

¿INDIGENISMOS, CIUDADANÍAS? NUEVAS MIRADAS

Oscar Espinosa de Rivero
Luisa Elvira Belaunde

**SERIE
DIVERSIDAD CULTURAL**

7



PERÚ

Ministerio de Cultura



PERÚ

Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco

¿INDIGENISMOS, CIUDADANÍAS? NUEVAS MIRADAS

Oscar Espinosa de Rivero

Luisa Elvira Belaunde

SERIE
DIVERSIDAD CULTURAL

7



PERÚ Ministerio de Cultura



PERÚ Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco



PERÚ Ministerio de Cultura

© Ministerio de Cultura
© Viceministerio de Interculturalidad
Av. Javier Prado Este 2465 - San Borja, Lima 41, Perú
www.cultura.gob.pe
Central Telefónica: (511)-618 9393



PERÚ Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco

© Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco
Subdirección de Interculturalidad
Fondo Editorial
Avenida de la Cultura N.º 238 - Wanchaq, Cusco
www.drc-cusco.gob.pe
Central telefónica: (051) 084 58 2030

¿INDIGENISMO, CIUDADANÍAS? NUEVAS MIRADAS

Serie diversidad cultural 7

Editores de la serie: Pablo Sandoval y José Carlos Agüero

Primera edición: octubre de 2014

Tiraje: 1000 ejemplares

Diseño y diagramación: Estación La Cultura
info@estacionlacultura.pe

Cuidado de la edición: Lucero Reymundo

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2014-19387

ISBN: 978-612-46863-5-1

Se permite la reproducción de esta obra siempre y cuando se cite la fuente.

Impreso en los talleres de Grafikapress E.I.R.L., ubicado en calle Lechugal 365, Cusco.

Índice

Presentación	6
Introducción	8
¿Salvajes opuestos al progreso? Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana <i>Oscar Espinosa de Rivero</i>	12
Propuestas para la interculturalidad a partir del cuerpo, el género y la crianza en la Amazonía peruana <i>Luisa Elvira Belaunde</i>	72
Fuente de los artículos	126
Sobre los autores	127

Presentación

La cultura, su diversidad, el modo en que la gente vive, trabaja, se relaciona, ama, sueña y crea son, conforme pasan los años, reconocidos en el mundo entero como pilares del desarrollo humano. Ya no es posible trazar una línea única de progreso, ni sostener una idea de civilización que no valore los aportes de pueblos o coloque al margen tradiciones, saberes y memorias complejas. En plena era de la globalización, las diferencias culturales se muestran en todo su potencial, enriqueciendo nuestras sociedades, sus intercambios y los proyectos de futuro que estas albergan.

El Perú ha tenido una convivencia tensa con su diversidad. La ha negado por largo tiempo, generando situaciones de exclusión que nos cuesta superar. Sin embargo, en los últimos años un conjunto de medidas importantes buscan superar estas debilidades. Se combate el racismo, se promueve el enfoque intercultural en la gestión, se revaloran las lenguas, se protegen los derechos colectivos, se visibiliza lo que antes fue poco valorado. El Ministerio de Cultura se ubica, desde hace pocos años de su reciente creación, como un actor con responsabilidades claras y promotor de una gestión pública a la altura de estos desafíos.

En este marco es que presentamos la serie “Diversidad Cultural”, que tiene la pretensión del largo aliento. Esta quiere dar continuidad a tradiciones editoriales estatales que en su

momento animaron tanto el espacio académico como el político, como las que en su momento impulsó la Casa de la Cultura y el Instituto Nacional de Cultura.

La idea es hacer más denso el espacio para la reflexión, pues siendo tan grande los desafíos, es el debate lo que puede generar aproximaciones a los problemas más afinados, agudos y rigurosos. La gestión pública, sobre todo en el campo social y cultural, no es un ejercicio solo técnico; requiere sostenerse en una red de intercambios y argumentos cada vez más sólidos, nunca fijos o finales y siempre atentos a la renovación a nuevas miradas y enfoques.

Por ello esta serie. Buscamos que a partir del rescate de breves piezas, fundamentales en la discusión de nuestra historia reciente; así como de materiales más actuales pero agudos y novedosos, estudiantes, funcionarios e intelectuales cuenten con un incentivo para el ejercicio de una ciudadanía reflexiva y crítica. Aproximar lo público y lo académico no es una tarea accesoria, sino una necesidad para fortalecer la gestión pública, y por esta vía, garantizar derechos y enriquecer y profundizar nuestra democracia.

Patricia Balbuena Palacios
Viceministra de Interculturalidad

Introducción

Sin duda, el indigenismo latinoamericano formó parte de la ideología racial del mestizaje y fue el lenguaje ideológico a través del cual las élites regionales justificaron su presencia hegemónica identificándose como “mestizas” y definiendo al *otro*, al indio, como objeto de su intervención. De esta forma, la tarea del indigenismo fue integrar, sacando de su aislamiento y sus formas “premodernas”, a la población rural indígena. La antropología —digamos que entonces la ciencia política del indigenismo— creyó necesaria la integración cultural y política del indígena, históricamente postergado de la nación, y para ello se propuso implementar una nueva forma de conocimiento científico aplicado. Fue entonces que vino a ocupar un lugar destacado en la ejecución de políticas públicas y en la elaboración de un nuevo discurso científico de construcción nacional.

En este terreno, quizá la contribución intelectual más importante de los indigenismos haya sido la construcción de una nueva imagen nacional. En breve, esta sugería que el “indio histórico” debía ser respetado como edificador de grandes civilizaciones de talla mundial (maya, azteca o inca). Pero al mismo tiempo, las poblaciones indígenas contemporáneas debían aculturarse y transitar hacia el modelo de modernidad y mestizaje elaborado por las élites nacionalistas o desarrollistas

tan influyentes en América Latina durante el siglo xx. En esos proyectos, el indio personificó la premodernidad; mientras el indigenista encarnaba al agente estatal que permitiría la evolución del indio hacia la deseada modernidad.

Pero pronto este modelo de integración nacional populista, dentro del cual floreció el indigenismo, entró en crisis dando espacio a otras formas de reconocimiento de la diversidad cultural. Esta crisis fue más evidente cuando en la década de 1970 se inicia el distanciamiento entre la agenda indigenista y la agenda (ya no tan oculta ni incipiente) de los propios actores indígenas. Este proceso, que se consolida para 1980, nos muestra un escenario donde los indigenistas (muchos de ellos antropólogos) se ven desbordados por la agencia de los propios indígenas, que traían consigo sus agendas étnicas y que delineaban de acuerdo a sus propios intereses y estrategias sus alianzas políticas más allá de los marcos identitarios y territoriales trazados por los Estados nacionales. Basta con revisar los orígenes de los movimientos indígenas en México, Bolivia, Ecuador y Guatemala para advertir esta clara divergencia. Este desborde se desarrolló además en un contexto histórico marcado por la globalización que definió de modo distinto las representaciones acerca del *otro* nacional, en nuestro caso el indígena, y por la revitalización de movimientos sociales autodefinidos en términos étnicos.

Precisamente de esto trata los dos artículos que acompañan este volumen. Oscar Espinosa y Luisa Elvira Belaunde, aunque se refieren a experiencias del caso peruano, dan luces de los cambios del significado del término indígena, en contextos de crisis. Ambos textos permiten reflexionar sobre el significado de la noción de interculturalidad en el marco de las experiencias indígenas, las mismas que se mueven en un contexto de globalización, de redefinición de sus “identidades” y de la internacionalización de sus derechos. Pensamos entonces que su lectura será provechosa pues la mirada será otra: partir

desde la perspectiva indígena, y desde allí mirar la política, la cultura, la globalización y el Estado nacional.

★ ★ ★

Con esta publicación continuamos la serie “Diversidad cultural” del Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura. Estas publicaciones buscan provocar reflexiones sobre los cambios culturales ocurridos en el Perú a lo largo de su historia colonial y republicana. Busca poner a disposición de la ciudadanía textos clásicos y contemporáneos sobre estos temas, dirigidos con especial énfasis a estudiantes universitarios, docentes de escuela, investigadores sociales y funcionarios.

Esta serie albergará miradas diferentes sobre la diversidad cultural. Se publicarán en un formato de bolsillo y de distribución gratuita. Cada título de la colección constará de dos o tres ensayos que dialogan entre sí, relacionados por el tratamiento de un tema, y escritos en su momento por distintos autores, peruanos o peruanistas. Los autores o sus herederos han prestado generosamente su consentimiento para un esfuerzo editorial que tiene como fin el bien público. A ellos un profundo agradecimiento.

Estamos seguros de que estos cuadernos generarán puentes necesarios entre la academia y el quehacer público en el país. Es su pretensión final conectar la diversidad cultural con nuestras realidades y la vida de la gente, siempre compleja, rica y llena de promesas de ciudadanía.

Pablo Sandoval
José Carlos Agüero

Lima, diciembre de 2014

¿Salvajes opuestos al progreso?

Oscar Espinosa de Rivero

En los últimos años hemos presenciado en el Perú dos grandes movilizaciones organizadas por indígenas amazónicos. El primer paro masivo de protesta se realizó en agosto de 2008, luego de una serie de protestas locales y regionales que se venían desarrollando desde fines de 2007, y concluyó con la derogación de dos decretos legislativos cuestionados. El segundo paro indígena a nivel nacional comenzó en abril de 2009, luego del incumplimiento del gobierno de derogar el resto de decretos cuestionados, y terminó en junio de 2009, pocos días después de los trágicos sucesos ocurridos cerca de la ciudad de Bagua, el 5 de junio de este mismo año. Posteriormente, el gobierno también derogó dos decretos más, y el 10 de junio se creó el llamado Grupo Nacional de Coordinación para el Desarrollo de los Pueblos Amazónicos como instancia de diálogo y negociación entre los indígenas y el Estado peruano.

Más allá de los hechos sangrientos ocurridos en Bagua, estas dos protestas indígenas atrajeron la atención de los medios de comunicación y de muchos sectores del país. Muchas personas descubrieron a partir de estas protestas la situación por la que atraviesan los indígenas amazónicos desde hace décadas. Al mismo tiempo, estos eventos han suscitado múltiples reacciones e interpretaciones, muchas de las cuales han puesto en el tapete numerosos prejuicios sobre los pueblos indígenas que viven en esta región.

Algunas de estas interpretaciones han indicado que las protestas y los hechos de violencia de Bagua se han debido a la ignorancia de los indígenas y a su susceptibilidad para ser manipulados por personas foráneas. Otras, como la del presidente García en su famoso artículo de 2007 titulado “El síndrome del perro del hortelano”, han insistido en el primitivismo indígena y su oposición a la modernidad, el progreso y el desarrollo. Otras, en fin, han apelado al carácter salvaje de los indígenas, llegando a señalar la herencia violenta de los Awajún y los Wampís como herederos de los “reducidores de cabezas” de otros tiempos. Otros sectores han tratado de prescindir de categorías étnicas para centrarse en dimensiones aparentemente más objetivas como el análisis de los decretos que los indígenas buscaban derogar. Finalmente, la explicación más absurda de todas, preferida por las autoridades del gobierno, fue denunciar una conspiración internacional promovida por países hermanos para impedir el avance del desarrollo y de la democracia en el Perú.

Todas estas interpretaciones no logran explicar con claridad lo ocurrido, sino tan solo expresar prejuicios presentes en la sociedad peruana o posiciones ideológicas previamente existentes. Algunas semanas después de lo ocurrido en Bagua, mucha gente sigue confundida. Otros han vuelto su atención a otras noticias y novedades, como si nada grave hubiera pasado. Sin embargo, en la medida en que no se esclarezcan los hechos y se pongan sobre el tapete los asuntos de fondo detrás de la movilización indígena, es posible que se repitan situaciones como las del 5 de junio.

En las próximas páginas brindaré algunos elementos que permitan una mejor comprensión de lo ocurrido. Esperamos con ello no solo mayor claridad sobre los sucesos del 5 de junio de 2009, sino también sobre la difícil y desigual lucha que enfrentan los indígenas amazónicos por defender sus derechos y sus modos de vida en un contexto hostil y marcado por fuertes intereses políticos y económicos. Las movilizaciones indígenas

de estos últimos años en la región amazónica peruana son los nuevos episodios de una larga historia de estos pueblos por defender sus territorios y sus costumbres.

La gran mayoría de peruanos no conoce la historia de la región amazónica y de los pueblos que la han habitado desde tiempos inmemoriales. Sí conoce, en cambio, la historia de las sociedades que habitaban en la costa o en los Andes antes de la llegada de los españoles. Un gran porcentaje, además, se sigue sintiendo dolido o molesto por la conquista española y por la dominación que se ejerció contra los habitantes originarios del territorio que hoy llamamos Perú. En el colegio aprendemos la gesta heroica de personajes como Túpac Amaru y de los próceres que lucharon contra el dominio español. Sin embargo, muchos ignoran que los españoles nunca lograron conquistar al pueblo Awajún o al pueblo Wampís, o que en los siglos XIX y XX fueron peruanos los que invadieron las tierras de los pueblos amazónicos comportándose de manera similar, o a veces incluso peor, que los españoles.

La situación de los pueblos indígenas latinoamericanos se agudizó a partir del siglo XIX con el proceso de construcción de los Estados-nación modernos. El Perú no fue ajeno a este proceso que buscaba la desaparición de las diferencias étnicas y culturales para constituirse en un Estado-nación homogéneo. Evidentemente, dicho proyecto fracasó. La pretensión de construir Estados nacionales donde primen la homogeneidad cultural y étnica no ha sido nunca del todo exitosa en ninguna parte del mundo, ni siquiera en aquellos países europeos que lo han intentado durante siglos y con un alto costo de vidas humanas. Hoy en día, son muy pocos los que promueven este modelo de Estado. En la actualidad lo que se busca es el establecimiento de Estados pluriculturales y multiétnicos. El mundo globalizado y contemporáneo así lo exige, y pretender lo contrario es regresar a proyectos decimonónicos que han sido desechados por ser inviables y atentatorios contra los derechos fundamentales de las personas.

En América Latina, los Estados nacionales también fracasaron en su intento de eliminar a las poblaciones indígenas, ya sea por su asimilación a las sociedades nacionales o por su explícita eliminación física. Hoy en día, los pueblos indígenas siguen existiendo, y en muchos lugares de la Amazonía han comenzado a recuperarse demográficamente, a pesar de las múltiples dificultades que han enfrentado a lo largo de la historia. Aun así, su futuro sigue siendo incierto en la medida en que no se respeten sus derechos, como veremos a continuación.

Así, en una primera parte revisaremos la construcción histórica de algunos de los prejuicios que existen en la sociedad peruana con respecto a los indígenas amazónicos. En un segundo momento, repasaremos brevemente la larga lucha histórica de los indígenas por la defensa de sus territorios y de sus modos de vida, y los cambios en la forma de organizarse que se han producido en las últimas décadas. Finalmente, nos detendremos a analizar lo que realmente está en juego detrás de las demandas y movilizaciones recientes.

La percepción ambigua del indígena amazónico

Durante las movilizaciones indígenas, los medios de comunicación, las autoridades del gobierno y distintas personas han expresado sus diversas percepciones sobre los indígenas. Estas opiniones corresponden, en su mayoría, a dos prejuicios básicos en torno a los indígenas: que son primitivos, salvajes, opuestos al desarrollo y la modernidad; o bien, que son ignorantes, ingenuos o incapaces, y por lo tanto, fácilmente manipulables. Por supuesto, también se han expresado visiones más realistas.

En muy pocas ocasiones se ha optado por escuchar directamente la palabra de los indígenas, y cuando se ha hecho, no se les ha creído o tomado en serio, volviendo a los calificativos anteriores de salvajes irracionales y opuestos al progreso, o bien por ser ignorantes y estar manipulados por terceras personas.

En las próximas páginas analizaremos estos prejuicios y veremos cómo se han ido reproduciendo a lo largo de la historia hasta la actualidad.

Salvajes y violentos

“Salvajismo, barbarie y ferocidad”
Presidente Alan García, 6 de junio de 2009

Desde tiempos precolombinos, pero sobre todo desde la época colonial se ha ido construyendo la imagen del indígena amazónico como “salvaje”. Los cronistas andinos como Guamán Poma de Ayala o Garcilaso de la Vega presentan ya una imagen de los indios “antis” como seres caracterizados por su “belicoidad, fiereza y crueldad” (Santos 1992: 260).

Esta imagen se refuerza con la llegada de los españoles al territorio amazónico. Desde antes de su llegada al continente americano, los europeos manejaban un imaginario sobre aquellos que no pertenecían a su propia sociedad o cultura. Este imaginario suponía la existencia de sociedades y personas diferentes, basadas en criterios religiosos como los “infielos” o “paganos”, lingüísticos y culturales como los “bárbaros” o socioeconómicos como los “salvajes”. Sin embargo, no todos los “salvajes” correspondían a la misma categoría. El misionero jesuita José de Acosta, que vivió muchos años en el Perú y en América Latina en el siglo xvii, clasifica tres tipos de “bárbaros” que viven fuera de Europa. En el primer grupo se encuentran los más “avanzados”, que tienen grandes Estados, leyes, religiones, y sobre todo, son alfabetos. En segundo lugar, están aquellos pueblos grandes, muy organizados, con grandes religiones, pero que no conocen la escritura. En este segundo grupo se encontraban los Inka y Azteca. Finalmente, en el tercer grupo

estaban aquellos que viven sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrado ni régimen de gobierno fijo, cambiando de domicilio, desnudos, caníbales (Acosta 1984: 67).

Pero además, se podría decir que la región amazónica también es percibida por los europeos como una zona de “frontera”. Entendemos la idea de “frontera” en el sentido de límite entre el mundo “civilizado” y el mundo “salvaje”. Según Ana María Alonso (1995), la frontera se ubica en los márgenes del Estado, en un espacio abierto a la violencia. En este sentido, el Estado constituye el espacio gobernado por leyes humanas, el espacio donde puede desarrollarse la vida social. Desde inicios de la época colonial, tanto la Corona española como la portuguesa desarrollaron políticas para agrupar a los indígenas en centros poblados como estrategia de civilización y de control. En el caso del Perú, el virrey Toledo promovió la política de las “reducciones”, mientras que en Brasil, se promovió el sistema de “aldeias”, principalmente bajo control de los jesuitas (Hemming 1995: 104 y ss.).

En efecto, para la tradición europea, solo son realmente civilizados quienes viven en las ciudades. Por ello, Acosta señala al nomadismo como uno de los rasgos propios de los bárbaros del tercer tipo, es decir, los más salvajes. El nomadismo supone precisamente la ausencia de ciudades donde los humanos tienen residencias fijas y establecen relaciones civilizadas entre ellos. Pero además, añade Acosta, estos bárbaros, entre los que se encuentran los habitantes de la región amazónica, serían “hombres salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos” (Acosta 1984: 67).

La forma más vil de salvajismo: el indio caníbal

Un aspecto particularmente importante de este imaginario reside precisamente en la presentación del indígena como salvaje

y violento, siendo su forma más extrema la del caníbal. Ya José de Acosta, en su tipología sobre los distintos tipos de bárbaros, incluía como una de las características propias de los salvajes la desnudez y el canibalismo (1984: 67)¹.

Otro jesuita de la época, el peruano Blas Valera, describe con lujo de detalles los supuestos actos caníbales cometidos por los indios Antis²:

Los que viven en los Antis comen carne humana, son más fieros que tigres, no tienen dios ni ley, ni saben qué cosa es virtud; tampoco tienen ídolos ni semejanza de ellos; adoran al demonio cuando se les representa en figura de algún animal o de alguna serpiente y les habla. Si cautivan alguno en la guerra o de cualquier a otra suerte, sabiendo que es hombre plebeyo y bajo, lo hacen cuartos y se lo dan a sus amigos y criados para que se los coman o los vendan en la carnicería. Pero si es hombre noble, se juntan los más principales con sus mujeres y hijos, y como ministros del diablo le desnudan, y vivo le atan a un palo, y con cuchillos y navajas de pedernal le cortan a pedazos, no desmembrándole, sino quitándole la carne de las partes donde hay más cantidad della, de las pantorrillas, muslos y asentaderas y molledos de los brazos, y con la sangre se rocían los varones y las mujeres y hijos, y entre todos comen la carne muy aprieta, sin dejarla bien cocer ni asar ni aun mascar; trágansela a bocados, de manera que el pobre paciente se ve vivo comido de otros y enterrado en sus vientres. Las mujeres (más crueles que los varones)

¹ Esta imagen del indio antropófago también concuerda con las descripciones hechas por las primeras crónicas del Brasil colonial. Véase: Léry (1992) y Staden (1979).

² Los indios Antis son aquellos que vivían en el Antisuyo; es decir, en las tierras ubicadas hacia el oriente de los Andes, según la geografía inka.

untan los pezones de sus pechos con la sangre del desdichado para que sus hijuelos la mamen y la beban en la leche (citado por Garcilaso de la Vega 1991: 32).

