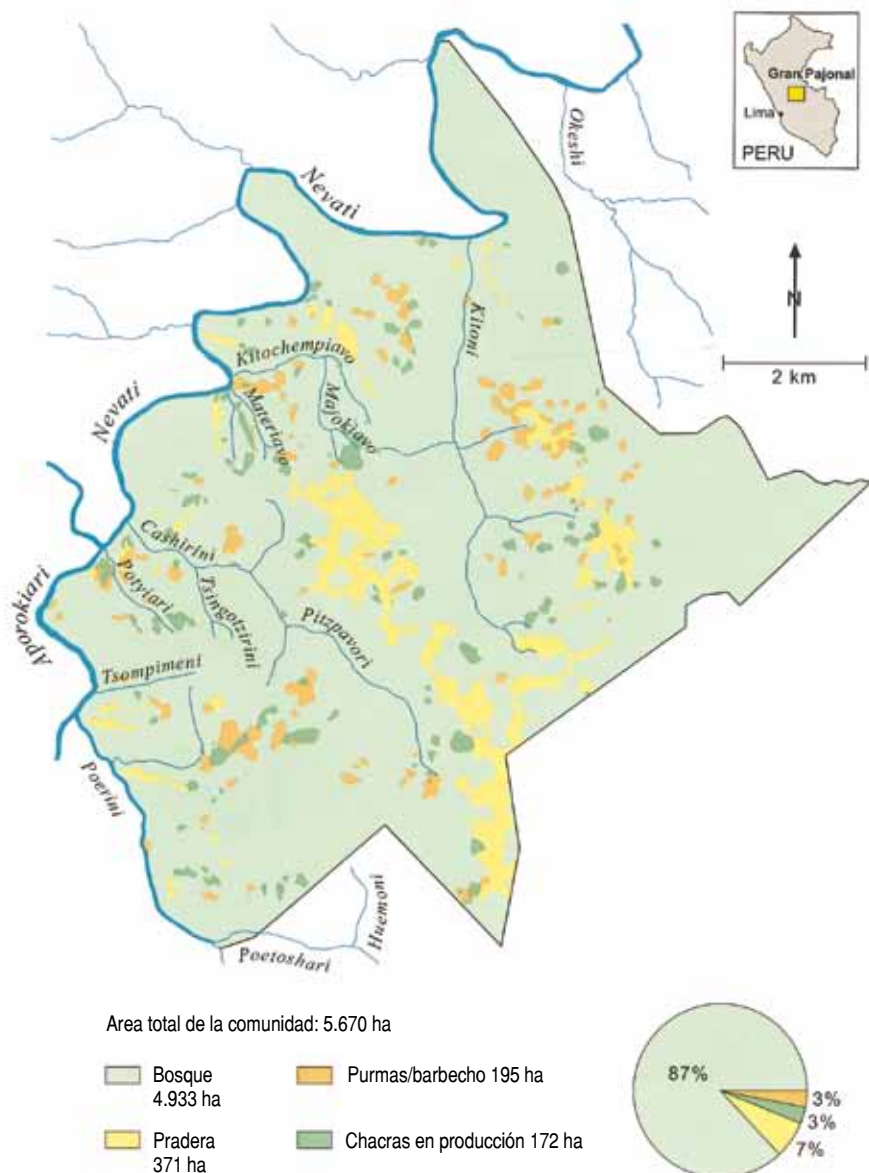


Lámina 1 – Shumahuani, 1954 (Fuente: el autor 1997 y 2004; © 2004 S. Hvalkof)

### Mapa 5 – Uso de tierra y vegetación Oventeni 1958

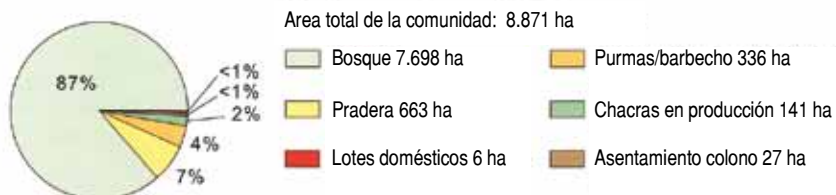
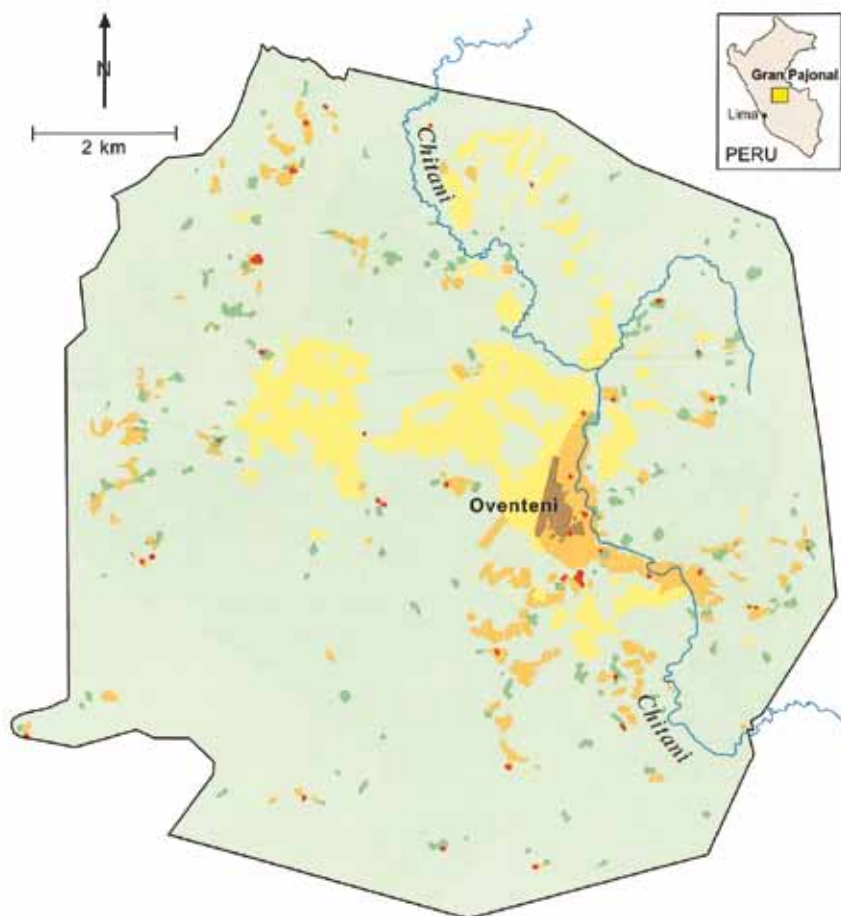


Lámina 2 – Oventeni, 1958. (Fuente: el autor; © 2004 S. Hvalkof)

civiles en Oventeni. El castigo incluía el encarcelamiento sin comida y agua por varios días y la flagelación con chicote. Estas flagelaciones ocurrían siempre en las mañanas de los domingos de Oventeni. El castigo también involucraba frecuentes palizas y la labor granjera punitiva para las autoridades colonas (e.g., Hvalkof 1986, 1987, 1998, 2008; Hvalkof y Veber 2005; Schäfer 1988).<sup>14</sup>

La (sobre)explotación de la labor indígena eventualmente amenazó la reproducción social de los *Ashéninka*. Su producción de subsistencia disminuyó rápidamente porque un número creciente de personas estaba siendo contratado para despejar el bosque y sembrar pastos. Eso les dejó sin tiempo u oportunidades para preparar sus propias chacras, que debían seguir los ciclos de las fluctuaciones estacionales. De nuevo en sus asentamientos después de completar sus contratos de trabajo con los colonos, tenían que ser mantenidos por sus parientes locales hasta que tuvieran una chacra propia en plena producción. Esto no solamente provocó enfurecimiento y fricciones entre los grupos locales (a veces forzando al peón a aceptar otro contrato de los colonos), sino que también causó estrés en la economía y producción colonas. Hasta ahora, los colonos habían obtenido la mayor parte de sus artículos y otras provisiones diarias de los *Ashéninka* a un precio muy bajo o a través del trueque. Pero los colonos se quejaban de que era casi imposible encontrar algo para comprar y que los *Ashéninka* simplemente habían dejado de ofrecer sus productos a los colonos de Oventeni (una reluctancia que atribuyeron al carácter rebelde y obstinado de los *Ashéninka*). La disminución en la producción excedente de los *Ashéninka*, que había sido importante para las interacciones entre colonos e indígenas, estaba causando ahora la desintegración de la relación económica. Los colonos tuvieron que importar provisiones desde afuera por avión, causando un aumento dramático en el nivel del precio general en Oventeni, poniendo otra vez una presión extra en el esfuerzo ganadero. Los costos de producción se disparaban, pero no eran seguidos por un resultado económico correspondiente.

Complejos problemas ecológicos asociados al aumentado sobrepastoreo, enfermedades de ganados, invasiones de arbustos y malas yerbas en los pastos, así como suelos ácidos y la erosión, empezaban a impactar negativamente en la productividad, y el latente problema logístico de llevar la carne de res al mercado demostró que las ganaderías podrían ser una actividad de riesgo.<sup>15</sup> Los colonos respondieron de la única manera que conocían: incrementando la explotación de la labor indígena para despejar más tierra y expandir los pastizales.

## Titulación de la tierra y transformación

### Introduciendo la “comunidad nativa”

La sociedad *Ashéninka* del Gran Pajonal padeció conspicuas transformaciones estructurales durante las décadas del 70 y 80. Misiones evangélicas, operando en el área

desde los últimos años de 1960, habían lanzado campañas de vacunación durante los 70 y las repitieron en la década siguiente.<sup>16</sup> La inmunización contra las enfermedades virales, especialmente el sarampión, tuvo un efecto notable, y la población *Ashéninka* aumentó rápidamente. Este cambio demográfico llegó a ser un factor crucial en el proceso de reorganización que estaba justo por empezar. Afectó la ocupación de la tierra, la producción, las relaciones laborales y la potencia política.

A la vez, un nuevo sistema de escuelas bilingües indígenas era establecido por el evangélico Instituto Lingüístico de Verano (SIL). Este movimiento causó un nuevo foco social que aumentó la capacidad de organización de la población indígena, a pesar del motivo ideológico y del esfuerzo proselitista de su misión (Veber 1991, 1998, 2001). Organizaciones indígenas se habían establecido en otras partes de la Amazonía desde fines de 1960, y una nueva estructura institucional de organizaciones indígenas amazónicas tomaba forma en Perú. Motivados por tales organizaciones, los *Ashéninka* empezaron a organizarse en 1980, llevando a cabo asambleas apoyadas por compasivos misioneros del SIL.<sup>17</sup> Las primeras “comunidades nativas” oficialmente registradas en el Gran Pajonal se formaron en 1983.

Puede ser útil bosquejar el antecedente del concepto de comunidad. La idea peruana de “comunidad” es derivada de las sociedades campesinas de los Andes, donde “comunidades indígenas” fueron establecidas durante el periodo colonial como una medida para controlar la labor y regular la tenencia. Durante el periodo de la reforma agraria de 1960 y 1970, todas las referencias “indígenas” fueron eliminadas, teniendo en cuenta la política del desarrollo que pretendió crear una moderna y étnicamente uniforme nación y estado mestizo. Términos como *indio* e *indígena* fueron reemplazados por *campesino* en el idioma y discurso oficial. Una nueva legislación agraria favoreció el establecimiento de áreas colectivamente tituladas a comunidades campesinas, independientemente de la composición étnica. Fincas y haciendas de propiedad privada fueron expropiadas. Estas no fueron redistribuidas entre la población indígena campesina, sino nacionalizadas y convertidas en varias cooperativas estatales, un proceso que después de años de entusiasmo público se convirtió en un total desastre económico (cf. Hvalkof 2012). Así que la legalización de tenencia colectiva a través de la titulación de comunidades no fue un intento de reconocer los territorios indígenas, sino de asegurar la tierra como medio de producción. Este movimiento fue parte de un discurso político nacionalista, populista e integracionista que pretendió modernizar y dinamizar la sociedad peruana (cf. Plant y Hvalkof 1999, Hvalkof 1998 y 2012).

Pronto se elaboró una legislación especial, concediendo derechos a los habitantes nativos de la región amazónica para la titulación de comunidades. El modelo legal y técnico para establecer *comunidades nativas* en la Amazonía peruana fue copiado del modelo de las comunidades campesinas de los Andes. Estas comunidades se entendían como comunidades campesinas corporativas con un alto grado de integración estructural y económica y un patrón de residencia caracterizado por centros territoriales de aldeas y caseríos. No obstante, la sociedad *Ashéninka* de ninguna manera se

adecuaba a este modelo de organización. Su organización social está caracterizada por una espaciosa y unida red de grupos residenciales dispersos con alta flexibilidad y movilidad individual. A pesar de cualquier expectativa que el Perú oficial haya tenido con respecto a la función social de una “comunidad” en la Amazonía, los *Ashéninka* redefinieron este concepto para que fuera equivalente a un área de tierra demarcada, a un pedazo de territorio garantizado, con ciertos beneficios etiquetados, como escuelas bilingües y posiblemente una pista de aterrizaje. Una comunidad y sus fronteras fueron definidas por el grupo local de territorio, frecuentemente organizado alrededor de un jefe local o líder carismático, adaptando así un concepto directivo nacido del discurso de integración y desarrollo nacional a los patrones culturales convencionales *Ashéninka* de organización y alianza. Aun así, la idea de establecer unidades de territorio limitadas, con un estatus formal en un mundo no indígena, fue totalmente extraña y dudosa para muchos *Ashéninka* en la fase inicial de este desarrollo.

Las primeras cuatro “comunidades” demarcadas y tituladas en 1984 fueron colindantes y cubrieron la mayoría de la vieja área de concesión de la hacienda ganadera en Shumahuani, y el valor simbólico en demarcar y titular estas áreas exactas fue importante. Cuando los colonos se dieron cuenta de lo que había pasado, hicieron todo lo posible para retroceder o detener el proceso, incluyendo amenazas al liderazgo indígena emergente, que irónicamente ayudó a definir y politizar el papel de los nuevos líderes y su organización.

### **La deforestación y el uso de la tierra**

Para ilustrar este desarrollo en términos del uso de la tierra, podemos comparar los patrones del uso de la tierra esquematizado en las zonas colonas de Oventeni y Shumahuani en 1950 (mapas 4 y 5) con los patrones del uso de la tierra como aparecieron en las mismas dos áreas en el periodo de 1984-1985. En esta época, la población colonizadora de Oventeni había alcanzado su máximo con unas 120 familias colonas, 600 personas en total, con sus pastos y cosechas dispersos en las inmediaciones del pueblo. La población en Oventeni se había más que doblado desde 1950, cuando la población colona estimada era menos de 300 personas. La distribución de tierra entre las parcelas en producción, barbecho, pastos y praderas naturales se muestra en la tabla 2.

A partir de 1983-84, el aumento de la deforestación alrededor de la colonia de Oventeni había alcanzado a más de un 20%. La expansión de pastos justifica el 15 % de la deforestación; el resto se debe a las chacras constituidas mediante el método de roza, tumba y quema por los colonos para la producción de alimentos domésticos para su autoconsumo. También vale mencionar que la mayoría de los colonos estaba (y está) viviendo en condiciones muy pobres, algunos tienen solamente un poco de ganado, otros ni eso. El ganado y los pastizales más grandes pertenecen a unas diez familias, y de éstas, solamente algunas pueden ser clasificadas como relativamente

**Tabla 2**

| Uso de la tierra, 1983-1984              | Shumahuani (%) | Oventeni (%) |
|--|----------------|--------------|
| Bosque                                   | 92             | 71           |
| Pradera                                  | 6              | 21           |
| Chacra (Parcela de producción primaria)  | 1              | 2            |
| Purma (Parcela de producción secundaria) | 1              | 5            |
| Centro de asentamiento                   | –              | < 1          |

ricas en un contexto colono. Aun así, los efectos en el ambiente local son notables (ver mapas 6 y 7).

Shumahuani, la previa tierra de pastoreo de la hacienda, había sido ahora demarcada y titulada como una comunidad nativa, y solamente los *Ashéninka* residían allí. A partir de 1986, la población de Shumahuani consistía en 10 a 20 grupos familiares indígenas, con una población total de 100 a 120 personas. Esto parece ser un considerable aumento de población desde 1950, cuando la población indígena había alcanzado su apogeo. Ninguna encuesta o estadísticas de esta época sobre los *Ashéninka* están disponibles, pero hice una aproximación basada en los asentamientos revelados en las fotos aéreas 1: 10.000 y 1: 15.000 de la zona indicando, entonces, que no más que 10 o 12 familias vivieron o estarían viviendo allí. Aparentemente, el doble de la población no había causado la expansión del área utilizada para chacras de subsistencia integradas con café. Por el contrario, en 1980 había menos hectáreas en uso que en 1950. El aumento notable en el crecimiento del bosque en la comunidad de Shumahuani durante este periodo de 30 años se debió a la finalización de la hacienda ganadera a fines de los años de 1960. También ilustra el potencial del sistema de producción de los *Ashéninka* para sostener una economía viable y el resurgimiento del bosque, mientras que la producción de los colonos parece problemática por la reducción de bosque y la expansión de tierras de pastoreo, un sistema que crea poco o ningún excedente económico y no es sostenible bajo las condiciones del bosque tropical.

### Titulando el resto

La titulación inicial de los territorios *Ashéninka* no detuvo la expansión ganadera de los colonos en el resto del Gran Pajonal. Al contrario, pareció acelerarla, y los conflictos entre los colonos y los *Ashéninka* aumentaron cuando éstos se dieron cuenta de que tenían el derecho de formar comunidades, definir sus fronteras y tenerlas demarcadas. Surgió una demanda general de demarcación y titulación de tierras como comunidades nativas (Hvalkof 1986).

### Mapa 6 – Uso de tierra y vegetación Shumahuani

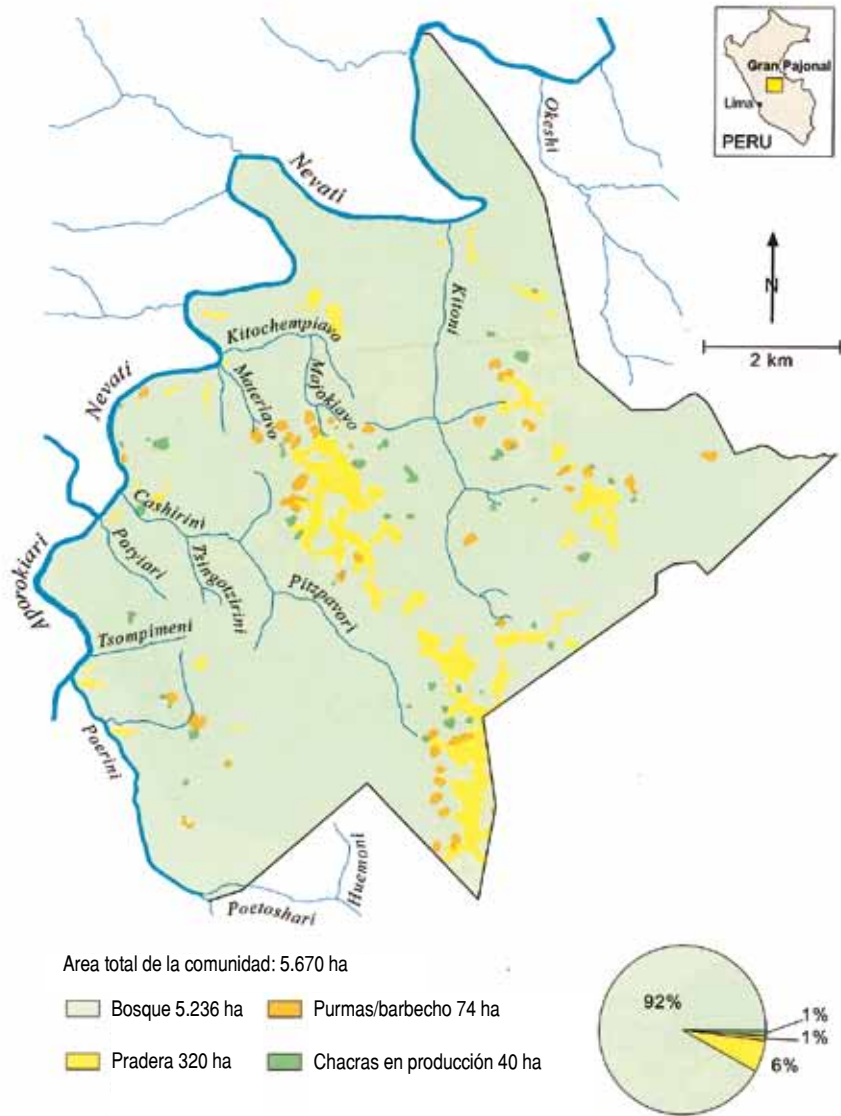
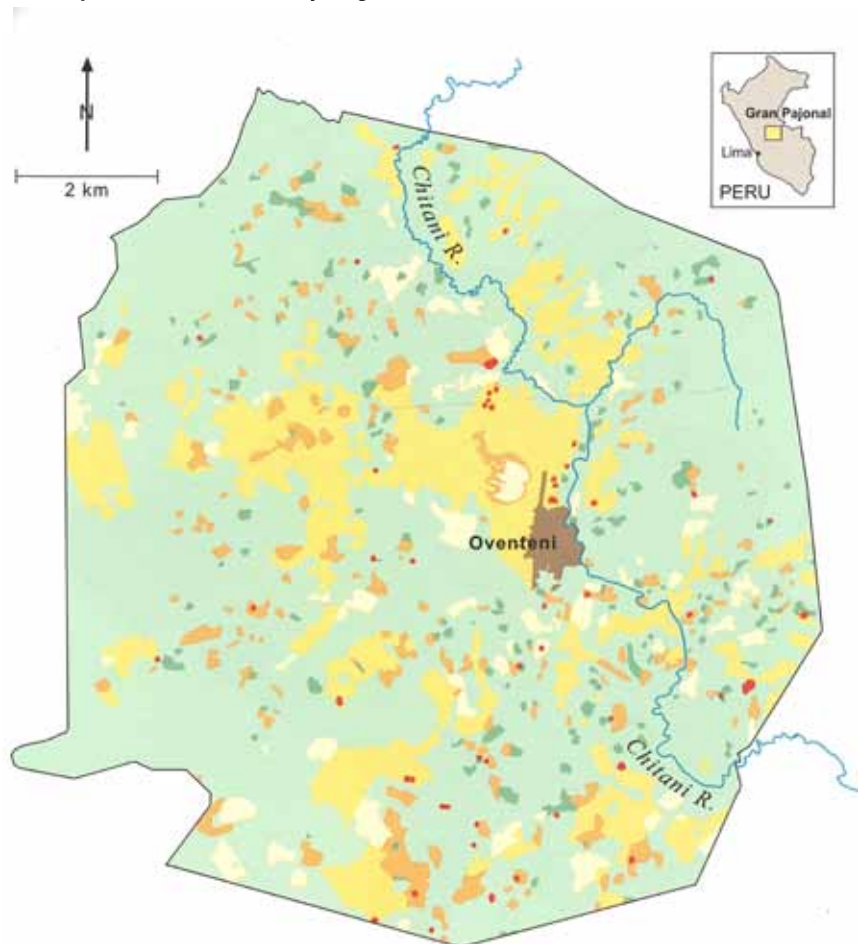


Lámina 3 – Shumahuani, 1983 (Fuente: el autor 1997 y 2004; © 2004 S. Hvalkof)



### Mapa 7 – Uso de tierra y vegetación Oventeni 1984



Area total de la comunidad: 8.871 ha

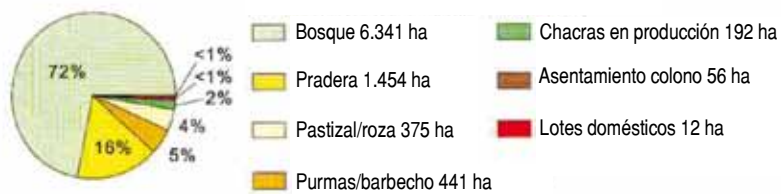


Lámina 4 – Oventeni, 1984 (Fuente: el autor 1997 y 2004; © 2004 S. Hvalkof)

En 1985, los líderes indígenas emergentes vieron una oportunidad de organizar un proceso general de demarcación de tierras en el Gran Pajonal para contrarrestar el frenesí de expansión ganadera implementado por los colonos. Aquellos antropólogos sensibles a esta situación, se movilizaron para presionar al programa del desarrollo especial del Banco Mundial que operaba en las áreas adyacentes, logrando que el banco reconociera su responsabilidad por la expansión de los colonos, intensificando el conflicto en el Gran Pajonal. También solicitaron la continuación del proceso del reparto de tierras como medio de parar la destrucción social, económica y ecológica derivada de la expansión ganadera. El Banco Mundial respondió positivamente, enviando un consultor que confirmó las alegaciones y obligó que su homólogo peruano llevara a cabo un proceso de demarcación y titulación de tierras para todas las comunidades indígenas en el Gran Pajonal (cf. Hvalkof 1998: 104-112).<sup>18</sup> En los años siguientes, y a pesar de la agresiva resistencia de los colonos y sus aliados en la administración regional, la Organización Ashéninka del Gran Pajonal (OAGP) y el programa de desarrollo internacional apoyado por el Banco Mundial, completaron el proceso de titulación de las comunidades indígenas (Comunidades Nativas).

En 1988, veintisiete nuevas comunidades indígenas (CC.NN.) colindantes habían sido demarcadas y tituladas, formando un territorio indígena casi continuo que circunscribió la zona colona de Oventeni.<sup>19</sup> La estructura de comunidad, sin embargo, no alteró de manera significativa su función interna. En esta época la adaptación del concepto de "comunidad" al contexto *Ashéninka* había creado una nueva plataforma de organización para la población indígena. Los *Ashéninka* participaron con entusiasmo en el proceso de la toma de decisiones y en la iniciativa política con respecto al Gran Pajonal.<sup>20</sup> Ya no eran simplemente un recurso de labor barato y mercantilizado; eran dueños de tierra y llegaron a ser un factor político como ciudadanos nuevamente registrados con el derecho de votar. Una nueva realidad democrática se estaba formando.

### **El territorio y el terror**

Poco después de que la demarcación y titulación del Gran Pajonal fuera completada, las fuerzas de la nueva organización y su liderazgo fueron seriamente desafiados. Fue instaurado el caos social generalizado que, siguiendo la profunda crisis económica y política de los años 80 en Perú, había causado la aparición de Sendero Luminoso y de las guerrillas MRTA en el territorio *Ashéninka* vecino (cf. Benavides 1992, 1993; Hvalkof 1994; Garcia et al. 1998). Un nexos entre el tráfico de drogas ilegales y los movimientos subversivos creó un estado desastroso de violencia latente en la Selva Central peruana. Ambas organizaciones subversivas se basaban en una ideología modernista que acogía visiones de progreso sin espacio para los intereses

especiales de las políticas indígenas. En las áreas vecinas al Gran Pajonal, Sendero Luminoso aseguró un punto de apoyo a través del reclutamiento forzado y del terror entre las comunidades nativas. Desde el punto de vista indígena, Sendero Luminoso fue “otro patrón”, un patrón indistinguible de otros colonos. Sendero Luminoso parece haber planificado el establecimiento de un centro estratégico para la producción de comida en el Gran Pajonal, un plan que fue enfáticamente repudiado por los *Ashéninka*. Este plan puso el liderazgo indígena del Gran Pajonal en un curso de colisión con Sendero Luminoso, quien estableció un precio para las cabezas de los líderes *Ashéninka*. El asesinato -a manos del MRTA- de uno de sus líderes, el Sr. Alejandro Calderón, alarmó y desató un levantamiento *Ashéninka* en el valle vecino de Pichis. Como consecuencia, los indígenas decidieron tomar el control del Gran Pajonal. Cierta mañana de febrero, en 1990, unos cientos de *Ashéninka* armados con escopetas, arcos y flechas ocuparon el Oventeni y advirtieron que aquel sitio estaba bajo el control del Ejército *Ashéninka*. Armaron un sistema de defensa y vigilancia exhaustivo en la periferia del Gran Pajonal, tomando el control completo de la zona. Ninguna de las organizaciones guerrilleras tuvo éxito en establecerse en el área y, con la caída general de sus movimientos en 1990, las unidades guerrilleras gradualmente se retiraron de las áreas *Ashéninka* en las fronteras del Gran Pajonal. Los indígenas habían triunfado en pacificar la zona, un gran logro en la violenta realidad peruana, donde la “pacificación” normalmente ha sido una metáfora militar para la muerte y la destrucción (cf. Hvalkof 1998: 145-147).

Los colonos mantuvieron un perfil bajo durante los años turbulentos, intimidados por la inesperada capacidad, reacción y éxito organizacional de los *Ashéninka* y su milicia. La nueva situación también había acentuado las diferencias étnicas y de clase entre la población colona. Un número creciente de colonos pobres y la nueva generación de identidad étnica mezclada había apoyado a los *Ashéninka* y su organización. La zona de pastoreo de ganado no había sido directamente afectada por el proceso de titulación, pero había sido encerrada por las comunidades indígenas. Reconociendo que todas las ganaderías futuras tenían que tener lugar dentro de esta área y que no había ninguna posibilidad inmediata de expandirlas afuera de la zona, los colonos permanecieron en Oventeni, demarcando también sus propiedades individuales. Esto resultó un drástico declive en la motivación de la adicional inmigración colona. Se seguía criando ganado y estableciendo nuevos pastos, pero poco a poco los colonos se estaban comiendo su propia base económica.

Si miramos los patrones del uso de la tierra en 1996, para las mismas dos áreas comparadas arriba (mapas 4 y 5 comparados con mapas 6 y 7), vemos en el área de Oventeni una drástica reducción de bosque a un 48 por ciento, lo que significa un aumento de 23 por ciento en diez años en la zona de producción de los colonos. También hay un aumento notable en las áreas de la producción secundaria del 13 % (tabla 3).

Tabla 3

| Uso de la tierra, 1996                   | Shumahuani (%) | Oventeni (%) |
|--|----------------|--------------|
| Bosque                                   | 90             | 48           |
| Pradera                                  | 5              | 28           |
| Chacra (Parcela de producción primaria)  | 2              | 5            |
| Purma (Parcela de producción secundaria) | 3              | 18           |
| Centro de asentamiento                   | -              | 1            |

La población total de Oventeni había disminuido un poco -desde su cenit en 1985- a más o menos 100 familias a partir de 1996. Varios ganaderos siguen produciendo en el Gran Pajonal, aunque residen fuera del área. Básicamente, esto significa que justo para mantener la misma población colona con más o menos el mismo estándar de vida durante los últimos diez años, han tenido que deforestar un adicional del 21%, de los cuales el 14 % ha sido usado por propósitos apartados de los pastos.<sup>21</sup> La deforestación intensificada en la zona colona es, en parte, resultado del proceso de titulación de tierras, pues la circunscripción ha detenido la expansión de nuevos pastos por el método de roza, tumba y quema, concentrando las ganaderías dentro de la zona colona. Sin entrar en las complejidades de las ganaderías en los hábitats del bosque tropical (por ejemplo, Hecht et al. 1988), sabemos que este sistema de los colonos de Oventeni es autodestructivo y necesita ser cambiado. Lamentablemente, todavía no hay indicios de que esto vaya a pasar (ver mapas 8 y 9).