El cronista Cieza de León confirma también que los chunchos³ como “gente tan rústica, que ni tienen casa ni ropa: antes andan como animales” (1986: 264), y además, “comstumbres y manera de biuir son más de brutos que de hombres: y que son tan malos, que no solamente vsan el pecado nefando, más que se comen vnos a otros” (1986: 304). Por supuesto, también existen descripciones espeluznantes sobre los pueblos jíbaros. En 1550, el capitán Hernando de Benavente cuenta: “su cacique era muy grande e que si me tomaba a mi y a los demas que nos avía de matar e beber con nuestras cabeças...” (Taylor y Landázuri 1994: 61).

Un caso particularmente interesante es el del pueblo Kakataibo. El pueblo Kakataibo es conocido también con el nombre de Cashibo; sin embargo, este último es un exónimo; es decir, un nombre impuesto por otros pueblos vecinos. En lengua pano, el término cashibo significa “la gente murciélago”⁴. En la medida en que el murciélago o vampiro se caracteriza por chupar la sangre, no solo de animales, sino también de seres humanos, la asociación entre vampirismo y canibalismo es prácticamente obvia. Sin embargo, nunca ha existido evidencia de que el pueblo Kakataibo practique ningún tipo de canibalismo, ni ahora, ni nunca⁵.

³ “Chuncho” es un término que proviene del quechua ch'unchu, que significa “plumaje” y que ha sido usado tradicionalmente para designar a los indígenas amazónicos. Hoy en día se sigue utilizando este término en el castellano de Perú y Bolivia con el mismo sentido, pero también para denotar excesiva timidez o costumbres consideradas como poco civilizadas.

⁴ El prefijo *cashi* significa “murciélago”, y el sufijo *-ibo*, “gente”. También hay otro pueblo de lengua pano llamado “Cashinawa” (o Caxinawa), donde *nawa* significa “gente extraña o extranjera”.

⁵ Han existido otros pueblos amazónicos donde sí se ha practicado el

Al parecer, fueron los indígenas setebo, shipibo y konibo quienes originaron esta leyenda. Según Erwin Frank (1994), los distintos pueblos pano del Ucayali deseaban controlar el comercio de hachas, machetes y otras herramientas de metal que repartían los misioneros franciscanos. Por esta razón, advirtieron a los frailes de la ferocidad kakataibo. Es importante al respecto saber que la ruta más fácil de llegada desde Lima hasta el río Ucayali pasa por territorio kakataibo. De hecho, el trazo de la carretera que va hasta Pucallpa sigue esta ruta. Así, al imaginarse los peligros que enfrentarían ante estos temibles y fieros indígenas, los misioneros optaron por llegar al Ucayali por otras rutas, y la leyenda del “canibalismo” cashibo se fue consolidando⁶.

Durante la época colonial, además, la muerte de conquistadores o misioneros españoles en emboscadas y rebeliones indígenas llevó a consolidar esta imagen de salvajismo y de violencia. Después de la rebelión de Juan Santos Atahualpa, un misionero franciscano califica a los indígenas de la selva central como “guerreros temibles que ignoran toda manifestación humanitaria, que desconocen la piedad filial” (Varese 1973: 223). Por lo tanto, desde la perspectiva española, los indios tenían que ser “pacificados” y “civilizados”.

La idea del indio caníbal no desaparece con el fin de la época colonial. Hacia fines del siglo XIX, en el contexto de la

canibalismo, tanto el endocanibalismo como el exocanibalismo. No hay que olvidar que el canibalismo siempre es ritual, y nunca una forma de alimentación, como pretendían los europeos, quienes sí llegaron a comer carne humana como necesidad. Véase: Arens (1979) y Barker, Hulme e Iversen (1998).

⁶ La leyenda sobre el canibalismo kakataibo se hizo tan fuerte, que cuando Sendero Luminoso llegó a esta zona les tenían miedo a los Kakataibo y no pasaban de noche por su territorio. En realidad, los propios kakataibo se encargaron de difundir esta leyenda entre los senderistas para evitar, en la medida de lo posible, que se metan con ellos. Al respecto, consultar el informe final de la Comisión de la Verdad, tomo V, capítulo 2, subcapítulo 11: “La violencia y el narcotráfico en las provincias de Padre Abad y Coronel Portillo”.

explotación del caucho en la región amazónica, se comenzaron a difundir nuevamente noticias e imágenes sobre la existencia de indígenas caníbales (Robuchon 1907, Whiffen 1915). El caso más notorio es el del barón cauchero Julio César Arana, quien contrató a un ingeniero y geógrafo francés, Eugenio Robuchon, para que confirme la existencia del canibalismo de los indígenas uitoto (huitoto o witoto). Al parecer, Arana pretendía justificar el trabajo forzado y los abusos cometidos contra los indígenas como parte de su proceso civilizatorio (Stanfield 1998, Echeverri s/f). Durante el juicio llevado contra Arana, el doctor Rómulo Paredes, juez suplente de Iquitos, presentó un informe al juez Valcárcel donde cuestiona la información provista por Robuchon, calificándola de inexacta y exagerada. Según Paredes: “En el informe de este [Robuchon] se descubre una tendencia marcada en presentar al indio como un ser detestable, malo, traicionero, monstruoso moralmente, peligroso; y por último, como un antropófago terrible” (Valcárcel 2004: 401-402).

Cinco siglos después, la imagen del indígena caníbal no ha desaparecido. En febrero de 2009, la agencia de noticias Reuters comenzó a difundir a través de distintos diarios del mundo la noticia de un nuevo caso de canibalismo indígena en la Amazonía. En esta ocasión, se acusaba a un grupo de jóvenes kulina que viven en la región amazónica brasileña, cerca de la frontera con Perú, de haber matado a un joven estudiante de 21 años para comérselo (Reuters 2009). Sin embargo, al igual que los kakataibo coloniales, los kulina no practican ni han practicado nunca ningún tipo de ritual caníbal (Survival 2009), y la única evidencia es el testimonio de un joven de un pueblo vecino.

La acusación de canibalismo expresa claramente la compleja relación entre los “civilizadores” y la construcción de un *otro* salvaje. Como han indicado diversos autores (Arens 1979, Barker, Hulme e Iversen 1998, Obeyesekere 2005), en el proceso de colonización de los territorios indígenas, los colonizadores proyectan su propia violencia y sus propios temores al *otro* al

que se le clasifica como peligroso y violento, y que por lo tanto, tiene que ser pacificado, controlado o eliminado. De esta manera, el conquistador no solo intenta legitimar su dominio como conquistador, sino también justificar el ejercicio de la violencia como parte central de su tarea civilizadora; tarea que es percibida, además, como una “misión” o como una pesada carga que es ineludible asumir por el bienestar universal⁷.

En el caso de Bagua no llegó a hablarse de canibalismo, pero sí de formas extremas de salvajismo. A pocas horas de ocurridos los sucesos sangrientos del 5 de junio, el Presidente de la República, Alan García, calificaba la muerte de los policías como producto de actos de “salvajismo, barbarie y ferocidad” de parte de los indígenas amazónicos. Y el video propagandístico producido por el Ministerio del Interior unos días después repetía la misma frase: “humildes policías asesinados con ferocidad y salvajismo”⁸.

Los fieros jíbaros: reducidos de cabezas

Esta idea de salvajismo se ha podido reforzar también en los días y semanas siguientes a los sucesos de Bagua, cuando en diversos medios se ha intentado explicar los hechos de violencia cometidos por los indígenas awajún a partir de su carácter

⁷ Este mecanismo de justificación ideológica es conocido en la lengua inglesa como *the white man's burden*. Este es el título de un poema de Rudyard Kipling dedicado a la reina Victoria de Inglaterra, y ha pasado a simbolizar la justificación del imperialismo y del eurocentrismo.

⁸ Este video fue transmitido por primera vez la noche del día domingo 7 de junio por diversos canales nacionales en el horario estelar. Pocos días después, el 11 de junio, ante el rechazo de la opinión pública fue retirado. En julio de 2009 el video seguía disponible en:

<http://www.youtube.com/watch?v=hxUJdGipJ4>

tradicionalmente guerrero y belicoso (Huaco 2009, Lema 2009, Ugaz 2009, Vega 2009). Si bien es cierto que en varios de estos casos se trata de profesionales de la antropología o especialistas, el hecho de insistir en estas tradiciones desde un saber académico especializado ha reforzado la imagen feroz y violenta de los indígenas, aun cuando no haya sido esta la intención de dichos especialistas.

La ferocidad de los pueblos jíbaros se fue consolidando a lo largo de los años, especialmente, de parte de gente foránea. El padre Prieto, misionero franciscano, escribía en 1815 que se les debía considerar como “los más crueles infieles de esta parte de América”. Y el padre Conde, en 1931, añade que “siempre se han distinguido de las otras tribus por su ferocidad calculada y sangrienta; pues estos salvajes hacen la guerra no solo para vengarse, no solamente para la defensa, sino con el fin de holgarse y divertirse...” (Mader 1997: 353).

Es cierto que los pueblos Awajún y Wampís, al igual que otros pueblos jíbaros, son pueblos cuya cultura ha valorado tradicionalmente la experiencia guerrera (Boster 2003, Mader 1999). Sin embargo, hay que tener cuidado de esencializar o “exotizar” las costumbres de las sociedades indígenas, de tal manera que se expliquen los hechos de violencia ocurridos en Bagua a partir de rasgos propios de una cultura guerrera. Este tipo de interpretaciones no conducen a relaciones equitativas con *otro* culturalmente diverso, y por el contrario, fortalecerían prejuicios preexistentes que llevarían a afirmaciones del tipo: “todos los awajún son por naturaleza guerreros y por lo tanto violentos”.

Por el contrario, muchos pueblos indígenas han desarrollado habilidades creativas para la negociación política desde su propia tradición cultural guerrera (Espinosa 1995, Vega 2000). Y en el caso en que estos hayan tenido que recurrir a la violencia, generalmente ha sido como último recurso defensivo en situaciones en las que primero han sido víctimas de la violencia ellos mismos (Espinosa 1993 y 2009).

En algunos medios se ha querido insistir en la identificación del pueblo Awajún con los famosos reducidos de cabeza de otras épocas. La reducción de cabezas o ritual de la tsántsa era una costumbre desarrollada principalmente por el pueblo Shuar del Ecuador, aunque es posible que haya existido también entre otros pueblos jíbaros como el Awajún, Wampís o Achuar (Brown 1984, Boster 2003, Guallart 1990). Sin embargo, la mayoría de autores que mencionan esta práctica en el Perú se basan principalmente en el relato de Up de Graff y no ha habido un trabajo más serio de investigación al respecto.

Lo que sí ha habido es una gran difusión de la leyenda de los reducidos de cabeza a través de atlas y guías turísticas. En el *Atlas Departamental del Perú*, publicado en 2003, hay una página dedicada a los Awajún que comienza diciendo “Los aguarunas descienden de los fieros nativos jíbaros, guerreros formidables que defendieron incansablemente su libertad”. Varios párrafos más adelante, el texto continúa:

Desconociéndose casi todos sus ritos y costumbres, sí se hizo célebre en el mundo la práctica jíbara de “reducir cabezas”. Efectivamente, este procedimiento llamado tzantza, hacía que el nativo momificase y conservara las cabezas de sus enemigos como talismanes guerreros. Esta práctica se realizaba —y probablemente aún se realice entre los jíbaros más aislados— decapitando el cadáver (...) (Garayar 2003:138)

Algunas agencias de turismo también tratan de aprovechar la misteriosa y exótica imagen de los temibles reducidos de cabezas. En octubre de 2008, el diario *Perú 21* publicó la siguiente nota:

La empresa Amazon Rainforest Lodge (www.amazon-lodge.com) viene ofreciendo paquetes turísticos para

escolares de tres y cinco días, con el fin de que conozcan la Isla de los Monos, en el río Amazonas, y a la tribu de los jíbaros, antiguos reducidos de cabezas. Además, podrán disfrutar de Pilpintuwasi (Casa de las Mariposas) y de las tradiciones de la comunidad Yagua (*Perú 21*, 2008).

Esta imagen tan difundida de los awajún como reducidos de cabeza aparece también en las interpretaciones sobre los sucesos de Bagua, en algunos casos con bastante agresividad. Este es el caso, por ejemplo, de “Diego”, un cibernauta que comenta, con mayor cinismo y racismo del que critica:

Que nuestros compatriotas reducidos de cabezas reclamen más integración y participación en un país donde solo entienden por prójimo al awajún, me parece un acto de cinismo intolerable. Y que se pretendan esconder detrás de una cultura ancestral me parece una indigna apelación al racismo que siempre los consideró inimputables por ser cuasi-animales (Diego 2009)⁹.

Y otro cibernauta peruano, “Careca”¹⁰, añade: “nunca los nativos e indígenas han sido pacíficos, la historia lo dice desde los incas han sido hasta antropofagos, reducidos de cabezas (jíbaros), bloquear la carretera por 55 días armados con lanzas y flechas q fácil atravieza a un ser humano es ser pacifico?” (*sic*) (Careca 2009). Ante esta imagen, los awajún y wampís han insistido en distintas ocasiones de distanciarse de esta imagen violenta.

⁹ Comentario en Internet al programa “Llanta de prensa” a cargo de los periodistas Augusto Álvarez-Rodrich, Mirko Lauer y Fernando Rospigliosi del día 30 de junio de 2009. Escrito el 1 de julio de 2009, 8:20 p. m.

¹⁰ Comentario a noticia “Presidente García: Hubo ‘genocidio de policías’ en Bagua por parte de extremistas”, colocado en el portal web “deCamana” <www.decamana.com> el 15 de junio de 2009.

En 2005, Wrays Pérez, dirigente wampís exigía un cambio en la forma en que los medios de comunicación los presentaban:

(...) somos de actitud generosa, pacífica, solidaria y de respeto mutuo, y no deben los medios de prensa utilizar la actitud negativa de algunos individuos para desacreditar la imagen de dos pueblos que han contribuido con el Estado peruano presentando iniciativas de desarrollo y la vigencia de la interculturalidad aspirando una cultura de paz y justicia social (citado por Agurto 2005).

Y en el primer comunicado indígena después de los sucesos de Bagua, el mismo 5 de junio de 2009, un grupo de universitarios awajún y wampís volvía a insistir: “somos pacíficos y llamamos a la sociedad civil y a las partes que de inmediato reanuden el diálogo para alcanzar la justicia requerida” (pronunciamiento del 5 de junio de 2009). Ahora bien, no hay que confundir al indígena que pacíficamente reclama por justicia y por sus derechos con aquella otra imagen del indígena ingenuo y manipulable, como veremos a continuación.

El indígena manso e ignorante

“(...) la manipulación de la cual han sido
víctima los nativos”

Mercedes Cabanillas, ministra del Interior, 9 de junio 2009

Junto a la imagen del indio salvaje y peligroso que hay que controlar o combatir con violencia, coexiste también la imagen del indígena manso y dócil que es fácil de engañar y manipular. En realidad, ambas imágenes vendrían a ser como las dos caras de la misma moneda y corresponden a una visión maniquea de la realidad. Ya Todorov decía algo similar respecto de Cristóbal

Colón y de los primeros europeos que llegaron al continente americano hace cinco siglos:

Lo que más llama la atención, aquí, es que para caracterizar a los indios Colón solo encuentra adjetivos del tipo bueno/malo, que en realidad no nos enseñan nada: no solo porque esas cualidades dependen del punto de vista en el que uno se coloque, sino también porque corresponden a estados momentáneos y no a características estables, porque vienen de la apreciación pragmática de una situación y no del deseo de conocer (Todorov 1989: 46).

Efectivamente, para Cristóbal Colón, los indígenas eran “la mejor gente del mundo y más mansa” (Todorov 1989: 45-46). Uno de los españoles que viajaba con él, añade: “Dice el almirante que no puede creer que hombre haya visto gente de tan buenos corazones” (p. 46). Esta percepción se va a afianzar durante el siglo XIX a través de la representación pictórica y escultórica que representa a los indígenas sumisos y a los pies de los conquistadores europeos (Reyero 2004).

En el caso de la región amazónica son frecuentes los testimonios de misioneros durante la época colonial que se maravillan ante la mansedumbre e ingenuidad de los indígenas. En 1641, el jesuita Acuña (1986: 65) señala: “Son mansos y de apacibles naturales, como se experimentaba con los que una vez salían al encuentro, que con gran confianza conversaban, comían y bebían entre los nuestros, sin jamás recelarse de nada”.

Veinte años después, el padre Figueroa (1986: 162) describe las limitadas capacidades intelectuales que, según él, tenían muchos indígenas de la región amazónica:

Perciven la doctrina, porque se les da á entender con preguntas breves, y como á niños se les da á beber en sorbos pequeños. No son capaces todas las naciones de

este río de razonamientos largos, ni de preguntas y respuestas entendidas, y más aviendo de ser por medio de intérpretes. El medio más á propósito y proporcionado á su capacidad es el referido.

Y en tiempos republicanos, el capitán William Herndon de los Estados Unidos, en su diario de viaje por la Amazonía peruana compara a los indígenas amazónicos con los niños: “La mente del indio es exactamente como la de un niño y debe crecer mediante el ejemplo más que por el precepto. Creo que el buen ejemplo con un grado prudente de disciplina harían mucho más con esta gente dócil...” (1991: 292).

A partir del siglo XIX, además, se comienza a discutir con más intensidad la necesidad de civilizar a los indígenas amazónicos a través de la educación, ya que es la ignorancia la que no les permite vivir bien ni aprovechar sus recursos. Al respecto, es revelador el texto que el padre Sagols, misionero franciscano, escribe en 1874:

¿Hase calculado alguna vez lo que sería la República Peruana con el valioso contingente de esos silvestres hijos i en la pacífica posesión de sus vastos i riquísimos terrenos? En cambio de la ilustración ellos darían sus tesoros i todos en armonía i guiados por un gobierno solícito e inteligente constituirían al Perú la primera república del mundo. Cuando el Perú por una demarcación territorial incorporó dentro de los límites de su territorio las montañas, asumió la grave responsabilidad de catequizar e ilustrar a los hombres que allí moran (...). Además ¿no es un baldón, un contrasentido, ver en pleno siglo XIX a tantos hombres bestias, errantes, feroces, antropófagos? ¿Si amamos al país que nos sustenta podremos decir sin ruborizarnos a los extranjeros (*sic*) que los salvajes son peruanos (Larrabure i Correa, vol. 14, p. 300).

A principios del siglo XXI sigue habiendo sectores de peruanos que consideran que los indígenas son ingenuos e ignorantes. Durante y después del paro amazónico de abril a junio de 2009, esta idea se ha expresado principalmente de tres maneras diferentes en los medios de comunicación.

La primera se presenta a través de una posición aparentemente más objetiva y neutral, y se caracteriza por señalar como causa del conflicto entre los indígenas y el Estado la falta de educación y de conocimientos adecuados por parte de los indígenas; es decir, los indígenas no conocían los decretos que estaban pidiendo ser derogados. Este desconocimiento se explicaría porque son analfabetos (“no saben leer ni escribir” indica “Luis con AH1N1 de las condes”¹¹), o por la distancia y dificultades de acceso a la información (“es una población que está aislada del mundo moderno”, afirma “Manolo”¹²), o incluso porque no conocen el lenguaje técnico legal de los decretos (“hay que explicarles bien”).

Es importante añadir que este tipo de explicaciones se encuentran tanto en sectores que sienten simpatía por los indígenas como por parte de sus críticos más acérrimos. Por ello, desde una perspectiva positiva, se proponen medidas correctivas, tales como la explicación más clara (como a niños, diría Herndon) o mejores estrategias de comunicación por parte del gobierno.

Un caso particularmente interesante es el de Manolo, quien aparentemente está interesado por entender mejor las causas de la protesta y encuentra en Internet, en el portal de noticias indígenas de Servindi, un artículo que va a comentar. Hay que

¹¹ Luis con AH1N1 de las condes, 2009. Comentario en Internet a noticia publicada por el diario *La República*, versión digital. Escrito el 5 de junio de 2009, 16:31 p. m.

¹² Manolo, 2009. Comentario en Internet al artículo “Por qué luchan los pueblos amazónicos” de Jorge Agurto, escrito el 14 de junio, 11:57 a. m.

añadir, además, que Manolo no se considera a sí mismo racista, ya que “el que vive en Monterrico para mi es igual al que vive en un pueblo indígena” (*sic*). Por el contrario, invita a otros compatriotas a no serlo: “no seamos odiosos y racistas entre nosotros todos somos peruanos deberíamos estar unidos” (*sic*). Le da pena “que nos estemos peleando entre peruanos”. Manolo desea que el conflicto se solucione pronto y trata de explicar lo ocurrido como causa de un malentendido, ya que todos deben desear lo mejor para el país: “para que ellos salgan de ese estado casi cavernícola necesitamos utilizar nuestros recursos naturales lo que le falta al gobierno es conversar y explicar los beneficios que traera para esta población” (*sic*) (Manolo 2009).

De manera similar, la abogada y periodista Rosa María Palacios, en su programa de televisión “Prensa Libre”, emitido por el canal 4 de señal abierta el día 15 de mayo de 2009, se preocupa por el desconocimiento jurídico de los indígenas que no comprenden que el “Estado es el dueño” de los recursos y que estos deben ser explotados racionalmente. Por ello, Palacios insiste, “hay que explicarles bien”, y concluye afirmando que es lo mejor para los indígenas, ya que el Estado actúa así “por su propio bien”.

Un segundo tipo de explicación que apela a la ignorancia de los indígenas está de alguna manera relacionada con la primera, pero asume un carácter más negativo y se puede resumir de la siguiente manera: “los indígenas son ignorantes, y por ello son manipulados por gente que sí sabe, pero que tiene malas intenciones”.

El cibernauta “Luis con AH1N1 de las condes” (2009) representa esta segunda posición. “Luis” apoya al gobierno y exige violencia contra los verdaderos culpables que han manipulado a los indígenas ignorantes:

(...) apoyo lo realizado por el gobierno, basta de cojudeces, los nativos no saben ni leer y no saben el contenido

de las normas, quienes saben de que tratan el decreto de discusión, es sobre recursos forestales y fauna, saben quienes estan detrás de esta norma en realidad, de derogarla, son los narcos y los traficantes de madera, que no quieren que se regule la tala ilegal en la selva, y le hacen creer a los nativos que le quitaran sus tierras, lastima. Ahora, lo que deben hacer, luego del toque de queda es borrar a todo rojo, caviar, comunista, narco y terrorista de paso. Vamos Perú, si se puede, abajo las minorías rojas que no quieren el desarrollo del país (*sic*).

Esta ha sido, además, la posición mayoritariamente asumida por el gobierno y sus principales representantes, quienes incluso han llegado al extremo de inventarse una conspiración internacional contra la democracia y el desarrollo del Perú. Según la entonces ministra del Interior, Mercedes Cabanillas:

(...) al margen del contenido o el fondo de la materia es importante decir que el gobierno central ha explicado, quizá faltó mayor contundencia, que las doce millones de hectáreas donde reposan 300 mil nativos, comuneros, no son afectadas en ningún artículo de la ley y que los 15 millones de hectáreas de bosques, santuarios ecológicos, tampoco. Y que lamentablemente el gobierno entiende que ha habido una manipulación política y desestabilización del régimen democrático utilizando a los nativos en un enfrentamiento que nunca debió existir (Radio Nederland 2009)

Para la ministra Cabanillas, los indígenas son incapaces de pensar por sí mismos y de expresar sus propias ideas, son tan solo títeres manipulados por otros: “Hay mucha declaración que leen los señores nativos de Aidesep. No sé quién se las prepara. No es la forma de expresarse de ellos. Pero esto creemos

forma parte de todo un proyecto mayor de desestabilizar el sistema democrático del país” (Radio Nederland 2009).

Finalmente, la tercera posición presenta la imagen de un indígena ignorante, resistente al cambio y al progreso, que quiere tercamente mantenerse en su ignorancia. Es más, se trata de una ignorancia que lleva a los indígenas a cometer crímenes y actos violentos. Para los que mantienen esta posición nos encontraríamos ante una situación trágica, ya que es la ignorancia la que conduce a la violencia, pero al mismo tiempo protege a los criminales por ser ignorantes. Ante dicha situación, la sociedad y el Estado se encontrarían limitados por su propia tolerancia. Por ello, se trata de una situación que lleva fácilmente a la frustración, tal como se puede apreciar en las palabras del cibernauta “Manuel”, cuando exclama indignado: “En que país estamos? porque son ‘indígenas’ y pobrecitos, pueden hacer lo que les da la gana???, quien les mete en la cabeza a estos pobres ignorantes, que la convivencia civilizada en un sociedad está en tener derechos pero también deberes que cumplir” (*sic*) (Manuel 2009).

Eventualmente, este tipo de frustración es la que lleva a situaciones de mayor violencia. En la actualidad, hay numerosas personas que siguen pensando que la única forma de tratar con los indígenas es reprimiéndolos con violencia o incluso eliminándolos. El periodista Aldo Mariátegui, por ejemplo, desde sus artículos en el diario *Correo* pidió en reiteradas ocasiones durante y después del paro amazónico de 2009 la intervención de las Fuerzas Armadas para reprimir a los indígenas. El 12 de mayo escribió: “se tendrá que usar sin contemplaciones la fuerza” (Mariátegui 2009a). Un par de semanas después, el 31 de mayo, insiste en acabar con el paro por la fuerza: “hay que combatirlo con la máxima energía. Es hora de que las FF. AA., reimpongan el orden en la Selva, con toque de queda incluido” (Mariátegui 2009b). Y el 11 de junio, después de los sangrientos sucesos de Bagua, vuelve a insistir en el uso de la violencia: “Si quieren hacer un paro, pues que lo hagan como es su derecho,

pero el Ejército y la Policía deben reprimir implacablemente, sin ningún miramiento” (Mariátegui 2009c).

Desgraciadamente, Mariátegui no es el único que reclama violencia. El 5 de junio, pocas horas después de ocurrir los sucesos en Bagua, “Ricardo”, un lector de la versión digital de *La República*, escribió en Internet el siguiente comentario a la noticia del día: “estos indígenas solo aprenden si mueren por centenas” (*sic*) (Ricardo 2009). Y también podemos recordar las palabras finales del comentario de “Luis con AH1N1 de las condes” (2009) mencionado anteriormente: “Ahora, lo que deben hacer, luego del toque de queda es borrar a todo rojo, caviar, comunista, narco y terrorista de paso. Vamos Perú, si se puede, abajo las minorías rojas que no quieren el desarrollo del país” (*sic*).

Muchos consideran que será imposible lograr que los indígenas acepten el desarrollo y el progreso, ya que se mantienen tercamente en la ignorancia. Desgraciadamente, esta visión no es nueva en el Perú. Ya el capitán William Herndon lo afirmaba en el siglo XIX:

(...) no faltan hombres inteligentes, buenos conocedores de su carácter [del indio], que no tienen escrúpulos en decir que el mejor uso para un indio es colgarlo, que se convierte en un mal ciudadano y en un pésimo esclavo y (usando un decir de casa) que su cuarto es mucho mejor que su compañía (...). Personalmente creo (y pienso que el caso de los indios en mi propio país me lleva a esta conclusión) que cualquier intento por comunicarse con ellos termina en su destrucción. No pueden soportar las restricciones de la ley o el peso del trabajo continuo, y se alejan del hombre blanco con sus mejoras, hasta que desaparecen. Este parece ser su destino. La civilización debe avanzar aunque pise el cuello del salvaje o incluso aplaste su existencia (Herndon 1991: 292).

Pero aun entre los que mantienen una visión de mayor empatía con los indígenas, el principal problema sigue radicando en su ignorancia y en su facilidad para ser manipulados. Sin embargo, los indígenas no necesitan que nadie les explique lo que significa ver sus tierras invadidas o sus bosques y sus ríos destruidos en nombre del progreso y de un Estado que supuestamente busca lo mejor para ellos. Lo han estado viviendo y experimentando durante los últimos siglos, como veremos a continuación.

La conquista territorial de la Amazonía

Poco después de la Independencia, el Estado peruano comienza a promover la colonización de la Amazonía. Aduciendo razones de seguridad nacional y con el fin de conservar las riquezas de la Amazonía en manos de la nación, el Estado peruano se constituyó en el propietario originario del suelo amazónico y fomentó la colonización de dicho territorio para un uso más adecuado de sus recursos. Al mismo tiempo, el Estado insistió en la necesidad de “civilizar” y de desterrar las costumbres bárbaras y salvajes de los indígenas amazónicos.

Para las élites políticas y económicas, las tierras en el oriente peruano abundaban, pero estaban siendo desaprovechadas por los indígenas que allí habitaban. En 1835, el ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores, Luciano Cano, escribe una carta a la Secretaría del Consejo de Estado, reclamando la atención hacia las tierras de los indígenas amazónicos: “...esos desgraciados, que poseyendo un terreno inmenso, rico i productivo, podía la nación sacar incalculables ventajas” (Larrabure i Correa 1905, vol. 1, p. 225). Desde entonces, y a lo largo de los siglos XIX y XX, van a promoverse diversas leyes y proyectos para fomentar la colonización de la región amazónica.

El Estado peruano nunca pensó que este proceso de colonización sería pacífico. No solamente envía a soldados o establece guarniciones y fuertes militares para acompañar a los colonos, sino que desde 1840 comenzó a entregar armas de fuego a los colonos que querían establecerse en la selva para “defenderse” de los indígenas. En 1845, el gobierno de Ramón Castilla promulga una ley por la cual “las autoridades civiles, eclesiásticas y militares presten a esta empresa todos los auxilios que estén en la esfera de sus atribuciones y ministerios” (Ballón 1991, I: 47); es decir, que recurran a cualquier medio que sea necesario para lograr su cometido. Y en 1847, el Estado señaló explícitamente que “los ‘agricultores’ podrán ‘resistir a los bárbaros en caso de irrupción’” (Ballón 1991: 49, tomo I).

Hacia fines del siglo XIX, se promulga la “Ley Orgánica de Terrenos de Montaña” de 1898, que constituye la primera ley peruana de carácter general que tiene como finalidad principal regular la propiedad de las tierras amazónicas. Uno de los objetivos centrales de esta ley consistía precisamente en promover de manera más efectiva la colonización de dicho territorio. Para ello fomentaba la producción agrícola y la construcción de caminos para el ingreso de colonos y la extracción de sus productos. Esta ley especificaba, además, que los contratos de colonización debían establecerse a través de convenios especiales con el gobierno. Al mismo tiempo regulaba el precio de compra de las tierras de montaña y la extensión máxima de dos hectáreas en el caso de adjudicaciones gratuitas de parte del Estado. También distinguía entre tierras forestales y aquellas aptas para el cultivo (Ballón 1991: 79, tomo I). Sin embargo, la ley se olvidaba de un aspecto fundamental: no mencionaba en ninguna parte la existencia de la población indígena.

Una década después, en 1909, el Estado peruano promulga otra importante ley para regular la propiedad de las tierras amazónicas: la Ley 1220. En esta ocasión, el Estado se presenta como único propietario de todas las tierras de montaña o de selva que no habían sido legalmente adquiridas conforme al

Código Civil de 1852 o a la Ley de 1898, así como de todos los recursos naturales que en ella se encontrasen. Por lo tanto, como propietario legítimo, el Estado podría disponer (vender o donar) dichas tierras y recursos, según lo creyera conveniente. De acuerdo con esta ley, los compradores o concesionarios podían adquirir el dominio perpetuo y absoluto de sus tierras. Pero además estos derechos absolutos sobre la propiedad de la tierra selvática traían consigo graves consecuencias para la población indígena “ya que la población nativa no tiene existencia legal, [estos propietarios] pueden disponer de ellas libremente e impedir que nadie más las use. Por lo tanto, pueden desalojar a sus habitantes nativos, liquidarlos físicamente o explotar su fuerza de trabajo, según mejor les parezca” (Ludescher 1986: 136).

Otro dispositivo de esta ley establecía que el gobierno no podía vender más de mil hectáreas de terreno de cultivo, o más de treinta mil *ha* de gomales a una misma persona sin aprobación del Congreso de la República; sin embargo, no existía ningún límite en el caso de compensación por la construcción de caminos, carreteras o vías férreas (artículos 10 y 11). Esta última cláusula permitió a muchos individuos o empresas hacerse de grandes territorios, y aun en los casos en que les fue revocada la propiedad por no cumplir con los términos pactados, ya habían aprovechado estos territorios durante muchos años. Este fue el caso de la empresa Le Tourneau del Perú Inc., a la que el gobierno cedió 400 mil *ha* en 1954 a cambio de la construcción de 50 *km* de carretera, cuya construcción, además, beneficiaba directamente a dicha empresa (Ludescher 1986: 137).

Un antecedente importante más inmediato para entender lo que ocurre hoy en día se remonta a la segunda mitad del siglo *xx*, cuando se establecieron políticas estatales y procesos intensivos de migración y colonización en la región amazónica. La llegada de estos colonos provenientes de la sierra y de la costa generó muchos conflictos pues se asentaban en tierras ya ocupadas previamente por pueblos indígenas.

En este proceso, el Estado peruano cumplió un rol muy activo y pernicioso. Para el presidente Belaúnde, uno de los principales promotores de la colonización amazónica, esta región estaba compuesta por “tierras sin hombres, para hombres sin tierras”. Con esta afirmación, Belaúnde radicalizaba una visión sobre la Amazonía que ya estaba presente desde inicios de la época republicana: la idea de un gran territorio desaprovechado y mal utilizado por sus habitantes originales. Lo novedoso que añadía Belaúnde era que fuera un territorio deshabitado. En junio de 1981, en una entrevista publicada en el diario *Expreso*, el entonces presidente Belaúnde afirmó que era “absurdo pensar que lugares que tienen sesenta mil u ochenta mil hectáreas están reservadas para 20 o 30 familias de población nativa. Estas familias viven una vida primitiva y de lo que se trata es de concentrarlas en tierras adecuadas para el cultivo permanente...” (Trapnell 1982: 29, nota 7).

Por supuesto, ambas afirmaciones son completamente falsas. La región amazónica siempre ha estado poblada, y sus habitantes originarios han sabido sacar provecho de su territorio. Lo que ocurre es que afirmaciones como las del presidente Belaúnde se hacen desde perspectivas muy estrechas que solamente consideran un buen uso del territorio a aquel que corresponde con las tradiciones culturales de la sociedad occidental moderna, y por lo tanto demuestran un alto grado de ignorancia sobre el ecosistema amazónico y sobre las formas de vida de los pueblos que allí habitan, además de una falta de respeto por aquellos compatriotas que tienen otras maneras de vivir y de pensar.

Frente a la presión colonizadora de los años sesenta, muchas familias indígenas se vieron forzadas a desplazarse a territorios más alejados. Muchas veces, las tierras a las que migraban también estaban ocupadas por otros pueblos indígenas, generando más tensiones y conflictos. En otros casos, algunos indígenas optaron por defender sus tierras recurriendo a arcos y flechas, tal como lo habían hecho sus antepasados durante

siglos. Sin embargo, hacia mediados del siglo xx, los arcos y las flechas ya no resultaban efectivos para impedir la creciente invasión de sus territorios.

Defendiendo su vida y su territorio

“Si nos quieren arrebatar la Amazonía,
nos la van a quitar con el derramamiento de sangre”

Santiago Manuim, líder awajún, agosto 2009

Para los pueblos indígenas, lo que está en juego desde hace varios siglos es la defensa de sus vidas y sus territorios. Ante la invasión de sus tierras, se han visto obligados a defenderse, y frente a la violencia del conquistador, muchos indígenas se han levantado en armas y respondieron también con violencia. Sin embargo, no se trataba de una violencia “salvaje” e irracional, sino de la lucha por sus vidas, su libertad y sus territorios.

En el siglo xix, John W. Nystrom, ingeniero sueco contratado por el Estado peruano que realizó varios viajes por las regiones selváticas del centro y sur del país, afirmaba en su informe: “siempre nos hemos metido entre ellos con fuerza armada y demostrando hostilidad, robando e incendiando sus hogares”. Y concluye exclamando: “¿Qué criatura viviente, desde el animal más bajo hasta el hombre más civilizado, soportaría tropelías semejantes a las que se han cometido con los indios chunchos, sin intentar venganza y la defensa de sus hogares donde han nacido y crecido?” (Nystrom 1868: 55-56).

Durante mucho tiempo, como hemos visto en el testimonio de Nystrom, esta defensa se hacía a través de la guerra, con arcos y flechas. Pero llega un momento en que esta forma de lucha ya no puede sostenerse y deja de ser una alternativa válida. Esto no niega que se hayan producido enfrentamientos

armados entre colonos e indígenas que defendían sus tierras en años recientes¹³. Sin embargo, hacia mediados del siglo xx, los indígenas ya no podían seguir defendiendo sus tierras solamente con arcos y flechas.

Hay un episodio poco conocido en la historia del Perú que simboliza la inoperancia de este método frente a la invasión de sus territorios por colonos. En 1964 se organizó en Requena (ciudad ubicada en el departamento de Loreto, sobre el río Ucayali) una comisión mixta de 42 personas, entre civiles y militares, para inspeccionar la zona por la cual se pensaba construir una carretera que uniera dicha ciudad con el río Yauquerana o Alto Yavarí, en la frontera con Brasil. Pero dicha ruta pasaba por territorio matsés, y un grupo de indígenas de este pueblo atacó a la comisión. Varios miembros de la comisión resultaron heridos por el ataque con flechas. Como respuesta, el Estado peruano decidió castigar a los indígenas, y convocó a la Fuerza Aérea de los Estados Unidos acantonada en Panamá y con la que el gobierno peruano tenía establecida una alianza. Pocos días después, los aviones norteamericanos bombardearon con napalm las aldeas y malocas Matsés (Erikson 1994: 94 y ss., Ortiz 1986: 85 y ss.). Este acontecimiento demuestra de manera contundente la ineficacia de los arcos y flechas ante un Estado que puede bombardearlos desde aviones.

No es una mera coincidencia que la primera organización indígena moderna en la región amazónica, la Federación Shuar, se haya creado precisamente en ese mismo año: en este nuevo contexto histórico se necesitan nuevas formas para defender las tierras y las tradiciones propias. Se podría decir que desde entonces, el espíritu guerrero de los indígenas amazónicos se ha canalizado a través de nuevas formas de lucha política, siendo

¹³ El caso más dramático en los últimos años fue la matanza de un grupo de colonos en la localidad de Flor de la Frontera, en la provincia de San Ignacio (Cajamarca) por parte de la comunidad indígena de Los Naranjos, dueña del territorio donde se habían asentado los colonos.

la principal la creación de federaciones y organizaciones representativas. Las movilizaciones indígenas de 2008 y 2009 forman parte, pues, de esta lucha de parte de las comunidades indígenas y de sus organizaciones representativas, como AIDSESEP, contra medidas del gobierno que atentan contra sus derechos, sus territorios y sus recursos naturales.

Nuevas formas de lucha

Es precisamente en esa misma época, hacia mediados de la década de 1960, que los indígenas amazónicos comienzan a organizarse de una manera diferente para poder defender sus territorios y sus formas de vida. Así surgen las primeras organizaciones indígenas, muchas de las cuales siguen vigentes en la actualidad. Hoy en día, existen decenas de organizaciones indígenas en toda la cuenca amazónica. En el caso peruano, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Amazonía Peruana (AIDSESEP) es la más importante organización indígena en la medida en que representa, a nivel nacional, los intereses de la mayoría de los indígenas amazónicos.

La forma que adquirieron estas nuevas organizaciones no obedecía necesariamente a formas tradicionales indígenas, sino más bien a lineamientos dados por el propio Estado para poder ser reconocidas legalmente. Es decir, para crear una organización indígena se tienen que seguir determinadas pautas y procedimientos, como por ejemplo, inscribirse en registros públicos, llevar libros de actas, contar con una junta directiva, etc.

Desde un inicio, las comunidades nativas se diferenciaron de otras organizaciones campesinas de la costa o sierra del país cuya principal reivindicación era el acceso y la propiedad sobre las tierras. Los indígenas amazónicos insistieron en reivindicar su identidad étnica. No se trataba solamente de la propiedad sobre sus tierras sino que buscaban defender sus propios valores

y cultura, sus idiomas, su forma de ver el mundo, y por supuesto, también sus territorios que incluyen también sus bosques y cochas.

La primera nueva organización indígena en la Amazonía peruana fue el Congreso de Comunidades Nativas Amuesha, creado en 1969. Meses después se creaba Chapi Shiwag Ijumbau del pueblo Awajún, Achuarti Ijúmdramu del pueblo Achuar, la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC) del pueblo Asháninka, y desde entonces se han seguido formando decenas de federaciones y asociaciones locales en distintas partes de la región amazónica.

Hacia fines de la década de 1970, los líderes indígenas que representaban a estas organizaciones se dieron cuenta de la necesidad de unirse y conformar una instancia de representación a nivel nacional. Así surgió AIDSESEP. El proceso de creación de AIDSESEP duró varios años, hasta que finalmente se inscribió en registros públicos en 1981. Desde entonces, AIDSESEP constituye la más representativa y legítima organización indígena en la Amazonía peruana, y cuenta actualmente con 57 federaciones afiliadas.

Es importante señalar que las movilizaciones de los años 2008 y 2009 han sido iniciativa de las propias comunidades indígenas. El rol de AIDSESEP ha sido el de canalizar estas demandas para promover el diálogo con las máximas autoridades del Estado peruano. Para eso fue creada AIDSESEP precisamente.

Los medios de comunicación y la visibilidad de la lucha indígena

Desde el inicio de la década de los años noventa, se ha producido una serie de eventos políticos en América Latina que han visibilizado las demandas de los pueblos indígenas frente a los Estados nacionales en defensa de sus identidades, sus territorios y sus recursos naturales. Algunas de estas movilizaciones

se produjeron en torno a la conmemoración del quinto centenario de la llegada de Colón a nuestro continente. En 1990 se produjo el llamado “levantamiento indígena” en Ecuador; en 1992 se le otorgó el premio Nobel de la Paz a la indígena guatemalteca Rigoberta Menchú; y en 1993, las Naciones Unidas declararon dicho año como “Año Internacional de los Pueblos Indígenas” dando inicio a una “Década de los Pueblos Indígenas” en todo el mundo.