Si miramos el patrón del uso de la tierra en la comunidad Shumahuani en 1996, vemos una tendencia muy diferente. La población indígena se ha más que triplicado desde 1950, y durante la última década se ha concentrado alrededor de las mayores áreas del pajonal, donde está ubicada la infraestructura de la comunidad como la escuela bilingüe, los servicios de salud y la pista de aterrizaje, pero este cambio demográfico no parece haber causado un aumento en las áreas de pradera. De hecho, durante la última década, ha habido una pequeña disminución en el pajonal, del 6% en 1985 al 5% en 1996. En las imágenes de los satélites SPOT no se puede distinguir entre el antiguo bosque secundario y el bosque primario, pero la mayor parte de tierra de bosque con potencial cultivable había sido cultivada antes y está en algún estado de regeneración. Es interesante notar que, debido al aumento de la población, el modelo de cultivo cerca de las fronteras de la pradera ha producido más crecimiento de bosque secundario en las áreas pajonales, en vez de deforestación y la extensión de las sabanas que podría haber sido esperada. Es evidente que la destrucción del bosque es sólo uno de los resultados de la economía ganadera de los colonos y que los *Ashéninka* han desarrollado un "sistema de agroforestería" (cf. Denevan y Padoch 1988) que hasta ahora ha podido sostener una población creciente y producir el bosque simultáneamente.

Una de las nuevas plantas domesticadas en expansión, reflejadas en el presente modelo del uso de la tierra, es el café. Los *Ashéninka* han estado cultivando el café para los colonos por décadas, y ahora han adoptado con éxito el café como un cultivo preferido para el mercado, desarrollando su propio sistema para mejorar la planta. Aman la planta, integrada con éxito en los ciclos de cultivos de sus parcelas de subsistencia, manteniendo costos de producción considerablemente más bajos que el de los colonos. Esto es posible porque la reproducción social de los *Ashéninka* se está garantizando a través de su producción de subsistencia, indicando que son insensibles a las fluctuaciones del mercado. Actualmente, la OAGP está intentando conseguir que los *Ashéninka* del Pajonal sean registrados como productores de café orgánico para intentar asegurar un mejor precio y el acceso directo a mercados alternativos en el extranjero. Una economía indígena innovadora parece estar siendo formada.

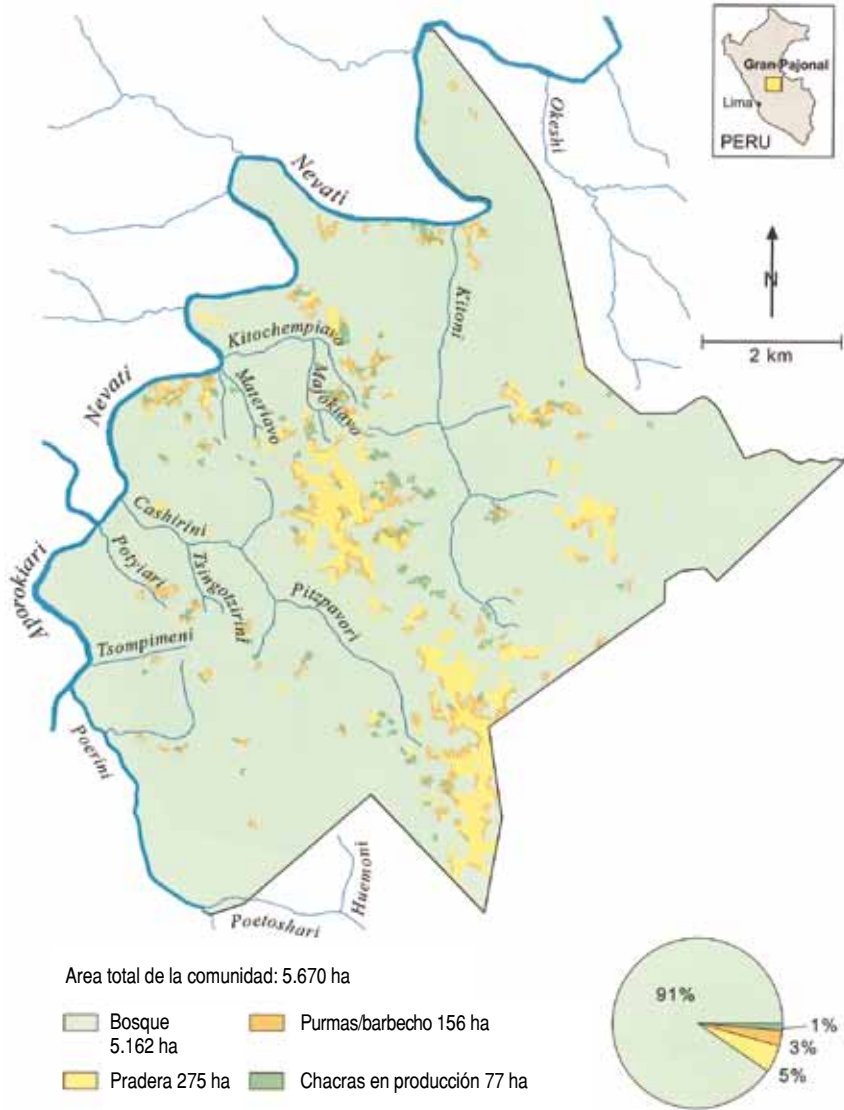
### **El nuevo *Ashéninka***

El catalizador de la metamorfosis *Ashéninka* de una comodidad de labor extra-social a activos agentes políticos en el sistema de la sociedad civil peruana fue impulsado por el proceso del reparto y titulación de tierras. Conllevó un proceso organizacional paralelo, creando un espacio político desideologizado donde podrían tener lugar la comunicación intercultural y transversal entre autoridades públicas nacionales, oficiales regionales, personal técnico, colonos y los *Ashéninka*. El éxito de sus maniobras pragmáticas para defender y consolidar su integridad territorial animó a los *Ashéninka* a buscar también el acceso y control de los recursos políticos. Con el apoyo del estrato más pobre de la sociedad colona, la OAGP triunfó en ganar las elecciones locales y, recientemente, el líder del Ejército *Ashéninka* ha sido alcalde del asentamiento colono de Oventeni. El poder político formal está hoy en las manos de la organización *Ashéninka*, cuyos miembros dominan hasta el consejo del pueblo de Oventeni y ocupan todos los cargos en la jerarquía civil local, irritando a los ganaderos.

La organización indígena ha usado este nuevo poder político para conseguir apoyo público para su distrito. La mayoría de las comunidades ahora tienen sus propias escuelas bilingües (*ashéninka*-español). Un instituto profesional secundario está ubicado en la comunidad-base de la OAGP. Para beneficio de los colonos y los indígenas, la organización ha asegurado un centro de salud dotado con personal y agua potable en Oventeni, manejando incluso un alternativo programa indígena de salud. La sociedad colona es dividida en su actitud hacia la organización *Ashéninka*, pero hay un apoyo y participación creciente de amplios sectores de los colonos.

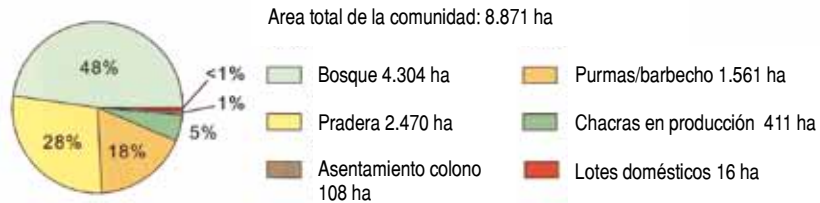
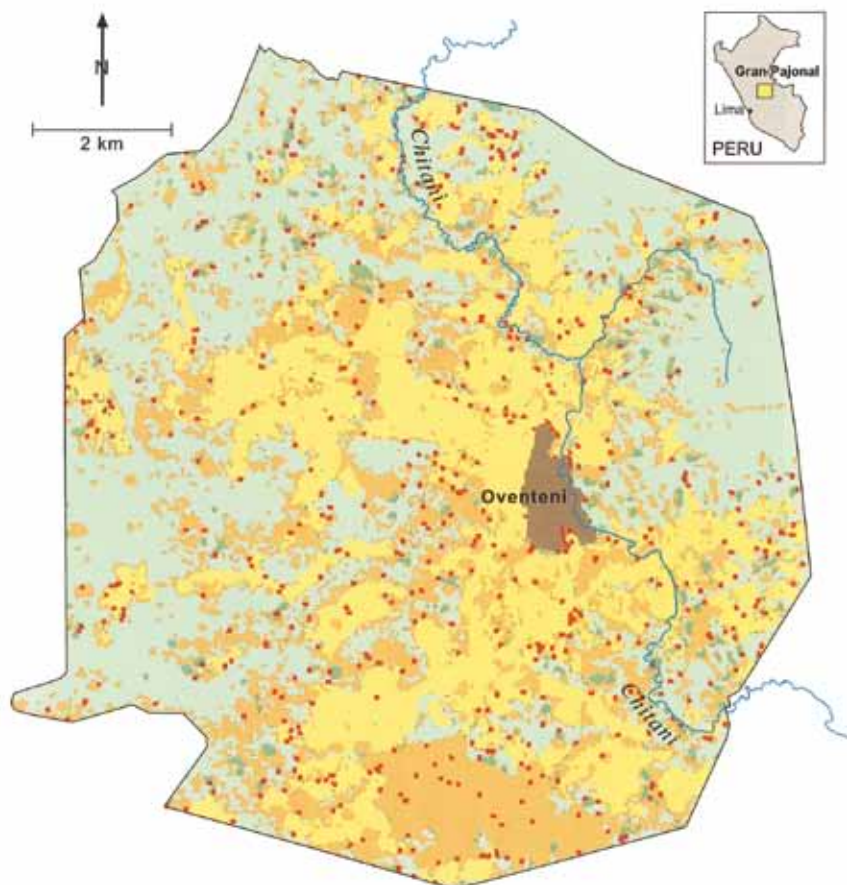
Podemos concluir que los previamente subestimados *Ashéninka* del Gran Pajonal han triunfado no sólo en liberarse sino también en iniciar un proceso legítimo de democratización en un lugar latinoamericano que hasta ahora falló completamente para realizar sus propias aspiraciones liberales. Los *Ashéninka* se inscribieron en el discurso

**Mapa 8 – Uso de tierra y vegetación Shumahuani**



**Lámina 5** – Shumahuani, 1996 (Fuente: el autor 1997 y 2004; © 2004 S. Hvalkof)

**Mapa 9 – Uso de tierra y vegetación Oventeni 1996**



**Lámina 6 – Oventeni, 1996** (Fuente: el autor 1997 y 2004; © 2004 S. Hvalkof)

de la sociedad civil peruana con un valiente pragmatismo, pretendiendo consolidar su territorialidad e identidad como los *Ashéninka* del Gran Pajonal. Pero, ¿cómo explicamos esta transformación extraordinaria en las relaciones de poder? ¿Qué configuraciones ontológicas están formulando los parámetros políticos, los elementos discursivos y las prácticas condicionando este inesperado “progreso de las víctimas”? (Veber 1998).

## La gente y el poder

### Ideología y cosmología

Según Foucault, el poder no es “una institución ni una estructura, ni es una fuerza con la cual estamos dotados; es el nombre que uno atribuye a una compleja situación estratégica en una sociedad particular” (Foucault 1981: 93). Para entender las dinámicas de la específica y “compleja situación estratégica” en el contexto histórico de la interacción entre los *Ashéninka* y los colonos con su espacio compartido, vamos a ver los diferentes modelos operativos de la identidad y el espacio dentro del cual cada uno de estos actores principales están operando.

Parece relevante diferenciar entre la ideología y la cosmología, una distinción establecida por Terence Turner en su análisis de los conflictos interétnicos de los *Kayapó* y las peleas etnopolíticas en el Brasil contemporáneo (Turner 1993: 8-11), un proceso que de muchas maneras se parece al de los *Ashéninka*. Turner muestra como los *Kayapó* asimilan nuevas situaciones en términos de estructuras tradicionales y también cómo esta asimilación simultáneamente modifica estas estructuras en una transformación que va “desde la cosmología a la ideología” (ibid 12). El sistema cosmológico de los *Ashéninka* es un sistema ontológico y espiritual que no tiene metas, ni dirección, ni especificidad, tampoco un tiempo lógico o una secuencia. Es sostenido por el ritual, la estructura del espacio físico, el paisaje y la representación de lo que quiere decir ser *Ashéninka*. Es básicamente un sistema sin jerarquías, no obstante, refiere todo el sentido y la razón al “sagrado último”, la existencia difusa de Dios y del divino.

En oposición a esto tenemos el sistema de los colonos, que es casi exclusivamente basado en una ideología del proceso moderno. Los sistemas ideológicos están buscando metas específicas, tienen dirección y una dimensión de tiempo secuencial. Refieren explícitamente el sentido y la razón con lógicas bien definidas, aunque sean tautológicos. La ideología colona depende del comportamiento económico, de la acumulación y de cualidades seculares incrustadas en el Estado peruano (Hvalkof 2008).

Otros colegas han abordado la misma distinción. Maurice Bloch (1986) considera la ideología como una forma particular de conocimiento, resultante de un proceso histórico relacionado a la formación del Estado moderno capitalista que es constantemente propagado por los “aparatos ideológicos del Estado” (citando a Althusser 1977). Estos “aparatos ideológicos del Estado”, en este caso específico, serían la escuela colonial,



la iglesia, las instituciones de crédito agrario, el ministerio de la agricultura etc. Lo que llamamos la cosmología *Ashéninka* sería casi idéntico a la “consciencia no ideologizada” de Maurice Godelier (1984), que es considerada por Bloch como una potencial política de resistencia a la ideología, dadas las adecuadas circunstancias (1997: 294). El recordado Eric Wolf hace una distinción paralela en su abordaje de los modelos de cognición de Rappaport (1979b), discutiendo que “la cognición que está relacionada con la experiencia necesita ser distinguida de la ideología, de los discursos y de las representaciones que se parecen a la cognición, pero que de hecho la niegan; necesita ser subsumida bajo la protección de esquemas transcendentales que no-comprobables” (Wolf 1999: 20). Las dimensiones filosóficas para llevar esta discusión más lejos son arrolladoras y simplemente aplicaré la distinción aquí por propósitos heurísticos.

### Modelos de la identidad espacial

Primero vamos a mirar la identidad, el autoconcepto y la motivación de los colonos. La población colona de Oventeni forma un grupo estratificado de personas con diversas habilidades económicas, organizado bajo una jerarquía de prestigio e influencia. Algunas familias ganaderas son bastante ricas según los estándares locales, y algunos son dueños de propiedades ubicadas fuera del Gran Pajonal. La mayoría, sin embargo, son pobres campesinos viviendo de una economía de subsistencia complementada con la venta de un poco café, un poco carne y otros productos agrícolas. Varias familias manejan pequeñas tiendas vendiendo y comprando lo posible, haciendo incluso trueque con los *Ashéninka*. A pesar de estas diferencias, los colonos tienen una identidad bastante uniforme como *serranos* –o sea, como gente de la sierra andina o *chóri*, según los *Ashéninka*. Para personas ajenas de la zona, parecen pertenecer a la especial categoría social y étnica del *cholo*, un término ambiguo que ellos mismos solamente usarían ocasionalmente.

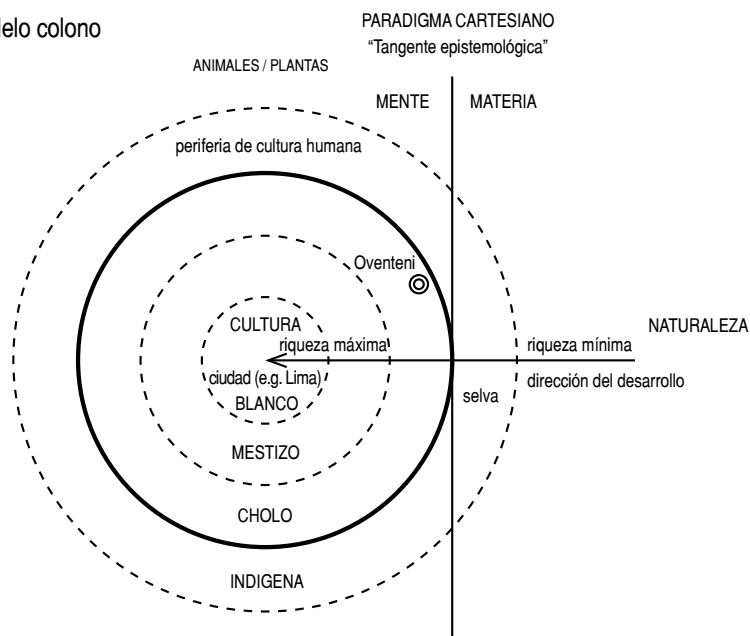
El término *cholo* designa el campesinado *desindigenizado*, una población creciente que echa profundamente sus raíces en las comunidades quechuahablantes de los Andes, buscando ahora una vida como individuos o familias individuales fuera de las limitaciones de la tradicional comunidad indígena andina. *Cholo* no es sinónimo de mestizo, aunque las dos categorías puedan superponerse.<sup>22</sup> Los *cholos* marcan su “defección” del antecedente indígena por su fidelidad a la ideología nacional del progreso caracterizada por un comportamiento altamente individualista e industrial.

La mayoría de los colonos de Oventeni, independiente de su estatus y riqueza individual, podría ser clasificada como *cholos*. Se reconocen con entusiasmo en la ideología más convencional del progreso modernista, una ideología que se vendió a los campesinos andinos durante las tres décadas subsiguientes a la segunda guerra mundial, como parte de las fantasías desarrollistas vehementemente propagadas en el Tercer Mundo por los países industrializados. En la tradición nacional peruana, este

discurso de desarrollo fue expresado a través del gran proyecto nacionalista: la creación de una nación unida y un Estado mestizo. Con esta finalidad, un proceso cultural de *desindigenización* y mestizaje fue lanzado a través de las reformas agrarias de 1960 y 1970 (cf. Hvalkof 1998; Plant y Hvalkof 1999). Los *cholos* de la sierra se quedaron tan absortos por este discurso que se personificaron en él.

Los colonos y su sociedad en Oventeni conforman esta construcción. No sólo son indios *desindigenizados*, pero distintamente “no-indígenas”, lo cual es su indicador de identidad. Al ser históricamente situado próximo a lo “indígena” y tan cerca del fondo de la jerarquía nacional de clases etnosociales, es de máxima importancia que el colono se distancie de todo lo que es “indígena”, especialmente porque el dinamismo del progreso es el ascenso social individual. Mirándose como agentes de la civilización, se han apropiado del fervor nacional desarrollista, cosificado en expansión de pastizales y en los ganados pastando. La figura 1 ilustra un simplificado modelo bidimensional del espacio dentro del cual opera el colono.<sup>23</sup> Los círculos concéntricos representan las principales categorías sociales y étnicas en el contexto nacional, con el valor ligado a la disposición. Así que cuanto más cercano al centro blanco, más alta la probabilidad de asegurar una parte más grande de riqueza, prosperidad y felicidad. La movilidad social hacia arriba también significa acercarse más y más al centro —o sea, a Lima o, al final, a Nueva York. Cuanto más cerca del centro, más cultura y civilización; y de lo periférico, más naturaleza y salvajismo. Los colonos están operando dentro de la dicotomía convencional de naturaleza-cultura; por eso he añadido el paradigma clásico y dualístico y el esquema cartesiano como una tangente al círculo para ubicar el “desarrollo” como una moción dirigida y una idea modernista.

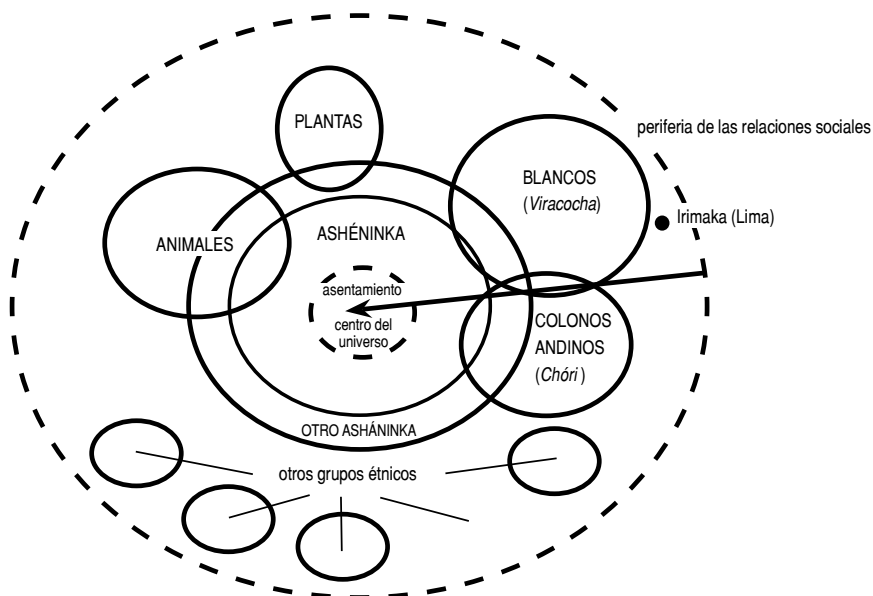
Figura 1: Modelo colono



Oventeni está ubicado más cerca de la periferia que del centro, pero como resultado del establecimiento de símbolos de civilización y progreso (pastizal, ganado, iglesia, plaza, casa de concreto, pista de aterrizaje, carreteras, antenas parabólicas etc.), Oventeni y el Gran Pajonal se acercaron más al centro de civilización y riqueza, mejorando las oportunidades de una vida próspera. La frecuente sumisión y civilización de la naturaleza y de los indios es una parte esencial de esta versión peruana del “Destino Manifiesto”.<sup>24</sup> Los argumentos racionales para cambiar la manera en que los colonos crían ganados para prevenir el colapso ecológico y económico hacia lo cual se están dirigiendo no cuentan aquí. Así que se podría argumentar que estamos abordando una imitación de un universo modernista, donde es la simulación simbólica que cuenta, no la productividad económica, habiendo así una evidente construcción ideológica.

El modelo colono que hemos bosquejado aquí parece *in grosso modo* caber en la categoría de la ideología. Lo trágico de esto es que la sociedad colona ha sido acogida por tales esquemas desarrollistas. Justo cuando los grandes meta-relatos se están disminuyendo a escala global y la remodelación de las estructuras globales del capitalismo se están reformando, los colonos de Oventeni se quedan solamente con las caricaturas profanas y gastadas de la sociedad occidental, que ellos intentan desesperadamente mantener vivas a través de ejercicios de simulación en la Gran Pradera. No facilita la invención ni la implementación de alternativas al *status quo*.

Figura 2: Modelo indígena



El modelo *Ashéninka* (figura 2) presenta una construcción completamente diferente, perteneciendo a la esfera de la cosmología. Usando el mismo diseño de esferas concéntricas en nuestro plano bidimensional, los *Ashéninka* del Gran Pajonal están ubicados justo en el centro del universo, rodeados por los íntimamente relacionados *Ashéninka*, formando una unidad cultural y social relativamente uniforme. Más allá de esta esfera de identidad, hay una esfera de potenciales e imprecisas relaciones sociales, que gradualmente se disipan con la distancia del centro hacia la periferia. Dentro de esta esfera, otras personas y clases de seres sociales existen, algunas identificadas, algunas no, y otras interactuando con los *Ashéninka* de maneras distintas. Todas estas personas y clases son consideradas como teniendo su propia “lógica” y esfera autónoma de relaciones sociales, pero la cualidad y composición de estas relaciones son altamente irrelevantes para el “etnocéntrico” *Ashéninka*.

El universo *Ashéninka* es totalmente socializado, insinuando que no hay ningún concepto explícito de la naturaleza como algo externo a la realidad social. Según la mitología *Ashéninka*, el mundo y el cielo antes estaban unidos y en este marco primordial vivía el “proto-*Ashéninka*” juntamente con Dios en la tierra. Pero debido a una serie de conflictos y eventos enigmáticos subsiguientes, Dios se enojó y decidió salir de la tierra, ascendiendo al cielo. Invitó a todos los parientes *Ashéninka* para unirse con él, pero la mayoría de ellos decidieron quedarse en la tierra. Desde este tiempo, la tierra y el cielo se separaron y la distancia seguía aumentando. Se dio un periodo de metamorfosis mística. Algunos de los restantes “proto-*Ashéninka*” fueron transformados en diferentes animales y algunas plantas. Los que permanecieron sin cambios son los ancestros de los *Ashéninka* actuales. Así que todos los *Ashéninka* están relacionados a todos los animales y seres vivos como un imperativo creacional y primordial. Hasta ciertas características del paisaje son los “proto-*Ashéninka*” transformados, que todavía son vistos como vivos y activos.

Como he mostrado en otro momento (Hvalkof 1989), la ausencia de un concepto de la naturaleza en el sentido cartesiano también inhibe el conocimiento del concepto del desarrollo en el sentido modernista como la existencia de un espacio no socializado. La “naturaleza” es un prerequisite para el proceso del “desarrollo” de la civilización. Las concepciones teleológicas del desarrollo moderno en esta misma tónica parecen ser extranjeras al universo *Ashéninka*.<sup>25</sup> Este universo parece describir las varias categorías de los conocidos seres sociales, o humano o animal, como grupos separados que no se pueden fusionar mutuamente. La transferencia entre tales grupos ocurre sólo vía la intervención espiritual y sagrada. En consecuencia, los *Ashéninka* están poco dispuestos a imaginar cualquier posibilidad para que puedan llegar a ser “blancos” – *viracocha* (ni han expresado tales ambiciones a nosotros)– o colonos *chóri*, observando que ambos son básicamente considerados como usurpadores de su espacio, socialmente pervertidos. A diferencia de los colonos, quienes explican su pobreza como resultado de su posición marginal en relación al centro urbano civilizado, los *Ashéninka* tienden a considerarse no como marginales, sino como seres ubicados justo en el centro de un mundo relevante. La falta de acceso a los recursos es debido a la

arrogación injusta del poder de los *chóri*, un hecho con lo cual han tenido que vivir por décadas, pero que eventualmente van a superar. La marginalidad total no existe en el universo indígena descentralizado porque se supone que cada categoría de gente ha creado su propio mundo concéntrico y significativo, cada uno con su propio centro. El universo de los colonos es una construcción jerárquica, taxonómica y monocéntrica. El universo indígena es un diseño paradigmático, relativista y policéntrico, y los *Ashéninka* no se consideran ser de ninguna manera ubicados en el fondo de una jerarquía social nacional o de clase, ni subordinados a otros grupos étnicos.

Así que los colonos y los *Ashéninka* no comunican de las mismas plataformas cognitivas, ni con idénticos axiomas ontológicos. Sin embargo, los colonos presumen el contrario, que los *Ashéninka* aceptan la universal organización jerárquica del poder y del sentido y que se ubican en correspondencia –o sea, al fondo. Los *Ashéninka*, por otro lado, de ninguna manera reconocen esto y no se comportan como los sirvientes humildes como son supuestos; se comportan más bien como operadores pragmáticos en un universo de varias oportunidades para el acceso a los recursos. Esto parece ser una ventaja tremenda en un marco cada vez más globalizado.

## Una conclusión

### El nuevo marco globalizado

A través del proceso galopante de la integración internacional, la relación de poder hasta ahora expresada en el nexo patrón-peón en la Amazonía, que por siglos caracterizó las relaciones entre los colonos y los indígenas, ha sido subvertida por las conexiones indígenas con sistemas más amplios, eventualmente prevaleciendo el significado de los patrones colonos locales.

El antropólogo americano-brasileño Paul E. Little utiliza la analogía fractal para describir tales relaciones sociales de escala transversal, donde actores locales se unen directamente al sistema internacional más grande, saltando algunas escalas para promover sus específicos intereses locales. Explica:

Estas conexiones son rara vez cuidadosamente organizadas y mecánicamente movilizadas, más bien son altamente inestables e irregulares y varían según el momento histórico, la fuerza y la densidad de los contactos de escala transversal y los asuntos específicos a mano... Llamo a éstas *relaciones fractales de poder* porque son, por un lado, altamente irregulares e imprevisibles y, por otro lado, buscan y parcialmente logran la continuación de los intereses comunes de los grupos sociales operando a diferentes escalas sociales (Little 1998: 13).

El proceso de la integración global creciente ha producido un discurso internacional que favorece el autodesarrollo indígena en la Amazonía. Algunos de los temas reales que apoyan este autodesarrollo son los derechos humanos, el desarrollo sostenible, la

biodiversidad, la democracia, la privatización y la participación (Hvalkof 1998). Al establecer nuevas colaboraciones “fractales” con organizaciones internacionales de varios orígenes, los *Ashéninka* han podido cambiar y consolidar su posición en contextos regionales y nacionales.

Irónicamente, los nuevos recursos para un alternativo nexo de poder fueron encontrados en los programas del gran desarrollo mantenidos por un discurso internacional desarrollista y su manifestación internacional, en este caso específico el Banco Mundial. En este contexto, las nuevas y “fractales” relaciones fueron establecidas entre los *Ashéninka* y las instituciones del gobierno, cuya función ha sido implementar las estructuras de la sociedad civil como parte del esfuerzo modernista.

El campo específico de articulación para las nuevas relaciones entre los *Ashéninka* y la sociedad nacional llegó a ser el proceso de la legislación territorial y de la titulación indígena. En los contextos institucionales internacionales, el discurso y la política tratan del “movimiento verde” debido a la fuerza del enfoque en los “debates del bosque tropical” (cf. Brosius 1999). El proceso de titulación de tierras introdujo una nueva institución social en la realidad de los *Ashéninka*: la comunidad nativa. Esta construcción fue extraña tanto para el patrón del asentamiento disperso cuanto para las relaciones funcionales en la sociedad *Ashéninka*. Pero la idea de un grupo territorial local o de aglomeraciones de tales grupos bajo el liderazgo de un jefe quedó bien con el modelo existente de la organización social en el Gran Pajonal. De esta manera, una interrelación extraña surgió entre dos diferentes construcciones conceptuales, o mejor, un “malentendido operativo”, para parafrasear la descripción de Marshall Sahlins sobre tal fenómeno (Sahlins 1981, 1985).<sup>26</sup>

## El temporal y el sagrado

Los *Ashéninka* han podido mantener y reproducir su identidad, lo que significa ser *Ashéninka* y su orden cosmológico, participando simultáneamente, en términos desiguales, del mismo discurso de desarrollo que sirve a los colonos, para los cuales éste ha sido constitutivo, absoluto, absorbente de identidad y el último recurso devastador para su producción material y su identidad como colonos.

La razón cosmológica *Ashéninka* tiende a ser críptica, ambigua y distante de la vida social. Es expresada en una lengua que es, en las palabras de Rappaport,

desprovista de términos materiales [...] no completamente de este mundo mortal y que pueden ser considerados como verdades eternas. Siendo desprovista de un explícito contenido social, puede santificar todo, incluyendo el cambio y, a la vez, quedarse irrevocablemente sin compromiso con nada (Rappaport 1979a: 119).

La omnipresencia del “sagrado último” como la garantía de un significado último no solo es observada y mantenida a través del ritual, como también del paisaje metafórico del Gran Pajonal, lo que constantemente recuerda a los *Ashéninka* su cosmología y

orden del sentido, reafirmando la calidad egocéntrica del mundo *Ashéninka*. No importa si esto se hace con respecto a un oficial del Banco Mundial o a un chamán local.