Este fenómeno ha sido calificado por diversos expertos como la “aparición” o “emergencia” de lo étnico-indígena en América Latina. En palabras de Xavier Albó, se habría producido “el retorno del indio”. Una lectura apresurada de estos calificativos podría llevarnos a entender que ha aparecido algo nuevo que antes no existía. Sin embargo, las reivindicaciones y luchas políticas indígenas son muy antiguas; lo diferente ahora es que adquieren nuevas formas de expresión pública y se hacen más visibles gracias a su impacto mediático.

Para muchos, las movilizaciones indígenas de los últimos años han resultado algo totalmente novedoso. Esta percepción se fundamenta en la atención que los medios de comunicación le han brindado a este evento político. Lo que muchos no saben es que desde hace años se vienen produciendo distintas protestas que piden la derogatoria de diversos decretos y normas jurídicas que atentan contra el territorio y la forma de vida de las poblaciones amazónicas, tanto indígenas como no indígenas. Sin embargo, la mayoría de estas marchas, paros y movilizaciones no han recibido la atención de los grandes medios de información ubicados en Lima. Por supuesto, la mayoría de la población peruana no sabe que las organizaciones indígenas en la región amazónica se encuentran organizadas desde hace décadas y que, como hemos visto, los indígenas se habían organizado innumerables veces para defender sus tierras y territorios de la invasión de gente foránea.

En agosto de 2008, la atención de la prensa hacia el paro amazónico fue impresionante, sobre todo a partir del momento

en que las comunidades indígenas se desplazaron masivamente hacia la carretera Belaúnde (exMarginal) y tomaron el puente Corral Quemado. Sin embargo, cuando se retoma la movilización indígena en abril de 2009, se produce un gran silencio. Los únicos medios de prensa que informaron sobre el paro iniciado el 9 de abril fueron los medios alternativos radiales o de Internet. ¿Por qué los grandes medios no mostraron el mismo interés que unos meses antes? Algunas personas han expresado públicamente su sospecha sobre este silencio (Adán 2009, Checa 2009), y también se ha especulado sobre una posible presión de parte del gobierno para que la prensa no cubra esta movilización. Al parecer, ciertos sectores vinculados al gobierno atribuían el triunfo del paro amazónico de 2008 y la derogatoria de los decretos legislativos a la cobertura mediática de dicha movilización, y por lo tanto, se habría tratado de evitar que ocurra lo mismo en 2009. La hipótesis acerca de la censura no resulta tan descabellada si se toma en consideración que después de los hechos del 5 de junio el gobierno clausuró la estación de radio La Voz de Bagua, y que periodistas de otras radios de la región amazónica, como Radio Oriente de Yurimaguas recibieran amenazas de parte de funcionarios del gobierno, incluyendo a la ministra Cabanillas.

Finalmente, es interesante resaltar el cambio en la imagen de los indígenas, en particular de los awajún, tal como ha sido utilizada por el gobierno y los grandes medios. Y para ello es necesario regresar en el tiempo una década.

De héroes de la patria a terroristas y traidores

Hace una década, el Perú recién había firmado el Tratado de Paz de Itamaraty con el vecino país del Ecuador, luego de varias décadas de conflicto permanente y de varios episodios de conflicto armado. El último de estos ocurrió en 1995, y ha

pasado a la historia como la “guerra del Cenepa”. En esta ocasión, el rol de los soldados y guías awajún fue fundamental para el Ejército peruano, y los medios de comunicación nacionales lo informaron al país.

Es frecuente que en tiempos de guerra las poblaciones indígenas se vuelvan más visibles para sus conciudadanos. Esto ha ocurrido en otros países del mundo y en otras épocas. Donald Browne recuerda, por ejemplo, cómo durante la Segunda Guerra Mundial “las minorías indígenas sirvieron como miembros de las fuerzas armadas y como obreros en las industrias de defensa, haciéndose más visibles al interior de la vida nacional. Los indígenas era descritos y entrevistados, no solo en los artículos de diarios y revistas, sino también a través de la radio” (1996: 17).

En el caso del conflicto entre Perú y Ecuador, el escenario bélico más importante durante las últimas décadas ha sido la Cordillera del Cóndor, que es parte del territorio indígena ancestral compartido por los pueblos Awajún y Shuar. Precisamente la Cordillera del Cóndor fue una de las zonas fronterizas que quedó sin demarcar después de la guerra de 1941 entre ambos países.

Durante décadas, ambos países promovieron proyectos de colonización para formar “fronteras vivas” que garantizaran un efectivo control territorial. Sin embargo, los Estados nacionales siempre han dudado del patriotismo de los indígenas, y por ello se procuraba la presencia de colonos mestizos. La relación entre los militares, los “colonos” y los Awajún siempre ha sido muy difícil. Desde el establecimiento de los primeros campamentos militares, a inicios de los años cuarenta, los indígenas han sido objeto de muchos abusos: además de perder sus tierras, en diversas ocasiones los indígenas han sufrido el maltrato directo de parte de los militares: mujeres violadas, niños y jóvenes reclutados a la fuerza u obligados a trabajar para ellos. En otros casos, algunos jóvenes indígenas han optado también de manera voluntaria por servir en el Ejército.

Durante los últimos conflictos armados que tuvieron como escenario la Cordillera del Cóndor entre 1981 y 1995, los awajún y wampís sirvieron al país como guías y como soldados. Esta experiencia marcó profundamente a las personas que participaron directamente en el conflicto, pero también a sus familias y comunidades. Cuando uno viaja por los distintos ríos de la provincia de Condorcanqui, son abundantes los testimonios sobre la importancia de estos eventos para estos dos pueblos. Una pequeña muestra de este sentimiento se puede apreciar también en el blog de Diógenes Ampam, líder awajún originario del río Cenepa:

Los oficiales militares instalados en Chávez Valdivia, Orellana, Ciro Alegría, Mesones Muro, siempre nos han entrenado con la finalidad de defender la soberanía territorial, cantando, peharemos hasta “quemar el último cartucho”. Pues los jóvenes de esa zona (indígenas y blancos o mestizos) crecimos con esa mentalidad de entregar nuestra vida en defensa de nuestro territorio (Ampam 2009).

Los medios de comunicación nacional, y en especial la televisión, mostraron a los indígenas de la región guiando a los soldados por el bosque o formando frente a la bandera y cantando el himno nacional en idioma awajún. La manera de diferenciarlos del resto de soldados era por ciertos signos externos, como las coronas de plumas de tucán o gorros hechos de pieles, pero al mismo tiempo se podían apreciar signos de la “peruanidad”: la bandera o el himno nacional (Espinoza 1998)¹⁴.

A través de experiencias como esta, los indígenas amazónicos aprendieron cómo atraer la atención de los medios

¹⁴ No resulta sorprendente que en el caso del Ecuador ocurrió algo similar con el pueblo Shuar. Al respecto, véase Gallardo *et al* (1995) y Ortiz *et al* (1995).

a quienes les gusta mostrar imágenes que refuerzan una visión “exótica” del indígena. Y esto mismo es lo que ocurrió en 2008. Las imágenes de indígenas pintados de negro (propia-mente de azul oscuro), manipulando lanzas y haciendo gestos agresivos frente a las cámaras corresponden, en términos generales, con las imágenes de indígenas fieros y salvajes que hemos descrito en páginas anteriores.

Este interés de los medios por producir imágenes que ape- lan al imaginario exótico de los consumidores les lleva a ocultar o minimizar aspectos centrales de las demandas indígenas y a no ver la complejidad de la movilización. Ha habido aspectos que nunca han llegado a los medios de comunicación: por ejemplo, escenas en las que se podría haber visto las asambleas de los indígenas tomando la decisión de movilizarse o, ya iniciada la protesta, la forma en que los indígenas se organizaban para aten- der a las familias que se habían movilizado hasta los lugares de concentración previamente acordados, o cómo se organizaban para conseguir los alimentos, etc. Y este tipo de silencios y de ausencias han llevado a muchos peruanos a cuestionar la auten- ticidad de la lucha indígena y a creer en la teoría de la conspi- ración externa, como es el caso del cibernauta “Jorge” que se pregunta: “Quién financia a todas esas personas por casi 2 meses con alimentación agua movilidades etc etc” (*sic*) (Jorge 2009).

Al respecto, Giovanni Sartori (1997: 82) nos recuerda cómo para los medios de comunicación audiovisual, las imáge- nes disponibles determinan la construcción misma de las noti- cias. En este caso es posible que los fotógrafos o camarógrafos de los medios no hubieran podido acceder a otros espacios para poder obtener otras imágenes. Sin embargo, sí es posible encontrar este tipo de imágenes en algunos blogs, como en el del Noticiero Bagua Perú (2009).

El éxito y la popularidad de las imágenes de los manifes- tantes awajún, además de la presión real ejercida por la movilización indígena de agosto de 2008, logró que el gobierno derogara dos de los decretos cuestionados. Este triunfo indígena, o derrota

del gobierno, comenzó entonces a generar preocupación en ciertos sectores del partido de gobierno y de grupos de poder que se quedaron enganchados con las imágenes de los indígenas amenazantes. Esta situación se agudizó en 2009. Los grandes medios no cubrieron el paro desde sus inicios, sino que cuando comenzaron a hacerlo, la imagen que se comenzó a propalar de los awajún no era ya la de los patriotas guiando a los soldados por las enmarañadas selvas de la Cordillera del Cóndor, sino la de los fieros y salvajes que impiden el orden y el progreso.

Después del 5 de junio, la imagen negativa de los awajún se acentuó más luego de haber sido acusados de emboscar y asesinar de manera traicionera a los policías, los verdaderos héroes de esta historia. Como señala el cibernauta “Ricardokeros” (2009), “qué pasa ahora, ya no son los valientes soldados del Cenepa (los indígenas) ahora se les acusa de violentistas y de manipulados por fuerzas extrañas”. En general, se ha afirmado que, precisamente una de las razones que permitió que los indígenas mataran a tantos policías sin contar con armas de fuego¹⁵, se debía a que eran excombatientes de la guerra del Cenepa y, por lo tanto, contaban con entrenamiento especial (*La República* 2009).

Es interesante añadir que, varias semanas después, cuando se cuestionó la ausencia de apoyo militar a los policías durante los hechos del 5 de junio, el general Francisco Contreras señaló que los soldados del cuartel más cercano eran en su mayoría awajún y recomendaba enviar las tropas de otro lugar (*El Comercio* 2009a).

En los últimos años los medios de comunicación han hecho más visibles las protestas de las organizaciones indígenas, facilitando así la derogatoria de algunos de los decretos que atentaban

¹⁵ La Fiscalía de Amazonas ha demostrado que los indígenas muertos el 5 de junio de 2009 no habían portado armas de fuego, desmintiendo así las versiones oficiales del gobierno mantenidas desde dicha fecha (*La República* 2009b).

contra sus derechos. Sin embargo, siguen existiendo problemas de fondo en la relación entre el Estado peruano y los indígenas que no terminan de resolverse, como veremos a continuación.

Las organizaciones indígenas y sus reivindicaciones actuales

“Luchar unidos para defender los terrenos de las comunidades con sus cochas, quebradas, bosques, etc.”

Dirigentes indígenas, Iquitos 1978

La principal reivindicación indígena ha sido y es la defensa de sus territorios. En noviembre de 1978, poco después de haberse promulgado la Ley 22175, que está vigente y que regula la propiedad de las tierras por parte de las comunidades nativas en el Perú, un grupo de dirigentes indígenas reunidos en Iquitos acordaba:

Para solucionar el problema de la tierra, hemos acordado: Luchar unidos para defender los terrenos de las comunidades con sus cochas, quebradas, bosques, etc. Harán igual aquellas comunidades que aún no tengan su título de propiedad. Conseguir urgentemente los títulos de tierra a las comunidades que aún no los tengan y ampliar aquellos que son insuficientes (Actas de la Asamblea).

Treinta años después, las movilizaciones indígenas en estos dos últimos años continúan reclamando la defensa de sus territorios, en este caso, afectados por el paquete de decretos legislativos promulgados con el pretexto de la adecuación de la legislación peruana a la firma del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos. ¿Por qué los indígenas siguen luchando por

defender sus territorios treinta años después? ¿Por qué el Estado peruano ha sido incapaz de garantizar los derechos de las comunidades indígenas sobre sus territorios, incluso después de haber ratificado hace quince años el Convenio 169 de la OIT¹⁶ y de haber participado activamente en la aprobación de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas por la Asamblea de las Naciones Unidas en 2007?

El problema de fondo tiene que ver con dos factores estrechamente relacionados: por un lado, se promueve un modelo de desarrollo totalmente anacrónico que privilegia la extracción de recursos a costa del equilibrio ecológico del bosque amazónico, y por otra parte, la relación entre el Estado y las comunidades indígenas se caracteriza por la ausencia de políticas públicas adecuadas a los principios y estándares internacionales de respeto a los derechos indígenas. Es esto precisamente lo que reivindican las organizaciones indígenas: respeto a sus derechos, que incluyen el derecho a sus bosques y territorios, así como al diseño de sus propios modelos de desarrollo.

Modelos de desarrollo

No hemos vivido palabra desarrollo.
Nosotros hemos vivido el buen vivir.

Antuash Chigkim Mamaik, líder awajún

En primer lugar, las políticas económicas de los últimos gobiernos, y particularmente del gobierno actual, han tomado

¹⁶ El Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes constituye uno de los principales instrumentos jurídicos internacionales que defienden y garantizan los derechos de los pueblos indígenas. En tanto tratado internacional de derechos humanos se convierte automáticamente en ley nacional de rango constitucional.

ciertas opciones sobre cómo promover el desarrollo en el país así como la forma en que las decisiones al respecto van a ser tomadas. Ambos aspectos, el modelo de desarrollo y la forma de tomar decisiones se contradicen en gran medida con los valores, las expectativas y los deseos de mucha gente en el país, pero de manera particular de aquellos sectores que mantienen tradiciones culturales y étnicas distintas a la predominante entre los sectores mejor ubicados en la pirámide social.

Las políticas para la Amazonía y los pueblos indígenas del actual gobierno se asemejan a las del siglo XIX, y por lo tanto se contradicen abiertamente con su propio discurso, por el cual se considera a sí mismo como moderno y avanzado. Para el actual gobierno¹⁷, como para tantos, a lo largo de la historia del país, la Amazonía constituye un gran territorio vacío y desaprovechado. Es un territorio rico del cual hay que extraer sus múltiples riquezas naturales (caucho, madera, petróleo, oro, etc.) o bien que hay que colonizar con campesinos migrantes de otras zonas donde no pueden tener acceso a la tierra. Así, los colonos del siglo XX han reemplazado los mitos de “el Dorado”, “el Paititi” o “el País de la canela” que trajeron los conquistadores españoles, por los mitos modernos de “la gran despensa natural del Perú” o del “gran vacío amazónico”.

Este modelo arcaico de desarrollo económico basado en las actividades extractivas mineras o de hidrocarburos constituye precisamente una de las principales fuentes de conflictos socioambientales.

El tema del modelo de desarrollo y de bienestar es fundamental en la agenda de las reivindicaciones étnicas e indígenas. A lo largo de la historia, se ha establecido una ecuación entre ser indígena y ser pobre, entre pertenecer a una tradición

¹⁷ Nota del editor: el autor hace referencia al gobierno del Alan García. Este artículo es escrito en 2009. Véase las referencias en la sección “Fuente de los artículos”, página 121.

cultural y étnica diferente y ser marginado socialmente. Estas ecuaciones han llevado a muchos a creer erróneamente que al eliminarse las diferencias étnicas se elimina la pobreza, como si esta fuera una característica sustancial a determinada tradición étnica o cultural. En realidad, sería posible ser indígena y rico o poderoso.

Las causas de la pobreza no se pueden explicar debido a las diferencias étnicas. Sin embargo, esta visión es muy fuerte en el Estado, en los medios de comunicación y también entre la ciudadanía. Es frecuente escuchar que los indígenas se oponen al progreso y a la modernización. Nada más falso. Los indígenas, como cualquier persona del mundo, quieren vivir mejor, quieren bienestar, quieren desarrollarse. El problema radica en cuál es el contenido que le damos al término “desarrollo” o “progreso”. Los indígenas quieren progreso, modernización y bienestar, pero lo quieren desde su propia perspectiva y desde sus propias tradiciones, no desde los valores y opiniones impuestos por el gobierno o por la gente que vive en Lima. Como afirma Antuash Chigkim Mamaik:

No hemos vivido palabra desarrollo. Nosotros hemos vivido el buen vivir. El buen vivir tiene lo que dice: el bosque tenemos, agua tenemos, aire puro limpio y animales, lleno de animales, entonces recursos madereros todo completo, mujer y niños. Esto es el buen vivir. Pero ahora lo que dicen desarrollo para mí es talar.(...). Nosotros no hemos vivido con la plata, sino con lo que estoy mencionando, con recursos humanos, con esto hemos vivido. Aunque aquí vivamos calato, pero gordo, sin enfermedad, sin contaminación (entrevistado por Diego Giannoni 2008)

En décadas recientes, distintos especialistas y organismos internacionales como el PNUD han tratado de establecer

criterios más amplios y complejos para ampliar el concepto de desarrollo desde la experiencia de los pueblos indígenas, y por lo tanto, para definir nuevos y mejores indicadores para medir la pobreza y para medir el desarrollo (Gasché 2004, Lehm 2002, Renshaw y Wray 2004, Viteri 2002). Es importante tomar en cuenta, como señalan Renshaw y Wray que:

(...) para medir la pobreza entre los indígenas, creemos necesario intentar una definición de pobreza que se acerca más a la visión indígena y mejor capta las realidades de la pobreza rural. Hemos comenzado con un esquema que distingue tres ejes: la carencia, la vulnerabilidad y la falta de capacidad de gestión o la impotencia. Los indicadores convencionales enfatizan la carencia: los bajos ingresos y la falta de alimentos, servicios básicos y bienes de consumo. Sin embargo, los otros ejes son igualmente críticos y tienen una relación directa con las causas de la pobreza. La vulnerabilidad se refiere a dificultad que los pobres tienen para mantenerse o defenderse ante los cambios naturales, sociales o económicos y la capacidad de gestión se refiere a su capacidad de influir o modificar las decisiones que les afectan (2004: 28).

Y el primer grupo de indicadores que Renshaw y Wray proponen se refieren precisamente a las tierras y territorios indígenas (2004: 29-34).

Tierras o territorios

Para el indígena amazónico, la relación con el bosque es fundamental. Tradicionalmente, el bosque le ha dado al indígena amazónico todo lo que necesitaba para vivir: alimento, vestimenta, materiales para construir su casa, medicinas para poder

curarse. Como me dijo hace un par de años un padre de familia wampís del río Morona: “el bosque me da todo lo que necesito, qué más quiero”.

Esto está cambiando, evidentemente, porque hay otras necesidades que han ido surgiendo con el tiempo y que implican tener ingresos económicos. Al mismo tiempo, los recursos del bosque están escaseando debido a la deforestación, la depredación de animales, la contaminación de los ríos, etc.

Esta visión del bosque está estrechamente ligada a la concepción que los indígenas tienen de su territorio. Desde la lógica económica occidental y moderna, se distingue entre “territorio” y “tierra”¹⁸. Para muchos peruanos, desde esta perspectiva, la “tierra” o las “tierras” constituyen un recurso económico. En tanto recurso, las tierras deben ser utilizadas de tal manera que genere alguna utilidad para la sociedad. Se debe destinar a la agricultura o la ganadería, o para cualquier otra actividad humana provechosa (vivienda, educación, comercio, etc.), si no, es considerada “eriaza”, inútil. En todos estos casos, la “tierra” se reduce al “terreno”, a una superficie bidimensional que se ha delimitado y que ha sido otorgada en propiedad a alguna persona natural o jurídica, o de lo contrario es del Estado. Por otro lado, el concepto de “territorio” está asociado a espacios mayores donde habitan grupos sociales más grandes, como un pueblo o nación, o en todo caso con espacios estatales como un distrito o provincia.

Sin embargo, para los pueblos indígenas como los de la Amazonía, el territorio está conformado no solamente por las chacras o tierras de cultivo, sino por el conjunto del bosque, lagunas y ríos, y constituye el espacio mínimo en el que pueden desarrollar su vida. La relación con el territorio implica,

¹⁸ Para evitar este tipo de discusiones, el Convenio 169 de la OIT establece que cuando se hable de “tierras” en la legislación, se debe entender como sinónimo de “territorios”.

además, diferentes dimensiones, siendo la económica una de ellas, pero no la única. Con el territorio se establece un vínculo afectivo y espiritual importante. Los habitantes de las ciudades muchas veces hemos perdido este vínculo con el lugar en que habitamos, con el paisaje, con la tierra que nos vio nacer. Pero también hay personas que recuerdan con nostalgia el barrio donde nacieron o la calle en la que vivieron, porque los seres humanos generalmente domesticamos nuestro entorno, nos lo apropiamos y le damos un sentido personal.

El territorio posee, además, una dimensión histórica fundamental. En el territorio es donde se encuentran nuestras raíces. Es la “patria”: la tierra donde vivieron nuestros padres y donde están enterrados nuestros antepasados. Todos los seres humanos compartimos este mismo sentimiento con respecto al territorio nacional. Es más, lo consideramos tan importante, que existe un ejército que lo defiende. Los pueblos indígenas se vinculan con su territorio de manera similar, y también quieren defender el espacio donde han nacido y donde han vivido sus antepasados. Es más, según la legislación internacional vigente, es precisamente este vínculo ancestral con el territorio lo que define a una sociedad como pueblo indígena.

Por supuesto, para los indígenas, el territorio también constituye el espacio que permite la supervivencia y el acceso a ingresos o bienes económicos. Pero esta relación económica no se limita a un espacio de tierra bidimensional, al lote o terreno, sino que es el conjunto del bosque el que ofrece los medios de sustento a la gente. Este sustento, además, no se obtiene solamente por lo que produce la chacra, sino también por lo que ofrecen los árboles. La chacra le da al indígena amazónico algunos productos básicos para su dieta, como yuca, plátano, maíz, maní o frejol, pero muchos otros alimentos se obtienen del bosque, como las frutas de distintos árboles, pero sobre todo la carne de los animales que cazan. El territorio, para los indígenas amazónicos, incluye a los ríos y cochas o lagunas, de donde obtienen el agua y el pescado.

Finalmente, para los indígenas amazónicos, el territorio es sagrado. Es el lugar donde habitan los espíritus, no solo de los antepasados, sino los distintos espíritus de los animales y de las plantas que aseguran su supervivencia. Como afirma Santiago Manuim (uno de los líderes indígenas que fue herido en los sucesos de Bagua) en una entrevista hecha en marzo de 2009: “la selva, el bosque, el aire, los cerros son nuestros hermanos”, y luego añade, “nuestra Biblia está escrita ahí” (Manuim 2009). Para los indígenas amazónicos es impensable pensar su vida como independiente del bosque, de los ríos, de sus territorios. Por ello es que luchan con tanto denuedo por defenderlos.

Desde la tradición occidental, la naturaleza es una cosa. Eduardo Viveiros de Castro (2004) nos ha explicado, por ejemplo, cómo para la tradición occidental lo que tenemos en común los seres humanos y los animales es nuestro carácter “natural”, animal, instintivo; mientras que para los indígenas amazónicos, lo que tenemos en común es nuestro carácter social, nuestra capacidad de relacionarnos unos con otros. En el bosque viven los espíritus de las plantas, de los animales, y también los espíritus de los antepasados. Si desaparece el bosque, ¿a dónde van los espíritus? Es como si destruyéramos todas las iglesias o como si destruyéramos todos los cementerios. No lo podemos imaginar. Como le indicaba Carlos Pérez Shuma, dirigente asháninka de la comunidad de Quirishari, a un antropólogo norteamericano: “Tu problema consiste en que [para nosotros] la gente y las plantas, la naturaleza y los espíritus están todos relacionados y tú no entiendes cómo” (Narby 1989: 21).

Desde la racionalidad económica moderna estas explicaciones podrían resultar supersticiones que deben ser superadas por el pensamiento científico. Sin embargo, los pueblos indígenas tienen derecho a ver el mundo de esa manera, y ese derecho está garantizado por la legislación peruana e internacional. Según el Convenio 169 de la OIT y la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas (aprobada en 2007 por la Asamblea de las Naciones Unidas con el voto del Perú),

los pueblos indígenas tienen derecho a proteger no solamente sus territorios, sino a preservar su cultura y sus tradiciones, sus lugares sagrados, y sobre todo, a decidir su propio modelo de desarrollo.

Reconocimiento y consulta

“La justicia para el indígena no existe”

Santiago Manuim, líder Awajún, agosto 2009

En los últimos años los indígenas amazónicos no solamente reclaman la defensa de sus territorios o un modelo alternativo de desarrollo, sino también ser tratados con respeto y con justicia.

Parte de los conflictos que se han desatado entre los indígenas y el Estado peruano se deben a actitudes autoritarias y de soberbia de parte de muchos funcionarios del Estado, empezando por el Presidente de la República. Efectivamente, en distintas ocasiones las declaraciones del presidente García han sido consideradas como muy ofensivas por los indígenas amazónicos, ya sea cuando se les llamó “perros del hortelano”, o cuando más recientemente afirmó que: “no tienen corona, no son ciudadanos de primera clase”. Al respecto, Diógenes Ampam, en una presentación pública en Lima, afirmaba: “Nos tildaron de que somos personas de segunda categoría —de segundo nivel—, que somos el perro del hortelano, que estamos haciendo conspiración internacional...” (Fowks 2009).

Pero no se trata solamente de cuestionar afirmaciones racistas y ofensivas. El problema de fondo se encuentra en una falta de interés real de parte del actual gobierno, que no solamente no responde a los intereses o necesidades de los indígenas, sino que ni siquiera respetan sus derechos ni las leyes que los protegen. Es por estas actitudes y afirmaciones que hoy en

día, organizaciones indígenas awajún, como la Organización para el Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa (ODECOFROC), han interpuesto una denuncia internacional ante las Naciones Unidas contra el Estado peruano por racismo y discriminación.

El actual gobierno se ha caracterizado, además, por la ausencia de políticas públicas para los pueblos indígenas. El Instituto Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (INDEPA) fue creado durante el gobierno del presidente Toledo como instancia del Estado para fijar políticas para los pueblos indígenas. Sin embargo, durante los primeros meses del gobierno del presidente García fue desactivado. Poco después, ante la presión internacional, se volvió a activar, pero esta vez solamente como oficina ejecutora al interior del Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (MIMDES) y ya no como organismo descentralizado. El casi inexistente rol cumplido por INDEPA antes, durante y después de las movilizaciones indígenas corrobora esta situación, y ante ella, la nueva ministra del MIMDES, Nidia Vílchez anunció, poco después de asumir el cargo, una nueva reestructuración del INDEPA¹⁹.

En la carta escrita en marzo de 2009 por AIDSESEP al entonces presidente del Congreso para reclamar por el incumplimiento de los acuerdos a los que se había llegado después del paro amazónico de 2008, se exige, precisamente un cambio de actitud de parte del gobierno. En esta carta, AIDSESEP señala que la “situación de postración, abandono, agresión y discriminación ha sido evaluado por nuestras organizaciones en el XXI Congreso Nacional Ordinario de AIDSESEP en diciembre del 2008”, y reclaman el respeto a sus derechos a través del cumplimiento del Convenio 169 de la OIT, principalmente al de la consulta (AIDSESEP 2009).

¹⁹ La ministra Carmen Vildoso renunció a su cargo luego de los sucesos de Bagua.

Estas demandas, por cierto, no son nuevas. En 2003, AIDSESEP exigía al Estado la defensa de sus derechos:

Además de la vulneración de nuestro derecho a la consulta, nuestros pueblos vienen sufriendo los impactos socio ambientales de las operaciones hidrocarburíferas en diferentes grados, sin que el Estado haya decidido hasta el momento, atender esta problemática con la seriedad y responsabilidad que requiere (...). El gobierno, por su parte, ha demostrado su ineficacia en el momento de asumir su función de velar por los derechos de su pueblo (...) (AIDSESEP 2003).

Lo que está en juego, entonces, es la demanda por ser reconocidos. Como afirma Nancy Fraser (1997), la justicia hoy en día implica no solo la lucha contra la pobreza, sino también el reconocimiento de las identidades y de los derechos particulares. Por ello, la demanda para que se respete el derecho a la consulta es fundamental. Los indígenas quieren ser consultados, que se escuche su voz. Quieren ser tratados como iguales, no como “colonizados”. Quieren ser ciudadanos y que se respeten sus derechos, tanto los individuales como sus derechos en tanto miembros de pueblos indígenas u originarios.

Un futuro incierto

“Nos hemos cansado de reclamar con papeles, memoriales, proyectos”

Teresita Antazú, líder yánesha, julio 2009

Hoy en día, los modelos de Estado y de desarrollo económico que vienen implementándose desde el siglo XIX están siendo

profundamente cuestionados en el mundo entero. Las discusiones económicas, políticas y científicas más avanzadas en el escenario internacional están tratando de buscar alternativas más creativas de desarrollo humano y sustentable, así como formas más justas de convivencia al interior de los Estados, que en la mayoría del mundo no son “nacionales” sino “plurinacionales”. En este contexto internacional, el Perú no solamente está sumamente rezagado, sino que continúa promoviendo intensamente estos modelos anacrónicos que destruyen el medio ambiente y que generan situaciones de inequidad y de violencia social.

Las reivindicaciones de las comunidades indígenas en estos últimos años, canalizadas a través de sus organizaciones representativas, tienen que entenderse en este contexto. Reducir la interpretación de los hechos de violencia ocurridos en la provincia de Bagua el 5 de junio solamente a los decretos legislativos o a una supuesta manipulación o conspiración internacional no nos permite entender a cabalidad lo que está ocurriendo, sino que por el contrario, llevará al gobierno a seguir tomando decisiones erróneas que generarán mayor inequidad, exclusión y violencia social.

Si el Estado peruano no toma medidas para repensar y abrir a la discusión el modelo de desarrollo que se viene promoviendo, si no comienza a diseñar políticas públicas que respeten las normas constitucionales vigentes y garanticen los derechos de los pueblos indígenas amazónicos, sucesos como los ocurridos en Bagua el 5 de junio de 2009 volverán a repetirse.

Bibliografía

Acosta, José de (1984) [1588]. *De Procuranda Indorum Salute*. Volumen I y II. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Acuña, Cristóbal de (1986) [1641]. “Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas”, en: Figueroa F. *et al. Informes de Jesuitas en el Amazonas*, pp. 25- 107. Iquitos: IIAP/CETA.

Adán, Hugo (2009). “La cuestión amazónica”. Disponible en: <http://peru.indymedia.org/news/2009/05/44197.php> (consulta en julio de 2009)

Agurto, Jorge (2005). “Indígenas Awajun-Wampis repudian muerte de brigadistas y expresan condolencias”. Disponible en: <http://www.selvasperu.org/documents/aguarunas.pdf> (consultada en julio de 2009)

Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) (2003). “Por el respeto de los Derechos de los Pueblos Indígenas frente a la explotación de hidrocarburos en la Amazonía peruana”. Pronunciamiento del 1 de julio de 2003. Lima: AIDSESP.

----- (2009). Carta N.º 112-AIDSESP-2009, del 12 de marzo de 2009 dirigida al Sr. Dr. Javier Velásquez Quesquén, Presidente del Congreso de la República.

Alonso, Ana María (1995). *Thread of Blood. Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier*. Tucson: University of Arizona Press.

Ampam Wejin, Diógenes (2009). “La verdadera historia del Parque Nacional Ichigkat Muja-Cordillera del Cóndor, Perú”. Disponible en: <http://codesopiaperu.blogspot.com> (consultada en julio de 2009).

Arens, William (1979). *The Man-Eating Myth: Anthropology & Anthropophagy*. New York: Oxford University Press.

Ballón, Francisco (1991). *La Amazonía en la Norma Oficial Peruana: 1821-1990*. Volumen I, II, III, IV. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

Barker, F., P. Hulme y M. Iversen (eds.) (1998). *Cannibalism and the Colonial World*. New York: Cambridge University Press.

Boster, James S. (2003). "Blood Feud and Table Manners: A neo-Hobbesian approach to Jivaroan warfare", en: *Antropológica*, N.º 99-100, pp. 153-164. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología.

Bovo de Revello, Julián (2006) [1848]. "Brillante Porvenir del Cusco", en: Miller, William *et al.* *Exploraciones de los ríos del Sur*, pp. 107-223. Iquitos: CETA.

Brown, Michael F. (1984). *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. Lima: CAAAP.

Browne, Donald R. (1996). *Electronic Media and Indigenous Peoples: A Voice of Our Own?* Ames, Iowa: Iowa State University Press.

Checa Bernazzi, Miguel A. (2009). "Desbloqueo a silencio informativo: caso indígenas amazónicos". Disponible en: <http://desdelamazonialoretana.blogspot.com/2009/06/desbloqueo-silencio-informativo-caso.html> (consultada en julio de 2009).

Cieza de León Pedro (1986) [1553]. *Crónica del Perú. Primera parte*. 2ª edición. Lima: PUCP/Academia Nacional de Historia.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). “La violencia y el narcotráfico en las provincias de Padre Abad y Coronel Portillo”, en: *Informe Final*, vol.5, pp.343-380.

Echeverri, Juan Alvaro (s/f). “La suerte de Eugenio Robuchon”. Introducción a la reedición de E. Robuchon, *En el Putumayo y sus afluentes*. Universidad del Cauca: Biblioteca del Gran Cauca. (En prensa).

Erikson, Philippe (1994). “Los Mayoruna”, en: Santos-Granero F. y Barclay F. (eds.). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. 2, pp. 1-127. Quito: FLACSO- Ecuador/IFEA.

Espinosa, Oscar (1993). “Los Asháninka: Guerreros en una Historia de Violencia”, en: *América Indígena*. LIII (4), pp. 45-60.

----- (1995). *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.

----- (1998). “Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana y el uso político de los medios de comunicación”, en: *América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales* N.º 9, pp. 91-100.

----- (2009). “¿Guerreros o salvajes?: Los usos políticos de la imagen de los indígenas amazónicos en el espacio público mediático”, en: Cánepa (ed.). *La imagen como problema: una mirada desde la antropología*. Lima: PUCP. (En prensa).

Figueroa, Francisco de (1986) [1661]. “Informe de las Misiones en el Marañón, Gran Pará o río de las Amazonas, por el P. Francisco de Figueroa, 1661”, en: *Informes de jesuitas en el Amazonas*. Iquitos: IIAP/CETA, pp. 143-309.

Fowks, Jacqueline (2009). “A dos meses de tragedia en Bagua: ¿qué aprendieron los funcionarios del Gobierno?”. Disponible en: <http://notasdesdelenovo.wordpress.com/2009/08/05/a-dos-meses-de-tragedia-en-bagua-%C2%BFque-aprendieron-los-funcionarios-del-gobierno/> (consultada en agosto de 2009).

Frank, Erwin H. (1994). “Los Uni”, en: Santos-Granero, F y Barclay, F (eds.). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol. II, pp. 129-237. Quito: FLACSO Ecuador/IFEA.

Fraser, Nancy (1997). “La justicia social en la época de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación”, en: *Estudios Ocasionales CIJUS*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Gallardo, José et al. (1995). *Tiwintsa*. Quito: Editorial El Conejo.

Garayar, Carlos (ed.) (2003). *Atlas Departamental del Perú*. Vol. 11: Cajamarca y Amazonas. Lima: Ediciones Peisa/Universidad Ricardo Palma.

García Pérez, Alan (2007). “El síndrome del perro del hortelano”, en: *Diario El Comercio*. Lima, 28 de octubre de 2007.

Garcilaso de la Vega, Inca (1991) [1609]. *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

Gasché, Jorge (2004). “Una concepción alternativa y crítica para proyectos de desarrollo rural en la Amazonía”, en: Gasché, Jorge (ed.). *Crítica de proyectos y proyectos críticos de desarrollo. Una reflexión latinoamericana con énfasis en la Amazonía*. Iquitos: IIAP.

Giannoni, Diego (2008). “La identidad Awajún y Wampís en el contexto del paro amazónico”. Informe de trabajo de campo. Lima: PUCP. (Inédito).

Guallart, José María (1990). *Entre pongo y cordillera: historia de la etnia Aguaruna Huambisa*. Lima: CAAAP.

Hemming, John (1995) [1978]. *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians*. London: Papermac.

Herndon, William L. (1991) [1854]. *Exploración del valle del Amazonas*. Iquitos: IIAP/CETA / Quito: Abya Yala. Colección Monumenta Amazónica.

Huaco, Marco (2009). “La visión de los Awajún y Wampis: Entrevista a Marco Huaco”, publicada en Enlace Nacional, 11 de junio 2009. Disponible en: <http://enlacenacional.com/2009/06/11/la-vision-de-los-awajun-y-wampis-segun-marco-huaco/> (consultada en julio de 2009).

Larrabure y Correa, Carlos (ed.) (1905-1909). *Colecciones de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. (Edición oficial). 18 vols. Lima: Imprenta de La Opinión Nacional.

Lehm, Zulema (2002). “Economía indígena y mercado en la Amazonía Andina: Avances, limitaciones, retos”, en: Oliart, Patricia (comp.). *Pueblos indígenas de América Latina: retos para el nuevo milenio*. Lima: Fundación Ford / OXFAM-América.

Lema Tucker, Linda (2009). “¿Qué reclaman las etnias de la Amazonía?”, en: *Resonancias.org*, N° 86.

Disponible en: <http://www.resonancias.org/content/read/964/que-reclaman-las-etnias-de-la-amazonia-peruana-por-linda-lematucker/> (consultada en julio de 2009)

Léry, Jean de (1992) [1578]. *History of a Voyage to the Land of Brazil*. Berkeley: University of California Press.

Ludescher, Mónica (1986). “Las sociedades indígenas de la Amazonía en el derecho peruano: la Comunidad Nativa – Institución jurídica y realidad social”, en: *Law and Anthropology*, N.º 1, pp. 131-176.

Mader, Elke (1997). “El discurso sobre los salvajes. Descripción europea e identidad indígena en la Amazonía”, en: Cipolletti, María Susana (ed.). *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*, pp. 343-364. Quito: Abya Yala.

----- (1999). *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: Abya Yala.

Manuim, Santiago (2009). Entrevista realizada en video por Diego Giannoni. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=-1F3RUDgTC7A> (consultada en julio de 2009)

Mariátegui, Aldo (2009a). “Evo no tiene remedio”, en: *Diario Correo*, Lima, 12 de mayo de 2009.

Disponible en: <http://amariateguiblog.blogspot.com/2009/05/evo-no-tienere remedio.html> (consultada en julio de 2009)

----- (2009b). “Parar el golpe blanco”. *Diario Correo*. Lima, 31 de mayo de 2009. Disponible en: <http://amariateguiblog.blogspot.com/2009/05/parar-elgolpe-blanco.html> (consultada en julio de 2009)

----- (2009c). “Ya estuvo bueno”, en: *Diario Correo*. Lima, 11 de junio de 2009. Disponible en: <http://amariateguiblog.blogspot.com/2009/06/ya-estuvo-bueno.html> (consultada en julio de 2009)

Narby, Jeremy (1989). *Visions of Land. The Ashaninca on Resource Development in the Pichis Valley in the Peruvian Central Jungle*. Ph.D. Dissertation. Ann Arbor: UMI Dissertation Information Service.

Nystrom, J.G. (1868). *Informe al supremo gobierno del Perú*. Lima: Imprenta y Litografía de E. Prugue.

Obeyesekere, G. (2005). *Cannibal Talk: The Man-eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*. Berkeley: University of California Press.

Ortiz, Benjamín *et al.* (1995). *Tiwintza: la dignidad de un pueblo*. Quito: Fundación José Peralta & Centro de Educación Popular-CEDEP.

Ortiz, Dionisio, OFM (1986). *Pucallpa y el Ucayali ayer y hoy*, Vol. II: 1943-1986. Lima: Editorial Científica.

Pronunciamiento del 5 de junio de 2009. “Jóvenes indígenas universitarios piden paz y diálogo en sus naciones”. De circulación por correo electrónico.

Renshaw, John y Wray, Natalia (2004). “Indicadores de pobreza indígena. Documento preliminar del Banco Interamericano de Desarrollo”. Disponible en: http://www.iadb.org/sds/IND/publication/publication_133_3561_s.htm (consultada en julio de 2009)

Reyero, Carlos (2004). “Pasivos, exóticos, vencidos, víctimas: El indígena Americano en la cultura oficial española del siglo XIX”, en: *Revista de Indias* N.º 14 (232), pp. 721-748.

Santos Granero, Fernando (1992). *Etnohistoria de la Alta Amazonía. Siglos XV-XVIII*. Quito: Abya Yala/ MLAL.

Sartori, Giovanni (1997). *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus.

Staden, Hans (1979). *Nus, féroces et anthropophages*. París: A. M. Métaillé.

Stanfield, Michael E. (1998). *Red Rubber, Bleeding Trees: Violence, Slavery, and Empire in Northwest Amazonia, 1850-1933*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Taylor, Anne Christine y Cristóbal Landázuri (eds.) (1994). *Conquista de la Región Jívaro (1550-1650). Relación Documental*. Quito: Marka/ IFEA/Abya Yala.

Todorov, Tzvetan (1989). *La conquista de América. El problema del otro*. 2ª edición. México: Siglo XXI.

Trapnell, Lucy (1982). “El Tambo: por el camino del despojo y la destrucción”, en: *Amazonía Indígena*, N.º 4, pp. 22-29.

Ugaz, Paola (2009). “Militares controlan Bagua tras los enfrentamientos”, en: *Terra Magazine*, 8 de junio de 2009. Disponible en: <http://www.us.terra.com/terramagazine/interna/0,,EI8867-OI3812294,00.html> (consultada en julio de 2009)

Up de Graff, F.W. (1996) [1923]. *Cazadores de cabezas del Amazonas. 7 años de exploraciones y aventuras, 1894-1901*. Quito: Abya Yala.