Cuando los *Ashéninka* se involucran en las estrategias del poder político relacionado al mundo no *Ashéninka*, parecen manipular y articular con discursos que ya existen en vez de tener como objetivo algo constituido solamente de su propio sistema de cognición. Lo notable es que parecen poder hacer esto sin volverse absortos en el sistema que produjo el discurso donde se ahondan tan abiertamente (para un análisis similar de las estrategias de los *Kayapó*, ver Terry Turner 1993).

Su práctica no es guiada por un sistema en busca de metas. No hay un motivo oculto de la vida. El sentido de la vida es simplemente ser *Ashéninka*. Sin embargo, para maximizar sus opciones y acceder a cualquier recurso, entrarán en cualquier discurso que encuentren “cercano”, interesante o simplemente disponible. Su mirada del mundo multicéntrico y particularístico los deja sin preferencias ideológicas, éticas y morales con las cuales o con quienes quisieran cooperar, porque los valores simbólicos y morales a los cuales pertenecen se aplican solamente a ellos mismos. En principio, es una construcción no esencialista y no jerárquica que le da a la sociedad indígena una notable y estratégica habilidad de moverse en la escala global y local. El contenido cultural de los no *Ashéninka* es irrelevante y no es un prerrequisito para una relación con sus recursos.<sup>27</sup>

Contrario a esto está el sistema colono como un paradigma ideológicamente informado. El modelo binario de los colonos no recurre a proposiciones del sagrado último. Opera en un universo estratificado, unidireccional y moralista, que busca estrictamente una meta específica, la acumulación de capital material. Según su definición, el sistema colono tiene que siempre estar en un estado de expansión civilizadora y nunca cambiando su estructura. El movimiento en sí es un prerrequisito para su existencia. Así que los colonos no pueden aprovecharse de la nueva tendencia global y relacionarse “fractalmente” con la realidad postmoderna y pluralista, precisamente porque se relacionan con un sólo discurso, un discurso “obsoleto” y pasado de moda, y su sistema no está dirigido a nada más. Ellos han sido literalmente absortos en el paradigma y subsumidos bajo el esquema desarrollista. Han tenido una sola melodía para tocar, que lamentablemente ha dejado de dar relevancia al mundo a su alrededor. Desesperadamente intentan revocar la edad de oro del gran frenesí del ganado y esperar el progreso. Sin embargo, este desempeño llega a ser cada vez más anacrónico.

## Para Resumir

El resultado de la lucha entre los indígenas y los colonos por la subsistencia, el espacio y el sentido se debe a una constelación de coyuntura de diferentes sistemas ontológicos articulados con factores sociales y económicos externos a la localidad y a la gente. El asesoramiento del rápido acceso *Ashéninka* al “poder” y éxito político han sido condicionados por varios determinantes externos, como por ejemplo la exigencia de

una legislación para el reparto y titulación de tierras indígenas en Perú, una situación histórica particular del Estado peruano creando un espacio operativo para los grupos indígenas, discursos internacionales favorables, un cambiante escenario global facilitando las alianzas políticas entre socios desiguales, que no tendrían relación de otra manera, como la conexión entre los *Ashéninka* y el Banco Mundial, y un resurgimiento demográfico debido a las campañas de inmunización por las misiones evangélicas. La sorpresa en los papeles rápidamente cambiantes de las instituciones que hasta ahora han sido consideradas como el problema en vez de la solución, hace con que uno evoque la definición de Foucault del poder como *una posición estratégica en relación a varios factores*, una posición estratégica que los *Ashéninka* parecen dominar.

Es paradójico que los *Ashéninka* accedan al poder del mismo sistema que, menos de una década antes, estaba seriamente amenazando destruir el ambiente del bosque y un paisaje tan íntimamente vinculado a la identidad y subsistencia indígena. Ahora operan con todos los “instrumentos ideológicos del aparato del Estado” en la mano, los que hasta ahora parecen estar fortaleciendo su identidad, cultura y reproducción *Ashéninka* y su ambiente del bosque y la sabana en el Gran Pajonal.

Su conciencia no-ideologizada ha proveído un pragmatismo instrumental a los *Ashéninka*, permitiéndoles entrar en cualquier colaboración y alianza que encuentran útil para cualquier propósito estratégico deseado. Tal vez, el potencial de esta libertad relativa haya estado presente a través de toda la historia, pero no pudo ser realizada sin un Estado bastante maduro para garantizar y ejecutar –aunque recientemente– los derechos de los *Ashéninka* como una población indígena, y sin un nuevo orden globalizado permitiendo acceso a alianzas alternativas y al fortalecimiento para asegurar tal progreso. Su decisión de adoptar el café como un cultivo y de rechazar al ganado como producto viable y realístico es igualmente pragmático, reflejando la idoneidad inmediata del café en su sistema existente de producción en vez de una directa funcionalidad cosmológica de la sostenibilidad del ambiente, un punto subrayado en la aprobación indígena del proyecto de la carretera.

Solo falta averiguar si este desarrollo es la expresión de una conciencia cosmológica que puede resistir a la ideología bajo las presentes circunstancias (Godelier 1984; Bloch 1997) o si estas circunstancias, la globalización en aceleración y la formación de nuevas estructuras capitalistas y nuevas identidades sociales, eventualmente subvertirían y cooptarían el Gran Pajonal indígena, sometiéndolo finalmente a la dominación del gran esquema.<sup>28</sup> Cualquier resultado, el triunfo y “progreso de las víctimas” será una realidad para los *Ashéninka* ya globalizados, postmodernos, sostenibles y exportadores del café. ○



## Notas

- 1 Traducido del inglés al castellano por Abby Corbett, incluyendo todas las citas originadas de la bibliografía en lengua inglesa. La revisión final fue realizada por Bárbara Galindo Rodríguez Marcos. Este artículo es una versión abreviada, reescrita y editada de otro mucho más largo titulado “*Progress of the Victims: Political Ecology in the Peruvian Amazon*”, del mismo autor. Fue publicado en 2006 por Duke University Press en la colección de ensayos llamada *Reimagining Political Ecology*, “*Ecologies for the Twenty-First Century Series*” pp. 195-233, dedicada a Roy A. Rapport, y editada por Aletta Biersack y James B. Greenberg (Duke University Press, Durham y Londres 1996). Una parte de los textos originales, mapas e ilustraciones se imprimen con permiso de Duke University Press 2013. Este artículo está basado en los datos y en la experiencia de investigaciones de larga duración en la Amazonía peruana, que se desarrollan desde que empecé por primera vez el trabajo de campo en el Gran Pajonal y sus áreas vecinas en 1975. Posteriormente, me quedé 2 años y medio en campo, de 1985 a 1987; otra vez en 1996, por un periodo más largo, y también en 2005-2006. El análisis del uso de la tierra solo cubre el periodo hasta 1996, porque ha sido imposible conseguir fondos para la continuación de los estudios. Así que es posible que algunos cambios hayan ocurrido después de 1996 hasta hoy, lo que podría alterar la conclusión. Sin embargo, las investigaciones han sido continuamente revisadas por visitas más cortas al área, generalmente varias veces al año. Las investigaciones han sido mayormente apoyadas por el *Danish Council of Development Research* y el *Danish Social Science Research Council*.
- 2 Los datos de la teledetección y del SIG fueron corroborados a través del trabajo de campo del autor con GPS, y analizados en la Oficina del Análisis de Información Geográfica, Universidad de Massachusetts, Amherst 1996-1997.
- 3 Este conglomerado etnolingüístico, excluyendo los *Yine* (Piro), fue previamente mencionado como “indios campas” en la literatura histórica y etnográfica (e.g. Varese 1972)
- 4 El *Pajonal* es definido como “una comunidad de altos pastos con un crecimiento boscoso muy disperso (arbustos, matorral, bajos árboles)” (Denevan y Chrostowski 1970: 18).
- 5 Estos créditos fueron dados a través del banco gubernamental, el Banco Agrario, cuyo deficitario programa de préstamos subsidiados a los agricultores se terminó en insolvencia y culminó el cierre del banco en 1990. Pocos de los ganaderos en Oventeni repagaron sus préstamos. Estos micros esquemas financieros fueron apoyados por la USAID, el BID y el BM.
- 6 Aunque tal ubicación de asentamiento sea preferida, solamente una porción de la población *Ashéninka* realmente reside en un pajonal. La mayoría se ubica en las áreas de bosque cercanas o entre los pajonales. Hay varias razones prácticas para esto, como el acceso al agua. Aun así, todas las comunidades están cerca de un pajonal dentro de su territorio local, y la mayoría de las comunidades se han tomado el nombre de un pajonal cercano.
- 7 Las complejidades de la rebelión de 1742 de Juan Santos y su contexto histórico han sido analizadas por varios investigadores (e.g. Castro-Arenas 1973; Cohn 1991; Hvalkof 2008; Lehnertz 1972; Loyaza 1942; Mettraux 1944; Santos-Granero 1987, 1992; Tibesar 1952; Varese 1973; Veber 2001; Zarzar 1989).
- 8 La esclavitud y el comercio de esclavos continuaron en el área vecina del Alto Ucayali hasta más o menos 1988 (García 1998; Gray 1997, 1998; Gray y Hvalkof 1990; Hvalkof 1998; Hvalkof y Veber 2005; Renard-Casevitz 1980).
- 9 Movimiento de Izquierda Revolucionario, grupo guerrillero peruano de los años 60, de orientación marxista e inspirado en la Revolución Cubana, cuyo máximo líder y fundador fue Luis de la Puente Uceda. El frente del MIR en el Perú Central, llamado Frente Tupac Amaru, fue guiado por el legendario Guillermo Lobatón Milla.
- 10 Los *Ashéninka* aseguran que Lobatón y Jaime Martínez fueron capturados y ejecutados. Hablé con dos personas que habían estado presentes en la ejecución y estas me enseñaron el lugar donde los cuerpos fueron enterrados. Brown y Fernández tienen otra versión de los eventos en su volumen *War of Shadows* (1991). A pesar de algunos vecinos inmediatos de la ganadería, que se enojaron con el comportamiento del administrador de la hacienda, los *Ashéninka* no apoyaron a las guerrillas y ninguna acción mayor punitiva fue tomada en contra de ellos.

- 11 La aproximación está basada en el 5<sup>º</sup> Censo Nacional de 1960 y en los datos de la agencia peruana de la erradicación del sarampión de 1965.
- 12 Las áreas y extensiones usadas en esta comparación no son arbitrarias, pero coinciden con las exactas áreas demarcadas de la comunidad nativa de Shumahuani y la zona colona de Oventeni, demarcada y titulada en los últimos años de 1980. Esto hace posible comparar los cambios en los patrones del uso de la tierra con el paso del tiempo, siguiendo los cambios políticos del desarrollo, de las formas directivas y de la propiedad de terreno en las áreas dominadas por la producción colona y la roza, tumba y quema de los *Ashéninka*, respectivamente.
- 13 Los detalles técnicos en relación al análisis SIG, la generación de datos y otros aspectos de este proceso complejo no han sido comentados aquí, en parte por el carácter del artículo y en parte por la limitación del volumen. Los dos casos elegidos son típicos en el área, pero obviamente más variación estaría presente si todas las comunidades y todos los asentamientos hubieran sido incluidos. El análisis espacial apoyado por el SIG eventualmente necesita expandirse para cubrir el Gran Pajonal, pero generar los datos con una comparación detallada similar cubriendo la zona entera es un deber enorme, lo que no ha sido posible hasta ahora con los limitados recursos de investigación que son disponibles.
- 14 En 1985, una familia *Ashéninka* de 14 personas recurrió al suicidio colectivo al tomar barbasco como resultado del tratamiento humillante en Oventeni. Nueve de ellos se murieron, la mayoría eran niños.
- 15 El tipo de ganadería tradicional descrito aquí es bien conocido en toda la cuenca amazónica. Es caracterizado por una baja tasa de la productividad animal, por la sostenibilidad limitada de los pastos, debido a las deficiencias, las malas yerbas y los créditos subsidiarios (e.g. Hecht et al. 1988)
- 16 La más activa de estas fue el Instituto Lingüístico de Verano (ILV); pero misioneros de la Misión de América del Sur (SAM), Swiss Indian Mission (SIM), y en su primera fase la misión de la Iglesia Adventista del Séptimo Día también participaron en estas campañas.
- 17 Los misioneros del ILV invitaron a los oficiales del sector educativo y otros amigos, seleccionados mayormente con la meta de promover sus iniciativas *Ashéninka* y establecer su organización evangélica o hasta una iglesia nativa. No tuvieron éxito en crear la iglesia, sin embargo, definitivamente ayudaron a difundir los problemas e intereses de los *Ashéninka* del Pajonal al sector más amplio de la administración pública.
- 18 La institución homóloga peruana era el Proyecto Especial de Chanchamayo-Satipo, responsable ante el Ministerio de la Presidencia de la República.
- 19 Hoy en día, la organización indígena del Gran Pajonal, la OAGP, incluye 42 comunidades asociadas y varias de las primeras comunidades tituladas han subsecuentemente tenido sus bases de tierra extendidas.
- 20 La respuesta del establecimiento de los colonos fue de constantemente intentar deslegitimizar y minar el nuevo liderazgo *Ashéninka* y su organización, la OAGP. Pero las circunstancias eventualmente les forzaron a aceptar su existencia (cf. Hvalkof 1997, 2008; Veber 1998; para un análisis detallado del extraordinario proceso organizacional que causó esto).
- 21 La clasificación de 1996 es un poco diferente de los previos dos mapas donde el de 1996 es basado en un análisis digital de dos imágenes francesas de los satélites SPOT, en los cuales, debido a su ancho de banda espectral, no se pueden distinguir las áreas de pasto natural y los pastoreos. Así que en la clasificación del uso de la tierra en Oventeni, en 1996, tanto las praderas naturales cuanto los pastos sembrados tienen la misma firma digital. Esto podría ser corregido al compararlos con las primeras clasificaciones de vegetación como fue mostrado en los mapas 1 y 2, sin embargo, esto no se ha hecho en esta presentación gráfica.
- 22 La categoría *mestizo* es basada en las nociones de la mezcla racial—un concepto casi genético de la mezcla indígena-blanco, por un lado, atado a una dimensión cultural que lo ubica en el lado del linaje europeo, identificándolo con la cultura, identidad nacional y principal civilización corriente de Latinoamérica. El *cholo* no es identificado como una mezcla racial, pero es claramente visto como una persona de linaje indígena, con una identidad cultural especial de serrano, quien ha adoptado las características culturales de la sociedad nacional sin realmente ser calificado por ellas desde un punto de vista mestizo. La mayoría de los *cholos*, sin embargo, probablemente se clasifican como mestizos o simplemente serranos, o hasta más neutramente como peruanos para evitar la baja clasificación en la jerarquía nacional etno-racista.
- 23 Los modelos redactados aquí fueron originalmente usados en un pequeño artículo sobre los conceptos de la naturaleza en el proceso del desarrollo en el Gran Pajonal, un texto con una distribución bastante

- limitada (Hvalkof 1989). El específico modelo *Ashéninka* (figura 2) es elaborado sobre la base de un modelo de las relaciones interétnicas presentado por Stefano Varese en su excelente monografía etno-histórica *La Sal de los Cerros. Una aproximación al mundo Campa* (1972).
- 24 La doctrina del Destino manifiesto (en inglés, *Manifest Destiny*) es una frase e idea que expresa la creencia de que Estados Unidos de América es una nación destinada a expandirse desde las costas del Atlántico hasta el Pacífico. Esta idea es también usada por los partidarios para justificar otras adquisiciones territoriales. Los partidarios de esta ideología creen que la expansión no sólo es buena sino también obvia (manifiesta) y certera (destino). La frase pasó a convertirse con el tiempo en un cliché, asumiendo una connotación ideológica y posteriormente doctrinaria.
  - 25 Esta presentación gráfica bidimensional excluye la representación de otras dimensiones del cosmos de los *Ashéninka*, sin embargo, hay una jerarquía correspondiente de las esferas divinas.
  - 26 Su frase en Inglés es: “a working misunderstanding”. Gracias a la Dra. Hanne Veber por enseñarme la descripción de Sahlins.
  - 27 Como Eric Wolf muestra, “los modelos de cognición cultural podrían haber sido adaptivos o humanamente constructivos (los dos no son isomorfos), sin embargo, también pueden ser o llegan a ser sumamente no adaptivos tanto como humanamente destructivos” (1999:20). La misma habilidad para entrar en el discurso del otro y en las relaciones del poder fractal sin un criterio moralizador casi destruyó a los *Ashéninka* durante el auge del caucho como víctimas y participantes en la práctica de las *correrías*.
  - 28 Los efectos de estas modificaciones serán reflejados rápidamente en los cambios en el paisaje y en los patrones de la vegetación, que pueden ser seguidos a través de la teledetección y los análisis asistidos del SIG. Esto puede ser interesante tanto para los investigadores cuanto para la organización indígena.



Nemesio J. Rodríguez

## A MANERA DE EPILOGO: PUEBLOS INDIGENAS AMAZONICOS - APUNTES PARA UNA UTOPIA DISCRETA

Uno hace primero lo que es posible, y no lo que le gustaría hacer [...] Pero, inmediatamente yo hablo de la necesidad de viabilizar lo inviable, una pelea permanente para cumplir lo posible ya, y trabajar en el sentido de tornar posible lo que parece imposible.

(Paulo Freire, *Pedagogía de la Esperanza*)

### Un contexto difícil y de complejas aristas

Los pueblos indígenas en aislamiento voluntario de las tierras bajas de América del Sur se me figuran como la antítesis del sistema casi hegemónico de hoy.<sup>1</sup> Entre ellos y las grandes corporaciones hay un sinnúmero de mediaciones y contradicciones que se ponen en juego, día tras día, para conformar los procesos de poder y contrapoder vigentes. En su obligada deambulación, se encuentran rodeados por sus hermanos los que han sido constreñidos a poner un pie dentro del sistema y por los frentes extractivistas de expansión, cuyas dinámicas se determinan en las bolsas de valores de Nueva York, Chicago, Londres, Toronto, Vancouver, Ámsterdam, Frankfurt o Tokio, entre otras, dependiendo de la materia de la cual se especule en el mundo financiero y su incidencia es el territorio mundial especialmente, aunque no de modo exclusivo, en América Central y del Sur y en el África Subsahariana.

De manera general, y casi maniquea, podemos decir que hay cuatro grandes franjas de ejercicio de poder, con vasos comunicantes entre sí, que inciden en los pueblos indígenas de la ceja de selva y de las tierras bajas desde la Cordillera de los Andes al Océano Atlántico y entre el Trópico de Capricornio y el Mar Caribe: a) Sistema Internacional y Corporaciones Transnacionales; b) Estados, Partidos Políticos y ONGs; c) Organizaciones y Movimientos Indígenas; y d) frentes expansivos extractivistas de invasión y colonización.<sup>2</sup>

La cobertura mayor y, por lo tanto, con mayor responsabilidad en la situación mundial radica en las corporaciones transnacionales. Las 43.060 corporaciones internacionales vigentes tienen a su vez 1.318 concentradoras con un núcleo duro que aglutina la propiedad en 147 compañías,<sup>3</sup> que forman “la elite centralizada del poder –el 1% [de la población mundial], sus compañías, y los diversos gobiernos a su servicio–, planifican, manipulan y hacen cumplir políticas que benefician su concentración continua de riqueza y poder”, mientras que “el imperio militar-industrial-mediático EEUU/

OTAN actúa al servicio de la clase corporativa transnacional en la protección del capital internacional en el mundo”.<sup>4</sup> Esta elite (1%) “agrupa, aproximadamente, a 40 millones” del total de la población del planeta y la super elite “comprendería a unas 6.000 a 7.000 personas”.<sup>5</sup> Es en este terreno en el que los paraísos fiscales aparecen como estructurales al sistema (como pretenden que creamos) y no una anomalía del mismo que hay que combatir.

Un “paraíso fiscal” es una jurisdicción especializada en atraer inversión extranjera utilizando para ello el secreto bancario, la baja o nula tributación para los no residentes, la opacidad respecto al fisco de otros países, la no exigencia de actividad económica local y la desregulación financiera. También se les llama centros financieros extraterritoriales (*offshore*) y jurisdicciones secretas u opacas, porque su principal función es blanquear el dinero procedente de actividades ilegales y servir como refugio a fondos que, aunque procedan de negocios legales, eluden pagar impuestos en su lugar de origen.<sup>6</sup>

Por su lado, el sistema internacional de la Organización de las Naciones Unidas está agotado; es decir que su generosa propuesta inicial con sus declaraciones, pactos, convenios y tratados son letra casi muerta sin poder que los haga cumplir y sus últimas intervenciones han sido vergonzosas (pensando en Haití). El fiel de la balanza de la ONU radicó en su Consejo de Seguridad, que expresó el equilibrio de poder de fuerzas geopolíticas mientras duró la Guerra Fría. Terminada la guerra con el desfonde de la URSS, se establece por poco tiempo a los EEUU como eje unipolar mundial y ahora estamos derivando hacia un mundo multipolar con la preeminencia China en el horizonte. Como el sistema de la ONU está basado en los gobiernos de los Estados miembros y estos representan cada vez menos a sus pueblos, quizás sea la hora de una profunda transformación de la ONU en un organismo internacional de los pueblos.<sup>7</sup> En referencia a las poblaciones indígenas, la ONU ha producido declaraciones no vinculantes que los involucran y un convenio, este sí vinculante, de uno de sus organismos especializados; nos referimos, concretamente, al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).<sup>8</sup> Este convenio, herramienta a la que apelan frecuentemente los movimientos y organizaciones indígenas, es de derecho subordinado ya que sus planteos quedan supeditados tanto a las condiciones concretas de los países que lo ratifican como al “siempre y cuando” las legislaciones estatales lo permitan. Además, los pueblos indígenas están impedidos de llevar sus casos de manera directa a la OIT. En ella se sientan a salvar diferendos los sindicatos, las asociaciones patronales y los funcionarios de la OIT. Un pueblo indígena, para presentar el caso que fuere ante la OIT, tendrá que apelar a la buena voluntad de un sindicato o una cámara patronal para que sean estos los que los represente.

Además de lo anterior, la ONU fue desplazada en los temas referentes a la cooperación económica y el desarrollo. Primero por el “G-7 pasando el FMI y el BM a ser los guardianes tanto de los circuitos del pago de la deuda externa a los grandes acreedores, como los orientadores de los ajustes estructurales en las economías de los Estados para garantizar el pago de la anterior, entre otras imposiciones; y todo en una

conjunción de intereses transnacionales privados por encima de los intereses públicos de las sociedades estatalizadas”.<sup>9</sup> En este proceso de control de la economía y los recursos mundiales es que se crea la OMC por fuera del sistema de la ONU. El primero de enero de 1996 entraba en vigor el Acuerdo del 22 de diciembre del año anterior (con 9 días de diferencia) entre la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) y la Organización Mundial del Comercio (OMC). El mismo se realizaba como acto de continuidad del Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio (ADPIC) de 1994, en el contexto del GATT, y como Anexo IC del Acuerdo de Marrakech (15 de abril de 1994), por el cual se creaba la OMC a partir del primero de enero de 1995. En los hechos y en lo que se refiere al patentamiento de organismos vivos y plantas claves para la alimentación y la salud y a los saberes y conocimientos sociales de poblaciones indígenas y campesinas del planeta, estos Acuerdos entraban en contradicción excluyente con el espíritu de la Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo y el Convenio sobre Biodiversidad Biológica de 1992 y con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Si bien, teóricamente, “primero en tiempo, primero en derecho” en realidad son instrumentos internacionales de los sectores sociales y países con menos poder (indígenas, campesinos y el Sur) frente a los dictados de las corporaciones de biotecnologías en la OMC, con gran poder. Y el patentamiento de organismos vivos y plantas medicinales y alimenticias se da, por la vía de los hechos, en los últimos veinte años en los centros mundiales de poder, presentándose el panorama de una concentración inaudita del control casi monopólico sobre la salud y la alimentación mundial de pocas corporaciones farmacéuticas y agroquímicas que, a su vez, realizan entre sí “alianzas estratégicas”.<sup>10</sup> Y, además, los Estados poderosos, por encima y por fuera de los acuerdos internacionales y de la propia OMC, comienzan a establecer e imponer acuerdos bilaterales con los Estados económicamente debilitados.<sup>11</sup> Mientras esto ocurre, en el juego geoeconómico, geopolítico y geoestratégico mundial comienza a tomar relevancia un nuevo actor: los BRICS.<sup>12</sup> Los mismos que se perfilan como los rediseñadores de la configuración mundial con su multilateralismo activo.

Es en este contexto en el que la soberanía de los Estados del subcontinente de América del Sur es absolutamente vulnerable, ya que pierden el control sobre las economías nacionales y sus opciones se estrechan en función de los dictámenes externos. A su vez, y como parte del mismo proceso, se impone una democracia formal como estilo de gobierno donde los partidos políticos en vez de proponer programas a la sociedad se dedican a escalar al poder y ocuparlo como grupo. Y, en tanto grupo, impone directrices (una vez en el gobierno) que no fueron votadas por los ciudadanos, pero sí decididas en el exterior y operacionalizadas en protección al grupo y a los intereses del mercado transnacional. Es decir que hay una renuncia política al proyecto nacional, aunque sobre soberanía y nación se abunde en los discursos. Este fue el proceso de transición de las dictaduras militares y gobiernos autoritarios de la Guerra Fría al Consenso de Washington que imperó durante la década de los años noventas.

Y fue una combinación netamente neoliberal de privatizaciones, desregulaciones y corrupción<sup>13</sup> que permitió el ascenso al poder de una *kakistocracia*<sup>14</sup> en varios países de la región (Collor de Melo en Brasil; Carlos Andrés Pérez en Venezuela; Alan García y Fujimori en Perú; Menen y de la Rúa en Argentina; Bucarán, Mahuad, Novoa y Gutierrez en Ecuador). Con el comienzo del nuevo siglo surgen, en América del Sur, gobiernos con amplio apoyo popular que, con un discurso altisonante, intentan desprenderse del tutelaje norteamericano. Los EEUU, con la economía con signos de crisis, se encuentran en ese entonces involucrados en acciones en otras partes del mundo (Medio Oriente, los Balcanes, Irak, Afganistán) y midiendo el crecimiento de China con cierto abandono, en su foco de atención, del subcontinente americano del sur. Pero estos nuevos gobiernos no mueven las estructuras económicas básicas, ya que sus actividades fundamentales están orientadas por el extractivismo en el atractivo de los crecientes valores de los recursos naturales y los ingentes recursos monetarios obtenidos los utilizan para profundizar este nicho de mercado y, en parte, para infraestructura y programas sociales, con lo que logran reelecciones exitosas. Es decir, facilitan la creación de frentes de expansión e invasión en “nuevas fronteras”. En tanto democracias formales, también toman medidas formales sobre las poblaciones indígenas que están dentro de los territorios nacionales que administran y, si bien son avances legales, no cuentan con los aparatos administrativos ni operativos requeridos para aplicar las nuevas normas; sobre todo en las referidas a la demarcación de tierras y territorios indígenas y a la protección ambiental en los frentes de expansión extractivista legal e ilegal.<sup>15</sup>

Las Organizaciones No Gubernamentales conforman otro sector que, en la región latinoamericana, han jugado un papel nada desdeñable en el restablecimiento de procesos democráticos tanto en aquellos países bajo dictaduras militares como en los que se encontraban en situaciones de democracias formales autoritarias y populistas; y esto en relaciones de alianzas con sectores eclesiásticos, partidos políticos de oposición y movimientos populares urbanos y rurales canalizando, para su accionar, recursos económicos de fuentes de financiamiento, vía proyectos, básicamente de origen norteamericano y europeo de fundaciones privadas de empresas, partidos políticos e iglesias (Ford, Rockefeller, McArthur, Keellog, Conrad Adenahuer, Friederich Hebert, Adveniat, Misereor, entre otras). En general, las organizaciones no gubernamentales soslayaron el hecho de que las fuentes de financiamiento eran parte y sector de la política exterior de los Estados sedes de los “donantes”<sup>16</sup> y que imponían visión, proyectos y evaluación de los mismos en función de sus normales, particulares y propios intereses y perspectivas del mundo. La movilización de grupos con inquietudes sociales sobre temas como la defensa y promoción de los derechos humanos, contra la discriminación y el racismo, por las mujeres y los niños, contra el hambre y por la salud, por el saneamiento ambiental y la protección de recursos naturales, por la participación democrática en elecciones libres y limpias, contra el estancamiento económico y por el desarrollo, por la tierra, la vivienda, la educación, el empleo, entre otros, es enfocada bajo los parámetros de acción de impacto meramente local, menos conflictivos y más



dialoguistas posibles, con la menor alianza externa. Critican, especialmente, y en base a hechos puntuales que les dan la razón sesgada, la incapacidad del Estado para enfrentar, diluir o, en su caso, solucionar las problemáticas sociales causadas por la pauperización generalizada; identifican un culpable, el Estado, y no los procesos de producción de riqueza y su distribución, así como que siguen sosteniendo una visión del Estado que no corresponde a su condición real y contemporánea. A lo anterior le agregan el burocratismo excesivo de la gestión gubernamental y la corrupción de los funcionarios públicos, olvidándose que la corrupción en el sector público siempre (siempre, siempre) tiene como contrapartida la participación de miembros de la iniciativa privada y/o de la sociedad. Y, en tanto grupos organizados, se erigen como los representantes de la “sociedad civil” que pueden encargarse, por fuera del Estado, del desarrollo de los grupos sociales empobrecidos (entre ellos los indígenas) imponiendo esquemas de trabajo y organización a escala comunitaria, “promoviendo la ilusión de soluciones privadas contra la miseria global” y, en su lucha por obtener clientes locales que justifican la recepción de los escasos fondos internacionales, “fragmentan a la (misma) comunidad local empobrecida” objeto de su trabajo. Sin embargo, su visión, al asentarse pura y exclusivamente en los proyectos y su exclusiva marcha, se olvida de algo mucho más importante que los involucra: el movimiento social regional y global que marca el pulso real de las transformaciones. Además de su búsqueda de recursos internacionales en fuentes tradicionales, las organizaciones no gubernamentales también han entrado, en la última década, en la obtención de fuentes financieras de la Banca Multilateral (Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo) y de los propios Estados (evaluaciones, diagnósticos, extensionismo, capacitación, operación de proyectos, entre otros). Estos últimos, al distribuirles recursos diluyen la presión social sobre demandas públicas sobre las que la población tiene derechos conquistados y, el sector social en el poder, reparte sus responsabilidades bajo la ilusión de participación de la “sociedad civil” en la solución de dichas demandas. Mientras que la Banca Multilateral, al darles espacios y otorgarles recursos, las utiliza para expropiarlas de sus recursos discursivos y, así, difuminar que el empobrecimiento y marginalización generalizada se deben a sus imposiciones verticales que obligan a los Estados a los “ajustes estructurales” y a la “flexibilidad laboral”.