Valcárcel, Carlos A. (2004). *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*. Iquitos: CETA. Colección Monumenta Amazónica.

Varese, Stefano (1973). *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo Campa*. 2ª edición revisada. Lima: Retablo de Papel.

Vega, Ismael (2000). “Entre guerreros y concertadores: la cultura política de los líderes indígenas de la Amazonía”, en: Ansión, J.; Diez A.; y Mujica L. (eds.). *Autoridad en espacios locales. Una mirada desde la antropología*, pp. 125-147. Lima: PUCP.

----- (2009). “Los Aguaruna, los acontecimientos de Bagua y los hondos desencuentros culturales”, publicado en el blog de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, 6 de julio de 2009. Disponible en: <http://blog.dhperu.org/?p=4144> (consultada en julio de 2009)

Viteri, Carlos (2002). “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”, en: *Polis: Revista de la Universidad Bolivariana*, 1 (3): 1-6.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004). “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, en: Surrallés, Alexandre y García Hierro, Pedro (eds.). *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, pp. 37-80.

Whiffen, Thomas (1915). *The North-West Amazons: Notes of Some Months Spent Among Cannibal Tribes*. Londres: Constable and Co. Ltd.

**Propuestas para la interculturalidad
a partir del cuerpo, el género y la
crianza en la Amazonía peruana**

Luisa Elvira Belaunde

Llevaba dos meses entre los airo-pai (secoya) en la comunidad de Vencedor Huajoya, en el río Santa María del Alto Napo, cuando me hicieron la pregunta: “¿Comes bebés?”. Lo inesperado, no fue la pregunta, sino la manera. Era 1989 y estaba haciendo trabajo de campo para mis estudios de doctorado en antropología. Antes de viajar a Huajoya, mis colegas en Iquitos ya me habían advertido que entre diversos pueblos de la Amazonía era común que los forasteros de las ciudades fuésemos sospechados de cometer actos de canibalismo. Los venidos de las ciudades, con nuestra reputación de mandones malhumorados, nuestro voraz apetito por extraer riquezas y vender mercancías, y nuestra extraña resistencia a las enfermedades infecciosas introducidas por nosotros mismos; éramos antropófagos casi por definición. Negarlo, sería descartar una percepción indígena de las relaciones de colonización que para muchos pobladores de la selva es una evidencia derivada de sus vivencias pasadas y presentes, recurrentemente pautadas por engaños y exterminio (Belaunde 2007a).

Estaba, como todas las tardes, escribiendo mis notas de campo sentada en el piso de pona de la casa, cuando se me acercaron dos mujeres jóvenes. Riendo y hablándome en castellano me colocaron la pregunta sin preámbulos. Solo atiné a decir que no, y ellas rápidamente continuaron: “Te hemos

estado mirando y hemos visto que no comes bebés. Pero los gringos, ellos sí comen niños”. Algo asustada, intenté defender a dichos “gringos”, argumentando que comían pan con hamburguesa, lechuga y tomates, pero de nada valió. El veredicto había sido dictado. Aunque yo era una persona de las ciudades, no comía bebés. Me explicaron —porque no era una verdadera gringa— de aquellas que viven en esas grandes conglomeraciones urbanas llamadas “Estados Unidos” y “Europa”. Yo era una peruana más, como ellos. Una “paseandera”, como suelen decir. Alguien que estaba de visita en sus bosques en el Napo-Putumayo y había recibido la autorización de la Asamblea de la comunidad para permanecer viviendo con ellos por un tiempo. A su parecer, había demostrado ser lo suficientemente generosa y buen-humorada para convencerlos sobre mis hábitos alimenticios genuinos. Aunque era diferente, sorprendentemente torpe hasta con las rutinas más básicas del día a día y no entendía su idioma, era también como ellos, “gente”. Se me habían acercado no tanto para saber de mí, sino para contarme lo que ya sabían de unos “gringos” con quienes habían vivido hacía unos quince años atrás, a finales de la década de los 70.

Un empresario extranjero, me dijeron, había convencido a unas cuantas familias airo-pai a que se mudasen a vivir al lado de un hotel de aventura, que dicho empresario acababa de construir a orillas de un gran lago río abajo, cerca de la boca del río Santa María sobre el río Napo. Llevados por su deseo de recibir ropa, escopetas, municiones y otros objetos industriales habían aceptado, a cambio, servir de atractivo turístico para los extranjeros que visitaban la selva en busca del exótico *otro* en un lugar realmente remoto. Pero rápidamente, los airo-pai percibieron que habían caído en una trampa y que quienes deseaban con más fuerza poseer algo del *otro* no eran ellos, sino dichos gringos. Mientras los airo-pai deseaban las mercancías de los extranjeros, estos deseaban sus vidas. Uno tras otro, sus hijos pequeños comenzaron a caer enfermos con gri-

pe y diarrea; enfermedades probablemente introducidas por el contacto con los turistas contra las cuales los airo-pai no tenían protección inmunológica.

La epidemia fue vista como la evidencia del engaño en el que cayeron: habían confiado en seres cuya forma humana externa era solo una apariencia. No eran gente, eran demonios come-gente. Siguiendo una lógica típicamente amazónica, la enfermedad y muerte de sus niños fueron atribuidas al poder de los gringos de “cocinar” y “comer” las entrañas de los niños por medio de actos invisibles y, de este modo, robarles la vida. Sintiendo impotentes ante lo que desde su vivencia era el resultado del descomunal apetito de estos forasteros, decidieron recurrir a la única fuerza que podría serles equivalente. Tomaron sus canoas hasta llegar al puesto de frontera de Pantoja, en el límite de Perú y Ecuador, para exigirle a los militares peruanos que desalojaran a los caníbales. Y así fue. “El comandante nos ha apoyado. Aquí no pueden vivir gringos que se comen a nuestros hijos. Aquí es el Perú. Así les han botado”, me contó Óscar Vásquez Macanilla, jefe de la comunidad que, en aquel entonces, también tenía niños pequeños y temía por sus vidas.

Este incidente nos remite a algunas concepciones sobre relaciones interculturales desde el punto de vista de un pueblo amazónico contemporáneo que, como casi todos los pueblos indígenas de la selva, es un sobreviviente de las epidemias de la colonización y miembro recientemente incorporado a la ciudadanía de un Estado latinoamericano. Las concepciones que los airo-pai —una autodenominación que significa “gente del monte”— tienen de su propia historia se articulan, en gran parte, en torno de sus ideas sobre cómo tener hijos y criarlos en medio de los peligros y atractivos de la “gente de las ciudades”, nuestras mercancías y nuestras enfermedades, nuestros conocimientos impartidos en las escuelas, y nuestro poder de mando encapsulado en las instituciones del Estado. En este artículo examino algunas nociones provenientes de diversos pueblos amazónicos del Perú y de los países vecinos de la cuenca,

para mostrar cómo se entretajan las actitudes culturalmente específicas hacia el cuerpo, el género, la escuela y las relaciones con la sociedad nacional.

El punto principal que quisiera resaltar es que, cuando intentamos tender puentes entre las ciudades y la Amazonía, el cuerpo nunca puede ser tomado por obvio. Para crear un diálogo intercultural es necesario, antes que nada, comprender que el cuerpo, su crecimiento, sus habilidades, sus sexualidades y transformaciones, tiene dimensiones muy diferentes en la Amazonía de las que tiene en las ciudades. Utilizo la palabra “cuerpo” porque no tenemos otra mejor en castellano, pero lo que quiero decir es que los conceptos amazónicos tienen poco que ver con los conceptos habitualmente asociados a esta palabra. Por tanto, forjar una interculturalidad próxima a las prácticas y nociones indígenas requiere estar dispuestos a respetar y comprender dichas concepciones y a efectuar, nosotros mismos, un cambio de cuerpo.

La importancia del cuerpo entre los pueblos amazónicos fue señalada en los estudios antropológicos desde finales de los años 70 con base en los estudios etnográficos de pueblos indígenas del Brasil. El artículo de Anthony Seeger, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro, “La construcción de la persona en las sociedades indígenas”, que condensa los avances etnográficos de la época, la noción de la corporalidad y la idea de que la persona social es construida por medio de la construcción de su cuerpo —su crecimiento, su ornamentación, sus habilidades, sus fluidos— constituyen referencias teóricas esenciales de la antropología amazónica. “El cuerpo, afirmado o negado, pintado o perforado, recluido o devorado, tiende siempre a ocupar una posición central en la visión que las sociedades indígenas tienen de la naturaleza del ser humano” (Seeger *et al.* 1987 [1979]: 4). El cuerpo no es una entidad meramente biológica que sirve de apoyo a las identidades y los papeles sociales que constituyen la persona social. El cuerpo es “el instrumento, la actividad, que articula significados sociales y cosmológicos; el

cuerpo es una matriz de símbolos y un objeto de pensamiento” (Seeger *et al.* 1987 [1979]: 11).

La fabricación, decoración, transformación y destrucción de los cuerpos son temas en torno de los cuales giran las mitologías, la vida ceremonial y la organización social. Una fisiología de los fluidos corporales —sangre, semen— y de los procesos de comunicación del cuerpo con el mundo (alimentación, sexualidad, habla y demás sentidos) parece subyacer a las variaciones considerables que existen entre las sociedades sudamericanas, bajo otros aspectos (Seeger *et al.* 1987 [1979]: 11; traducción propia).

A pesar de tener ya varias décadas, estas propuestas teóricas todavía son poco conocidas en el Perú y sus consecuencias para forjar un diálogo intercultural son raramente tomadas en cuenta. En este artículo intentaré mostrar, por un lado, cómo la posición central ocupada por las transformaciones del cuerpo sustenta las prácticas cotidianas y rituales, en particular, la salud, la enseñanza, las relaciones de género y la crianza de los niños. Por otro lado, manifiesta ideas sobre otros cuerpos, existentes en otras realidades, en otros puntos de vista. Para continuar retomo varios textos míos publicados anteriormente¹ e intento mostrar cómo las ideas amazónicas sobre la sangre, el cuerpo, las relaciones de género y las cosmologías chamánicas pueden ayudarnos a plantear abordajes a lo intercultural a partir del pensamiento y las prácticas indígenas.

¹ Este artículo reproduce algunos pasajes extraídos de los siguientes textos: Belaunde (2007a), (2007b), (2010) y (2013).

La sangre es una relación

Así como el cuerpo, la sangre en la Amazonía tampoco puede ser tomada como algo obvio (Belaunde 2007b). Es necesario comprender qué es la sangre para los pueblos amazónicos para poder aproximarnos a sus prácticas cotidianas y rituales de producción y transformación del parentesco y el entorno. El estudio comparativo de las etnografías recientes muestra que, en la Amazonía, la sangre lejos de ser una mera sustancia física es concebida como una relación social porque circula por el cuerpo, poniendo a todas sus partes en comunicación y llenándolas de pensamiento y fuerza para llevar a cabo acciones con propósitos socialmente significativos. Nadie expresa mejor esta idea que el antropólogo Brown (1985) en su introducción al estudio de la magia awajun (aguaruna), cuando le hace al pensador awajún, Shajjián Wajai, una pregunta aparentemente trivial: “¿La gente piensa con la cabeza o con el corazón?”.

Él tomó una vasija de masato que su esposa le entregó y dijo deliberadamente: “La gente que dice que pensamos con nuestras cabezas está equivocada porque nosotros pensamos con nuestro corazón. El corazón está conectado con las venas, que llevan los pensamientos en la sangre para todo el cuerpo. El cerebro solo está conectado a la espina dorsal, ¿no es así? Entonces, si pensáramos con nuestro cerebro, ¡solamente seríamos capaces de mover el pensamiento hasta nuestro ano!” (Brown 1985: 19, traducción propia).

Con característico sentido del humor amazónico, Shajjián Wajai deja claro que la sangre no es algo que debe ser constantemente derramado, sino que debe ser transportado por las venas llevando pensamientos a todas las partes del cuerpo. El corazón es el centro que propulsa los pensamientos para que alcancen a todos los órganos y permitan que la persona

actúe en el mundo en interacción con los demás. La comida, los objetos, las palabras, la música, los olores, los hijos, son la manifestación de la buena circulación de los pensamientos de una persona, los cuales se exteriorizan en la realidad física por medio del trabajo hábil y esforzado. En awajún, así como en muchos idiomas amazónicos, “pensar” implica la noción de recordar con compasión a los que uno ama y hacer algo para aliviar o evitar que pasen necesidades y pesares. Por lo tanto, los pensamientos que circulan en la sangre se traducen en actos productivos para prodigar cuidados a los parientes.

Nociones similares se encuentran en la mayoría de los otros grupos culturales del Perú y de los demás países amazónicos. En yine (piro), *giglenshinikanuta* significa “memoria, amor, pensamiento, y pensar en alguien”. El recuerdo de los cuidados recibidos de los demás sustenta los verdaderos lazos de parentesco y el sentido de la experiencia vivida y la historia. En cambio, la falta de generosidad acarrea la ruptura del parentesco (Gow 1991: 150). En candoshi, la expresión característica *magochino* “mi corazón piensa”, significa más explícitamente “mi corazón piensa en alguien o en algo con respecto a alguien”, puesto que los pensamientos siempre están dirigidos hacia el beneficio efectivo de alguien que uno lleva en mente, o más bien, en el corazón (Surrallés 2009). Entre los wari y los airo-pai, se dice que los perezosos, tacaños y envidiosos, incapaces de prodigar cuidados a los demás, “no tienen corazón” porque “no saben pensar” (Conklin 2001a: 143; Belaunde 2001: 107). Esta falta de corazón implica una falta de cuerpo, dado que las personas sin pensamientos no realizan ningún tipo de actividad corporal productiva hábil. Sus cuerpos “no valen”, según el decir airo-pai. La falta de pensamiento, la falta de cuerpo y la falta de parientes están, por lo tanto, inextricablemente entrelazadas, un punto que es a menudo explícito en las semánticas de las lenguas amazónicas, como, por ejemplo, en el idioma sharanahua en el que la expresión “mis parientes” significa literalmente “mi carne” (Siskind 1973: 22).

Aunque el corazón es el centro de pensamiento de una persona, esto no significa que monopolice todos los procesos de pensamiento. Los pensamientos también pueden residir en otras partes del cuerpo, pero el corazón los junta todos bajo un mismo latido y flujo de sangre. Pensar con el corazón significa pensar como un todo fluido, y no como pedazos desconectados. Es más, el centro del pensamiento no está necesariamente confinado a un órgano definido fisiológicamente. Entre los cashinahua, por ejemplo, se dice que todas las partes del cuerpo tienen pensamiento ya que todas tienen espíritus *yuxin* llevados en el flujo de sangre y el aliento, y moldeados en el cuerpo humano. Un cuerpo viviente se sustenta de sus capacidades espirituales de conocimiento y acción, y está continuamente aprendiendo en interacción con los demás en la medida en que se exterioriza en sus productos de trabajo. Por esta razón, una persona plenamente conocedora, una *haida haiyaki*, es alguien cuyo cuerpo entero es conocedor y que es trabajador y generoso con los productos de su trabajo (Kensingler 1995: 246; Lagrou 1998: 78; McCallum 2001: 5).

El corazón y el flujo de la sangre son, por lo tanto, el eje de la existencia de la persona en constante transformación a lo largo de su ciclo de vida. Esta idea también es prominente en el estudio de Goulard (2009) sobre la persona *ticana* y el trabajo pionero de Crocker (1985: 45) sobre la “hidráulica” bororo del *raka*. La sangre y sus derivados, el semen y la leche, son *raka*, el sitio de unión de los *bope*, principios de transformación orgánica, con los *aroe*, las almas-nombres eternas que son recicladas por las generaciones y que sustentan a todos los seres vivientes con su vitalidad espiritual. La sangre carga en su flujo a las inmortales almas-nombres, llevándolas por el curso irreversible de la vida e historia social de una persona, y permite que la persona pueda aprender, trabajar y moverse según sus apetitos depredatorios específicos: género y subjetividad. Como explica el autor, debido a sus sangres, los hombres cazan, las mujeres recolectan, los pájaros vuelan y los jaguares matan (Crocker 1985: 36).

El estudio de Crocker sobre los bororo proporciona elementos claves para una hematología amazónica, que también son encontrados con algunas variaciones en las etnografías de otros pueblos y que presento de manera muy resumida. Los bebés nacen con poca sangre. Por esta razón sus espíritus están débilmente conectados a sus cuerpos, tienen poco conocimiento, y pueden enfermarse y morir fácilmente. La conexión de sus espíritus aumenta a medida que adquieren más sangre, al comer y al incorporar nombres y otras capacidades de fuentes espirituales. Durante la infancia, el aprendizaje por imitación y la escucha de palabras de consejo sigue líneas definidas por género, y culmina en la pubertad, cuando los muchachos y las muchachas alcanzan el mayor potencial de sus sangres. A partir de ese momento, ambos géneros deben de ejercitar sus capacidades “copulando, llevando a cabo trabajo físico, bailando y cantando” (Crocker 1985: 42). En su juventud, los hombres y las mujeres tienen diferentes sangre, conocimientos, fuerzas y apetitos, y la sangre menstrual y de posparto derramada por las mujeres es peligrosa para los hombres, ya que perturba el flujo interno de la sangre masculina. Por lo general, las enfermedades son asociadas a un desequilibrio que afecta el volumen, la velocidad, la temperatura, el color, el olor y/o la textura de la sangre. Los estados emocionales también son estados de la sangre y pueden terminar en enfermedad.

La rabia, en particular, acarrea una aceleración y un calentamiento de la sangre, y debe de ser manejada con cuidado. El respeto de periodos de dieta y reclusión, incluyendo abstinencia sexual, es una técnica clave de regulación del flujo de la sangre y una práctica ritual que reafirma los lazos de parentesco. Los periodos de dieta y reclusión son observados por hombres y mujeres individualmente, y en menor medida, colectivamente por todas las personas relacionadas a ellos. La sangre corre de generación en generación, y por medio de sus sangres y sus derivados —semen y leche— los hombres y las mujeres transmiten a sus hijos de ambos géneros sus características personales

“físicas, morales y espirituales” (Crocker 1985: 109). La sangre también une a los que comparten residencia en círculos de apoyo y de venganza en caso de prejuicio y/o muerte de un ser querido. A medida que pasa el tiempo, los que viven juntos comparten sus fluidos y se van volviendo semejantes. Pero con la edad, la sangre de ambos géneros se debilita y la conexión de sus espíritus se atenúa. Los hombres y las mujeres pierden su pulsión depredatoria, lo cual se manifiesta en la pérdida de los dientes. Finalmente, los ancestros nunca pelean, nunca se enferman porque no tienen sangre (Crocker 1985: 117).

Género: cruzados y paralelos

La sangre es también el principal vector de la relación y la diferenciación entre el cuerpo masculino y femenino (Belaunde 2008). ¿Cómo es posible que una mujer tenga un hijo varón? Esta pregunta, tal vez desconcertante por tratarse de algo tan evidente, permite abordar los estudios de género desde un punto de vista más afín a las percepciones indígenas amazónicas. Después de trabajar y leer sobre una variedad de pueblos de la cuenca amazónica, llego a la conclusión de que, desde su punto de vista, no es nada obvio que una mujer sea madre de un hombre. Tal vez resulte más evidente que las mujeres tengan hijas mujeres y los hombres hijos hombres; es decir, que cada género se reproduzca a sí mismo. Como explica Ofelia, una mujer quichua del Pastaza ecuatoriano: “De acuerdo a nuestro pensamiento, somos las mujeres las que hacemos las niñas mientras que los hombres ponen los niños” (Guzmán 1997: 56).

La idea de que lo femenino se adquiere por la madre y lo masculino por el padre —o los padres, cuando varios hombres contribuyen a formar el feto²— es llamada reproducción

² La paternidad múltiple y compartida (Beckerman and Valentine 2002)

paralela. Esta idea expresa una concepción de la existencia definida por líneas de género paralelas entre sí y puede aplicarse tanto a ideas culturalmente específicas sobre el nacimiento de los niños, como a los procesos de la crianza, el ciclo de vida y la distribución del prestigio y del poder económico y espiritual entre personas que se distinguen unas de otras en tanto que hombres y mujeres. A mi parecer, para visibilizar y captar la dinámica de las relaciones de género entre los pueblos amazónicos es necesario tener en cuenta que la reproducción paralela ocupa un espacio importante en su pensamiento y su práctica.

Desde un punto de vista, los hombres y las mujeres son dos tipos diferentes de seres humanos y llevan vidas paralelas, cada cual reproduciéndose a sí mismo, produciendo comida y artefactos, y manejando conocimientos propios. Desde otro punto de vista, los hombres y las mujeres son un mismo ser humano y se reproducen cruzándose, cada cual contribuyendo con sus alimentos, sus artefactos y sus conocimientos a la generación de una vida en común. Cada persona construye significados y toma sus propias decisiones a partir de referencias culturales, en la medida en que es un sujeto en un mundo intersubjetivo y vivencial, en el que ser mujer y ser hombre son pautas de acción, de identidad y de alteridad, tanto en el ámbito personal como en el colectivo.