Como se ve, esta postura que se viste de “apolítica” poco o nada tiene que ver con las definiciones gramscianas de la relación, ahora sí, política entre sociedad civil y Estado alrededor de la teoría, del mismo cuño, de la hegemonía en tanto teoría de la iniciativa; en donde lo social es tomado como totalidad histórica articulada y no como una sumatoria mecánica y yuxtapuesta de “factores” de interés.<sup>17</sup> Es decir que, en general, las organizaciones no gubernamentales preocupadas por lo que ocurre y el futuro y afirmando combatir el sistema, en realidad combaten los efectos del propio sistema humanizando el capital, también en un accionar de anti intelectualismo marcado (la acción por encima de la reflexión olvidándose en concreto de los contenidos del concepto de praxis), si son políticamente de centro y si son de “izquierda” (agregan

a lo anterior), se debaten en la consigna un poco añeja de “socialismo o barbarie” cuando todavía falta una revisión a fondo del “socialismo real” que los lleva a pugnar por un Estado centralizado o por la autogestión social generalizada, sin tener una redefinición acorde de qué es hoy y qué puede ser “lo público”. Y se olvidan que la “sociedad civil” importa cuando se transforma en “sociedad política”, nunca antes. Por otro lado, en el caso de las grandes ONG’s ambientalistas, abundan sus conexiones con transnacionales por medio de sus consejos directivos y grupos donantes (WWF, Nature Conservancy, etc.).<sup>18</sup>

En los últimos cincuenta años, en la región de la Amazonía, surgen movimientos y organizaciones de pueblos indígenas que se suman y acompañan a sus similares de América del Sur y Centroamérica. Si bien sus emergencias tienen casuísticas particulares, en conjunto fueron tanto una reacción a la mayor presencia del capital y los gobiernos en sus territorios como a la defensa de lo propio (tierra, selva, ríos, visiones del mundo y estilos de vida), en agrupaciones locales, regionales, nacionales y supranacionales. A lo largo del tiempo y con muchas dificultades han logrado espacios de negociación y aliados con distintas características. A los efectos de estos apuntes interesa destacar solamente algunas de sus propuestas principales y ciertos problemas que enfrentan en su relación con los gobiernos y corporaciones.<sup>19</sup> El despliegue de potencialidades de los movimientos y organizaciones indígenas no es ni uniforme ni lineal y se articula con las incidencias que, en ellos, tienen sus aliados coyunturales (aparatos técnicos de gobiernos federales y regionales; ong’s y fundaciones; partidos políticos, activistas e iglesias; universitarios e investigadores). En cualesquiera de los escenarios es indudable que, en su situación movimiental actual y por vivir en territorios con ingentes recursos naturales que tienen valor de mercado, sus acciones resultan en consecuencias políticas y económicas tanto en los Estados (han tambaleado gobiernos y, en algunos casos, los han hecho caer) como en los planes de las corporaciones internacionales y sus socios nacionales (ataques, bloqueos y expulsión de trabajadores y empresas). Hoy por hoy, la formulación política más abarcativa de sus posturas es la del Buen Vivir, comúnmente de cuño andino, que se basa en la solidaridad social y comunión con la naturaleza; dónde cada grupo le coloca, destaca y prioriza sus propios estilos de vida.<sup>20</sup> Si bien en Bolivia y Ecuador este principio tiene cabida constitucional, su aplicación es letra muerta. Dentro de las limitaciones existentes, pareciera que la fundamental es la de construir un Estado Intercultural; es decir que no se tiene resuelta la transición de un Estado Monocultural a uno Intercultural, con el agravante de que no hay modelo a seguir en la experiencia mundial. Es decir que el Buen Vivir, como principio fundante de un Estado, es parte del horizonte que traza su utopía y, mientras tanto, foco de contradicciones y tensiones entre gobernantes, surgidos de movimientos populares, a cargo de un Estado ya hecho y los movimientos indígenas que aspiran a “otro” Estado.

Las compañías petroleras han sido denunciadas por intentos de división de organizaciones amazónicas peruanas. Por ejemplo, la Organización Regional de Pueblos

Indígenas de la Amazonía Norte (ORPIAN), formada básicamente por los *Awayún* y *Wampís*, denuncia a la petrolera Mamel et Prom de influir en la elección del Consejo Aguaruna Huambisa (CAH) para contar con dirigentes a su modo, los que a su vez crearían una nueva organización fuera de la ORPIAN que es la que defiende, ante el gobierno, la integridad ambiental territorial. Otro caso, la Asociación Regional de los Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI) y la Organización para el Desarrollo del Pueblo Kakinte (ODPK) denuncian a Repsol por no cumplir sus acuerdos y tratar de influir, por fuera de la organización, en una localidad para instalar dos pozos de exploración a cambio de prestaciones particulares y mínimas.<sup>21</sup> Hay casos en los que las dirigencias de las organizaciones terminan siendo doblegadas por las corporaciones petroleras, como se dio con el contrato entre Alberto Pizango a nombre de AIDSESP y Petrobrás, ya que “los compromisos asumidos por las partes están abiertamente orientados a fortalecer el punto de vista de la petrolera antes que los derechos de los pueblos indígenas representados por AIDSESP” y, en él, “hay una renuncia a sus principios” fundantes.<sup>22</sup> Las acciones gubernamentales también son denunciadas sistemáticamente por las organizaciones indígenas. El abanico de las mismas es de amplio espectro: no cumplimiento o interpretación amañada de las leyes; permisos y concesiones superpuestas con territorios indígenas y de protección ambiental; no cumplimiento de acuerdos; división de organizaciones; no reconocimiento y suplantación de líderes comunitarios y organizacionales; no aplicación de consultas y distorsión de sus resultados; resistencia a operacionalizar el consentimiento previo, libre e informado; criminalización del movimiento social; y un largo etcétera.<sup>23</sup>

## Encrucijadas Amazónicas

La Amazonía cubre un inmenso territorio de América del Sur con

una extensión de 7,8 millones de km<sup>2</sup>, sobre 12 macrocuencas y 158 subcuencas, compartidos por 1.497 municipios, 68 departamentos/estados/provincias de ocho países: Bolivia (6.2%), Brasil (64.3%), Colombia (6.2%), Ecuador (1.5%), Guyana (2.8%), Perú (10.1%), Suriname (2.1%) y Venezuela (5.8%), además de Guyana Francesa (1.1%). En la Amazonía viven cerca de 33 millones de personas, incluyendo 385 pueblos indígenas, además de algunos en situación de aislamiento.<sup>24</sup>

Sus amenazas más evidentes son tanto la expansión de la ganadería, agricultura y explotación forestal como las carreteras, la extracción de petróleo y gas, la minería y las presas hidroléctricas. En este gran espacio, las áreas naturales protegidas y los territorios indígenas legalizados “se han convertido en verdaderas islas de bosque, ante la expansión de la economía exportadora de productos básicos de bajo valor agregado”.<sup>25</sup> Sin embargo, esta titularidad no es ninguna garantía de que así se mantengan, sobre todo si se toma en cuenta que los intereses de las corporaciones en la región se acentuaron desde hace más de 50 años.<sup>26</sup> A su vez, el problema que subyace es

el de la tierra, la desterritorialización y reterritorialización de los pueblos indígenas con recursos naturales en sus territorios ancestrales.<sup>27</sup>

La expansión brasileña hacia el Océano Pacífico tiene gran ayuda por parte de los países andinos para salir a su encuentro por medio de carreteras que los conecten, a su vez, con el Océano Atlántico.<sup>28</sup> “En toda la Amazonía existen 96,5 mil km de carreteras, la mayoría (64.5%) no están pavimentadas. Perú y Bolivia son los países con carreteras planificadas en medio del bosque amazónico. La distribución periférica de las carreteras impacta principalmente las cabeceras de las cuencas Alto y Medio Amazonas”.<sup>29</sup> “Ecuador tiene la mayor densidad de carreteras en toda la Amazonía –37.5 Km/Km<sup>2</sup>, debido a la apertura de caminos para la explotación petrolera”.<sup>30</sup> La conexión entre carreteras e hidrovías incluye 7 proyectos: acceso a la hidrovía del Putumayo; acceso a la hidrovía del Napo; acceso a la hidrovía del Huallaga-Marañón; acceso a la hidrovía del Ucayali; acceso a la hidrovía del Solimões-Amazonas; red de hidrovías amazónicas; y acceso a la hidrovía del Morona-Marañón-Amazonas.<sup>31</sup> Hay que tener en cuenta que los ríos son las carreteras del amazonas y ampliamente utilizadas por las poblaciones indígenas que ahí viven. Este enrejado de conexión-penetración es la versión actual de añejos planteamientos que encontraron su formulación de rediseño espacial con la Iniciativa de Integración Regional de Sudamérica (IIRSA), con una extensión posterior en el Plan Puebla-Panamá (PPP), hoy llamado Programa Mesoamericano, para Centroamérica y México, que se articulan en Colombia.<sup>32</sup> La construcción de carreteras no se lleva adelante sin conflictos por la oposición a las mismas, desacuerdo articulado por las poblaciones indígenas y también por poderes fácticos regionales que se ven amenazados tanto en su vida cotidiana como en su posibilidad de supervivencia al alterarse radicalmente su entorno, como es el caso de la carretera del TIPNIS en Bolivia y el rechazo de la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), hasta ahora exitoso, a su construcción por la compañía brasileña OAS.<sup>33</sup>

Con carreteras e hidrovías conectadas se abre el espacio tanto para la explotación forestal ilegal como para la otorgación de lotes de exploración y explotación de gas y petróleo.

Actualmente existen 81 lotes bajo explotación, pero hay 246 más, sobre los cuales existen intereses petroleros. Los 327 lotes petroleros con potencial de explotación ocupan 1,08 millones de Km<sup>2</sup>, o el 15% de la Amazonía. 24 empresas petroleras operan lotes en explotación pero sólo nueve controlan el 78% de ellos. Perú tiene la mayor superficie destinada al petróleo, 84% de la Amazonía y Colombia ha demarcado el mayor número de lotes (102). En seis países, los lotes se superponen con áreas de protección ambiental y territorios indígenas.<sup>34</sup>

En Perú, el 66.3% de los territorios indígenas han sido superpuestos con lotes petroleros.<sup>35</sup> Las empresas petroleras con mayores concesiones en explotación son: Pluspetrol, con 8.826 km<sup>2</sup> en Perú; Petroamazonas, con 4.785 km<sup>2</sup> en Ecuador; Perenco, con 4.616 km<sup>2</sup> en Ecuador; y Petroriental de China, con 3.197 km<sup>2</sup> en Ecuador. Y las

empresas más importantes en fase de exploración son: Petrobras, con 61.487 km<sup>2</sup>; Talisman Energy de Canadá, con 30.491 km<sup>2</sup>; OGX Petroleo y Gas Ltda de Brasil, con 28.744 km<sup>2</sup>; y la estadounidense Burlington, con 27.197 km<sup>2</sup> sólo en Perú.<sup>36</sup> Las zonas destinadas a poblaciones indígenas en aislamiento voluntario están superpuestas a lotes petroleros en un 71% de su superficie en Ecuador y Perú.<sup>37</sup>

A mediados de la década pasada surge la novedosa propuesta de dejar petróleo bajo la tierra en la zona del Parque Nacional del Yasuní, de gran biodiversidad, y la Reserva Huaorani (*waorani*), con población indígena en aislamiento voluntario. Esto sería así, siempre y cuando el gobierno de Ecuador recibiera en compensación la mitad del valor de los 850 millones de barriles de petróleo de la zona; se estimó que su valor de mercado era de 3.600 millones de dólares. El dinero (1.800 millones de dólares) iría a un fideicomiso administrado por el PNUD. El Parlamento Alemán, en 2008, aprobó una moción de apoyo y una propuesta de 50 millones de dólares anuales para el Yasuní. Para 2013, sólo hay un fondo de 300 millones de dólares, es decir, el 16% de lo necesario. La propuesta puede ser cancelada por el gobierno de Ecuador si, para el 2020, no se consiguen los recursos compensatorios. La propuesta fue de marzo del 2007 y ampliamente propagandizada con fuerte campaña gubernamental internacional. Paralelamente, y esto es lo que hace confusa la posición oficial ecuatoriana, otorga cartas de intención para explotar ITT (Ishpingo, Tambococha y Tiputini) a Petrobras (Brasil), Petroriental (Sinopec-China) y Enep (Chile). Además, el Bloque 16 lo explota Repsol; el Bloque 31, la Petroamazonas, que ya lo extendió al Bloque 14 modificado. El Bloque petrolero 31 tiene el 80% de su superficie dentro del Parque Nacional del Yasuní.<sup>38</sup> Este proceso de frente expansivo petrolero (con anuencia gubernamental), introduciéndose en el Yasuní en dirección al ITT, además de los impactos ambientales: deforestación, campamentos, explosiones de exploración, pozos permanentes de extracción, caminos, muelles sobre el río Napo, oleoductos, ocupación y desmonte de tierras para trazar e instalar poblados permanentes; también significa la presencia masiva de trabajadores andinos, prostitución, puestos de venta de alcohol y presión sobre la población indígena local. El resultado de seis años de actividad petrolera fue, hace unos días, una tragedia. El 5 de marzo, 2 indígenas *waorani* (Ompote y Bogueney) fueron asesinados por miembros de los *taromenane* (*waorani* aislados) y la respuesta *waorani* fue de 18 *taromenane* masacrados el 28 de marzo.<sup>39</sup> La Organización de Nacionalidades Waorani de Orellana (ONWO) distribuyó un comunicado el 7 de marzo, que dice:

[...] Algunas de nuestras familias nunca fueron contactadas y siguen ocupando grandes zonas de estos territorios hasta la actualidad [...] muchos miembros de familias *waorani*, conocidas como *Tagaeri* y *Taromenane* todavía viven como vivíamos ancestralmente en casi todo el territorio que ahora se conoce como región del Yasuní. Sacarnos de nuestro territorio ancestral a la mayoría de las familias facilitó el ingreso de empresas petroleras, sus carreteras, plataformas, con ellas vino la colonización de otras nacionalidades y mestizos y con estos llegó la deforestación, la agricultura y el pasto para ganado [...]. Los atacantes pertenecen a una familia *Taromenane*, quienes les habían advertido a *Ompote* y *Bogueney* su enojo porque había mucho ruido, sembríos descono-

cidos para ellos en el territorio, muchos cowodis [no waorani], cortes de árboles y kompaneapatá [plataforma], deseaban que Ompore y Bogueney paren esto. Evidentemente Ompore y Bogueney no podían ayudar.

Bogueney sobrevive como para contar los hechos y muere en el puesto médico de Repsol. "Si no existiesen actividades de penetración, las familias aisladas permanecerían libres y se reducirían los encuentros violentos".<sup>40</sup> La CONAI se pronuncia sobre los hechos y plantea la "necesaria y urgente revisión de la política petrolera, maderera y sus consecuencias nefastas".<sup>41</sup>

Ir contra una de las grandes petroleras por las vías legales lleva mucho tiempo y aunque haya resultado judicial favorable no hay ninguna garantía de que se repare el daño. A la Texaco-Gulf la dictadura militar le otorgó, en 1964, la concesión de exploración y explotación petrolera del Oriente ecuatoriano; en 1990, la empresa abandonó Ecuador y en 2001 se fusionó con Chevron. En 1993, ecuatorianos afectados denunciaron a la Texaco en Nueva York por contaminación y la Corte de Apelaciones de esta ciudad envió el caso a la justicia ecuatoriana "a pedido de Chevron, con la condición de que la petrolera acate la decisión del tribunal de Ecuador". En 2012, la Corte de Justicia de Sucumbios "ordenó a Chevron a pagar 19 mil millones de dólares" y la justicia ecuatoriana inició acciones internacionales de cobro en Ontario, en Brasil, en Argentina, en los EEUU y en Holanda; y la corporación se niega a pagar alegando fraude en la sentencia. Chevron-Texaco contaminó 2 millones de hectáreas, construyó 880 fosas sin recubrimiento ni aislante, quemó gas en 1.000 mecheros durante años, "afectó el territorio y la vida de los pueblos indígenas tetete, sansahuari, cofane, siona, secoya y waorani" y de campesinos de la región en un total de 30.000 personas.<sup>42</sup>

Al petróleo y al gas, que mueven el mundo y la guerra, hay que agregarle como amenaza la minería. El fenómeno del auge minero es parte de una situación mundial, en general, y de América Latina, en particular. Por un lado, se tiene la crisis especulativa y de concentración económica y financiera que estalla en el 2008, y a la cual no se le ve final próximo, lo que genera las condiciones para que parte del capital busque refugio en los metales preciosos (oro y plata, principalmente); y de manera cada vez más recurrente, aparece en los discursos "expertos" la necesidad de volver al oro como patrón base de los intercambios comerciales internacionales ante la situación del dólar y el euro. El oro se convierte así en un activo seguro y las inversiones relacionadas con su extracción y transformación en muy rentables, si se tiene en cuenta que entre 1999 y 2010 incrementó 560% su valor. Otra arista del contexto minero es el vertiginoso crecimiento de China e India, que requieren de mayúsculos recursos minerales, y de todo tipo, para su explosiva transformación, y que ante el horizonte de agotamiento de recursos en el África Subsahariana, han puesto la mira en América Latina, comenzando a competir con las empresas mineras nacionales y anglosajonas. Y esto, en pleno proceso de la denominada "tercera revolución industrial de la era informática y digital y el ingente requerimiento de componentes metalíferos y minerales para la producción en masa de nuevos productos electrónicos y digitales" que, a su vez, estimulan una

nueva carrera mundial por el control y apropiación de territorios con minerales.<sup>43</sup> En esta coyuntura global, los países de América Latina y el Caribe (salvo Cuba), con y sin tradición minera, han cambiado sus legislaciones y normativas administrativas para facilitar y atraer capitales para la inversión en minería.<sup>44</sup> En la Amazonía peruana, en 2004, el 15% estaba concesionado a las mineras, y para el 2010 llegaba al 75%, con 5,812 concesiones y una pérdida de 1.5 millones de hectáreas de bosque amazónico.<sup>45</sup> Siguiendo con el Perú, la CONACAMI informa que el 72% del territorio nacional está concesionado a empresas extractivas transnacionales.<sup>46</sup>

Las zonas con intereses mineros suman 1.6 millones de km<sup>2</sup> que representan el 21% del territorio amazónico; Guyana es el país que tiene la mayor parte de su territorio amazónico con zonas mineras; las zonas mineras ocupan hoy el 15% de las áreas de protección ambiental y el 19% de los territorios indígenas en la Amazonía.

Y más: “Entre todas las áreas de minería solicitadas en territorios indígenas de la Amazonía, el 79% están concentradas en Brasil”.<sup>47</sup> Uno de los grandes peligros de la minería son los llamados pasivos ambientales, que son: “residuos sólidos o líquidos, generalmente peligrosos para el ambiente y/o la salud humana, que quedan como remanentes de una actividad minera”.<sup>48</sup> A la minería legal hay que agregarle la ilegal pues, si la primera tiene débiles controles, ésta no tiene ninguno y amenaza de manera directa la vida de las poblaciones indígenas. Por ejemplo, entre otros, las denuncias del 27 de agosto de 2012 de la Asociación Horonami Organización Yanomami (HOY) y la Coordinación de Organizaciones Indígenas de Amazonas (COIAM-Venezuela) que lanzan en sendos comunicados sobre la masacre de 80 (ochenta) *yanomami* de la Comunidad Irotatheri, a manos de mineros ilegales (*garimpeiros*) provenientes de Brasil, y rememoran la masacre de Haximú en 1993. La presión del gobierno brasileño sobre la explotación ilegal de oro en Tierra Indígena Yanomami (TIY) hace que los *garimpeiros* se desplacen sobre territorio *yanomami* en Venezuela que, para “limpiar”, masacran indígenas.<sup>49</sup>

Las presas hidroeléctricas conforman otra arista de los problemas en el terreno.

En toda la Amazonía existen 171 hidroeléctricas en operación o en desarrollo y 246 planificadas o en estudio [...] La macrocuenca Amazonas Alto posee la mayor cantidad de hidroeléctricas en operación o construcción [...] Los problemas transfronterizos que involucran hidroeléctricas no se están discutiendo en el ámbito público [...] En 2009, el gobierno peruano autorizó a Brasil financiar, construir y operar seis grandes hidroeléctricas en la selva alta peruana destinadas a abastecer las necesidades energéticas brasileras [...] Los impactos socioambientales de la construcción y funcionamiento de las hidroeléctricas –como alteración en el régimen hídrico, reducción de la diversidad hidrobiológica, contaminación de las aguas y aceleración de la deforestación– son subvalorados o ignorados [...] Mediciones de gases de efecto invernadero (GEF) en los embalses de Balbina, en Brasil y de Petit Saut, en Guyane Française han demostrado que las hidroeléctricas también pueden ser fuentes importantes de GEF.<sup>50</sup>

En relación a los territorios indígenas, se encontró que de las 171 hidroeléctricas en funcionamiento hasta el año 2012, 6 se encuentran total o parcialmente ubicadas dentro de los mismos, y que 10 futuras hidroeléctricas funcionarían en su interior. “Actualmente los territorios indígenas con mayor presión por esta actividad se encontrarían en Brasil (2), Perú (1), Ecuador (2) y Colombia (1); mientras que los territorios indígenas amenazados directamente por esta actividad estarían localizados en Brasil (7), Perú (2) y Bolivia (1)”.<sup>51</sup> A lo anterior hay que sumarle el hecho de que gran parte de estas presas en funcionamiento y programadas depende de la disponibilidad hídrica para operar y esta radica, en mucho, de los glaciares andinos que están en franco derretimiento, tanto por el calentamiento global como por la minería.<sup>52</sup>

Un caso emblemático es el de la presa de Belo Monte sobre el Xingú que, como proyecto, responde a IIRSA en términos continentales, a la minería en la demarcación local, a la producción energética en el programa nacional de desarrollo brasileño y “en términos globales a las inversiones de la economía global por la importancia de los recursos naturales de Amazonía para la misma”.<sup>53</sup> Continuando:

En términos sociales, las poblaciones locales de la región serán cierta y duramente afectadas y fueron las más dejadas de lado durante todo el proceso de decisión. Esta población será relocalizada, áreas de preservación sufrirán enormes presiones y los pueblos indígenas perderán accesibilidad y calidad del recurso hídrico vital para su existencia.<sup>54</sup>

Esta presa, que fue diseñada originalmente durante la dictadura militar con el nombre de Kararao, ha sufrido algunas modificaciones; ahora se trata de hacer 2 embalses, desviar el río Xingú, inundar 516 km<sup>2</sup> de selva, en 30 territorios de 24 pueblos indígenas; además del desplazamiento de 20 mil a 40 mil personas. Hay que tener en cuenta que “el 25% de la electricidad de Brasil es consumida por nueve empresas mineras y energéticas –Alcoa, ArcelorMittal, Camargo Correa Energiam CSN, Gerdau, Samarco, Vale do Rio Doce y Votorantim– y son algunas a las que les interesa la construcción de la represa de Belo Monte –que sería la tercera represa más grande del mundo– para expandir sus operaciones extractivas”.<sup>55</sup> El I Encontro dos Povos Indígenas do Xingú, en febrero de 1989, denunció su construcción además de manifestar que sin su participación no aceptarían decisiones de nadie sobre la Amazonía. “En 2008, 19 años después, se realizó el II Encontro dos Povos Indígenas do Xingú y ahí nació el Movimento Xingú Vivo para Sempre”.<sup>56</sup> La Eletrobrás ha ofrecido dinero a las comunidades *mebengokre/kayapó*, que han sido los mayores obstáculos para la construcción de la hidroeléctrica y no fueron incluidos en el Plan Básico Ambiental para mitigación de impactos de la obra. Después de una asamblea de 26 comunidades, el 4 y 5 de marzo de este año, le envían una breve carta a Eletrobrás que dice:

La palabra de ustedes no vale nada. Se terminaron las conversaciones. Nosotros *mebengokre/kayapó* no queremos nunca más un real del dinero sucio de ustedes. No aceptamos Belo Monte y



ninguna presa en el Xingú. Nuestro río no tiene precio, los peces que comemos no tienen precio, la alegría de nuestros nietos no tiene precio. No vamos a parar de luchar en Altamira, en Brasíla, en el Supremo Tribunal Federal. El Xingú es nuestra casa y ustedes no son bienvenidos.

Para los *kayapó*, la palabra tiene un valor sagrado y se han dado cuenta de que la Eletróbrás y el gobierno no respetan la palabra; por lo tanto, no se habla ni se establecen acuerdos con los que no tienen palabra.<sup>57</sup>

En todos los casos anteriores está involucrado el proceso de deforestación, que se suma a la explotación forestal legal e ilegal. “En el año 2000, las áreas de bosque en la Amazonía representaban el 68.8% de toda la región”. Los países con mayor deforestación son: Brasil, Colombia, Bolivia y Ecuador.<sup>58</sup> Los valores más altos de deforestación en territorios indígenas se detectaron en Guyana y Bolivia, seguidos por Ecuador y Perú. En Guyana, estos territorios tuvieron la mayor pérdida boscosa. “Se detectaron 41 territorios indígenas con pérdidas boscosas por encima del 20% de su extensión”. La mayor parte de ellas (34) tiene una superficie menor a 100 km<sup>2</sup>, 26 de ellas en Perú. “El territorio indígena más afectado fue Huascayacu, en Perú, donde la deforestación llegó a los 50.5% de su extensión”.<sup>59</sup> El fuego forma parte del modelo agrícola de corta y quema que predomina en la Amazonía y sirve “para convertir extensas áreas de bosques amazónicos en paisajes agropecuarios”.<sup>60</sup> Y se estima que “entre 2000 y 2010 se deforestaron cerca de 240.000 km<sup>2</sup> de selva amazónica, lo que equivale [...] al territorio completo del Reino Unido”.<sup>61</sup> La explotación forestal, que en su mayoría es ilegal, se concentra en una selección estrecha de especies (maderas “nobles”) y presiona introduciéndose por invasión en áreas de protección ambiental y en territorios indígenas.<sup>62</sup> En Perú, el 80% de las explotaciones forestales son ilegales. En Ecuador, alrededor del 70% de la madera que se exporta es ilegal y su extracción ocurre en zonas de protección reservadas a grupos indígenas aislados como es el caso de los *taromenane* y *waorani* en el Yasuní. En Colombia, se estima que el 42% de la madera comercializada es de procedencia ilegal.<sup>63</sup> Según la UICN,

en 2005, un grupo de países liderado por Papua Nueva Guinea llevó el tema de la deforestación evitada a la agenda de la Conferencia de las Partes, realizada en Montreal (COP 11). Así, la discusión sobre el papel de los bosques en la lucha contra el cambio climático volvió al debate internacional. Durante la COP 13, realizada en Bali en 2007, la CMNUCC reconoció la reducción de emisiones por deforestación y degradación de los bosques (REDD) como un mecanismo válido en la lucha contra el cambio climático. Según el Plan de Acción de Bali (2007), se denomina REDD + a la reducción de emisiones derivadas de la deforestación y la degradación forestal; además de la conservación, el manejo sostenible y el mejoramiento del stock de carbono de los bosques en los países en desarrollo.<sup>64</sup>

Con estas palabras, de buenas intenciones, se disfraza la especulación financiera por la vía de los mercados de carbono.<sup>65</sup> A lo anterior y para completar las pinzas, se propagandiza tanto la “economía verde” como los beneficios de los “servicios ambientales”, que son sólo otras nomenclaturas de la mercantilización de la naturaleza antropo-

genizada por los pueblos indoafroestizos en América del Sur.<sup>66</sup> Concurrentemente, se promueven plantaciones de árboles (deforestación disfrazada) en Brasil y Guyana para la producción de madera para energía (biomasa) en EEUU y Europa.<sup>67</sup>

En este panorama general, hay que tener en cuenta la presencia e incidencia de biopiratería, de acaparamiento de tierras, de agricultura y ganadería extensiva, de trata de personas, trabajo esclavo, siembra y tráfico de estupefacientes, grupos armados oficiales, insurgentes y paramilitares cuyas dinámicas espaciales implican a los territorios indígenas; temas que en estos apretados y sucintos apuntes son solamente señalados.<sup>68</sup>

## ¿Y si nos descolonizamos?

Hay una necesidad imperiosa de realizar una revolución copernicana en el pensamiento de las sociedades, de las ciencias sociales euronorteamericanas y de las mayorías nacionales en América Latina, alrededor de los conocimientos y aportes científicos y tecnológicos de las sociedades indígenas selváticas en general y del conjunto de la población indoafroestiza regional, con lo cual poner en perspectiva las visiones dominantes que tenemos sobre el mundo. La soberbia occidentalizante es la que impide, nos impide, reconocer que hay otras historias y conocimientos que son rebajados a cuentos fantásticos (en el mejor de los casos míticos) y a saberes populares. Sin embargo, poco a poco caen los velos. Los pueblos indígenas amazónicos

[...] se interrogan y especulan sobre la naturaleza más allá de lo que sería necesario o racional desde el punto de vista económico. Hay entre ellos un exceso de conocimiento justificado solamente por el placer de saber, por el gusto del detalle y por una tentativa de ordenar al mundo bajo una forma intelectual satisfactoria. De todos los apetitos, el apetito de saber es uno de los más potentes.<sup>69</sup>

Todo indicaría que se requiere contar con una enciclopedia sobre conocimiento y civilización de los pueblos amazónicos.<sup>70</sup> Y no es el único campo que requiere revisión. Generación tras generación se nos inculcan patrones estrechos y restrictivos de conocimientos generales. Por ejemplo, tenemos a Marco Polo (1254-1324) como un gran viajero que, sin duda, recorrió muchos kilómetros, sin embargo, sus observaciones de travesía, que nos cuenta en *El Millón o Libro de las Maravillas del Mundo*,<sup>71</sup> son extremadamente limitadas. Frente a esto, no conocemos nada de otro gran viajero como Ibn Battuta (1304-1377), que relata sus 120.000 km de recorrido con una fineza y profundidad que opaca al anterior.<sup>72</sup> O nos acostumbran a una versión papal, cristiana y occidental de la tragedia de Las Cruzadas (1100-1300),<sup>73</sup> que difiere de la visión de la invasión que tuvieron los árabes.<sup>74</sup> O seguimos sosteniendo que la primera circunnavegación al mundo fue la de la expedición Magallanes-Elcano, que relatara su cronista Antonio Pigafetta (1490-1534)<sup>75</sup> y desconocemos las expediciones marítimas de Zhu Di, Hong Bao, Zheng He, Zhou Wen, Yan Qing, Zhou Man que hicieron la circunna-

vegación china del mundo un siglo antes.<sup>76</sup> En todos los libros escolares de México, y podemos decir también que en muchos de América Latina, se repite y aprendemos, año con año, generación tras generación, que Moctecuzoma tuvo “visiones” sobre el “regreso de Quetzalcóatl”, cuando en realidad este es un mito creado por los sacerdotes cristianos colonizadores justificando la conquista.<sup>77</sup> O se nos hace inconcebible a navegantes precolombinos *maya-putun* en las bocas del Orinoco.<sup>78</sup> Si “el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/intersubjetividad en particular en el modo de producir conocimiento”<sup>79</sup> es la norma; es esta norma la que tenemos que revisar. Sobre todo porque es acompañada por una clasificación social racista que fue organizada “hace 500 años junto con América, Europa y el capitalismo. Son la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial, y fueron impuestas sobre toda la población del planeta en el curso de la expansión del colonialismo europeo”.<sup>80</sup> “Conviene entonces considerar las estructuras de poder como estrategias globales que atraviesan y utilizan tácticas locales de dominación”.<sup>81</sup> Tenemos que descolonizarnos. Si bien este colonialismo ligado al capital tiene fecha de nacimiento (1492), sus raíces son mucho más profundas en el tiempo. Como ejemplo, entre otros, lo vemos si tomamos la versión de Tácito de la arenga de Calcago:

A nosotros los últimos habitantes de la tierra y de la libertad, nos han defendido hasta el presente el mismo alejamiento y el hallarnos a cubierto de la fama. Pero hoy Britania está abierta al enemigo [...] los romanos, cuya insolencia intentamos evitar en vano con la sumisión y la reserva. Salteadores del mundo que, tras devastar todo, ya no tienen tierras que saquear y buscan en el mar; ávidos de poseer, si el enemigo es rico, de dominar si es pobre, ni Oriente ni Occidente les ha saciado [...] Robar, masacrar, arrebatar, esto es lo que llaman autoridad, y vacían territorios para establecer la paz.<sup>82</sup>

Palabras similares diría el señor Tecpanecatli a sus compañeros en 1531 en el Ajusco:

Sólo porque, sabido es lo que hicieron y aún todavía lo están haciendo los blancos, gente de Castilla. Sabido es de cómo castigan, porque les piden sus riquezas y también porque no dan todo el metal amarillo y los relumbrosos vidrios, los castigan. Sabido es de cómo les quitan sus mujeres hermosas y también sus mujeres niñas doncellas. Nunca se contentan: solo con excremento divino (oro) y relumbrosos vidrios. Se burlan de las mujeres de los que mandan. Su corazón se apacigua hasta que los queman como quemaron al gran superior señor de Michoacán, el muy grande Ca-zonzi [...] Nosotros ya vimos lo que son los hechos de los atemorizadores castellanos.<sup>83</sup>

Y hay memoria viva. La Guerra Fría pasada, fundada en la Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN), con su imposición del terrorismo de Estado, con la socavación de los regímenes democráticos para provocar golpes militares, con la imposición de un modelo económico que acentuó la desigualdad, que desencadenó guerras civiles, que generalizó la cárcel y la tortura, la desaparición de personas y ablación de niños, la violación sistemática de todos los derechos humanos, civiles, políticos, laborales, sociales y culturales conquistados, que produjo exilios masivos y rupturas en los tejidos

sociales, también impactó en los pueblos indígenas amazónicos. Estos también fueron perseguidos políticos. La Comissão Nacional da Verdade anuncia, el 22 de abril de este año, que analizará todas las denuncias sobre violaciones a los derechos indígenas del Informe Figueredo (IF) del 1968.<sup>84</sup> El 17 de octubre de 2012, el Comité de la Verdad, Memoria y Justicia de Amazonas entregó a la Comisión Nacional de la Verdad un informe sobre las violaciones de derechos y las masacres sufridas por el pueblo indígena *Waimiri-Atroari (Kiña)* durante la construcción de la carretera amazónica BR-174 (Manaus-Boa Vista), ordenada por la dictadura militar y como parte de la Doctrina de Seguridad Nacional en el sentido de ocupar el “vacío” amazónico.<sup>85</sup>

### ¡Ariscos todavía!; y todavía con esperanzas

La expansión del capital y las políticas de Estado consecuentes sobre la Amazonía y sus poblaciones no es de hoy y todo ha sido bien documentado en los últimos 50 años.<sup>86</sup> Ahora, las amenazas a la Amazonía y su población son globales y los actuales procesos geoestratégicos, geoeconómicos y geopolíticos anuncian guerras en el horizonte. Sobre todo si se tiene en cuenta que los EEUU mantienen vigente la Doctrina de Seguridad Nacional (DSN) que pasó de la lucha contra el comunismo internacional a la lucha mundial contra el terrorismo y a la hemisférica contra el crimen organizado (siembra y tráfico de estupefacientes), pero sin tocar a los paraísos fiscales. Si bien la carrera mundial parece suicida (ambiente y sociedad en riesgo), todavía no está decidida.

El mundo se vuelve más global. Se unen los ricos entre sí y generan innumerables reuniones *cumbres*; al mismo tiempo, se unen las luchas. Las luchas de tono local, de reivindicaciones puntuales han cambiado. Las contiendas étnicas que aparecían como conflictos reducidos en escala, se fueron globalizando también.<sup>87</sup>

La actual crisis económica euronorteamericana que parece transitar a una situación crónica, ¿cuántos hitleres estará incubando? y ¿en dónde? La expansión de las inversiones de China en América Latina ¿tendrán en sus frentes invasivos sobre territorios indígenas los principios de Unidad e Igualdad que planteaban para sus minorías nacionales?<sup>88</sup> O, por el contrario, ¿serán tratados como a los uigures?<sup>89</sup> Los intentos de contención de la expansión China por parte de los EEUU preludian una nueva Guerra Fría y ¿sus impactos en América Latina serían similares a la anterior?<sup>90</sup> El Brasil, que se expande y es socio activo en los BRICS, ¿jugará un papel equilibrante o desestabilizador en la región? No podemos esperar a que las corporaciones y su especulación financiera se autoregulen y que, mientras eso, sigan culpabilizando al pueblo llano de los desastres ambientales, económicos y sociales en curso. Si aceptamos que “la selva educa al hombre para la libertad”<sup>91</sup> y que la *terra preta do indio* es un aporte y oferta, otra más, del pasado indígena amazónico a la humanidad del presente, cons-

truir los interlocutores efectivos es urgente. Si frente a este panorama general, nada alagüeño, nos paralizamos, renunciamos al futuro. Si no nos dejamos entumir, tendremos que apelar a la construcción de utopías. Es decir, a

[...] la tarea de repensar radicalmente las políticas y las prácticas concernientes a los territorios, tierras, recursos y jurisdicción política indígena. Se requiere de un cambio de paradigma político que asigne a la dimensión ética, de justicia social, de democracia cultural, de equidad y moderación ecológica y de modelo civilizacional alternativo e innovador un papel preponderante y central en el imaginario colectivo de nuestros países.<sup>92</sup>

Está claro que hay grandes condicionantes para poder establecer políticas públicas independientes y autónomas basadas en la solidaridad, en tanto disponibilidad con los otros y el medio, como principio ético sin estridencias de la vida cotidiana. Quizás o sólo “talvez ainda não seja tarde demais”.<sup>93</sup> ○

## Notas

- 1 Actas del Seminario de Santa Cruz de la Sierra “Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial en la Amazonía y el Gran Chaco”, IWGIA, Copenhague, 2007; Dany Mahecha y Carlos Eduardo Franky (Editores), “Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial”, IWGIA-IPES, Copenhague, 2012; Comité Indígena Internacional para la Protección de los Pueblos en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial de Amazonia, el Gran Chaco y la Región Oriental de Paraguay. Consultar los sitios web: [www.cipiaci.org/home.htm](http://www.cipiaci.org/home.htm) y [www.denamad.org.pe/cipiaci.info/home.htm](http://www.denamad.org.pe/cipiaci.info/home.htm).
- 2 Los frentes extractivistas serán tratados de forma separada, ya que es en ellos donde confluyen los anteriores.
- 3 Stefania Vitali, James B. Glatfelder y Stefano Battinson, “The Network of Global Corporate Control”, en PlosOne.org, el 26 de octubre del 2011, disponible en: <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pove.0025995>; la información en español sobre el trabajo de estos tres investigadores de la Universidad de Zurich (Suiza) se encuentra en El Fenicio Digital, Economía, el 08/11/2012, disponible en: <http://en.wordpress.com/about-these-ads/>
- 4 Peter Phillips y Kimberly Soeiro, “The Global 1%: Exposing the Transnational Ruling Class”, disponible en: <http://www.projectcensored.org/top-stories/articles/The-global-1-exposing-the-transnational-rulin-class/>
- 5 En “The Network of Global Corporate Control” op.cit.
- 6 Consultar el término “Paraíso Fiscal” en el *Diccionario Crítico de Empresas Transnacionales*, Juan Hernández Zubizarreta, Erika González y Pedro Ramiro (Eds) ICARIA; versión electrónica. Disponible en: <http://omal.info/spip.php?article4826>
- 7 Conferencia sobre la Reforma de Naciones Unidas y de otras Instituciones Internacionales, Barcelona, 23-24 de septiembre de 2004, disponible en: [www.ubuntu.upc.edu/pdf/conf\\_esp.pdf](http://www.ubuntu.upc.edu/pdf/conf_esp.pdf); Red Mundial Ubuntu, Foro UBUNTU, Manifiesto en el 60 Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: la Vida y la Dignidad Humana exigen reconocimiento y la satisfacción de los Derechos Humanos a la Paz, al Desarrollo [a la alimentación, al agua, etc.] y al Medio Ambiente IYA!, 04 de marzo de 2008, disponible en: [www.ubuntu.upc.edu/](http://www.ubuntu.upc.edu/)
- 8 Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, Organización Internacional del Trabajo, disponible en: [www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/Libros/convenio\\_169.pdf](http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/Libros/convenio_169.pdf)
- 9 Nemesio J. Rodríguez, “Pueblos Indios, Globalización y Desarrollo (ensayo para entender)”, PNUD/INI, Oaxaca 2001, disponible en: [www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Central/EDITORIAL/pdfs/081103\\_pueblosINDIOS.pdf](http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Central/EDITORIAL/pdfs/081103_pueblosINDIOS.pdf)
- 10 Ibidem

- 11 Consultar el sitio web: [www.bilaterals.org](http://www.bilaterals.org)
- 12 Es la Alianza estratégica entre Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica, y en el entendido de que China es su eje económico fundamental.
- 13 Boaventura de Souza Santos, "Privatización y piratería", Página 12, 15 de enero de 2013.
- 14 En griego antiguo, "el gobierno de los peores", término acuñado por Michelangelo Bovero, Universidad de Turín, en "Kakistocracia (la receta de Polibio y su 'contrario': la pésima república)". Disponible en: [http://teoriadelestado.typepad.com/estado/files/kakistocracia\\_bovero.pdf](http://teoriadelestado.typepad.com/estado/files/kakistocracia_bovero.pdf)
- 15 Lilia ramírez Varela, "Estado peruano incumple recomendaciones de la ONU para proteger reserva para aislados", 15 de abril de 2013. Disponible en: [www.servindi.org/](http://www.servindi.org/)
- 16 Ver Noam Chomsky y Heinz Dieterich, "La Sociedad Global: educación, mercado, y democracia", con introducción de Luis Javier Garrido. Publicado por la editorial Joaquín Mortiz, México, 1998.
- 17 Nestor Kohan, "Gramsci y Marx: hegemonía y poder en la teoría marxista". Disponible en: [www.rebelion.org/hemeroteca/izquierda/kohan170301.htm](http://www.rebelion.org/hemeroteca/izquierda/kohan170301.htm) (Acceso en 2001).
- 18 Mac Chapin, "Un desafío a los conservacionistas", en SERVINDI, Nro. 55, Año 2004; Aziz Choudry, "Conservation International: privatizando la naturaleza y saqueando la biodiversidad" (2004), disponible en: [www.grain.org/article/entries/1032-conservation-internacional-privatizando-la-naturaleza-y-saqueando-la-biodiversidad](http://www.grain.org/article/entries/1032-conservation-internacional-privatizando-la-naturaleza-y-saqueando-la-biodiversidad); Francisco Henríquez, "The Nature Conservancy cuestionada por lucro con destacadas empresas latinoamericanas" (2011), disponible en: [www.veoverde.com/2011/09/the-nature-conservancy-cuestionada-por-lucro-con-destacadas-empresas-latinoamericana/](http://www.veoverde.com/2011/09/the-nature-conservancy-cuestionada-por-lucro-con-destacadas-empresas-latinoamericana/); Flavia Liberona, "Intereses corporativos v/s conservación" (2011), disponible en: [www.blog.latercera.com/blog/fliberona/entry/intereses\\_corporativos\\_v\\_s\\_conservacion](http://www.blog.latercera.com/blog/fliberona/entry/intereses_corporativos_v_s_conservacion); Redacción W5, "La cuestionada ONG en que se integraron Lagos, Luksic y Saieh" (2011), disponible en: [www.w5.cl/2011/10/10/la-cuestionada-ong-en-que-se-integraron-lagos-luksic-y-saieh/](http://www.w5.cl/2011/10/10/la-cuestionada-ong-en-que-se-integraron-lagos-luksic-y-saieh/); Radio Mundo Real con información de OFRANEH, "Maquillaje Verde" (2010), disponible en: [www.radiomundoreal.fm/Maquillaje-verde](http://www.radiomundoreal.fm/Maquillaje-verde) y [www.ofraneh.org](http://www.ofraneh.org); Parroquia Purus, "Ecología ¿o economía? El oso panda en la crítica" (2012), disponible en: [www.parroquiapurus.org/revista-palabra-viva/69/critica-purus.pdf](http://www.parroquiapurus.org/revista-palabra-viva/69/critica-purus.pdf); más la noticia y fotografía del Rey de España cazando en Botsuana, siendo Presidente Honorario de la filial española de la WWF, que dio la vuelta al mundo.
- 19 Más de 1.600 declaraciones de estas agrupaciones se pueden consultar en el sitio web: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/declaraciones/intro.html>; Nemesio J. Rodríguez, "50 Años de Movimientos y Organizaciones Indígenas en América Latina", PUMC-UNAM, México, 2010. Este banco de datos está en proceso de actualización con alrededor de 2.000 declaraciones más.
- 20 "Alternativas civilizatorias: los viejos nuevos sentidos de humanidad", ALAI N°453, año XXXIV, 2a. Época, Ecuador, marzo de 2010. "Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida", ALAI N°452, año XXXIV, 2a. Época, Ecuador, febrero de 2010. Quizás el concepto guaraní TECOHA, o tekoha en otras grafías, sea un equivalente al Buen Vivir andino: tarea para filósofos indígenas.
- 21 "Petroleros manipulan organizaciones indígenas, denuncia Vigilante Amazónico", 17 de abril de 2013, disponible en: [www.servindi.org](http://www.servindi.org)
- 22 Alberto Chirif, en "Perú: prosigue el debate sobre el caso AIDSESP-Petrobrás. Algunas citas textuales", Servindi, 16 de noviembre de 2012, disponible en: [www.servindi.org](http://www.servindi.org); "Retiran confianza a consejo directivo AIDSESP y exigen asamblea extraordinaria", Servindi, 01 de diciembre de 2012, disponible en: [www.servindi.org](http://www.servindi.org)
- 23 Acerca de Venezuela, mirar el "Pronunciamiento de las Organizaciones Indígenas del Amazonas sobre la Reestructuración de la Comisión de Tierras", disponible en: <http://www.aporrea.org/regionales/n177067.html> (18 de marzo de 2011); "Pronunciamiento de la Coordinación de Organizaciones Indígenas del Amazonas (COIAM)", disponible en: [www.iwgia.org](http://www.iwgia.org) (22 de marzo de 2013); con relación a Brasil, ver "Indios aceptan acuerdo con parlamentarios pero quieren avanzar en definiciones", disponible en: [www.alainet.org](http://www.alainet.org) (17 de abril de 2013); "Líderes nativos tildaron de *anti-indígena* a presidenta Dilma Rousseff en reunión oficial", disponible en: [www.servindi.org](http://www.servindi.org) (23 de abril de 2013); Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica, "Resolución sobre IIRSA, BNDES y Megaproyectos Amazónicos", Santa Cruz, Bolivia, 1-2 de abril de 2013, con la participación de CIDOB, AIDSESP, CONFENIAE, ORPIA, APA, COAB, FOAG, OIS, OPIAC y COIAB.
- 24 Atlas Amazonía Bajo Presión, Red Amazónica de Información Socioambiental Georeferenciada (RAISG), 2012, página 9, versión electrónica disponible en: [www.raigs.socioambiental.org](http://www.raigs.socioambiental.org)
- 25 *Ibidem*, página 11.

- 26 Para el caso de Brasil y sobre todo bajo los regímenes militares, ver: Marcos Arruda, Hebert de Souza y Carlos Afonso, "Las empresas transnacionales y el Brasil", Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1978.
- 27 Alberto Chiriff y Pedro García Hierro, "Marcando Territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía", IWGIA, Copenhague, 2007, disponible en: [www.justiciaviva.org.pe/webpanel/doc\\_int/doc10052012-092659.pdf](http://www.justiciaviva.org.pe/webpanel/doc_int/doc10052012-092659.pdf)
- 28 Mauro Leonel, "Carreteras, Indios y Ambiente en la Amazonía del Brasil Central al Océano Pacífico", IWGIA, Copenhague, 1992.
- 29 Amazonía Bajo Presión, op.cit. página 16.
- 30 Ibidem, página 17.
- 31 Ibidem, página 18.
- 32 Nemesio J. Rodríguez, "Los pueblos indígenas y los megaproyectos de desarrollo en América Latina" (2006), disponible en: [www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/lzquierdo/INVESTIGACION/Pueblosmegaproyectos.html](http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/lzquierdo/INVESTIGACION/Pueblosmegaproyectos.html)
- 33 Atlas Amazonía Bajo Presión, op. Cit. Página 20. Este caso ha sido ampliamente publicitado por las tensiones creadas entre el gobierno boliviano y los indígenas en sucesivas marchas a La Paz y por la aplicación amañada de consultas; ver especialmente la página de CIDOB, disponible en: [www.cidob-bo.org](http://www.cidob-bo.org); y la de Servicios de Comunicación Intercultural Servindi: [www.servindi.org/](http://www.servindi.org/); la otra cara de la moneda, la gubernamental, estaría en el excelente análisis de Álvaro García Linera, en "Geopolítica de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista", Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz, 2012.
- 34 Atlas Amazonía Bajo Presión, op. Cit. Página 24.
- 35 Ibidem, página 25.
- 36 Ibidem, página 26.
- 37 Ibidem, página 29. Jean Pierre Leroy y Julianna Malerba, "Petrobras: ¿integración o explotación?", Rede Brasileira de Justiça Ambiental, Rio de Janeiro, 2005.
- 38 Esperanza Martínez (Coord.), "¡Yasuní, el crudo despertar de un sueño!", Amazonía por la Vida, Quito, 2012, disponible en: [www.amazoniaporlavida.org](http://www.amazoniaporlavida.org); MONGABAY, "Un programa único para evitar la extracción de petróleo del Amazonas recauda 300 millones de dólares", 18 de abril de 2013; Campaña Yasuní, disponible en: [www.amazoniaporlavida.org](http://www.amazoniaporlavida.org); Ute Koczy MdB (portavoz en política de desarrollo del grupo parlamentario Alianza 90/ Los Verdes en el Bundestag), "Iniciativa ITT-Yasuní: la visión de dejar el petróleo bajo tierra se vuelve más concreta", Berlín, junio del 2009, disponible en: [www.amazoniaporlavida.org](http://www.amazoniaporlavida.org).
- 39 Survival International, "Conflicto étnico en el Parque Nacional Yasuní de Ecuador", 16 de abril de 2013, disponible en: <http://www.survival.es/noticias/9150>; "Ecuador: Autoridades aún no confirman matanza de 18 aislados taromemane", Servindi, 5 de abril de 2013, disponible en: [www.servindi.org](http://www.servindi.org).
- 40 Comunicado Oficial, ONWO, 7 de marzo de 2013, disponible en: [www.issuu.com/fundacionpachamama/docs/comunicado\\_oficial\\_yarentaro/1](http://www.issuu.com/fundacionpachamama/docs/comunicado_oficial_yarentaro/1); seguidamente, las organizaciones *waorani* NAWWE, ONWO, CONCONAWEP, AMWAE y Kehueiri-ONO se reúnen y dan a conocer la Resolución Miwagono 2013, Servindi, 26 de marzo de 2013, disponible en: [www.servindi.org](http://www.servindi.org).
- 41 "La CONAI ante los fatales acontecimientos dentro del territorio de la nacionalidad Waorani", 03 de abril de 2013, disponible en: [www.conaie.org/component/content/article/1-ultimas-noticias/522-la-conaie-ante-los-fatales-acontecimientos-dentro-del-territorio-de-la-nacionalidad=waorani](http://www.conaie.org/component/content/article/1-ultimas-noticias/522-la-conaie-ante-los-fatales-acontecimientos-dentro-del-territorio-de-la-nacionalidad=waorani). El gobierno ecuatoriano quiso desviar el foco de las petroleras y atribuyó los hechos a un "problema entre clanes" (según Correa), "La CONAIE pide a Correa no intentar desprestigiarlos", Petróleo en Latinoamérica, Ecuador, 8 de abril de 2013. Acción Ecológica da a conocer que el Ministro de Recursos Naturales No Renovables, Wilson Pástor, sostenía que los pueblos aislados podrían ser "hechos prefabricados", en "Etnocidio: del horror a la búsqueda de responsables", 8 de abril de 2013, disponible en: [www.accionecologica.org](http://www.accionecologica.org); Guadalupe Rodríguez, "Indígenas en aislamiento voluntario, política petrolera y matanza en la selva", disponible en: <http://otramérica.com/radar/ecuador-indigenas-aislamiento-voluntario-politica-matanza-la-selva12890>. Hay que recordar que el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) hizo contacto con los *waorani* en la década de sesenta y setenta y con el apoyo de las compañías petroleras (TEXACO) fueron forzados a vivir agrupados en una reserva, los que se resistieron se aislaron, es decir, los Tagaeri Taromemane, ver José Proaño, "Guerra en el Yasuní", disponible en: [www.servindi.org](http://www.servindi.org). Actualmente hay

- una campaña internacional pidiendo la destitución del ministro Wilson Pástor Morris por desconocer a los indígenas aislados y permitir la expansión de la frontera petrolera. Ver el sitio web: [www.amazonia-porlavida.org](http://www.amazonia-porlavida.org).
- 42 Dario Arana, "La contaminación del siglo", disponible en: [www.omal.info/spip/php?article5417](http://www.omal.info/spip/php?article5417); "Chevron-texaco en Ecuador: la contaminación del siglo", disponible en: [www.servindi.org/actualidad/85254](http://www.servindi.org/actualidad/85254); Martin Cuneo, "Ecuador: los 30.000 indígenas y campesinos hicieron lo imposible", disponible en: [www.servindi.org/actualidad/79088](http://www.servindi.org/actualidad/79088). En Nigeria, después de 50 años de explotación y contaminación del Delta del Níger, los *ogoni* e *ijaw* intentan llevar a los tribunales a la Shell, ver ICRANews, disponible en: <http://www.icrainternational.org/actualites/996>; Joan Marínez Alier, "Ecocidio en el Delta del Níger", disponible en: [www.jornada.unam.mx/2013/04/02/politica/018a1pol](http://www.jornada.unam.mx/2013/04/02/politica/018a1pol).
- 43 Emilio Taddei, José Seoane y Clara Algranati, "Mineração Transnacional e Resistências Sociais na África e na América Latina", Diálogo de los Pueblos/CEAL, 2011, disponible en: [www.extractivismo.com](http://www.extractivismo.com); Referente a la revolución digital en curso, hay que tener en cuenta, por ejemplo, la situación de las piedras de coltán, del cual se obtiene el tantalio y el niobio, componentes fundamentales en la elaboración de condensadores y otras partes de los teléfonos celulares. La República Democrática del Congo (RDC) tiene el 80% de las reservas mundiales de coltán y, desde 1997, se encuentra en una situación de guerra civil provocada por la extracción ilegal del coltán; además, ya tienen más de 4 millones de muertos. Ver Pedro Pozas Terrados, "Coltán: el mineral de la muerte", disponible en: [www.simiomobile.com/downloads/coltan\\_mineral\\_muerte.pdf](http://www.simiomobile.com/downloads/coltan_mineral_muerte.pdf)
- 44 Nemesio J. Rodríguez, "Aproximaciones sobre minería y pueblos indios en México: contextos, conflictos y tránsitos posibles", diciembre de 2012, disponible en: [www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Central/EDITORIAL/pdfs/130220/aproximaciones\\_mineria.pdf](http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Central/EDITORIAL/pdfs/130220/aproximaciones_mineria.pdf)
- 45 Richard Chase Smith, del instituto del Bien Común de Perú, el 10 de diciembre de 2012, disponible en: [www.elcomercio.pe](http://www.elcomercio.pe)
- 46 CONACAMI, Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería. Ver el sitio: [www.conacami.pe/](http://www.conacami.pe/)
- 47 Atlas Amazonía Bajo Presión, op.cit. Páginas 30 y 31; "La Guyane au péril de l'or", publicado el 19 de diciembre de 2006, disponible en: [www.novethic.fr/](http://www.novethic.fr/); "L'or en Guyane: le combat des orpailleurs légaux", publicado el 18 de julio de 2011, disponible en: [www.novethic.fr/](http://www.novethic.fr/); "Une exploitation minière menace le Parc amazonien de Guyane", disponible en: [www.lpo.fr/actualite/une-exploitation-miniere-menace-le-parc-amazonien-de-guyane](http://www.lpo.fr/actualite/une-exploitation-miniere-menace-le-parc-amazonien-de-guyane); Forest Peoples Programme, "Un fallo judicial en Guyana viola los derechos de los pueblos indígenas", Comunicado de Prensa, el 28 de enero de 2013; Raimundo Gomes da Cruz Neto y María Orlanda Pinassi, "La minería y la lógica de producción destructiva en la Amazonía brasileña", en Revista Herramienta, N°51, disponible en: [www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-51/la-mineria-y-la-logica-de-produccion-destructiva-en-la-amazonia-brasileña](http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-51/la-mineria-y-la-logica-de-produccion-destructiva-en-la-amazonia-brasileña); "ISA solicita declaração de inviabilidade de projeto de mineração na região do Xingu", el 28 de enero de 2013, disponible en: [www.amazonia.org.br](http://www.amazonia.org.br); en Venezuela, el Colectivo Bravo Orinoco, en "Detengamos el ecocidio en el estado Amazonas", denuncia la entrada ilegal de mineros brasileños y colombianos a sus tierras, ver el sitio: <http://toparquia.blogspot.mx/2009/09/colectivo-bravo-orinoco-denuncia-el.html>; hay que tener presente que, como dice Guy de Bosschere, en "Les Deux Versants de l'Histoire. Autopsie de la Colonisation" (1967: 127): "El oro es descubierto en Brasil en 1984 y los diamantes, un poco más tarde" [traducción mía].
- 48 Consuelo Infante, "Pasivos ambientales mineros: barriendo bajo la alfombra", OCMAL, 2011, en [www.conflictosmineros.net](http://www.conflictosmineros.net) OCMAL es el Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina. Sobre Megaproyectos Mineros en Zonas Indígenas y Negras de América Latina se puede consultar <http://www.mezinal.com.mx/mineria.php> Banco de Datos del PUMC-UNAM.
- 49 Horonami Organización Yanomami (HOY) Oficio al Comandante 52 Brigada Ejército y Guarnición Militar de Puerto Ayacucho, Pto. Ayacucho, 27 de agosto del 2012, <http://assets.survivalinternational.org/documents/791/venezuela.pdf> y Pronunciamiento de las Organizaciones Indígenas del Estado Amazonas (COIAM) sobre la nueva Masacre de Indígenas Yanomami en la Comunidad IROTATHERI cometida por mineros ilegales brasileños, Pto. Ayacucho, 27 de agosto de 2012, en <http://assets.survivalinternational.org/documents/795/pronunciamiento-coicam-masacre-yanomami.pdf>. José Antonio Kelly "Situación de los Yanomami y Yekuana en Venezuela: derechos a la tierra, salud y educación", Comissao Pró-Yanomami -CCPY y WATANIBA, 2007, en la página 49 da cuenta de la presencia de garimpos de brasileños en territorio yanomami de Venezuela. CCPY [www.proyanomami.org.br](http://www.proyanomami.org.br).