En su estudio sobre la constitución de la persona cashinahua, McCallum sostiene (2001: 5) que el cuerpo y el género son inseparables porque no hay un cuerpo preexistente al género. Más bien, el “género es conocimiento hecho cuerpo”. Siguiendo la línea de este argumento, vemos que la encarnación del conocimiento en el cuerpo de personas diferenciadas por género va de la mano con la diferenciación de la sangre

involucra a varios hombres cuyo semen se acumula en el útero de una mujer. No es una práctica universal en la Amazonía pero se encuentra en una gran cantidad de pueblos indígenas de diversas familias lingüísticas y áreas geográficas.

por género. Por ejemplo, Guzmán (1997: 57) menciona el caso de un hombre quichua Canelo que tuvo una transfusión sanguínea después de un accidente. Cuando se despertó, preguntó preocupado si había recibido la sangre de una mujer o de un hombre, porque si hubiese recibido la sangre de una mujer habría incorporado aspectos de esta mujer. Lo que diferencia la sangre de una mujer de la sangre de un hombre no es una esencia de género inmutable, sino más bien las experiencias de vida de tal hombre y tal mujer: lo que aprendieron, comieron, hicieron, y con quién; los poderes espirituales y los nombres que recibieron, y de quién; la compañía que compartieron la mayor parte del día y en sueños. Todas esas experiencias vividas se hacen cuerpo en la sangre, diferenciando a los hombres de las mujeres así como diferenciando a una persona de la otra de una manera única. Las diferencias entre hombres, por un lado, y entre mujeres, por el otro, son altamente significativas y no pueden ser reducidas a identidades de género *en bloc* predefinidas ni estáticas. Cada persona encarna en su cuerpo ser hombre o ser mujer de manera propia y única a su experiencia vivida.

Las etnografías también muestran que, por lo general, la sangre masculina es considerada más espesa, oscura, caliente, y lleva pensamientos más fuertes que la sangre femenina, debido a que usualmente el trabajo de los hombres requiere más concentración de esfuerzo físico y valor para enfrentar el peligro. Pero esto depende del trabajo llevado a cabo por cada hombre. La vista de las venas de un hombre latiendo de manera protuberante bajo su piel es una prueba de sus pensamientos masculinos. Esto no significa que la sangre masculina sea mejor que la sangre femenina. Más bien, quiere decir que cada persona tiene el tipo de sangre correspondiente a sus propios espíritus, pensamientos y trabajos personales. Es más, las mujeres trabajadoras tienen más fuerza en la sangre que muchos hombres, mucha más fuerza que los moradores urbanos que se la pasan sentados detrás de un escritorio el día entero (Colpron 2004: 202; Goulard 2009; Surrallés 1999: 103 y 2009).

Se podría argumentar que el término “vitalidad” es más apropiado para describir el concepto amazónico. Sugiero, sin embargo, que la vitalidad y la fuerza se refieren a dos nociones diferentes aunque íntimamente relacionadas. La vitalidad se refiere a los espíritus, las almas y/o nombres, que infunden vida, conocimiento y fuerza en la sangre; mientras que la fuerza es más específicamente la habilidad de llevar a cabo un trabajo hábil que requiere concentración, disciplina y sudor; es decir, “aguante” y “sufrimiento”, como a menudo dicen los pobladores amazónicos cuando hablan en castellano. La fuerza es, por lo tanto, una demostración crucial de vitalidad espiritual. Esta idea está claramente presente, por ejemplo, en las palabras uitoto de conocimiento, llamadas *rafue*. El *rafue* de los hombres, infundido con la vitalidad espiritual de la coca y el tabaco no es sino puro *bakaki*, “cuento” si es que los hombres no “hacen amanecer la realidad” con el sufrimiento y el sudor de su trabajo (Candre y Echeverri 1993:162; Echeverri 2000: 43). El sudor es “el camino del nacimiento”, tanto del nacimiento de los productos como del nacimiento de los hijos. Como explican las mujeres yine, “hacer fuerza”, sudar y aguantar el dolor solas son los medios por los cuales las mujeres hacen amanecer a los hijos en este mundo (Belaunde 2003: 134).

Sin embargo, es justamente la demostración de fuerza y pensamiento de las mujeres durante el parto lo que más significativamente separa a la sangre de las mujeres de la de los hombres. En toda la Amazonía se considera que la sangre del posparto es la forma de sangrado que acarrea los mayores peligros para el padre, el recién nacido y la madre, así como par las personas que comparten su existencia. La menstruación ocupa el segundo lugar, y las etnografías indican que la sangre menstrual es considerada como una forma de sangre de parto en la medida en que a menudo es atribuida a una interrupción del embarazo y/o a la purga de un exceso de sangre y/o sucia necesaria para iniciar un nuevo embarazo. Por cierto, la menstruación no es concebida como un proceso orgánico “natural”.

Es producida por otros factores, como por medio de intervenciones rituales y manipulaciones físicas de los genitales femeninos, incluyendo relaciones sexuales. Además, las ideas de que las relaciones sexuales causan la menstruación, que las mujeres sexualmente inactivas se “secan”, y que se requiere acumular grandes cantidades de semen —de uno o más padres— en el útero para que se lleve a cabo el embarazo, son comunes entre los pueblos. También se suele atribuir la menstruación al carácter reptil de las mujeres, por el que mudan de “piel/cuerpo”, y a la sincronicidad entre la menstruación y los ciclos de la luna amazónicas (Reichel-Dolmatoff 1997: 62; Albert 1985: 580; McCallum 2001: 17; Conklin 2001b: 53).

Es de anotar que entre los diferentes pueblos indígenas, así como dentro de un mismo grupo cultural, es común que los hombres y las mujeres tengan varias concepciones, no necesariamente consistentes, sobre la menstruación. Desafortunadamente, hay pocos estudios etnográficos sobre este tema en particular. Sin embargo, las evidencias de las que disponemos indican que, por lo general, según las visiones amazónicas, la menstruación, el embarazo, el parto, la lactancia, la contracepción y el aborto espontáneo o provocado, forman etapas entrelazadas de la fertilidad femenina, concebida como un proceso amplio en que el sangrado tiene un papel principal. Metodológicamente, esto implica que toda etapa del proceso de la fertilidad debe de ser comprendida con respecto a las otras (Be-launde 2001). Para captar el significado del sangrado menstrual y de posparto debemos, por lo tanto, situar el sangrado dentro del proceso de la fertilidad. A partir de las etnografías sugiero que este proceso puede caracterizarse de la manera siguiente: la menstruación marca la posibilidad del embarazo, por lo que podemos decir que el embarazo se inicia como una posibilidad con la menstruación. A partir de esa posibilidad, el embarazo es efectivamente llevado a cabo con la acumulación de semen en el útero de la mujer y se completa después del parto con el sangrado del posparto. Es decir, el sangrado marca tanto el

principio como el término de un proceso de desdoblamiento y generación de un nuevo ser. Por cierto, en la Amazonía, el sangrado menstrual y de posparto de las mujeres es concebido como un peligroso proceso de desdoblamiento efectuado a través de un “cambio de piel/cuerpo”.

Para adentrarnos en el estudio del sangrado, por lo tanto, debemos dirigir la atención hacia esos grandes maestros del desdoblamiento que son las serpientes y la luna. De manera panamazónica el sangrado de las mujeres es atribuido a la íntima relación entre las mujeres y la anaconda. La anaconda es, en efecto, un maestro de desdoblamiento porque tiene una lengua y un pene con dos puntas, vive tanto en el agua como en la tierra y los árboles (Lagrou 1998: 241 y 2007), y encarna en su cuerpo a la serpiente cósmica, tanto subacuática como celestial arco iris, que es la “madre” o “dueña” de todas las serpientes. Así como las serpientes, las mujeres mudan de piel/cuerpo y producen sustancias venenosas. Su veneno es, según Guss (1990: 67) sostiene para los yekuana, “el más tóxico y salvaje de toda la cultura”. Pero para un pueblo de los bosques tropicales acostumbrado a derivar su mantenimiento del uso de los venenos, la menstruación es un precioso don.

Más que cualquier otro veneno utilizado por los yekuana en el día a día —*curare*, veneno de cacería; *barbasco*, veneno de pesca, yuca amarga; sustancias sicoactivas de origen animal y vegetal, etc— el sangrado de las mujeres acarrea las transformaciones dramáticas y requiere de procesamientos cuidadosos. También tiene el poder de volver ineficiente a los demás venenos, una idea que es compartida por varios otros grupos culturales. El *curare* y el *barbasco*, y hasta el veneno de las serpientes, son malogrados por la menstruación (Brown 1985: 65). El masato se vuelve hediondo y peligroso. Los instrumentos materiales, las cerbatanas, las canastas, las trampas de pesca y caza, se vuelven inútiles. Los cazadores fallan sus tiros y se vuelven irritables (Lima Stoltze 2007; Rivas 2004: 15). Los chamanes también son afectados. Sufren dolores de cabeza, hemorragias

nasales y hinchazones del baso, y se vuelven incapaces de contactar a las divinidades. Durante las sesiones chamánicas atraen a espíritus sedientos de sangre y tienen enloquecedores “malos viajes” (Fausto 2001: 342; Belaunde 2001: 53).

Por lo general, la contaminación con la sangre de las mujeres es considerada como una de las principales causas de enfermedad (Garnelo 2003). Según los macuna, el hedor de la sangre de las mujeres “mata los pensamientos de la gente”, ensuciando sus “algodones de los oídos” con calor y volviendo a la gente rabiosa (Mahecha 2004: 06; Árhem *et al* 2002: 207). En otras palabras, la sangre derramada del cuerpo de las mujeres afecta a la sangre que circula dentro del cuerpo de hombres y mujeres, destruyendo su capacidad de transportar espíritus, pensamientos y fuerza a todas las partes del cuerpo. Retomando la expresión macuna, se podría argumentar que la sangre derramada por las mujeres es un “matador de pensamientos” y de agencia hábil, y es, por lo tanto, altamente negativa. Al mismo tiempo, el respeto de periodos de dieta y reclusión limpia y restaura el flujo de la sangre de las mujeres, haciéndolo más fuerte y lleno de pensamientos. También confiere a las mujeres una vida más larga que la de los hombres (Hugh-Jones 1979).

El buen desarrollo de la transformación de las mujeres cuando están sangrando depende del respeto de estrictas restricciones, por ellas mismas, principalmente, y también en menor medida por sus parejas. Por lo general, las mujeres sangrantes interrumpen casi todas, o por lo menos algunas, de sus actividades diarias, y observan un periodo de abstinencia sexual, alimentándose solamente de comida considerada “blanda”, como vegetales y carne de animales y pescado caracterizados por tener “poca sangre”. Su dieta excluye la carne de animales caracterizados por tener “mucho sangre”, como el tapir. Las mujeres también evitan ir al río o al bosque, tocar cualquier pieza de cultura material, y acercarse a los hombres, o andar por los caminos por los que ellos andan. Las restricciones son respetadas con particular rigor durante la menarquía y

el posparto, pero también son respetadas de menor manera en cada periodo de sangrado menstrual. Actualmente, entre muchos grupos culturales existe una tendencia a abandonar estas prácticas, así como otras prácticas reproductivas indígenas tales como la contracepción y el espaciamiento del nacimiento de los hijos. En el pasado reciente, sin embargo, en una gran variedad de grupos, la pubertad femenina era investida de la mayor significación social y celebrada en extraordinarias festividades en las que se reunían extensas redes de parientes para beber y danzar (Gow 1999: 235; Valenzuela & Valera 2005: 60, Guss 1990: 165).

De todos los aspectos relativos al sangrado de las mujeres, el único tema que ha generado una profusión de escritos antropológicos es la supuesta subordinación ritual de las mujeres a los hombres. La existencia de una variedad de mitos amazónicos en los que el origen de la menstruación se remonta a la pérdida del poder femenino, expresado, por ejemplo, en las historias que cuentan que anteriormente eran los hombres, no las mujeres, los que sangraban, ha servido de material a muchos antropólogos para sustentar la idea de que las mujeres tienen universalmente un estatus social subordinado al hombre. No obstante, algunos autores han argumentado que esta subordinación ritual de las mujeres no se transpone a la vida diaria (Ladeira 1997; Garnelo 2003; Franchetto 1999; Lasmar 2002; Coimbra y Garnelo 2003; Lagrou 2007; Kensinger 1995). Sea cual sea la posición que uno tome, que estas narraciones míticas sean, o no sean, consideradas índices de una jerarquía masculina, es innegable que categóricamente asignan el sangrado a las mujeres e imponen restricciones severas sobre ellas. Pero es igualmente innegable que estos relatos asignan a los hombres la difícil responsabilidad de “curar al mundo” y de cuidar a las mujeres sangrantes en un cosmos lleno de peligro y de venganza.

Por lo tanto, en vez de leer estos mitos como meros índices de subordinación femenina, sugiero, siguiendo las huellas

de Overing (1986), leerlos como relatos sobre el proceso de diferenciación de género de los cuerpos y de las responsabilidades rituales. En el repertorio mítico de cada grupo cultural, los relatos sobre la menstruación no existen aislados del resto, sino que pertenecen a ciclos míticos más amplios que cuentan la adquisición de las agencias propiamente femeninas y masculinas. Algunos relatos cuenta la adquisición de la menstruación o del sangrado del posparto, otros de los genitales, otros de la lactancia, otros cuentan cómo las mujeres aprendieron a dar a luz por la vagina, y así sucesivamente. A lo largo del proceso de diferenciación por género, lo masculino y lo femenino se enfrentan el uno al otro llevados por sus apetitos de comida y sexo, moldeando sus cuerpos, y adquiriendo conocimientos y responsabilidades.

La sexualidad es un tema central de las mitologías amazónicas que narran el origen de la humanidad. El mito de origen de la menstruación piaroa (Overing 1986) es un buen ejemplo. *Buok'a* tenía un pene tan largo que solía cargarlo enroscado alrededor de los hombros. Las mujeres lo adoraban, pero en lugar de satisfacer su deseo, las volvía insaciables de sexo. Lleno de celos, *Wahari*, esposo de las mujeres y hermano menor de *Buok'a*, rebanó el pene *Buok'a* hasta que quedó de un tamaño más pequeño. Como las mujeres copularon con *Buok'a* sangrante, adquirieron la menstruación. Cuando menstruaron, las mujeres pararon todas sus labores y *Wahari* “se quedó con todo el trabajo por hacer”. Entonces *Wahari* decretó: “Los hombres no deben menstruar, las mujeres deben hacerlo”. El mito airo-pai sobre la vagina dentada (Belaunde 2001:63) proporciona un relato complementario. Las esposas de Luna tenían un par de mandíbulas titiritantes en la vagina que amenazaban con castrar a cualquiera que se acercara. Luna utilizó el mordisco de las vaginas de sus esposas para hacerse palmas en las manos y los pies. Después, con sus nuevas manos, torció un pedazo de fibra de chambira (*Astrocaryum tucume*) e hizo un hilo con el arrancó sus mandíbulas de las vaginas de sus esposas, causándoles

sangrado. Estos dos relatos, que algunos antropólogos atribuirían a una versión amazónica de la ansiedad de castración, son, más precisamente, historias sobre el moldeado mutuo de cuerpos y apetitos moderados y diferenciados por género. Mientras que las mujeres piroa tenían un apetito insaciable de sexo, las mujeres airo-pai lo rechazaban ferozmente. Al final, *Buok'a* no es castrado, sino que adquiere un pene de tamaño normal, y Luna usa la amenaza de castración de sus esposas para obtener manos y pies hábiles, y para desarmar a las feroces vaginas. Al mismo tiempo, ambos relatos colocan con claridad que la adquisición de cuerpos conocedores y diferenciados por género va de la mano con instauración de la rivalidad y el deseo de venganza.

La sexualidad y el cuerpo amazónico también indican que no solamente las mujeres, sino también los hombres deben regular el flujo de su sangre para cuidar de su salud y la salud de sus hijos. La producción del cuerpo y del parentesco se da a partir del manejo conjunto de la sangre, la alimentación, las actitudes y los conocimientos de ambos géneros. Las restricciones que afectan al padre durante la gestación, parto y el posparto son llamadas “covada” en la antropología (Rivière 1974; Rival 1988). Los estudios etnográficos muestran que era una práctica generalizada en la Amazonía, así como los rituales de la pubertad masculina durante los cuales los jóvenes aprendían a asumir sus futuras responsabilidades de esposos y padres. La covada era algo tan sobresaliente que llamó la atención y despertó la burla de los europeos desde los primeros años de la colonia. Increíblemente de que los hombres pudiesen participaban del embarazo de sus esposas y mantener reposo cuando ellas daban a luz, decretaron que los indígenas eran unos haraganes y que, mientras la parturienta se recuperaba rápidamente, el hombre permanecía postrado durante días. Pero para los hombres amazónicos la covada no era un asunto ligero. Los hombres están sujetos a severas restricciones alimenticias y de comportamiento, y largos periodos de abstinencia sexual para garantizar su descendencia.

Por ejemplo, entre los airo-pai, cuando una mujer está embarazada, el hombre no puede construir ninguna estructura de madera, clavar clavos, hacer nudos apretados ni bañarse en el río a contracorrientes porque causaría dificultades de expulsión del niño durante el parto y retención de la placenta. Tampoco puede cavar huecos profundos, gritar o patear cosas, porque al nacer el niño tendría cólicos y lloraría desesperadamente. Tampoco puede matar ni comer huanganas (*Tayassu pecari*), porque el niño adelgazaría lleno de parásitos. Si durante el tiempo de sangramiento del posparto, el hombre no mantiene abstinencia sexual y tiene relaciones con otra mujer, el niño se ahogaría con flema en la garganta. Como explica un sabio airo-pai “es mejor precaverse que hacer morir a los niños” (Payaguaje 1990: 89).

Hoy en día, debido a los cambios generados por la progresiva colonización, los jóvenes indígenas amazónicos ya no están tan convencidos de la necesidad de acatar a rigor los rituales reproductivos practicados por sus padres y abuelos. Entre las parejas mayores, los nacimientos eran separados por intervalos prolongados para permitir que cada niño o niña, sea criado con toda la dedicación necesaria. Según el antropólogo William Vickers (1989: 223), entre los airo-pai hace unos cincuenta años era habitual que las parejas dejaran pasar seis años antes de tener otro hijo, porque se consideraba que el niño debía tener todos sus dientes y poder ir a pescar solo sin que nadie lo vigile para que su madre pueda quedar embarazada nuevamente. Si la madre quedaba embarazada cuando el niño dependía de la leche materna, se consideraba que iba a morir o sufrir deformaciones de crecimiento porque el embarazo afecta la calidad de la leche materna. El padre era siempre tenido por responsable en estos casos.

Es probable que los airo-pai eran, y hasta cierto punto continúan siendo, particularmente exigentes con respecto a sus rituales reproductivos y el involucramiento de los hombres. Pero, su caso y el de otros pueblos en diversos lugares de la Amazonía su caso nos permite comprender cuánto ha

cambiado el comportamiento reproductivo indígena ahora que la ritualidad ancestral de la reproducción ha perdido vigencia (Van der Hammen 2000; Ladeira 1997). Actualmente, la mayoría de los pueblos indígenas del Perú amazónico tiene una tasa de natalidad muy alta, con espacios intergenésicos cortos y una elevada mortalidad infantil. Además, llama la atención la existencia de un número cada vez mayor de madres solteras y de hombres que se desentienden de la suerte de sus hijos. Recientemente, la implementación de programas de planificación familiar por organismos del gobierno y no gubernamentales, ha permitido reintroducir un nuevo elemento de manejo de la fertilidad. Pero los métodos promovidos que alcanzan a tener aceptación conciernen principalmente a las mujeres, como las inyecciones de hormonas. Los métodos de uso masculino, como los preservativos, tienen poco éxito porque los hombres no se sienten. La situación es tan generalizada, que algunas personas de fuera, educadores y funcionarios de salud, por ejemplo, consideran que esta es una característica cultural inherente al mundo indígena amazónico, cuando en el pasado con los rituales de la covada, nada era más ajeno a ellos que el desinterés de los hombres por el bienestar de sus hijos.

Cambiar de cuerpo: chamanismo y relaciones de alteridad

Como hemos visto, la etnografía comparada nos permite comprender mejor cómo nociones sobre el cuerpo, la sangre y las relaciones de género están intrínsecamente unidas en el pensamiento y la práctica de la vida cotidiana y ritual de los pueblos amazónicos. Con respecto al chamanismo, gracias al aporte de recientes estudios etnográficos, también se han podido comprender mejor algunos principios panamazónicos comunes, subyacentes a diversos grupos culturales, en particular, sobre la

manera cómo en las cosmologías indígenas las relaciones entre seres semejantes y seres diferentes se articulan en torno al cuerpo.