- 50 Atlas Amazonía Bajo Presión, op.cit. Página 38.
- 51 Ibidem, página 43. Hay un mapa interactivo de las represas en el Amazonas, disponible en: [www.dams-info.org/es](http://www.dams-info.org/es).
- 52 Jéssica Lipinski, "Geleiras andinas atingem o menor índice em seis mil anos", 08 de abril de 2013, Instituto Carbono Brasil, disponible en: [www.institutocarbonobrasil.org.br/mudancas\\_climaticas1/noticias=733628](http://www.institutocarbonobrasil.org.br/mudancas_climaticas1/noticias=733628); Jorge Daniel Taillant, "Informe de Glaciares y del Ambiente Periglacial en Territorio Indígena Diaguita-Huascoaltina", Chile, Centro de Derechos Humanos y Ambiente (CEDHA); Miguel Bonasso, "El Mal. El modelo K y la Barrick Gold", Planeta, 2011; Leonardo Moledo en diálogo con Eduardo Malanino, "Glaciares y cambio climático", en Ciencia Página 12, Buenos Aires, 27 de marzo de 2013.
- 53 Norbert Fenzi y Mayane Bento Silva, "A IIRSA e o caso da Hidrelétrica de Belo Monte, Brasil", en Fernando Franco (Ed.) et al., Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, Leticia, 2012, p.120. Disp. en: [www.amazoniayenergia.com/articulos/megaproyectos\\_la\\_amazonia\\_en\\_la\\_encrucijada.pdf](http://www.amazoniayenergia.com/articulos/megaproyectos_la_amazonia_en_la_encrucijada.pdf)
- 54 Ibidem, op.cit. Página 119.
- 55 Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales, Boletín N°164 del WRM, Montevideo, marzo de 2011, disponible en: [http://wrn.org.uy/boletin/164/Belo\\_Monte.html](http://wrn.org.uy/boletin/164/Belo_Monte.html)
- 56 Instituto Socio-Ambiental, "Belo Monte", disp. en: <http://socioambiental.org/esp/bm/noticias.asp>
- 57 Movimento Xingu Vivo para Sempre, disponible en: [www.xinguvivo.org.br/](http://www.xinguvivo.org.br/) y <http://xingu-vivo.blogspot.com/>
- 58 Atlas Amazonía Bajo Presión, op.cit. p. 50.
- 59 Ibidem, p. 58.
- 60 Ibidem, p. 44.
- 61 Ibidem, p. 60.
- 62 La explotación extractiva del bosque amazónico cambió fronteras, por ejemplo, en el caso del Territorio de Acre, que pertenecía a Bolivia hasta que en 1899 fue colonizado por caucheros brasileños y "anexionado al Brasil en 1903 a cambio de una indemnización de 15.000 libras esterlinas". Ver Carmen Bernand, "Imperialismos Ibéricos", en Marc Ferro et al. "El Libro Negro del Colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento", La Esfera de los Libros, Madrid, 2005, p. 169. Acerca de Perú y la destrucción de los *Huitoto* en el Putumayo, ver el "Libro Azul Bitánico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo", CAAAP/IWGIA (LIMA-COPENHAGUE), 2012, con una excelente Introducción de Alberto Chirif, "El auge del caucho o el juego de las apariencias", pp. 8-25; esta brutalidad ya había sido documentada para el Congo bajo el reinado de Leopoldo II de Bélgica, ver "La Tragedia del Congo", con textos de la época de George W. Williams, Rogert Casement, Arthur Conan Doyle y Mark Twain, Alfaguara, México, 2010.
- 63 Amazonía Bajo Presión, p. 15. Con relación a Perú, la relación entre fraude, corrupción y lavado de dinero se expone muy bien en el trabajo de Julia M. Urrunaga, Andrea Johnson, Inés Dhaynee Orrego y Fiona Mulligan, "La Máquina Lavadora", EIA (Environmental Investigation Agency), Londres, 2012, ver el sitio: [www.eia-international.org](http://www.eia-international.org); y la relación entre droga y tráfico de madera en el mismo país se puede leer en Elysa Pachci, "Drug Traffickers Take Note of Peru's Illegal Timber Trade", en InSight-Organized Crime in the Americas, 17 de abril de 2012, disponible en: <http://www.insightcrime.org/news-analysis/drug-traffickers-take-note-of-perus-illegal-timber-trade/>; un informe global de las implicaciones del tráfico fraudulento de madera y sus peligros lo hizo el Programa de INTERPOL sobre Delitos contra el Medio Ambiente, Christian Nellemann (Coord.), "Carbono Limpio, Negocio Sucio. Tala ilegal, blanqueo y fraude fiscal en los bosques tropicales del Mundo". PNUMA/INTERPOL, GRID-Arendal, Noruega, 2012, ver el sitio: [www.grida.no/publications/rr/green-carbon-black-trade/](http://www.grida.no/publications/rr/green-carbon-black-trade/). Aquí se afirma que esta estructura ilegal mueve entre 30.000 y 100.000 millones de dólares anuales y que entre el 50 y el 90% de la tala ilegal la realiza el crimen organizado en las zonas tropicales de la cuenca del Amazonas, en África Central y el Sudeste Asiático.
- 64 Qué es REDD, disponible en: [www.iucn.org/](http://www.iucn.org/)
- 65 Larry Lohmann, "Mercados de Carbono. La neoliberalización del clima", ABYA YALA/Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 2012; Joanna Cabello y Tamra Gilbertson (Editoras), "NO RED. Una lectura crítica", Carbons Trade Watch/Indigenous Environmental Network, Hermosillo, 2012; Los munduruku, en Pará, cedieron derechos sobre 23.000 km<sup>2</sup> a la empresa irlandesa Celestial Green Venture, la cual

- tiene negocios en el mercado mundial de créditos de carbono, "¿Camino a la biopiratería? Indígenas de Brasil venden sus tierras en la Amazonía", 12 de marzo de 2012, disponible en: <http://actualidad.rt.com/actualidad/view/40381-Camino-abiopirater%C3%ADa-Ind%C3%ADgenas-de-Brasil-venden-sus-tierras-en-Amazonia>.
- 66 GRAIN, "El trasfondo de la economía verde", disp. En: [www.grain.org/article/entries/4551](http://www.grain.org/article/entries/4551); Acción Ecológica, "Documento de Posición sobre Socio Bosque", Ecuador, 23 de agosto del 2012.
- 67 World Rainforest Movement (WRM), "Plantaciones de árboles en el Sur para generar energía en el Norte", febrero de 2013, Swedish Society for Nature Conservation, pp. 31-32, disp. en: [http://www.wrm.org.uy/plantaciones\\_de\\_arboles\\_para\\_energia.html](http://www.wrm.org.uy/plantaciones_de_arboles_para_energia.html); Ricardo Carrere, "Diez respuestas a Diez mentiras", Campaña Plantaciones, WRM, disponible en: [www.org.uy/wp/es/files/2013/04/10\\_Respuestas\\_a\\_10\\_mentiras.pdf](http://www.org.uy/wp/es/files/2013/04/10_Respuestas_a_10_mentiras.pdf).
- 68 Pacto Nacional pela Erradicação do Trabalho Escravo, disponible en: [www.reporterbrasil.org.br/pacto/noticias/view/](http://www.reporterbrasil.org.br/pacto/noticias/view/); In Sight Crime. Organized Crime in the Americas, disponible en: [www.insightcrime.org/](http://www.insightcrime.org/). Hay situaciones en que se juntan varios de estos factores y en sus vertientes más peligrosas. Por ejemplo, el proyecto petrolero de la Occidental Petroleum-Oxy que es de extracción y oleoducto en territorio *u'wa* colombiano, que a su vez se convierte en blanco de los atentados de las FARC y el ELN, lo que lleva tanto a la militarización de la zona como a graves daños ambientales por los derrames. Lo anterior es una confrontación epistemológica donde para los *u'wa*, el petróleo es la "sangre de la tierra" y para la Oxy es el aceite que da riqueza y mueve al mundo del mercado; ver "La lotta degli U'wa a difesa del sangue della terra", disp. en: <http://www.terrelibere.org/doc/la-lotta-degli-uwa-a-difesa-del-sangue-della-terra>; Verena Glass, "Em Terras Alheias. A produção de soja e cana em áreas Guarani no Mato Grosso do Sul", Reporter Brasil, São Paulo, 2012; GRAIN, "Acaparamiento de tierras y crisis alimentaria global", disp. en: [www.grain.org/article/entries/4167-acaparamiento-de-tierras-y-crisis-alimentaria-global](http://www.grain.org/article/entries/4167-acaparamiento-de-tierras-y-crisis-alimentaria-global); "GRAIN publica un conjunto de datos con más de 400 acaparamientos de tierras agrícolas a nivel mundial", disp. en: [www.grain.org/es/article/entries/4481-grain-publica-conjunto-de-datos-con-mas-de-400-acaparamientos-de-tierras-agricolas-a-nivel-mundial](http://www.grain.org/es/article/entries/4481-grain-publica-conjunto-de-datos-con-mas-de-400-acaparamientos-de-tierras-agricolas-a-nivel-mundial); Anne Gillies (Ed.), "Confinamientos de la Razón: monopolios intelectuales", Rural Advancement Foundation International/Conservación de la Biodiversidad en Comunidades de Pequeños Agricultores, RAFI/CBDC, Canadá, 1997, disp. en: [www.rafi.ca](http://www.rafi.ca); Joseph Henry Vogel (Ed.), "El cártel de la biodiversidad: transformación de conocimientos tradicionales en secretos comerciales", CARE, Proyecto SUBIR, Quito, 2000, disponible en: [www.elcarteldebiodiversidad.com](http://www.elcarteldebiodiversidad.com).
- 69 Manuela Carneiro da Cunha y Mauro Barbosa de Almeida (Editores), "Enciclopédia da floresta. O Alto Juruá – práticas e conhecimentos das populações", Cia das Letras, São Paulo, 2002, p. 13.
- 70 Similar, y salvando todas las distancias, a la que hizo Joseph Neddham, de China, en "Science and Civilisation in China Series", que comenzó en 1954, Cambridge University Press y Needham Research Institute, Inglaterra; "La science chinoise et l'Occident", Éditions du Seuil, París, 1973. Sin duda, una fuente fundamental para esta tarea será Alberto Chirif, "Monumenta Amazónica: Fundamentos y Organización de la Obra", en SHUPIHUI, 38, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, Iquitos, abril de 1986, pp. 177-183.
- 71 Marco Polo, "Viajes", Planeta DeAgostini, Barcelona, 1995.
- 72 Ibn Battuta, "A través del Islam", Alianza Universidad, Madrid, 1997.
- 73 Johannes Lehmann, "Las Cruzadas. Los aventureros de Dios", Ediciones Roca, México, 1992.
- 74 Amin Maalouf, "Las cruzadas vistas por los árabes", Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- 75 Ver el sitio web: [www.biblioteca-antologica.org/wp-content/uploads/2009/09/PIGAFETTA-Primer-viaje-alrededor-del-mundo.pdf](http://www.biblioteca-antologica.org/wp-content/uploads/2009/09/PIGAFETTA-Primer-viaje-alrededor-del-mundo.pdf)
- 76 Gavin Menzies, "1421. El año en que China descubrió el Nuevo Mundo", Grijalbo, Barcelona, 2003.
- 77 Luis Reyes García, "La represión religiosa en el siglo XVI: la ordenanza de 1539", en CIVILIZACION configuraciones de la diversidad, N°1, CADAL/CEESTEM, México, 1983, pp. 11-35.
- 78 Carlos Incháustegui, "Navegantes Prehispánicos", SECUR-IV Comité Regional de la CONALMEX-UNESCO, Villahermosa, 1994.
- 79 Anibal Quijano, "Colonialidad del poder, globalización y democracia", Lima, diciembre 2000, disponible en: [www.rrojasdatabank.info/pfpe/quijan02.pdf](http://www.rrojasdatabank.info/pfpe/quijan02.pdf)
- 80 Anibal Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social", Journal of World-Systems Research Vol VI, N°2, verano otoño 2000, p. 371.

- 81 Michel Foucault, "Genealogía del Racismo", Editorial Altamira-Nordam Comunidad, Buenos Aires-Montevideo, 1993, p. 37.
- 82 Cornelio Tácito (d.c. 55-116), "Vida de Agrícola", Gredos, Madrid, 1988, p. 29.
- 83 Luis Reyes García, op. Cit., pp. 30-31.
- 84 Alex Rodríguez, "Relatório que denuncia violencia contra indígenas no período militar será analisado na Comissão da Verdade", Agencia Brasil-EBC, 24 de abril de 2013.
- 85 Natasha Pitts, "Brasil: genocidio del pueblo Waimiri-Atroai durante la dictadura", Adital, 24 de octubre de 2012. Ahí, Egidio Schwade, miembro del Comité de Amazonas, dice que el informe "muestra como los indígenas denunciaron bombardeos, uso de ametralladoras, granadas y asesinatos de otros indígenas por electrocución" a manos del ejército. También hay casos de genocidio con los *Cinta Larga* y los *Piruititi*, ver el sitio web: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?boletim=1&lang=ES&cod=71570>; Otros grupos indígenas con aldeas bombardeadas son los *Parwe*, *Wamé*, *Parakaná*, *Suruí* (Rondonia), *Krenhakarora*, *Karné* (*Tapayuna* o *Beço-de-Pau*) en Mato Grosso. De los *Waimiri-Atroai* desaparecieron 18 aldeas. En cuanto al Informe Figueredo (IF), rescatado ahora de los archivos de la FUNAI, se encuentra desde 1969 en Survival International (London); en 1968, como resultado del IF, se acusaron a 134 funcionarios de más de 1.000 crímenes, ninguno fue a la cárcel, se desmanteló el Servicio de Protección a los Indios (SPI) y se creó la FUNAI. Survival International, "Un informe *perdido* expone el genocidio de los indígenas brasileños", 25 de abril de 2013, disponible en: [www.survival.es/noticias/9193](http://www.survival.es/noticias/9193); Andrés Ruggeri hace un importante análisis de la relación entre la Doctrina de la Seguridad nacional, el Amazonas y los pueblos indígenas, en "De la teoría geopolítica a la práctica del genocidio: la Doctrina de Seguridad Nacional y el exterminio indígena en la Amazonia brasileña", Centro de Estudios Miguel Enriquez, Archivo Chile, abril de 2006, disponible en: [http://www.archivochile.com/Chile\\_actual/20\\_tras\\_interna/chact\\_trasintern0036.pdf](http://www.archivochile.com/Chile_actual/20_tras_interna/chact_trasintern0036.pdf). Shelton Davis trata el tema en el capítulo 3 de su libro, op.cit., pp. 57-69, y lo desarrolla más en Shelton Davis y Robert O. Mathews, "The Geological Imperative: anthropology and development in the Amazon Basin of South America", ARC, Cambridge, 1976.
- 86 Como ejemplos, entre muchísimos, Norman E. Whitten Jr. et al., "Amazonía Ecuatoriana. La otra cara del progreso", Ediciones Mundo Shuar, Ecuador, 1981; Richard Chase-Smith, "Las Comunidades Nativas y el Mito del Gran Vacío Amazónico", Documentos AIDSESP, N°1, Perú, 1983; Shelton H. Davis, "Vítimas do Milagre. O desenvolvimento e os índios do Brasil", Zahar Editores, Río do Janeiro, 1978; Pierre Monbeig (Coord.) et al., "Amazonies Nouvelles. Organisation de l'espace rural", Institute des Hautes Études de l'Amérique Latine, París, 1977; R.J.A. Goodland y H.S. Irwin, "Amazon Jungle Green Hell to Red Desert?", Elsevier Scientific Publishing Company, New York, 1975, cuyo capítulo sobre los indígenas de la Amazonía no fue publicado en su versión brasileña por razones de censura, al igual que el prefacio de Harald Sioli, "Una desesperada súplica para salvar Amazonia y sus indios", del Max Plank Institute of Limnology de Alemania; Darcy Ribeiro, "Os Índios e a Civilização. A integração das populações indígenas ao Brasil moderno", Editora Civilização Brasileira, Rio do Janeiro, 1970; Darcy Ribeiro, "Fronteras Indígenas de la Civilización", Siglo XXI, México, 1971; Alberto Chirif y Carlos Mora, "La Amazonía Peruana", en Historia del Perú, Tomo XII, Juan Mejía Baca (Ed.), Lima, 1980, pp. 219-321; Emilio Morán, "La ecología política de los pueblos de la Amazonía", F.C.E., México, 1993; Stefano Varese, "La Sal de los Cerros", Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2006 (1ra. Edición en 1968). Ronald Nigh y Nemesio J. Rodríguez, "Territorios Violados: indios, medio ambiente y desarrollo en América Latina", CNCA/INI, Col. Presencias N°68, México, 1995.
- 87 Athos barés, "América Explota", UNR Editora, Rosario, 2005, p. 3.
- 88 Yín Ming, "Unidad e Igualdad. Las minorías nacionales de China progresan", Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1978.
- 89 China, en *El Mundo Indígena* (2010), IWGIA, Copenhague, pp. 322-329, disponible en: [www.iwgia.org/iwgia\\_files\\_publications\\_files/0281\\_MI\\_10.pdf](http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0281_MI_10.pdf)
- 90 Después de los cercanos Golpes de Estado de nuevo cuño en Honduras y Paraguay, con evidente presencia de corporaciones transnacionales en ambos y connivencia de los EEUU, cuyos funcionarios nos llaman "su patio trasero", ver el sitio: <http://www.elciudadano.cl/2013/04/19/66569/john-kerry-america-latina-es-nuestro-patio-trasero/>; y la creación del TPP, cuya dedicatoria es China, el escenario de que cualquier confrontación nos afectará en el subcontinente. Este Acuerdo Transpacífico se dice que es para promover el comercio, sin embargo, sólo 5 de los 29 capítulos tienen que ver con el comercio, el

resto con el trasvase de poder a las transnacionales y asegurar la presencia de los EEUU en el Pacífico Sur. A la fecha, participan 11 países: Australia, Brunei, Canadá, Chile, EEUU, Malasia, México, Nueva Zelandia, Perú, Singapur y Viet Nam. Ver Acantilado DuRand, "Trans-Pacific Partnership: libre comercio vs democracia", 12 de abril de 2013, y Alejandro Nadal, "Amenazas del Acuerdo Transpacífico", 23 de abril de 2013, ver el sitio: [www.cipamericas.org/archives/](http://www.cipamericas.org/archives/); José Luis Fiori, "O Cisma do Pacífico", 28 de enero de 2013, en *Outras Palavras*: [www.outraspalavras.net/2013/01/28/0-cisma-do-pacifico/](http://www.outraspalavras.net/2013/01/28/0-cisma-do-pacifico/)

- 91 Leopoldo Benites Vinuesa, "Argonautas de la Selva. Los descubridores del Amazonas", FCE, México, 1984, p. 18.
- 92 Stefano Varese, "Economía política moral y territorialidad indígena en la Amazonía", en Coloquio Internacional Culturas de la Amazonía, Casa de las Américas, La Habana, 20-24 de septiembre de 2004.
- 93 José A. Lutzenberger, "Fim do Futuro? Manifesto Ecológico Brasileiro", Co-edições URGs, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Editora MOVIMENTO, Porto Alegre, 1977, p. 86.





---

 REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

**Presentación**
**ACNUR**

2012 Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados – ACNUR, Situación Colombia.

**BONASSO, Miguel**

2011 *El Mal, el Modelo K y la Barrick Gold*. Grupo Editorial Planeta. Buenos Aires, Argentina.

**BUSTAMANTE, Mercedes; NOBRE, Carlos; SMERALDI, Roberto**

2009 *Estimativa de Emissões Recentes de Gases de Efeito Estufa pela Pecuaría no Brasil*. Resumo e Conclusões. COP15 - 15ª Conferência das Partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima. Copenhagen, Dinamarca.

**GRUPO de Trabajo Multisectorial**

2008 Diagnóstico Ambiental del Perú. Propuesta para un Ministerio del Ambiente. R.M. n° 025-2008-PCM. Lima, Perú.

**PEREIRA GOMES, Mércio**

2012 *Os Índios e o Brasil: passado, presente e futuro*. Editora Contexto. São Paulo, Brasil.

**PIGNA, Felipe**

2004 *Los Mitos de la Historia Argentina*. tomo 2. de "San Martín" a "El granero del Mundo". Grupo Editorial Planeta. Buenos Aires, Argentina.

**RIBEIRO, Darcy**

2010 *Falando dos Índios*. Fundação Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro, Brasil.

**VARSAVSKY, Oscar.**

1971 *Proyectos Nacionales*. Ediciones Periferia. Buenos Aires, Argentina.

**Capítulo I**
**ALVARADO, R.; WALTER, Jaime**

2005 "Las fases de la luna y su influencia en los cultivos agrícolas". Power point publicado por la Facultad de Agronomía de la Universidad Nacional de San Martín. Tarapoto.

**APFFEL-MARGLIN, Frédérique; PARAJULI, Pramod**

2000 "Sacred Groves and Ecology: Ritual and Science". In: CHAPPLE, Christopher Key; TUCKER, Mary Evelyn (eds.). *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky, and Water*. Harvard University Press, CSWR. Cambridge, Massachusetts. pp.291–316.

**APFFEL-MARGLIN, Frédérique**

2011 *Subversive Spiritualities: How Rituals Enact the World*. Oxford University Press. New York.

**BÁEZ, Fernando**

2008 *El Saqueo Cultural de América Latina: De la conquista a la globalización*. Randon House. Mexico, DF.

**BATES, Albert**

2010 *The Biochar Solution: Carbon farming and climate change*. Canada: New Society Publishers. Canada.

**BATNITZKY, Leora**

2011 *How Judaism Became a Religion: An introduction to modern Jewish thought*. Princeton University Press. Princeton and Oxford.

**CALDERÓN PACHECO, Luis**

2003 "Relaciones entre Mestizos y Kechwas en Lamas en el Contexto de la Globalización". In: DE

GREGORI, Ivan (ed.). *Comunidades Locales y Transnacionales: Cinco Estudios de Casos en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

**CARNEIRO, Robert**

1979 "Tree Felling with the Stone Axe: An Experiment Carried out Among the Yanomamö Indians of Southern Venezuela". In: KRAMER, C. (ed.). *Ethnoarchaeology: Implications of Ethnography for Archaeology*. Columbia University Press. New York. pp. 21-58.

**CARVAJAL, Gaspar**

1934 "Discovery of the Orellana River [1542]". In: HEATON, H. C. (ed.). *The Discovery of the Amazon According to the account of Friar Gaspar de Carvajal and Other Documents*. Introducción de José Toribio Medina. Traducción del español de Bertram B. Lee. American Geographical Society. New York. pp. 167-235.

**CRONON, William**

1995 "The Trouble with Wilderness or Getting Back to the Wrong Nature". In: CRONON, William (ed.). *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*. W.W. Norton and Company. New York. pp. 69-90.

**DAVIS, Morgan**

1985 *Chachapoyas, The Cloud People: An Anthropological Survey*. Folio at Tozzer Library. Harvard University. Boston.

**DENEVAN, William**

1992 "Stone vs. Metal Axes: The Ambiguity of Shifting Cultivation in Prehistoric Amazonia". *Journal of the Steward Anthropological Society*. vol. 20. pp. 153-165.

**DOBYNS, Henry**

1983 *Their Number Become Thinned: Native American Population Dynamics in Eastern North America*. University of Tennessee Press. Knoxville, TN.

**GILLESPIE, Gerry**

2009 "City to Soil: Returning Organics to Agriculture: A Circle of Sustainability". In: WOODS, William I.; TEXEIRA, Wenceslau G.; LEHMANN, Johannes; STEINER, Christoph; WINKLERPRINS, Antoinette; REBELLATO, Lilian (eds.). *Amazonian Dark Earths: Wim Sombroek's Vision* (henceforth abbreviated as ADE: W.S.V). Springer digital book. pp. 465-472.

**HIGA, Teruo**

1996 *An Earth Saving Revolution: A Means to Resolve the World's Problems Through Effective Microorganisms (EM)*. Sunmark Publishing.

**HYDE, Lewis.**

1983 *The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property*. Random House. New York.

**KERN, D.C.; RUIVO, M. de LP; FRAZÃO, F.J.L.**

2009 "Terra Preta Nova: The Dream of Wim Sombroek". In: WOODS et al. ADE: W.S.V. pp. 339-349.

**LEHMANN, Johannes; KERN, Dirse C.; GLASER, Bruno y WOODS, William I. (eds.)**

2003 *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht/Boston/London. (Henceforth abbreviated as ADE: OPM).

**LEHMANN, Johannes**

2009 "Terra Preta Nova – Where from Here?". In: WOODS et al. (eds.). ADE: W.S.V. pp. 473-486.

**MANN, Charles C.**

2005 *1491: New Revelations of the Americas Before Columbus*. Alfred Knopf. New York.

**MAUSS, Marcel**

1967 *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Traducido por Ian Cunnison. New York, Norton.: Man and Culture in a Counterfeit Paradise. Aldine-Atherton. Chicago.

**MUSCUTT, Keith**

1998 *Warriors of the Clouds: A Lost Civilization in the Upper Amazon of Peru*. Albuquerque, University of New Mexico Press. New Mexico.

**MYERS, T.P.; DENEVAN, W.M.; WINKLERPRINS, A. & PORRO, A.**

2003 "Historical Perspectives on Amazonian Dark Earths". In: LEHMANN et al. ADE: OPM. pp. 15-28.

**NEVES, E.G.; PETERSEN, J.B.; BARTONE, R.N. & DA SILVA, C.A.**

2003 "Historical and Socio-cultural Origins of Amazonian Dark Earths". In: LEHMANN et al. ADE: OPM. pp. 29-50.



**PANDURO, Rider y RENGIFO, Grimaldo**

2001 *Montes y Montaraces*. PRATEC. Lima.

**PARAJULI, Pramod.**

2001 "Learning from Ecological Ethnicities: Toward a Plural Political Ecology of Knowledge". In: GRIM, John A. (ed.). *Indigenous Traditions and Ecology: The Interbeing of Cosmology and Community*. Harvard University for the Center for the Study of World Religions. Cambridge, Massachusetts. pp. 559-589.

**ROOSEVELT, Ann.**

1991 *Moundbuilders of the Amazon: Geophysical Archaeology on Marajó Island, Brazil*. Academic Press. San Diego.

**ROOSEVELT, Ann et al.**

1996 "Paleoindian Cave Dwellers in the Amazon: The Peopling of the Americas". *Science*. pp. 272-373.

**STEINER, C.; TEIXEIRA, W.G.; WOODS, W.I. y ZECH, W.**

2009 "Indigenous Knowledge About Terra Preta Formation". In: WOODS et al. *ADE: W.S.V.* pp. 193-204.

**SWAMI, S.N.; STEINER, C.; TEIXEIRA, W.G. y LEHMANN, J.**

2009 "Charcoal Making in the Brazilian Amazon: Economic Aspects of Production and Carbon Conversion Efficiencies of Kilns". In: WOODS et al. *ADE: W.S.V.* pp. 411-422.

**TAYLOR, Paul. (ed.)**

2010 *The Biochar Revolution: Transforming Agriculture & Environment*. Global Publishing House. Victoria, Australia.

**VANDERMEER, John y PERFECTO, Yvette**

1995 *Breakfast of Biodiversity: The Truth about Rain Forest Destruction*. A Food First Book. The Institute for Food and Development Policy. Oakland, California.

**VARESE, Stefano**

2006 *La Sal de los Cerros: Resistencia y Utopía en la Amazonía Peruana*. Fondo Editorial del Congreso del Perú (1968). Lima.

2009 "El dilema antropocéntrico. Pueblos indígenas, naturaleza y economía política". Paper delivered at the PUCP conference. September 17. Lima, Peru.

**VIVANCO, Luis**

2006 *Green Encounters: Shaping and Contesting Environmentalisms in Rural Costa Rica*. Berghahn Books. New York.

**WOODS, William I.; TEIXEIRA, Wenceslau G.; LEHMANN, Johannes; STEINER, Christoph; WINKLER-PRINS, Antoinette; REBELLATO, Lilian (eds.).**

2009 *Amazonian Dark Earths: Wim Sombroek's Vision*. Springer Digital Book.

**WOODS, W.I. y DENEVAN, W. M.**

2009 "Amazonian Dark Earths: The First Century of Reports". In: WOODS et al. *ADE: W.S.V.* pp. 1-14.

## Capítulo II

**Balée, W.**

1989 "The Culture of Amazonian Forests". In: D.A. Posey and W. Balée (eds.). *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*. New York Botanical Garden. I-21. New York.

**BARBADOS**

1971 I Declaration. IWGIA Document N. 1. Copenhagen.

**BATES, Albert**

2010 *The Biochar Solution. Carbon Farming and Climate Change*. New Society Publisher. Gabriola Island, Canada.

**BLOOR, D.**

1984 "Durkheim and Mauss Revisited: Classification in the Sociology of Knowledge". In Stehr, Nico and Volker Meja, op. cit.

**DENEVAN, William M.**

- 1992 "Stones vs. Metal Axes: The Ambiguity of Shifting Cultivation in Prehistoric Amazonia." *Journal of the Steward Anthropological Society* 20. pp. 153-165.

**DUBOCHET, J.; NARBY, J.; KIEFER, B.**

- 1997 *L'AND devant le souverain. Science, Démocratie et génie génétique*. Terra Magna. Editions Georg. Genève.

**ESCOBAR, A.**

- 1995 *Encountering Development*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey.

**ESTEVA, G.; PRAKASH, M. S.**

- 1998 *Grassroots Post-Modernism*. Zed Books. London & New York.

**FRANK, A.**

- 1967 *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. Monthly Review Press. New York and London.

**FRANK, A.**

- 1969 *Latin America: Underdevelopment or Revolution*. Harmondsworth. Penguin. England.

**GRÜNBERG, G.**

- 1995 *Articulación de la Diversidad: Pluralidad Etnica, Autonomías y Democratización en América Latina*. Grupo de Barbados. Ediciones AbyaYala. N. 27. Quito.

**GRUPO de Barbados.**

- 1979 *Indianidad y Descolonización en América Latina*. Editorial Nueva Imagen. México.

**GURVITCH, G.**

- 1971 *The Social Frameworks of Knowledge*. Basil Blackwell. Oxford.

**HEIDEGGER, M.**

- 1966 *Discourse on Thinking*. Trans. John M. Anderson and E. Hans Freund. Harper & Row. New York.

**KUHN, T.**

- 1962 *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago University Press. Chicago.

**LATHRAP, Donald, W.**

- 1968 *The Upper Amazon*. Praeger. New York.

**LEE, D.**

- 1959 *Freedom and Culture*. 111. Prentice Hall. Homewood.

**LEHMAN, J. et al. (eds.)**

- 2003 *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management*. Kluwer Academic. Netherland.

**LENNHARDT, M.**

- 1937 *Do Kamo: la personne et le mythe dan le monde mélanésien*. Galimard. Paris. Translation Basia Gulati: *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Chicago, University of Chicago Press. Chicago. 1979.

**LÉVI-STRAUSS, C.**

- 1963 *Structural Anthropology*. Basic Books. New York.

**LÉVI-STRAUSS, C.**

- 1966 *The Savage Mind*. University of Chicago Press. Chicago.

**LÉVY-BRUHL, L.**

- 1923 *The Primitive Mentality*. Beacon Press. Boston.

**LUHMANN, N.**

- 1984 "The Differentiation of Advances in Knowledge: The Genesis of Science". In: STEHR, Nico and MEJA, Volker. op. cit.

**MANN, CHARLES C.**

- 2011 *1491: New Revelations of the Americas before Columbus*. Vintage Books. New York.

**NARBY, J.**

- 1995 *La serpent cosmique, l'AND et les origines du savoir*. Editions Georg. Genève.

**PARSONS, T.**

- 1951 *The Social System*. Routledge & Kegan Paul. London.

**PRAKASH, G.**

- 1994 "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism." *American Historical Review*. December: 1475-1490.

**ROOSVELT, A. C. (ed.)**

1997 *Amazonian Indians from Prehistory to Present: Anthropological Perspectives*. University of Arizona Press. Tucson, AZ.

**ROSTOW, W.**

1960 *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge University Press. Cambridge.

**Stehr, N. and Volker, M. (Eds.)**

1984 *Society and Knowledge: Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*. Transaction Books. New Brunswick; London.

**Tedlock, D. and B. Tedlock (Eds.)**

1966 *Teaching from the American Earth*. Liveright. New York.

**Capítulo III****XAVIER, Albó; CALLA, Mildred**

1996 "Santos y tierra, muertos, wak'as y chicha: La religion andino-cristiana de los quechuas de Tiraque, Cochabamba". In: SCHMELZ, Bernd; CRUMRINE, N. Ross (Eds.). *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes*. Bonner Amerikanistische Studien, Holos-Vert. Bonn. pp. 187-216.

**APFFEL-MARGLIN, Frédérique**

2011 *Subversive Spiritualities: How Rituals Enact the World*. Oxford University Press. New York.

**APPELL, GEORGE N.**

1988 "Costing Social Change." In: Michael Dove (Ed.). *The Real and Imagined Role of Culture in Development*. University of Hawaii Press. Honolulu.

**BAUTISTA, Juan José**

2007 *Crítica de la razón boliviana*. Editorial Tercera Piel. La Paz.

**RAFAEL, Bautista S.**

2010 *Hacia una constitución del Sentido Significativo del "Vivir Bien"*. Reflexiones Urgentes. Rincon Editores/Misión. La Paz.

**BLASER, Mario**

2010 *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Duke University Press. Durham.

**BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse; HARRIS, Olivia**

1987 "Pacha: En torno al pensamiento aymara." In: BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse; HARRIS, Olivia; PLATT, Tristan; CERECEDA, Verónica. *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*. Hisbol. La Paz. pp. 11-59.

**BROWN, Kate**

2013 *Plutopia*. Oxford University Press. London.

**CADIMA G., Edgar**

2011 "Vivir bien ... o vivir mejor." *Revista Nueva Crónica y Buen Gobierno*, (La Paz). 1ra quincena de octubre. Pag. 3

**CLIFFORD, James**

2011 "Repatriation and the Second Life of Heritage: Return of the Masks in Kodiak, Alaska". *Bulletin of the National Museum of Ethnology*. Vol. 35(4). pp. 713-743.

**CONDORI, David Ali**

2012 "Suma Qamaña: La utopía del "vivir bien" en El Alto". *Pukara*. Vol 76, Año 6. Diciembre. La Paz. pp. 4-5.

**CORTEZ HURTADO, Roger**

2012 "El efecto mefloquina y la zona ciega del poder". *Revista Nueva Crónica y Buen Gobierno*. 1ra quincena de mayo. La Paz. p. 6.

**COX ARANÍBAR, Ricardo**

2011 "¿Desarrollo sostenible, sos-temible, intangible?" *Revista Nueva Crónica y Buen Gobierno*. 2a quincena de noviembre. La Paz. Pag. 10.

**CRONKLETON, Peter; LEIGH TAYLOR, Peter**

- 2011 "Forest-Based Social Movements in Latin America". In: Thomas Sikor and Johannes Stahl (Eds.). *Forests and People. Property, Governance, and Human Rights*. New York: earthscan. pp. 219-234.

**DELGADO-P., Guillermo**

- 2012 "Andean Indigeneity as Epistemic Dis/juncture of Globalization". In: DELGADO-P, Guillermo; CHILDS, John Brown (Eds.). *Indigeneity: Collected Essays*. New Pacific Press. Santa Cruz, CA. pp. 177-203.
- 1998 "El globalismo y los pueblos indios. La agresión benevolente de la biomedicina". In: VALENZUELA, José Manuel (Ed.). *Procesos Culturales de Fin de Milenio*. CONACULTA/CCT. Tijuana.
- 1996 "Kuntur, Jamp'atu y la Boca de Katari. Los litos andinos como memoria de lo sacro". *Lienzo, Revista de la Universidad de Lima*. Vol. 17 (Agosto). Lima. pp. 57-102.
- 1992 "Kuntur: Shrine of the Southern Andes". *Journal of Latin American Lore*. V. 18. pp. 189-209.

**DENEVAN, William**

- 1989 "The Geography of Fragile Lands in Latin America." En: BROWDER, John O. (Ed.). *Fragile Lands of Latin America*. Westview Press. Boulder. pp. 11-24.

**DOBKINS DE RIOS, Marlene**

- 2006 "Mea Culpa: Drug Tourism and the Anthropologist's Responsibility". *Anthropology News*. Vol 47 (7). October. p. 20.

**ESCOBAR, Arturo**

- 1999 "After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology". *Current Anthropology*, vol 40 (1). February. pp. 1-30. Disponible en: <<http://www.jstor.org/stable/10.1086/515799>>.

**FERNÁNDEZ, Karina; ILLANES, Dante**

- 2010 *En busca de la Tierra Sin Mal*. Los derechos indígenas en territorios guaraní. PIEB/Plural. La Paz.

**GLAUSER, Benno**

- 2011 "Being Indigenous: the concept of indigeneity, a conversation with two Ayoreo leaders". In: VENKATESAR, Sita; HUGHES, Emma (Eds.) *The Politics of Indigeneity: Dialogues and Reflections on Indigenous Activism*. Zed Books. London. pp. 21-44.

**GONZALES, Tirso; MACHACA, Marcela et.al.**

- 2010 "Latin American Andean Indigenous Agriculturalists Challenge Current Transnational System of Science, Knowledge and Tecnology for Agriculture: From Exclusion to Inclusion". In: TAULI-CORPUZ, Victoria; ENKIWE-ABAYAO, Leah; CHAVEZ, Raymond de (Eds.). *Towards an Alternative Development Paradigm: Indigenous Peoples Self-Determined Development*. Tebtebba Foundation. Baguio City, Philipines. pp. 163-204.

**HARAWAY, Donna**

- 1991 *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge. New York.

**HERRERA, Alexander**

- 2011 "Indigenous Archaeology... in Peru?" In: GNECCO, Cristóbal; AYALA, Patricia (Eds.). *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*. Left Coast Press, Inc. Walnut Creek, CA. Pp. 67-87.

**HIDALGO, Manuel**

- 2012 "Luces y sombras del crecimiento extractivista sudamericano". *Revista Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Vol 106. 1ª quincena de junio. La Paz. pp. 8-9.

**HURTADO, Magdalena; HILL, Kim; KAPLAN, Hillard; LANCASTER, Jane**

- 2001 "The Epidemiology of Infectious Diseases among South American Indians: A Call for Guidelines for Ethical Research." *Current Anthropology*. Vol. 42 (3). p. 109. Disponible en: <<http://www.journals.uchicago.edu/CA/journal/issues/v42n3/013702/013702.text.html>>.

**MANSILLA, H.C.F.**

- 2012 "La concepción del buen vivir en la ideología gubernamental boliviana". *Revista Nueva Crónica y Buen Gobierno*. 2ª Quincena de febrero. Pag 18. La Paz.

**MEDINA, Javier**

- 2001 *Suma Qamaña: la comprensión indígena de la vida*. GTZ. Proyecto de Apoyo a la Gestión Participativa Municipal. Garza Azul. La Paz. 149p.

**PAILLALEF CARINAO, Juana**

- 2011 "The Message of the Kuviche in the Llew-Llew." In: GNECCO, Cristóbal; AYALA, Patricia (Eds.).

*Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*. Left Coast Press, Inc. Walnut Creek, CA. Pp. 289-293.

**ORLOVE, Ben, et.al.**

2011 "Environmental Citizenship in Latin America. Climate, Intermediate Organizations and Political Subjects." *Latin American Research Review*. V. 46. pp. 115-140.

**Paz, Sarela**

2012 "La Marcha Indígena del TIPNIS en Bolivia y su relación con los modelos extractivos de América del Sur". Disponible en: <<http://www.bolivianstudies.org/revista/9.1/Index.html>>. Acceso en: Enero del 2013.

**PRICE, David**

1989 *Before the Bulldozer: The Nambiquara Indians and the World Bank*. Seven Lock Press. Cabin John, MD.

**RADHUBER, Isabella Margerita**

2008 *El poder de la tierra. El discurso agrario en Bolivia: un análisis de las ideas sociales, políticas, económicas y de las relaciones de poder*. Plural. La Paz.

**ROBINS, Nicholas A.**

2011 *Mercury, Mining, and Empire: The Human and Ecological Cost of Colonial Silver Mining in the Andes*. Bloomington: Indiana University Press. 298p.

**SAFA, Helen**

2005 "Challenging Mestizaje: A Gender Perspective on Indigenous and Afrodescendant Movements in Latin America". *Critique of Anthropology*. V. 25 (3). pp. 307-330. Disponible en: <<http://coa.sagepub.com/content/25/3/307>>.

**SCHAEDEL, Richard P.**

1992 "The Archaeology of the Spanish Colonial Experience in South America." *Antiquity*. Vol 66, Marzo, (250). pp. 217-242.

**SCOTT, James C.**

2012 *Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play*. Princeton University Press. Princeton. pp. 45-53.

**SURRALLÉS, Alexandre**

2009 "Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. V. 38 (1). pp. 29-45.

**SUTLER COHEN, Sara C.**

2006 "(Dis)locating Spiritual Knowledge: Embodied Ideologies, Social Landscapes, and the Power of the Neoshamanic Other. In: JOLIVÉTE, Andrew (Ed.) *Cultural Representations in Native America*. Altamira Press. Lanham, MD. pp. 43-60.

**STEARMAN, Allyn McLean**

1989 *Yuquí. Forest Nomads in a Changing World*. Holt, Rinehart and Winston. New York.

**TAPIA, Luis**

2002 *La velocidad del pluralismo*. Muela del Diablo. La Paz.

**TAUSSIG, Michael**

2012 *Beauty and the Beast*. Chicago University Press. Chicago.

**TUCKER, Richard P.**

2007 *Insatiable Appetite: The United States and Ecological Degradation of the Tropical World*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Lanham, MD.

**VARESE, Stefano**

2012 "Genocide by Plunder: Indigenous Peoples of Peru's Amazonia confront Neoliberalism". In: DELGADO-P., Guillermo; CHILDS, John Brown (Eds.). *Indigeneity Collected Essays*. New Pacific Press. Santa Cruz. pp. 158-174.

2006 *Witness to Sovereignty: Essays on the Indian Movement of Latin America*. IWGIA. Copenhagen.

**VIRILIO, Paul**

2012 *The Administration of Fear*. Semiotext(e). Los Angeles.

**YAMPARA, Simón**

2007 "Derroteros de la colonialidad y la descolonización del conocimiento". In: *Pensando el mundo desde Bolivia: I Ciclo de Seminarios Internacionales*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz. pp. 115-119.

**ZERMEÑO, Sergio**

- 2005 *La desmodernidad Mexicana y las alternativas a la violencia y la exclusión de nuestros días*. Editorial Oceano. México.

**ZIMMERER, Karl. S.**

- 2011 "Conservation Booms' with Agricultural Growth? Sustainability and Shifting Environmental Governance in Latin America, 1985-2008 (Mexico, Costa Rica, Brazil, Peru, Bolivia)". *Latin American Research Review*. Vol. 46. pp. 82-114.

**Capítulo V****BAER, Gerhard**

- 1994 *Cosmología y shamanismo de los Matsiguenga*. Abya-Yala. Quito.

**BROWN, Michael F.**

- 1984 *Una paz incierta: Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. CAAAP. Lima.

**DESCOLA, Philippe**

- 1986 *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Maison des Sciences de l'Homme. Paris.
- 1992 "Societies of nature and the nature of society". In KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing society*. pp.107-126. Routledge. London; New York.
- 1993a *Les lances du crepuscule: Relations Jivaros, Haute-Amazonie*. Plon. Paris.

**SURRALLES, Alexandre**

- 2003 *Au coeur du sens: Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. CNRS Editions y Editions de la Maison des Sciences de l'Homme. Paris.
- 2007 *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol.VI. (avec L.Uriarte). Smithsonian Tropical Research Institute y Lima; Institut français d'études andines. Lima; Panama; Washington.
- 2009 *En el corazón del sentido: Afectividad, percepción, acción en los candoshi*. Institut français d'études andines; IWGIA. Lima.

**TAYLOR, Anne Christine**

- 1993 "Remembering to forget. Identity, mourning and memory among the Jivaro". In: *Man* 28(4). pp. 653-678.
- 1996 "The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human". In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(2). pp. 201-215.
- 2003 "Les masques de la mémoire: essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro". In: *L'Homme*. N. 165. pp. 223-248.

**TUGGY, John C.**

- 1966 *Vocabulario candoshi de Loreto*. Serie Lingüística Peruana. N. 2. Instituto Lingüístico de Verano. Yarinacocha.

**Capítulo VI****CAAAP**

- 2009 "Los decretos legislativos que afectan derechos fundamentales de los pueblos indígenas de la Amazonía Peruana". Documento de trabajo. Junio 2009. Lima.

**CASANTO, Raúl**

- 1986 "25 años de experiencia organizativa en la sociedad Ashaninka del Perené". In: GASCHÉ, Jürg; ARROYO, José María (eds.). *Balances Amazónicos*. CNRS, CIAP-UNAP, MAB. Iquitos.

**CHIRIF, Alberto**

- 2011 "Los achuare del Corrientes: el Estado ante su propio paradigma". In: *Anthologica*. Año XXVIII. N° 28. pp. 289-309.

**DEFENSORÍA del Pueblo**

- 1998 "Análisis de la normatividad sobre la existencia legal y personalidad jurídica de las comunidades nativas". 21 de agosto de 1998. Lima.
- 2008 "Informe N° 027-2008-DP/ASPMA.MA. Análisis de las principales disposiciones del Decreto Legislativo 1090, que deroga la ley N° 27308, Ley Forestal y de Fauna Silvestre".
- 2009 "Informe N° 011-2009-DP/AMASPPI-PPI. El derecho a la consulta de los pueblos indígenas". Lima.

**EGUIGUREN, Francisco**

- 2008 "Informe jurídico. Análisis de la conformidad constitucional del uso de las facultades legislativas otorgadas por el Congreso al Poder Ejecutivo mediante la Ley N° 29157". Realizado por encargo de Oxfam América. Agosto 5. Lima.

**FECONACO**

- 2007 A un año del acta de Dorissa. Federación de Comunidades Nativas del Río Corrientes. Iquitos.

**FERNÁNDEZ, Eduardo; BROWN, Michael E.**

- 2001 Guerra de sombras. CAAAP/CAEA-CONISET. Lima.

**FIGUEROA, Francisco**

- 1986 Informes de Jesuitas en el Amazonas [1660-1684]. Monumenta Amazonica. Ceta/liap. Iquitos.

**GARCÍA, Pedro**

- 1955 *Territorios indígenas y la nueva legislación agraria en el Perú*. IWGIA y Racimos de Ungurahui. Lima.
- 2008a Reflexiones sobre la protesta indígena en el Perú. Disponible en: <www.viajerosperu.com>; Servindi <www.servindi.org>. Acceso en: agosto 2008.
- 2008b Nuevas reflexiones sobre los decretos del TLC a golpe de marinera norteña. Disponible en: <www.viajerosperu.com>; Servindi <www.servindi.org>. Acceso en: septiembre 2008.
- s/f-a "Territorio: Ley indígena II". Documento interno con fines de capacitación.
- s/f-b "Norma: Decreto 1064 "Que Aprueba El Régimen Jurídico Para El Aprovechamiento De Las Tierras De Uso Agrario". Documento interno.

**GOLDMAN, Emily S.; LÓPEZ, Lily La Torre; RAMOS, María Lya**

- 2007 Un legado de daño. EarthRights International, Racimos de Ungurahui y Amazon Watch.

**LA TORRE, Lily**

- 1998 Sólo queremos vivir en paz. IWGIA. Copenhague.

**ODECOFROC**

- 2009 *Perú: Crónica de un engaño. Los intentos de enajenación de territorio fronterizo Awajun en la Cordillera del Cóndor a favor de la minería*. Informe 5. IWGIA. Copenhague.

**QUARLES, Mark**

- 2009 *Evaluación del Éxito de los Esfuerzos de Remediación Ambiental en los Sitios Impactados por la Actividad Petrolera en la Región de Corrientes en el Norte de Perú*. E-Tech International.

**SANTOS, Fernando; BRACLAY, Frederica**

- 2002 *La Frontera Domesticada: Historia económica y social de Loreto 1850 – 2000*. Fondo Editorial de la Pontificia universidad Católica del Perú. Lima.

**SAETTONI, Sandro**

**Inédito** *Vivencia Territorial de los Ashaninka del Ene y el Apurímac: Relaciones entre los Ashaninka y la Reserva Comunal Ashaninka*

**VEIGL, Xavier**

- 2006 *Noticias detalladas sobre el estado de la provincia de Maynas en América Meridional, hasta el año de 1768*. Monumenta Amazonica. Ceta. Iquitos.

**URTEAGA, Patricia**

- 2008 "Informe Socio Jurídico sobre Decretos Legislativos vinculados a derechos de pueblos indígenas". Realizado por encargo de IBIS. Lima, agosto 2008.

**UCEDA, Ricardo**

- 2010 "Los imperdonables". En Poder, 360°.com. 15 de febrero, 2010

## Capítulo VIII

### BALEE, W

1989 The Culture of Amazonian Forests. *Advances in Economic Botany* 7. pp. 1-21. New York Botanical Garden. New York.

1994 *Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany*: The Historical Ecology of Plant Utilisation by an Amazonian People. Columbia University Press. New York.

2010 Review article. Amazonian Dark Earths. *Tipiti* 8(1). Third article.

### BARLOW, J.; GARDNER, T. A.; LEES, A.C.; PARRY, L.; PERRES, C.A. Peres

s.f. How Pristine are Tropical Forests? An Ecological Perspective on the Pre-Columbian Human Footprint in Amazonia and Implications for Contemporary Conservations. *Biological Conservations*, in press.

### BLAUT, J. M.

1959 The Ecology of Tropical Farming Systems. In *Plantation Systems of the New World*. Social Science Monographs VII. Pan American Union. Washington, D. C. pp. 83-97.

### BUSH, M. B.; SILMAN, M. R.

2007 Amazonian Exploitation Revisited: Ecological Asymmetry and the Policy Pendulum. *Frontiers in Ecology and the Environment* 5(9): 457-465.

### CABRAL, M. P.; SALDANHA, J. D. de Moura.

2008 *Paisagens megalíticas na costa norte do Amapá*. *Revista de Arqueologia* 21(2). São Paulo. pp. 9-26.

### CARNEIRO, R. L.

1970 A Theory of the Origin of the State. *Science*. N. 169. pp. 733-738.

1995 *The History of Ecological Interpretations of Amazonia*: Does Roosevelt have it right? In: SPONEL, L. E. (ed.). Indigenous people and the future of Amazonia: An ecological anthropology of an Endangered World. pp. 45-70. University of Arizona Press. Tucson.

### CARVAJAL, G. de

1934 Carvajal's Account. In: MEDINA, J. T. (ed.). *The Discovery of the Amazon*. pp. 165-242. American Geographical Society. New York.

### DENEVAN, W. M.

1966 *The aboriginal cultural geography of the Jjanos e Malos of Bolivia*. Ibero Americana 48. Berkeley: University of California Press.

1976 The Aboriginal Population of Amazonia. In: DENEVAN, W. M. (ed.). *The Native Population of the Americas in 1492*. University of Wisconsin Press. Madison. pp. 205-234.

1996 A Bluff Model of Riverine Settlement in Prehistoric Amazonia. *Annals of the Association of American Geographers*. N. 86 (4). pp. 654-681.

2001 *Cultivated Landscapes of Native Amazonia and the Andes*. Oxford University Press. Oxford.

2003 The Native Population of Amazonia in 1492 Reconsidered. *Revista del Indias*. N. 63(227). pp. 175-187.

2007 Pre-European Human Impacts on Tropical Lowland Environments. In: VELEN, T. T.; YOUNG, K. R.; ORME, A. R. (eds.). *The Physical Geography of South America*. Oxford University Press. Oxford. pp. 265-278.

### DENEVAN, W. M.; PADOCH, C. (eds.)

1988 Swidden-Fallow Agroforestry in the Peruvian Amazon. *Advances in Economic Botany*. V. 5. New York Botanical Garden. New York.

### DULL, R. A.; NEVLE, R. J.; WOODS, W. I.; BIRD, D. K.; AVNERY, S.; DENEVAN, W. M.

2010 The Columbian Encounter and the Little Ice Age: Abrupt Land Use Change, Fire, and Greenhouse Forcing. *Annals of the Association of American Geographers*. N. 100 (4). pp. 755-771.

### ERICKSON, C. L.

1995 Archaeological Methods for the Study of Ancient Landscapes of the Llanos de Mojos in the Bolivian Amazon. In: STAHL, P. S. (ed.). *Archaeology in the Lowland American Tropics: Current Analytical Methods and Applications*. Cambridge University Press. Cambridge. pp. 66-95.



- 2003** Historical Ecology and Future Exploration. In: LEHMANN, J. S.; KERN, D. C.; GLASER, B.; WOODS, W. I. (eds.). *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management*. Kluwer. Dordrecht. pp. 455-500.
- 2006** The Domesticated Landscapes of the Bolivian Amazon. In: BALEE, W.; ERICKSON, C. L. (eds.). *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands*. Columbia University Press. New York. pp. 235-278.
- 2008** Amazonia: The Historical Ecology of a Domesticated Landscape. In: SILVERMAN, H.; ISBELL, W. H. (eds.). *Handbook of South American Archaeology*. Springer. New York. pp. 157-183.
- 2010** The Transformation of Environment into Landscape: The Historical Ecology of Monumental Earthwork Construction in the Bolivian Amazon. *Diversity* 2. pp. 618-652.
- ERIKSEN, L.**
- 2011** *Nature and Culture in Prehistoric Amazonia*. Lund Studies in Human Ecology 12. Lund, Sweden.
- GLASER, B.**
- 2007** Prehistorically Modified Soils of Central Amazonia: A Model for Sustainable Agriculture in the Twenty-First Century. *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 362. pp. 187-196.
- GLAISER, B.; BIRK, J. J.**
- s.f. State of the Scientific Knowledge on Properties and Genesis of Anthropogenic Dark Earths in Central Amazonia (Terra Preta de Índia). *Geochimica et Cosmochimica Acta*, in press.
- GLAISER, B.; WOODS, W. I. (eds.)**
- 2004** *Amazonian Dark Earths: Explorations in Space and Time*. Springer. Berlin.
- GUIX, J. C.**
- 2009** Amazonian Forests Need Indians and Caboclos. *Orsis*. N. 24. pp. 33-40.
- HECKENBERGER, M. J.**
- 2003** The Enigma of the Great Cities: Body and State in Amazonia. *Tipiti*. 1(1). pp. 27-58.
- GUIX, J. C.; KUIKURO, A.; KUIKURO, U. T.; RUSSELL, J. C.; SCHMIDT, M.; FAUSTO, C.; FRANCHETTO, B.**
- 2003** Amazonia 1492: Pristine Forest or Cultural Parkland? *Science*. N. 301. pp. 1710-1713.
- GUIX, J. C.; RUSSEL, J. C.; TONEY, J. R.; SCHMIDT, M. J.**
- 2007** The Legacy of Cultural Landscapes in the Brazilian Amazon: Implications for Biodiversity. *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 362. pp. 197-208.
- GUIX, J. C.; RUSSELL, J. C.; FAUSTO, C.; TONEY, J. R.; SCHMIDT, M. J.; PEREIRA, E.; FRANCHETTO, B.; KUIKURO, A.**
- 2008** "Pre-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscapes, and the Future of the Amazon". *Science*. N.321. pp. 1214-1217.
- GUIX, J. C.; NEVES, E. G.**
- 2009** Amazonian Archaeology, *Annual Review of Anthropology*. N. 38. pp. 251-266.
- HUMBOLDT, A. von.**
- 1869** *Views of Nature: Or Contemplations on the Sublime Phenomena of Creation*. E. C. Otte; H. G. Bohn. Trans. Bell and Daldy. London.
- KAWA, N. C.; OYUELA-CAYCEDO A.**
- 2008** Amazonian Dark Earth: A Model of Sustainable Agriculture of the Past and Future? *The International Journal of Environmental, Cultural, Economic, and Social Sustainability*. N. 4(3). pp. 9-16.
- KERN, D. C.; RUIVO, M. de L. P.; FRAZAO, F. J. L.**
- 2009** Terra Preta Nova: The Dream of Wim Sombroek. In: W. I. WOODS, W. G. TEIXEIRA, J. LEHMANN, C. STEINER, A. M. G. A. WINKLERPRINS, AND L. REBELLATO (eds.). *Amazonian Dark Earths: Wim Sombroek's Vision*. Springer. New York. pp. 339-349.
- LATHRAP, D. W.**
- 1962** *Yarinacocha: Stratigraphic Excavations in the Peruvian Montana*. Ph.D. dissertation. Harvard University. Cambridge, Massachusetts.
- 1970** *The Upper Amazon*. Praeger. New York.
- LEHMANN, J.; KERN, D. C.; GKSER, B.; WOODS, W. I. (eds.)**
- 2003** *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management*. Kluwer. Dordrecht.

**LOPEZ-ZENT, E.**

- 1998 A Creative Perspective of Environmental Impacts by Native Amazonian Human Populations. *Interdenda*. N. 23(4). pp. 232-240.

**MAMPEL GONZALEZ, E.; TUR, N. Escandell (eds.).**

- 1981 *Lope de Aguirre Crónicas 1559-1561*. Ediciones Universidad de Barcelona. Barcelona.

**MEGGERS, B. J.**

- 1957 Environment and Culture in the Amazon Basin: An Appraisal of the Theory of Environmental Determinism. In: *Studies in Human Ecology*. Social Science Monographs III. Pan American Union. Washington, D. C. pp. 71-89.
- 1959 Comments [on J. M. Blaut]. In: *Plantation Systems of the New World*. Social Science Monographs VII. Pan American Union. Washington, D. C. pp. 98-99.
- 1963-1965 Amazonia on the Eve of European Contact: Ethnohistorical, Ecological, and Anthropological Perspectives. *Revista de Arqueología Americana*. N. 8. pp. 91-115.
- 1996 *Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Revised Edition. Smithsonian Institution Press. Washington, D. C.
- 2001 The Continuing Quest for El Dorado: Round Two. "*Latin American Antiquity*. N. 12(3). pp. 304-325 (with responses by W R. DeBoer, K. Kintigh, and A. G. Rostoker, pp. 326-327, and by M. J. Heckenberger, J. B. Petersen, and E. G. Neves, pp. 328-333).
- 2003a Natural Versus Anthropogenic Sources of Amazonian Biodiversity: The Continuing Quest for El Dorado. In: BRADSHAW, G. A.; MARQUET, P. A. (eds.). *How Landscapes Change: Human Disturbance and Ecosystem fragmentation in the Americas*. Ecological Studies. V. 162. Springer. Berlin. pp. 90-107.
- 2003b Revisiting Amazonia Circa 1492. *Science* 302. p. 2067 (with responses by E. S. Brondizio, pp. 2067-2068, and by M. J. Heckenberger, C. Fausto, and B. Franchetto, pp. 2068-2069).
- 2004 Numbers from Nowhere Revisited: Response to Stahl. *The Review of Archaeology* 25(1). pp. 31-39.
- 2010 *Prehistoric America: An Ecological Perspective*. Third Expanded Edition. Aldine Transaction. New Brunswick.

**MEGGERS, B. J.; EVANS, C.**

- 1957 *Archaeological Investigations at the Mouth of the Amazon*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 167. Smithsonian Institution. Washington, D. C..

**METRAUX, A.**

- 1942 *The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Mato Grosso*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 134. Smithsonian Institution. Washington, D. C..

**NAUGHTON-TREVES, L.**

- 2002 Wild Animals in the Garden: Conserving Wildlife in Amazonian Agroecosystems. *Annals of the Association of American Geographers* 92(3). pp. 488-506.

**NEVES, E. G.**

- 1999 Changing Perspectives in Amazonian Archaeology. In: POLITIS, G. G.; ALBERTI, B. (eds.). *Archaeology in Latin America*. Routledge. London. pp. 216-243.

**NEVES, E. G.; PETERSEN, J. B.**

- 2006 PoEtical Economy and Pre-Columbian Landscape Transformations in Central Amazonia. In BALEE, W. ERICKSON, C. L. (eds.). *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands*. Columbia University Press. New York. pp. 279-309.

**NIMUENDAJU, C.**

- 2004 *In Pursuit of a Past Amazon: Archaeological Researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon Region* [Letters to Erland Nordenskiöld, 1923-1924], P. Stenborg (ed.). Ethnological Studies 45, Goteborg.

**NORDENSKIÖLD, E.**

- 2009 Indian Adaptations in Flooded Regions of South America. *Journal of Latin American Geography*. N. 8(2). pp. 209-224.

**OLIVER, J. R.**

- 1992 Donald W Lathrap: Approaches and Contributions in New World Archaeology. *Journal of the Steward Anthropological Society* 20(1-2). pp. 283-345.

**PARSSINEN, M.; SCHAAN, D.; RANZI, A.**

- 2009 Pre-Columbian Geometric Earthworks in the Upper Punis: A Complex Society in Western Amazonia. *Antiquity*. N. 83. pp. 1084-1095.

**PETERS, C. M.**

- 2000 Precolumbian Silviculture and Indigenous Management of Neotropical Forests. In: LENTZ, D. L. (ed.). *Imperfect Balance: Landscape Transformations in the Precolumbian Americas*. Columbia University Press. New York. pp. 203-223.

**POPSON, C. P.**

- 2003 **First Lady of Amazonia [Betty Meggers].** *Archaeology* N. 56(3). pp. 26-31.

**RIVAL, L. M.**

- 2002 *Trekking Through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador*. Columbia University Press. New York.

**ROOSEVELT, A. C.**

- 1991 *Moundbuilders of the Amazon: Geophysical archaeology on Marajó Island, Brazil*. Academic Press. San Diego.
- 1999a The Development of Prehistoric Complex Societies: Amazonia, A Tropical Forest. In: BACUS, E. A.; LUCERO, L. J. (eds.). *Complex Polities in the Ancient Tropical World*. Archaeological Papers of the American Anthropological Association, No. 9. pp. 13-33.
- 1999b Twelve Thousand Years of Human-Environment Interaction in the Amazon Floodplain. *Advances in Economic Botany* N. 13. pp. 371-392. New York Botanical Garden. New York.
- 2000 The Lower Amazon: A Dynamic Human Habitat In: D. L. LENTZ (ed.). *Imperfect Balance: Landscape Transformations in the Precolumbian Americas*. pp. 455-491. Columbia University Press. New York.

**ROSTAIN, S.**

- 2008a Agricultural Earthworks on the French Guiana Coast. In: SILVERMAN, H.; ISBELL, W. H. (eds.). *Handbook of South American Archaeology*. Springer. New York. pp. 217-233.
- 2008b The Archaeology of the Guianas: An Overview. In SILVERMAN, H. ISBELL, W. H. (eds.). *Handbook of South American Archaeology*. Springer. New York. pp. 279-302.

**SA, L.**

- 2004 *Rain Forest Literatures: Amazonian Texts and Latin American Culture*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

**SALAZAR, E.**

- 2008 Pre-Columbian Mound Complexes in the Upano River Valley, Lowland Ecuador. In: SILVERMAN, H.; ISBELL, W. H. (eds.). *Handbook of South American Archaeology*. Springer. New York. pp. 263-278.

**SCHAAN, D.**

- 2001 Into the Labyrinths of Marajoara Pottery: Status and Cultural Identity in Prehistoric Amazonia. In: MCEWAN, C.; BARRETO, C.; NEVES, E. (eds.). *Unknown Amazon: Culture in Nature in Ancient Brazil*. British Museum Press. London. pp. 108-133.
- 2010 Long-Term Human Induced Impacts on Marajo Island Landscapes, Amazon Estuary. *Diversity*. N. 2. pp. 182-206.

**SCHAAN, D.; RANZI, A. BARBOSA, A. D.**

- 2010 *Geoglifos: Paisagens da Amazonia Occidental*. GKNORONHA. Rio Branco.

**SHEPARD JR., G. H.; RAMIREZ, H.**

- 2010 "Made in Brazil": Human Dispersal of the Brazil Nut (*Bertolletia excelsa*, Lecythidaceae). In: Ancient Amazonia. *Economic Botany*. N. 65 (1). pp. 44-65.

**SMITH, N. J. H.**

- 1980 Anthrosols and Human Carrying Capacity in Amazonia. *Annals of the Association of American Geographers* 70(4): 553-566.

**SOMBROEK, W, RUIVO, M. DE LOURDES; FEARNSIDE, P. M.; GLASER, B.; LEHMANN J.**

- 2003 Amazon Dark Earths as Carbon Stores and Sinks. In: LEHMANN, J.; KERN, D. C.; GLASER, B.; WOODS, W. I. (eds.). *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management*. Kluwer. Dordrecht. pp. 125-139.

**SPENCER, C. S.**

- 1998 Investigating the Development of Venezuelan Chiefdoms. In: REDMOND, E. M. (ed.). *Chiefdoms and Chieftaincy in the Americas*. University Press of Florida. Gainesville. pp. 104-137.

**STAHL, P. W.**

- 2002 Paradigms in Paradise: Revising Standard Amazonian Prehistory. *The Review of Archaeology* N. 23 (2). pp. 39-51.
- 2006 Microvertebrate Synecology and Anthropogenic Footprints in the Forested Neotropics. In: BALEE, W.; ERICKSON, C. L. (eds.). *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands*. Columbia University Press. New York. pp. 127-149.
- 2009 Adventive Vertebrates and Historical Ecology in the Pre-Columbian Neotropics. *Diversity* N.1. pp. 151-165.

**STEWART, J. H.**

- 1949 South American Cultures: An Interpretive Summary. In: STEWARD, J. H. (ed.). *Handbook of South American Indians*. V. 5. Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Smithsonian Institution. Washington, D. C. pp. 669-772.

**TEIXEIRA, W G; KERN, D. C.; EMOKE MADARI, B.; LIMA, H. N.; WOODS, W. I. (eds.)**

- 2009 *As Terras Pretas de Índia da Amazônia*. Embrapa. Manaus.

**VIVEIROS DE CASTRO, E.**

- 1996 Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology*. N. 25. pp. 179-200.

**WHITEHEAD, N. L.**

- 1996 Amazonian Archaeology: Searching for Paradise? A Review of Recent Literature and *Fieldwork*. *Journal of Archaeological Research* N. 4(3). pp. 241-264.

**WHITEHEAD, N. L.; HECKENBERGER, M. J.; SIMON, G.**

- 2010 Materializing the Past among the Lokono (Arawak) of the Berbke River, Guyana. *Antropologica* N. 54(114). pp. 87-127.

**WILLEY, G. R.**

- 1971 *An Introduction to American Archaeology*. Vol. 2: South America. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

**WILSON, D. J.**

- 1999 *Indigenous South America os the past and present: An ecological perspective*. Westview Press. Boulder.

**WINKLERPRINS, A. M. G. A.; ALDRICH S. P.**

- 2010 Locating Amazonian Dark Earths: Creating an Interactive GIS of Known Locations. *Journal of Latin American Geography*. N. 9(3). pp. 33-50.

**WOODS, W I.; DENEVAN, W M.**

- 2008 Discovery, Study, and Bibliography of Amazonian Dark Earths, 1870s-1970s. In: HERLIHY, P. H.; MATHEWSON, K.; REVELS, C. R. (eds.). *Ethno-andHistorical Geographic Studies in Latin America: Essays Honoring William V. Davidson*. Geoscience and Man. V. 40. Louisiana State University. Baton Rouge. pp. 283-298.

**WOODS, W I.; DENEVAN, W M.; TEIXEIRA, W. G.; LEHMANN, J.; STEINER, C.; WINKLERPRINS, A. M. G. A.; REBELLATO, L. (eds.)**

- 2009 *Amazonian Dark Earths: Wim Sombrosk's Vision*. Springer. New York.

**WOODS, W. L.; DENEVAN, W. M.; REBELLATO, L.**

- s.f. Population Estimates for Anthropogenically Enriched Soils (Amazonian Dark Eardis). In: WINGARD, J.; HAYES, S. (eds.). *Living on the Land: The Complex Relationship Between Population and Agriculture in the Americas*. University of Colorado Press, in press. Boulder.

**Capítulo IX****ALTHUSSER, Luis**

- 1977 *Lenin and Philosophy* (and Other Essays). New Left Books. London.

**BENAVIDES, Margarita**

1992 Asháninka Self Defence in the Central Forest region. *IWGIA Newsletter 2/92*. April-June. IWGIA. Copenhagen. pp. 36-45.

1993 "Los Asháninka, víctimas de la violencia y la guerra". *Ideele* 59-50. Dic 93. Lima. pp. 116-118.

**BLOCH, Maurice**

1986 *From Blessing to Violence*. Cambridge. Cambridge University Press.

1997 "Ideology". *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge. London. pp. 293-294.

**BODLEY, John H.**

1975 *Victims of Progress*. Cummings Publishing Company. NJ. Menlo Park.

**BROSIUS, J. Peter**

1999 "Analyses and Interventions: Anthropological Engagements with Environmentalism". In: *Current Anthropology*. V.40, N. 3. University of Chicago Press, Chicago, Ill.

**BROWN, Michael F.; FERNÁNDEZ, Eduardo**

1991 *War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. University of California Press. Berkeley, CA.

**CASTRO ARENAS, M.**

1973 *La Rebelión de Juan Santos*. Editorial Millas Batres. Lima.

**COHN, Norman**

1991 *En Pos del Milenio Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Editorial Alianza Universidad. Madrid.

**DENEVAN, William; PADOCH, Christine (eds.)**

1988 Swidden-Fallow Agroforestry in the Peruvian Amazon. *Advances in Economic Botany*. N. 5. New York Botanical Gardens. New York.

**DENEVAN, William; CHROSTOWSKI M. S.**

1970 *The Biogeography of a Savanna Landscape*. The Gran Pajonal of Eastern Peru. McGill University. Montreal.

**FAIRHEAD, James; LEACH, Melissa**

1996 *Misreading the African Landscape*. Society and ecology in a forest-savanna mosaic. Cambridge. Cambridge University Press.

**FOUCAULT, Michel**

1981 *The History of Sexuality*. V. 1. Introduction. Pelican. London.

**GARCÍA HIERRO, Pedro; HVALKOF, Søren; GRAY, Andrew**

1998 Liberation through Land Rights. In: PARELLADA, Alejandro; HVALKOF, Søren (eds.). *The Peruvian Amazon*. IWGIA Document N. 80. IWGIA. Copenhagen.

**GODELIER, Maurice**

1984 *The Mental and the Material: Thought, Economy and Society*. Verso. Bristol.

**GREY, Andrew**

1997 Peru. Freedom and Territory: Slavery in the Peruvian Amazon, Enslaved Peoples in the 1990s. In: *Indigenous Peoples, Debt Bondage and Human Rights*. Anti-Slavery International; IWGIA. Doc. N. 83. IWGIA. Copenhagen. pp. 183-215.

1998 "Demarcating Development: titling indigenous communities in Peru". In: PARELLADA, Alejandro; HVALKOF, Søren (eds.). *Liberation through Land Rights in The Peruvian Amazon*. IWGIA Document No. 80. IWGIA. Copenhagen. pp.163-216.

**GREY, Andrew; HVALKOF, Søren**

1990 "Indigenous Land Titling in the Peruvian Amazon". In: *IWGIA Yearbook 1989*. IWGIA. Copenhagen. pp. 230-243.

**HECHT, Susanna B.; NORDGAARD, Richard B.; POSSIO, Giorgio**

1988 "The Economics of Cattle Ranching in Eastern Amazonia". *Interciencia*. V. 13. N. 5. pp. 233-239.

**HVALKOF, Søren**

1986 "El Drama Actual del Gran Pajonal. Primer parte: Recursos, Historia, Población y Producción Ashéninka". In: *Amazonía Indígena*: Boletín de Analisis. Año 6. N. 12. Copal. Lima.

1987 "El Drama Actual del Gran Pajonal. Segunda parte: Colonización y Violencia". In: *Amazonia Indígena*: Boletín de Analisis. Año 7. N. 13. Copal. Lima.

- 1989 "The Nature of Development: Native and Settlers views in Gran Pajonal, Peruvian Amazon". In: *Folk*. V. 31. Danish Ethnographic Society. Copenhagen.
- 1994 "The Ashéninka Disaster and Struggle - The forgotten war in the Peruvian Amazon". In: *Indigenous Affairs*. N. 2/94. IWGIA. Copenhagen.
- 1997 "From Curaca to President...Indigenous leadership in Peruvian Amazon: The Ashéninka case". Paper presented at the session: "Contemporary indigenous leadership in the Amazon". *AAA's 96th Annual Meeting*. Nov. 19-23. Washington D.C..
- 1998 "From Slavery to Democracy: The Indigenous Process of Upper Ucayali and Gran Pajonal". In: PARALLADA, Alejandro; HVALKOF, Søren (eds.). *Liberation through Land Rights in the Peruvian Amazon*. IWGIA Doc. N. 90. October. IWGIA. Copenhagen. pp. 83-162.
- 2001 "Beyond Indigenous Land Titling: Democratizing Civil Society in the Peruvian Amazon". In: CHASE, Jacquelyn (ed.). *The Spaces of Neoliberalism. Land, Place and Family in Latin America*. Kumarian Press. Bloomfield, CT. pp. 53-87.
- 2006 "Progress of the Victims. Political Ecology in the Peruvian Amazon". In: BIERSACK, Aletta; GREENBERG, James B. (eds.). *Reimagining Political Ecology. "Ecologies for the Twenty-First Century Series"*. Duke University Press. December. Durhampp. 195-233.
- 2008 "Colonization and Conflict in the Amazon Frontier: Dimensions of interethnic relations in the Peruvian Montaña". In: GEIGER, Danilo. *Frontier Encounters: Indigenous Communities and Settlers in Asia and Latin America*. IWGIA; Swiss National Centre of Competence in Research North-South. pp. 217-288.
- 2012 "Privatization of land and the indigenous community: Tenure, titling and the social contract in Latin America". In: CHRISTENSEN, Steen Fryba; ANDERSSON, Vibeke (ed.). *Latin American responses to neo-liberalism: Strategies and struggles*. Ålborg University Press. pp.141-183.
- HVALKOF, Søren; VEBER, Hanne**
- 2005 Los Ashéninka del Gran Pajonal. Monograph. In: SANTOS-GRANERO, Fernando; BARCLAY, Frederica (eds.). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. vol. V. With publication support from the Carlsberg Foundation; Copenhagen. Alliance Française, Lima and Smithsonian Tropical Research Institution; Panama e Lima. December. pp. 75-289.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark**
- 1980 *Metaphors we live by*. University of Chicago press, Chicago, Ill.
- LEHNERTZ, Jay F.**
- 1972 "Juan Santos primitive rebel on the campa frontier (1742-52)". In: *Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. V. 4. Lima.
- LITTLE, Paul**
- 1998 "Beyond Sovereignty and Autonomy: Political ecology research and contemporary Amazonian territorial struggles" Paper presented at the session "Political Ecology and Action Research in Forest Communities". 14<sup>th</sup> ICAES. July 26-Aug. 1. College of Williams and Mary. Williamsburg, Virginia. **USA**.
- LOYAZA, Francisco A.**
- 1942 (1742-1755) *Juan Santos, el invencible*. Editorial D. Miranda. Lima.
- METRAUX, Alfred**
- 1942 "A Quechua Messiah in Eastern Peru". *American Anthropologist*. n.s., Vol. XLIV, pp. 721-725.
- ONERN**
- 1968 *Inventario, Evaluación e Integración de los Recursos Naturales de la Zona del Rio Tambo-Gran Pajonal*. **ONERN. Republica del Peru**. Lima.
- PLANT, Roger; HVALKOF, Søren**
- 2001 Land titling and Indigenous Peoples. Technical Paper Series. Inter-American Development Bank. *Sustainable Development Department, Indigenous Peoples and Community Development Unit*. SDS/IND. August. Washington, D.C..
- RAPPAPORT, Roy A.**
- 1979a *Ecology Meaning and Religion*. North Atlantic Books. Richmond, CA.
- 1979b "On Cognized Models". In: *Ecology Meaning and Religion*. North Atlantic Books. Richmond, CA. pp. 96-144.

**RENARD-CASEVITZ, France-Marie**

- 1980 "Contrast between Amerindian and Colonist Land Use in the Southern Peruvian Amazon". In BARRERA-SCAZZOCCHIO, F. (ed.). *Land, People and Planning in Contemporary Amazonia*. Cambridge University Centre of Latin American Studies. Cambridge, UK.

**SALA, Fray Gabriel A. P.**

- 1897 Apuntes de Viaje de R.P. Fray Gabriel Sala, exploración de los ríos Pichis, Pachitea y Alto Ucayali, y de la Región del Gran Pajonal, in Larrabure y Correa, C. (ed.) 1905.

**SAHLINS, Marshall**

- 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Island Kingdom*. The University of Michigan Press. Ann Arbor.
- 1985 *Islands of history*. University of Chicago Press, Chicago.

**SANTOS-GRANERO, Fernando**

- 1987 "Epidemias y sublevaciones en el desarrollo demográfico de las misiones Amuesha del Cerro de la Sal, siglo XVIII". *Historica*. Vol. XI (1). Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- 1992 *Etnohistoria de la Alta Amazonía: Del siglo XV al XVIII*. Editorial Abya-Yala. Quito.

**SCHÄFER, Manfred**

- 1988 *Ayompari, Amigos und die Peitsche*. Die Verflechtung der ökonomische Tauschbeziehungen der Ashéninka in der Gesellschaft des Gran Pajonal/Ostperu. Doctoral dissertation. Ludwig-Maximilians-Universität zu München. Selbstverlag. Amorbach.

**SCOTT, Geoffrey A.J.**

- 1979 *Grassland Development in the Gran Pajonal of Eastern Peru*. A study of soil-vegetation nutrient systems. Hawaii Monographs in Geography. University of Hawaii. Honolulu.

**TURNER, Terrence**

- 1993 "From Cosmology to Ideology: Resistance, Adaptation and Social Consciousness Among the Kayapo". In: \_\_\_\_\_. *Cosmology, Values and Inter-Ethnic Contact in South America*. South American Indian Studies. N. 2. September. Bennington College. Bennington, VT.
- 2000 "Class Projects, Social Consciousness, and the Contradictions of 'Globalization'". [Draft manuscript]. Cornell University. March.

**VEBER, Hanne M.**

- 1991 *Schools for the Ashéninka*. Ethno-Development in the Making. Paper presented to 47th International Congress of Americanists. July 7-11. New Orleans.
- 1998 The Salt of the Montaña. Interpreting Indigenous Activism in the Rain Forest. *Cultural Anthropology*. N. 13 (3). August.
- 2001 Arawakan messianism: "Black hole". In: *Western Amazonian ethnography?* [Manuscript]. Danish Institute for the Advanced Studies in the Humanities.

**WOLF, Eric R.**

- 1999 Cognizing "Cognized Models". *American Anthropologist*. N. 101(1). Arlington, VA. pp. 19-22

**TIBESAR**

- 1952 *San Antonio de Eneo: a Mission in the Peruvian Montaña*. Primitive Man. vol. XXV. London.

**VARESE, Stefano**

- 1973 *La Sal de Los Cerros: Una aproximación al mundo Campa*. Retablo de Papel. Lima.

**ZARZAR, Alonso**

- 1989 *Apo Capac Huayno Jesus Sacramento: Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. CAAAP. Lima.





---

## AUTORES QUE COLABORAN EN SELVA VIDA

### **APFFEL-MARGLIN, Frédérique**

Catedrática Emérita del Departamento de Antropología de Smith College. Entre 1985 y 1992 colaboró con el economista de Harvard, Stephen Marglin, en proyectos de crítica al paradigma de conocimiento dominante en la teoría y práctica del desarrollo. Este trabajo se realizó en el World Institute for Development Economics Research-WIDER de la Universidad de las Naciones Unidas, Helsinki, Finlandia. Es autora de 12 libros y más de 50 artículos y capítulos de libros. En 2009, fundó la asociación sin fines de lucro Centro Sachamama para la Regeneración BioCultural, CSRB, en la Selva Alta del Perú. Realizó sus primeros trabajos en Orissa, India. De sus trabajos en Perú, ha publicado dos libros: *The Spirit of Regeneration: Andean culture confronting Western Development*, con PRATEC, Zed Books, London, 1998; y *Subversive Spiritualities: How Rituals Enact the World*, Oxford University Press, New York, 2011. Sitio web: [www.centrosachamama.org](http://www.centrosachamama.org)

### **BODLEY, John H.**

Profesor Regente de Antropología en la Universidad de Washington, donde enseña desde 1970, época en que terminó su doctorado en antropología en la Universidad de Oregon. Dirigió estudios de campo con los grupos indígenas *Ashaninka*, *Conibo* y *Shipibo* en la Amazonía peruana, 1960-1970; y anteriormente trabajó como zoólogo en México, Guatemala y Perú. Fue profesor visitante de la Universidad de Uppsala, Suecia (1985), de la Universidad del Alaska (1986), e investigador visitante en el International Work Group for Indigenous Affairs, IWGIA, en Copenhague (1980). Entre sus libros, se destacan: *The Power of Scale* (2003); *Victims of Progress* (2008); *Cultural Anthropology* (2011); *Anthropology and Contemporary Human Problems* (2012); y *The Small Nation Solution* (2013).

### **CHIRIF, Alberto**

Antropólogo peruano egresado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Desde hace 43 años, su vida profesional está centrada en temas amazónicos, en especial, en lo concerniente a los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Desde 1995, trabaja como consultor independiente, con una breve interrupción para dirigir el Programa Integral de Desarrollo y Conservación Pacaya Samiria, financiado por WWF-AIF de Dinamarca, entre marzo de 2001 y su culminación a mediados de 2003. En 1999, asumió la representación peruana de la institución suiza Nouvelle Planète, que apoya proyectos en Perú y otros países de Sudamérica. Es autor de numerosos

artículos especializados y de libros colectivos, como *Atlas de Comunidades Nativas* (1977), *El Indígena y su Territorio* (1991) y *Marcando Territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía* (2007). Coeditor, con Manuel Cornejo, de *Imágenes e imaginario en la época del caucho. Los sucesos del Putumayo*, CAAAP, IWGIA, UCP, Lima, 2009, donde es autor de dos artículos; y *Libro Azul Británico - Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*, IWGIA, CAAAP, Lima, 2012. Autor de *Pueblos Indígenas Amazónicos e Industrias Extractivas*, CAAAP/CEAS, Lima, 2011. "Cuando la historia oculta", en *Articulando la Amazonía. Una mirada al mundo rural amazónico*, Embajada de España/AECID, Lima, 2012, pp. 119-136. Tiene en prensa el libro *Los pueblos de la yuca brava en Perú, historia y culinaria*.

### **DELGADO-P., Guillermo**

Doctor en Antropología por la Universidad de Texas, Austin. Miembro de la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad de California, Santa Cruz; director del área de Estudios de Campo en el Departamento de Antropología. Profesor asistente del Indigenous Research Center of the Americas, IRCA, en la Universidad de California, Davis. Fue miembro del comité ejecutivo de LASA (2006-2009) y *Bolivia Section Chair* (2012-2013); forma parte del Comité Editorial de la Asociación de Estudios Bolivianos, <http://www.bolivianstudies.org> Su artículo "El Poder Constituyente del Evismo" fue publicado en *Giros Culturales en la Marea Rosa de América Latina* (2012), organizado por M. Zimmerman y L. Ochoa-Bilbao. Es coeditor y autor de *Indigeneity: Collected Essays* (New Pacific Press, 2012); editor de *Recuerdos de Ayer* (2012), de T. Delgado Gonzales; coautor de "Indigenous Anthropologies: Beyond Barbados", en *A Companion to Latin American Anthropology* (2008), organizado por D. Poole; autor de "The Making of a Transnational Movement", en *Dispatches from Latin America* (2006), organizado por V. Prashad y T. Ballvé; coautor de "First Peoples/African-American Connections", en *Sovereignty Matters. Locations of Contestation and Possibility in Indigenous Struggles for Self-Determination* (2005), organizado por J. Barker; coeditor de *Quechua Verbal Artistry/Arte Verbal Quechua* (2004); y coeditor de *Identidad, Ciudadanía y Participación Popular* (2004).

### **DENEVAN, William M.**

Profesor Emérito de Geografía en la Universidad de Wisconsin, Madison, y miembro prominente de la Escuela de Geografía Latinoamericanista de Berkeley. Obtuvo sus títulos de Bachillerado, Maestría y Doctorado en la Universidad de California-Berkeley, donde ha trabajado para el Instituto Gaylord Nelson de Estudios Ambientales. Su tesis de doctorado "Los asentamientos aborígenes en los Llanos de Mojos: una sábana inundada estacionalmente en el Noreste de Bolivia", presentada en 1963, fue poste-

riormente publicada como libro en 1966. Desde 1963, es docente en la Universidad de Wisconsin, ocupando la función de director del Departamento de Geografía entre 1980 y 1983 y de titular de la cátedra de geografía Carl O. Sauer en 1987. En 1977, obtuvo la Beca Guggenheim y en 2001 fue nombrado Miembro de la Academia Americana de Artes y Ciencias. En su libro *The Native Population of the Americas in 1492* (1976), propuso la revolucionaria hipótesis de que la población nativa precolombina en las Américas era de 57.3 millones. Entre sus libros, se destacan: *The Native Population of the Americas in 1492* (1976; 1992); *Hispanic Lands and Peoples: Selected Writings of James J. Parsons* (1989); *Cultivated Landscapes of Native Amazonia and the Andes* (2001); con Kent Mathewson, *Carl Sauer on Culture and Landscape: Readings and Commentaries* (2009). Sus principales campos de interés son la ecología histórica y la demografía indígena de las Américas.

### **FIGUEIREDO, Carlos de Senna**

Investigador brasileño, Ingeniero por la Universidad Católica de Rio de Janeiro y Matemático por The London School of Economics and Political Science, Londres. Ha sido consultor de la Corporación de Fomento de la Producción, CORFO, en la creación de sistemas cibernéticos de información en tiempo real para la autogestión de la industria del área social del Chile de Salvador Allende. Se integró el Centro de Estudios de Participación Popular, creado por Darcy Ribeiro, en Lima, Perú. Trabajó con Oscar Varsovsky en los estudios de viabilidad para proyectos nacionales. Al final del Gobierno Velasco y del Centro de Estudios, fue profesor de los cursos de pregrado y postgrado de la Facultad de Ciencias de la Universidad Católica del Perú, en Lima. De regreso a Brasil, trabajó en el sector energético federal y coordinó la aplicación de modelos matemáticos en la Secretaría de Planificación del Gobierno de Rio de Janeiro (Proyecto Rio Año 2000). Es consultor en asuntos de energía e integra la comisión de arbitrios de la Câmara de Conciliação e Arbitragem, de la Fundación Getúlio Vargas. *Conferencista Magisterial* en diversos eventos, tales como “Rinnovabili in Brasile”, Osservatorio Internazionale sull’Industria e la Finanza delle Rinnovabili, Milán, Italia, setiembre de 2011 y “La Relación entre el Estado y la Empresa”, Seminario Internacional – I&D en grandes empresas latinoamericanas, Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva de la Nación, Buenos Aires, Argentina, julio de 2012. Algunas de sus publicaciones: *Críterios de Rentabilidade Monetária e Críterios de Necessidade Social, Pesquisa Operacional*, vol. 2, Rio de Janeiro, 1982; *Encontros na América do Sol: a era dos projetos nacionais*, Editora Antares, Rio de Janeiro, 1983; “Seleção de Tecnologia sob Responsabilidade Social”, XVII Simpósio Brasileiro de Pesquisa Operacional, Rio de Janeiro, 1984; *Deus e o Diabo no Dia do Golpe: uma rapsódia socialista*, Editora Antares, Rio de Janeiro, 1984; “Ácidos tempos”, Revista Humanidades, ano III, nº 10, Editora Universidade de Brasília, Brasília, 1986; “Humanidades: beco, trilha ou variantes?”, Revista Humanidades, ano IV, nº 14, Editora Universidade de Brasília,

Brasília, 1987; "História e Sociedade, uma visão construtiva", SBPC, 46ª Reunião Anual, Vitória, Espírito Santo, 1994.

### **HVALKOF, Søren**

Consultor principal y director antropólogo en Nordic Agency for development and Ecology, NORDECO (sitio web: [www.nordeco.dk](http://www.nordeco.dk)) y Nordic Fund for Environment and Development, NFMU (sitio web: [www.nfmu.org](http://www.nfmu.org)), Copenhagen, Dinamarca. Publicaciones seleccionadas: "Privatization of land and the indigenous community: tenure, titling and the social contract in Latin America", en *Latin American responses to neo-liberalism: Strategies and struggles* (2012, pp.141-183); "Colonization and Conflict in the Amazon Frontier: dimensions of interethnic relations in the Peruvian Montaña", en *Frontier Encounters: Indigenous Communities and Settlers in Asia and Latin America* (2008, pp. 217-288); "Progress of the Victims. Political Ecology in the Peruvian Amazon", en *Reimagining Political Ecology (New Ecologies for the Twenty-First Century)* (2006, pp. 195-233); con Hanne Veber, "Los Ashéninka del Gran Pajonal", en *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía, vol. V.* (2005, pp.75-289); *Sueños Amazónicos... Un programa de Salud Indígena en la Selva Peruana* (2003); "Outrage in Rubber and Oil. Extractivism, Indigenous Peoples and Justice in the Upper Amazon", en *Peoples, Plants and Justice: The Politics of Nature Conservation* (2000, pp.83-116); con Peter Aaby, la antología *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics* (1981).

### **RODRÍGUEZ MITCHELL, Nemesio J.**

Antropólogo nacido en Argentina y "civilizado" en la mexicanidad desde 1976, contando con varios libros y artículos en su trayectoria. Entre ellos, se destacan: en coautoría con Stefano Varese, *El pensamiento indígena contemporáneo en América Latina* (1981) y *Experiencias organizativas indígenas en América Latina* (1981); con Guillermo Bonfil Batalla, *Las identidades prohibidas: situación y proyectos de los pueblos indios de América Latina* (1980); con Ronald B. Nigh, *Territorios violados: indios, medio ambiente y desarrollo en América Latina* (1995); con Edith Soubié, "La población indígena actual en América Latina" (1978), "La problemática indígena contemporánea y la cuestión regional en América Latina" (1978); con Bárbara Torres, "Importancia de la conservación de la diversidad biológica y cultural para el manejo integrado de los recursos" (1990). En solitario, ha publicado los libros: *Oppression in Argentina: The Mataco Case* (1975); *Istmo de Tehuantepec: de lo regional a la globalización (o apuntes para pensar que hacer)* (2003); además de artículos, ensayos, entre otros estudios publicados en periódicos, de los cuales se destacan: "Organizaciones políticas contemporáneas de los pueblos indios de América" (1985); "¿Desarrollo para quién?" (1989); "Appartenenza ai luoghi e rapporto uomo-ambiente" (1999); "Pueblos indios, globalización y

desarrollo” (2001) y “Avances de la encuesta piloto de la población negra en la Costa Chica Oaxaqueña” (2011). Firmante de la Declaración de Barbados II (1977), de la Declaración de San José sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en América Latina (1981) y del Foro de Lulá (Movimientos Populares Indoafromestizos en América Latina y el Caribe, 2010-2011). Participante en proyectos pioneros como el de Marandú: información a líderes indígenas (Paraguay), el Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas (Pátzcuaro, Michoacán), y el propio Programa Universitario México Nación Multicultural de la UNAM, del cual es representante en Oaxaca. Testigo de la entrada de los pueblos indios en las Naciones Unidas (Ginebra, 1976) y en el sistema de la OEA (Santa Fe, Nuevo México, 1984). Impartió clases en el Instituto Real de Etnología de Copenhague y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en México. Participó de organizaciones no gubernamentales como el International Work Group for Indigenous Affairs (IWIGIA) y el Centro Antropológico de Documentación de América Latina (CADAL), así como de las instituciones gubernamentales Instituto Nacional Indigenista (INI) y la Procuraduría Agraria (PA). En la actualidad, desarrolla tareas conducentes a documentar y analizar los impactos socioambientales de megaproyectos en zonas indígenas y negras de la América Latina y está involucrado en el proceso del reconocimiento constitucional de la población negra de México.

### **RUMRRILL, Róger**

Prolífico escritor y periodista nacido en la Amazonía Peruana. Tiene publicados 30 libros entre ensayos, poesía, historia, narraciones, guiones de cine y artículos, donde aborda de manera holística e interdisciplinaria sobre la realidad amazónica.

Trabajó como Director General de Comunicaciones y de Relaciones Públicas del Ministerio de Agricultura y Sub Gerente General del Banco Agrario del Perú. También fue corresponsal de prensa en París, Francia, y Asesor de la Comisión de Amazonía, Asuntos Indígenas y Afroperuanos del Congreso de la República del Perú, Presidente del Centro de Culturas Indígenas del Perú-CHIRAPAQ y miembro del Comité Coordinador del Consejo Latinoamericano de Cine y Comunicaciones de los Pueblos Indígenas (CLACPI). Es consultor y conferencista sobre pueblos indígenas, biodiversidad amazónica y desarrollo sostenible, coca y narcotráfico en el Perú, plantas medicinales y shamanismo, entre otros temas; en países de América Latina, Estados Unidos y Europa.

De su vasta publicación, destacan: *Reportaje a la Amazonía* (1973), *Memorias Desde un Otoño* (1975), *Amazonía Hoy. Crónicas de Emergencia* (1982), *Iquitos, capital de la Amazonía peruana* (1983), *Los Condenados de la Selva* (1984), *Guía General de la Amazonía Peruana* (1984), *Vidas Mágicas de Tunchis y Hechiceros* (1985), *Yurimaguas, Capital Histórica de la Amazonía Peruana* (1986), *Narcotráfico y Violencia Política en la Amazonía Peruana* (1987), *El Venado Sagrado* (1992), *Pioneros de Loreto* (1995), *La Anaconda del Samiria* (1997), *Narraciones de la Amazonía* (1999),

*Amazonía Mágica* (2000), *Les Hirondelles* (2000), *The Hallucinogenic, the Amazon and the United States* (2008), *La Amazonía Peruana. La Última Renta Estratégica del Perú en el Siglo XXI o la Tierra Prometida* (2008), y *La Virgen del Samiria* (2012).

### **SURRALLÉS, Alexandre**

Doctor en antropología por l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de Paris, Director de investigaciones en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) y miembro del Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France. Enseña antropología en la EHESS y ha sido profesor e investigador en diferentes universidades tanto europeas como americanas. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y es autor, entre otros, del libro *Au coeur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi* (MSH-CNRS, 2003), traducido al castellano en 2009. Sitio web: [surralles.wordpress.com](http://surralles.wordpress.com)

### **VARESE, Stefano**

Antropólogo italo-peruano, doctorado en la Pontificia Universidad Católica del Perú-PUCP en 1967. Es Profesor Emérito de la Universidad de California, Davis (fue docente-investigador entre 1987 y 2009); ex-docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima; ex Investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México y Director de Culturas Populares e Indígenas de México (sedes Veracruz y Oaxaca). Es fundador y director vitalicio del Indigenous Research Center of the America-IRCA, en el Department of Native American Studies, UC Davis. Es autor de más de 120 artículos, capítulos de libros y monografías. Entre sus libros, se encuentran *La sal de los cerros* (Lima, 1968; Lima 1973; Oklahoma, 2002; Lima, 2006; La Habana, 2011); *Las minorías étnicas y la comunidad nacional*, Lima, 1974; *Procesos educativos y diversidad étnica: el caso del Estado de Oaxaca*, UNESCO, Paris, 1980; *Indígenas y educación en México*, México, 1983; *Proyectos étnicos y proyectos nacionales*, México, 1984; coordinador de *Agua, mundo y montaña. Narrativa nahua, mixe y popoluca del sur de Veracruz*, México, 1985; coordinador de *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, Quito, 1966; coordinador, con Sylvia Escárcega, de *La ruta mixteca. El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, México, 2004; autor de *Witness to Sovereignty. Essays on the Indian Movement in Latin America*, Copenhagen, Dinamarca, 2006.



Este libro denuncia las atrocidades que los indígenas amazónicos sufren y a la vez celebra su porfiada resistencia, que sobrevive a la represión militar, a la manipulación política y a la complicidad judicial.

Los autores escriben con rigor científico y profundo conocimiento de la realidad indígena, y con no menos profunda solidaridad y respeto por sus raíces sagradas.

La Amazonía, tierra alucinante y atormentada, es el lugar que proyecta la visión universal de quienes no escriben sobre los indios, insectos investigados con microscopio, sino desde los indios y sus sabias culturas, de las que tanto tenemos que aprender todos, antes de que todos nos quedemos sin aire, sin agua y sin mundo.

Eduardo Galeano



GRUPO INTERNACIONAL  
DE TRABAJO SOBRE  
ASUNTOS INDIGENAS



PROGRAMA UNIVERSITARIO  
MEXICO NACION MULTICULTURAL  
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTONOMA DE MEXICO

**casa de las américas**

FONDO EDITORIAL  
CASA DE LAS AMERICAS