Uno de los temas más frecuentes de la literatura oral amazónica cuenta que el cuerpo es algo que puede ser cambiado, así como quien cambia de ropa. Esta es una concepción central de la práctica chamánica; en particular, del chamanismo de la cacería pero su ámbito se extiende a todos los aspectos de la vida, las prácticas de subsistencia y las relaciones con seres externos al grupo cercano de convivencia. En muchas lenguas indígenas, las palabras para cuerpo, ropa y piel son semejantes o relacionadas y, típicamente se considera que es posible cambiar de cuerpo en sueños, durante estados alterados de conciencia ocasionados por el uso de plantas —especialmente, tabaco y psicoactivos como ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*)— o bajo la influencia de fuertes olores, vientos y remolinos. Por ejemplo, es perfectamente factible que en sueños un miembro de la especie humana se desnude de su cuerpo humano y se coloque un cuerpo de huangana (*Tayassu pecari*), una de las presas de cacería favoritas. Solo que, vistas desde un cuerpo de huangana, estas no aparecen como presas de cacería sino como “gente”; es decir seres con cuerpos, cultura y artefactos humanos. Es decir, por detrás de la idea de que el cuerpo es algo cambiante se encuentra la concepción que todos los seres susceptibles de cambiar de cuerpo comparten una misma humanidad. Pero esta humanidad no es constante porque depende del punto de vista adoptado.

El cambio de percepción se debe a que, al colocarse un cuerpo de huangana, el soñador ve a las huanganas tal y como las huanganas se ven a sí mismas; es decir, como gente. Este cambio de punto de vista es instrumental en la práctica chamánica, puesto que permite hablar el idioma de las huanganas, dialogar con ellas o sus “dueños” espirituales y llegar a acuerdos, un intercambio de palabras que solo es posible entre seres que se ven a sí mismos como semejantes y, como tal, se

reconocen el uno al otro como sujetos. En la vida diaria, en cambio, las huanganas que corren en manadas por el bosque son vistas desde la perspectiva de los cazadores que desean matarlas para alimentar a sus familias, son vistas como legítimas presas de cacería, no como seres humanos. El punto de vista de la percepción cambia la calidad ontológica del objeto percibido posibilitando que un ser humano sea visto como presa, y viceversa; abriendo o cerrando las vías de comunicación por medio del idioma. Al mismo tiempo, siempre permanece la ambivalencia, la posibilidad de que la presa se revele como humana, o el humano como depredador. Es decir, cuál de los humanos será presa y cuál depredador es una cuestión abierta al cambio. Por eso es importante que toda cacería sea precedida por un acuerdo entre cazadores y huanganas obtenido en sueños o por medio de otros procesos de la tecnología chamánica. Gracias a este acuerdo entre seres humanos, la transformación del punto de vista que hace de las huanganas meras presas de cacería en el bosque está legitimada. Se considera que el cazador está autorizado a matar a su presa y esta no tomará represalias, mandando enfermedades o alguna otra forma de venganza espiritual contra el cazador y su familia. La venganza de los animales, en efecto, transforman al cazador de ser depredador a ser una presa de su presa.

Los principales antropólogos que han explorado las consecuencias teóricas del pensamiento perspectivista amazónico son Kae Århem (1990), Philippe Descola (2005), Tânia Stolze Lima (1996, 2007) y Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2004). Cada uno aborda el tema de manera propia. Mientras Århem subraya la importancia de la “ecosofía” indígena y de sus consecuencias para mantener el equilibrio del medioambiente, Descola desarrolla un cuadro sinóptico comparativo universal en el que los pueblos indígenas amazónicos son caracterizados por su animismo entendido como una expresión del cambio de perspectivas en el que presa y cazador son a veces un solo ser humano y, a veces, víctima y depredador. Sin embargo, son

los planteamientos de Stolze Lima y Viveiros de Castro que cuñaron el término “perspectivismo amazónico”, lanzaron el debate en la antropología internacional y continúan suscitando nuevas investigaciones y controversias. Sin pretender que el perspectivismo sea una panacea teórica, sus argumentos son indudablemente semillas muy fértiles que permiten iluminar de manera novedosa las concepciones indígenas sobre el ser, la comunicación y el aprendizaje.

Viveiros de Castro contrasta los principios del perspectivismo amazónico con los del objetivismo científico. Por un lado, el objetivismo científico plantea que existe una naturaleza universal compartida por todos los seres y una multiplicidad de culturas que subjetivizan a los seres humanos. Se trata, pues, de un multiculturalismo (un mismo cuerpo, muchas culturas) y el conocimiento científico se da por un proceso de objetivación del *otro*, para analizarlo e inducir conclusiones, negando la intencionalidad del *otro* hecho objeto. Además, el perspectivismo amazónico plantea que existe una unicidad de humanidad y una diversidad de cuerpos. Aquí se trata de un multinaturalismo (una misma cultura, muchos cuerpos). Todos los seres del cosmos tienen sobre sí mismos y sus allegados cercanos la perspectiva del sujeto humano: se ven a sí mismos como gente. Pero la perspectiva sobre seres otros varía según la relación establecida entre los cuerpos e intencionalidades de quien ve y quien es visto: el *otro* es percibido como presa o como depredador según la posición en la cadena de depredación en la que se encuentren. En otras palabras, cuando uno ve a un ser con un cuerpo humano, uno lo está viendo como él se ve a sí mismo y aceptando su humanidad común; cuando uno lo ve con un cuerpo no-humano, es porque uno está viéndolo desde la perspectiva del *otro*, disponiéndose ya sea a comer o a ser comido por ese otro.

La depredación es la marca de la alteridad, pero se trata de una alteridad que no es fija y por la que uno puede transitar. Los chamanes, en particular, son especialistas en el tránsito

entre puntos de vista. Por eso, el chamanismo y, en general, toda comunicación con seres-otros, es siempre un conocimiento político, donde la posibilidad de un cambio de perspectivas entre presa y depredador está en juego.

Hay en la cacería estos dos conocimientos en paralelo: el animal cazado es a la vez gente (desde su punto de vista) y debe ser tratado con diálogo y respeto, y una presa de cacería (desde el punto de vista del cazador). Cuando el animal es puesto a muerte, gran parte de los rituales chamánicos consisten en despejar, deshacer, colocar de lado, el pasado “gente” de la presa, que la haría peligrosa para el consumo (suscitando la “venganza” de sus familiares animales) para convertirla meramente en comida (Viveiros de Castro 2004: 64).

La idea de que los animales de cacería se ven a sí mismos como gente se remonta al tema panamazónico de un tiempo primordial y coexistente en paralelo al tiempo actual cuando todos los seres veían a los *otros* así como se veían a sí mismos; es decir, como humanos, compartiendo una misma lengua y entendiéndose los unos a los otros. Los ciclos míticos cuentan, debido a rivalidades y envidias, cómo los seres se diferenciaron en cuerpos e idiomas distintos, quedando separados en presas y depredadores, llevados a comerse al otro, o ser comido por el otro, para poder vivir. Se trata, por tanto, del pensamiento de pueblos cazadores donde la cuestión del canibalismo subyace abierta. Mientras que el objetivismo científico elimina toda duda sobre la legitimidad del consumo de animales y vegetales por los miembros de la especie humana, el perspectivismo amazónico mantiene la duda y permite múltiples lecturas.

El pensamiento perspectivista también desmantela la nítida separación entre naturaleza y cultura presupuesta por el objetivismo científico. La cuestión del sujeto que habita se torna

tan múltiple como la cuestión del cuerpo y el entorno. El universo perspectivista no es más un espacio continuo sino un “multiverso” polifacético y ambiguo de mundos coexistentes a distancia, parcialmente superpuestos o contenidos los unos dentro de los otros. El tránsito entre estos mundos tiene algo de semejante a un viaje por el lente de un *zoom* en movimiento. Por ejemplo, al interior de los ríos hay otros mundos con ríos propios donde los chamanes van a pescar y donde lo que para nosotros son peces, son las mazorcas de maíz de las anacondas, quienes los almacenan en sus casas ahumándolos sobre la hoguera, así como suele ahumarse el maíz en los poblados indígenas (Belaunde 2001). Las raíces sobresalientes del árbol de lupuna son las casas de la gente de dicho árbol y los charcos de agua sucia en la selva son las vasijas finamente preparadas por las huanganas para beber su masato de yuca. Lo que para unos es natural es cultural para otros, o más bien, como muestra Stolze Lima (1996, 2007), la coexistencia de múltiples perspectivas significa que no existe una realidad absoluta puesto que toda realidad es siempre “para alguien”.

Diríamos que lo que los humanos ven como caza, las huanganas lo ven como guerra. Sin embargo, esta es una formulación equivocada, porque presupone la existencia un único y mismo acontecimiento, visto por dos tipos tan diferentes que la percepción de uno de ellos sólo puede ser irreducible a la del otro. La cacería de huanganas no pone en escena una misma realidad vista por dos sujetos, como lo estipula nuestro modelo relativista. Al contrario, pone un acontecimiento para los humanos y un acontecimiento para las huanganas. En otras palabras, se desdobra en dos acontecimientos paralelos (o mejor dicho, paralelísticos) (Stolze Lima 2007: 78).

Según esta autora, restricciones lingüísticas y de comportamiento son necesarias para evitar que el territorio se transmute

y que la perspectiva de las presas se imponga sobre la perspectiva del cazador. Existe, por tanto, una pugna entre perspectivas y los procedimientos rituales tienen por finalidad evitar que lo que era una cacería para los pobladores en la comunidad se vuelva una guerra en busca de prisioneros, para las huanganas que se ven a sí mismas como humanas. Si la perspectiva de las huanganas se impusiese, se iniciaría un proceso de transmutación del cuerpo y la persona del cazador: él se perdería en el bosque, seducido por las huanganas a las que vería como mujeres atractivas y se transformaría en huangana, hasta convertirse en el jefe de la manada. Las historias de cazadores perdidos en la selva que finalmente regresan a sus casas con el rostro transformado en hocico, casados con una mujer huangana y padres de hijos huangana abundan en la literatura oral amazónica. La metamorfosis corporal percibida por los parientes del cazador indica que no se sabe bien si es que se trata de un pariente o de una presa de cacería, ya que al haber convivido con las huanganas durante un buen tiempo el cazador ha adquirido un cuerpo y un punto de vista de huangana. Es decir, la posibilidad de que la perspectiva del *otro* se imponga tiene por consecuencia un proceso de transformación en *otro*. Todo acto productivo y de conocimiento contiene inherentemente este peligro. La autora muestra que esa lucha de poder entre perspectivas manifiesta la multiplicidad de todo lo existente.

Estas ideas sobre el perspectivismo formuladas para el caso de la cacería tienen repercusiones importantes para comprender la manera cómo las relaciones entre parientes en la comunidad se articulan con las relaciones con los seres del bosque, los ríos y el resto del cosmos, y también con los otros grupos indígenas y no indígenas del lugar. En el cosmos amazónico cargado de perspectivas “para alguien”, cada tipo de ser tiene “su sitio”, su lugar de habitación donde se percibe a sí mismo y a sus familiares como gente y donde todos hablan el mismo idioma y se entienden. El territorio del que deriva su subsistencia y la casa o el asentamiento familiar son lugares volcados hacia la

comensalidad, el comer juntos. En el territorio se organiza la existencia de aquellos que producen y comparten comida juntos y que, por medio de estos alimentos, también comparten palabras, cuerpos y puntos de vista semejantes —afectos, deseos e intencionalidades—. Cuerpo, casa y territorio son modos en que la perspectiva se sitúa y en que el sujeto vive su punto de vista junto a quienes reconoce como humanos. Por esa razón, la gran mayoría de pueblos indígenas coloca un gran énfasis sobre los procesos de alimentación, cuidado, higiene y decoración del cuerpo femenino y masculino a lo largo del ciclo de vida. Todos los rituales y prácticas cotidianas del manejo de la sangre de las personas de ambos géneros descritos en las primeras secciones de este artículo, contribuyen a crear un punto de visto común, que es el punto de vista del parentesco vivido; es decir, el punto de vista compartido por los hombres y las mujeres, de diferentes generaciones, que viven y comen juntos.

Pero el territorio, así como el cuerpo, no es inmutable. La posibilidad de un cambio de perspectiva siempre está presente en la medida en que las relaciones con seres-otros son siempre relaciones políticas, de poder y lucha entre perspectivas enfrentadas. El territorio no es una extensión uniformemente definida por sus fronteras externas de la que seres ajenos son excluidos. Alejarse de casa y transitar por el bosque o el río en busca de alimentos o de camino a un asentamiento vecino, conlleva el peligro de irrumpir inadvertidamente en el territorio de otros seres, incluyendo a otros grupos indígenas y a mestizos y extranjeros.

Por esto, el proceso de creación del parentesco nunca puede ser tomado como obvio. No es algo dado sino un proceso en marcha lleno de riesgos y peligros. Siempre existe la posibilidad de que alguna persona, por diversas razones, pueda dejarse llevar por otros puntos de vista y adoptar una perspectiva sobre sus parientes ajena a las relaciones de cuidado y enseñanza del parentesco. La rabia ocupa una posición central en estos procesos de enajenamiento. Este es el drama de la brujería tan

prevaleciente en muchas comunidades indígenas, de diferentes pueblos y familias lingüísticas. Según el pensamiento indígena, un brujo —alguien que “hace daño” a los demás— no es necesariamente alguien de fuera, ni un extranjero. Muchas veces se sospecha de brujería a una persona cercana pero que se considera enajenada, principalmente, por tener un carácter rabioso, por no querer compartir comida y bebida, por no ser generoso y atento, por hablar de mala manera. Todas estas faltas de comportamiento social efectúan una transformación del punto de vista y hacen que la persona rabiosa se vuelva *otra*. Según el pensamiento indígena, por ejemplo, tal y como lo expresan los airo-pai, un brujo es alguien que ve a sus propios parientes como si fuesen presas de caza. En vez de darles cuidados y comida, los mata y devora usando sus dardos envenenados y cerbatanas invisibles. Por lo general, se trata de personas que tienen grandes poderes espirituales pero no saben controlarlos y se dejan llevar por el punto de vista de sus espíritus auxiliares que los inducen trastocar su visión y ver a sus parientes como presas de caza (Belaunde 2001).

Nos referimos a que el cuerpo creado a través de los procesos rituales de manejo de la sangre no es concebido como una fuente sólida de identidad fija. Es más, para poder subsistir en el cosmos amazónico, encontrar alimentos y dar cuidados a los parientes, es necesario conocer la perspectiva de otros —presas y depredadores— y entablar conversaciones con seres que, de otra manera, permanecerían por siempre ajenos. La idea de cuerpo que se desprende es, entonces, semejante a una escafandra, a un equipo de buceo o un traje espacial, un instrumento que permite actuar en el mundo de manera eficaz, percibir y ser percibido por uno mismo y los demás. No se trata de un disfraz que cubre una esencia humana común a todos, sino de un “equipamiento distintivo, dotado de las inclinaciones y capacidades que definen a cada animal o ser” (Viveiros de Castro, 2004: 65). Cuando las personas conviven entre ellas, crecen con cuerpos de parientes y comparten un punto de

vista. Pero esta convivencia es indisociable de las relaciones con otros seres y las transformaciones y peligros que generan. Es necesario cambiar de cuerpo y adoptar otras escafandras para comunicarse de igual a igual con los demás seres del cosmos y de esta manera reconocer que todos son gente: producen comida, hacen fiestas, crían a sus hijos y llegan a acuerdos conversando, como gente.

Una aproximación perspectivista a las relaciones interculturales

A pesar de los peligros inmanentes a la posibilidad de entrar en la perspectiva de *otros*, es necesario exponerse a estos riesgos para obtener alimentos, conocimientos y tecnologías. Un rasgo característico de gran parte los pueblos amazónicos es que consideran que los saberes son de origen exógeno: provienen de peligrosos *otros* con los que hay que interactuar, arriesgándose a ser capturados por su perspectiva y a convertirse en uno de ellos. Los episodios de tránsito entre mundos, cuerpos y perspectivas, en sueños, en trance chamánico o en viajes por el territorio, son considerados como acontecimientos proveedores de bienes culturales, conocimientos, técnicas y alimentos venidos de fuera y necesarios para la vida en casa, entre aquellos que conversan entre sí y comparten la misma comida. Por tanto, los peligros del cosmos son también la fuente del bienestar y necesarios para habitar el mundo desde el punto de vista humano.

Las relaciones con personas de fuera, miembros de la sociedad nacional, mestizos y extranjeros, son percibidas como cargadas de peligros, aunque también son necesarias y deseadas. Por ejemplo, el libro *Pacificando al Blanco* (Albert y Ramos 2002) reúnen una colección de artículos que muestran cómo, en el caso del Brasil, la relación con las personas de la sociedad

nacional es percibida en términos de una alteridad peligrosa que debe ser domesticada e integrada progresivamente por los pueblos indígenas a pesar de los peligros de enfermedades y transformaciones en *otro*. La sociedad nacional es atractiva y seductora debido a su tecnología reconocida como superior, sus mercancías y sus conocimientos diferentes. Pero se trata de un mundo paralelo al mundo indígena que existen en tensión perpetua con el universo indígena, en riesgo de devoración, puesto que al relacionarse con las personas de fuera, los indígenas pueden ser seducidos, robados y volverse “blancos”.

Albert (2002) presenta el caso de los Yanomami del Brasil, y muestra cómo el encuentro entre los indígenas y profesionales de fuera, profesores, ambientalistas, trabajadores de salud y miembros de ONG genera un constante malentendido ya que, justamente, se trata de universos paralelos entre los cuales hay una lucha de poder lo que no permite que se establezca la comunicación sin equívocos. Sin embargo, algunas personas dentro del mundo indígena, debido a sus trayectorias personales logran tender puentes y traducir conceptos de la lengua hegemónica (el portugués en este caso), utilizados por los profesionales (educadores, ambientalistas, médicos, ingenieros, etc.), en el idioma indígena. En el caso del líder yanomami Davi Yanomami Kopenawa, sus traducciones de los conceptos ambientalistas responden a su percepción de la historia de la colonización y las relaciones con los “blancos” a través la historia oral yanomami, donde el manejo de las relaciones con peligrosos otros son constitutivas de la temporalidad, la salud y el bienestar.

En el Perú también hay líderes indígenas que hacen esta traducción cultural desde sus cosmologías, manifestando conocimiento y sentido del humor sobre los “blancos” y las personas de las ciudades (Tubino y Zariquiey 2007). En 2010, me encontraba en la ciudad de Contamana, en el río Ucayali, durante un taller con algunos representantes de la federación shipibo-konibo del río Pisqui (Belaunde 2010). Los organizadores estábamos intentando presentar el concepto de “prio-

rización de deseos”. Pensábamos que esta noción podría servirnos como un instrumento para la construcción de “planes de vida” y queríamos asegurarnos de que estábamos todos de acuerdo sobre su significado. Sentados en círculo alrededor de unas mesas, habíamos intentado definir la idea verbalmente y habíamos escrito algunas palabras en un papelógrafo pegado en la pared. Pero sentíamos que, a pesar de nuestros esfuerzos, no lográbamos transmitir la idea. En eso, Roberto Linares, líder de la comunidad shipibo-konibo de Santa Rosa, tomó la palabra. “Es como una historia que una vez escuché”, nos dijo y comenzó a contar lo siguiente:

Dicen que había una vez un señor llamado Shawampico y su mujer se llamaba Rona. Un día, él le ha dicho a su querida esposa:

—Vamos a buscar paiche en la cocha, en la laguna.

Su mujercita le ha aceptado:

—Sí, vamos.

Se han ido a una cocha muy grande donde había bastante paiche. En canoa se han ido buscando paiche. Ella iba remando atrás y el iba buscando sentado en la punta de la canoa, buscando paiche en el agua. Por fin, en un huamal, en una orilla, el hombre ha visto un paiche muy grande durmiendo. Su lomo salía fuera del agua. Al verlo, Shawampico se ha alegrado bastante y le ha dicho a su mujer:

—Por acá, rema —para acercarse al paiche despacito y poder picarlo.

Pero ella no ha remado nada. Entonces, Shawampico ha mirado hacia atrás y ha visto que su esposa estaba durmiendo. El viento le había abierto su pampanilla, su falda. En ese tiempo, la gente no usaba calzón. Entonces, el viejo le ha visto toda la paloma descubierta a su esposa. Ahí se ha puesto a pensar:

—¿A cuál le doy primero, al paiche o a mi mujer? Pucha... —le mira al paiche y le mira a su doña... y su doña estaba más rico—. ¡Primero a mi doña! —dice.

Y dale... sho sho sho ha hecho mover la canoa y esa oleada le ha hecho despertar al paiche. Cuando ha terminado de tener su relación, el hombre ha buscado al paiche para picarlo, pero el paiche ya se había ido lejos.

—¡Pucha! ¡Primero era el paiche!, ha dicho el hombre.

Y así, pues, los dos se han vuelto a casa con hambre y sin paiche.

Todos reímos. Sus palabras nos tomaron desprevenidos. La irreverencia de su relato nos colocó ante la evidencia de que los estilos de pedagogía indígena suelen ser más humorísticos y encarnados que los que solemos utilizar en los talleres de trabajo con ONG y otras instituciones. Nos demostró no solamente que él había entendido perfectamente lo que significaba priorizar deseos, sino que también comprendía que, a pesar de tener las mejores intenciones y proyecciones a futuro, en ciertas circunstancias las personas podíamos terminar priorizando mal ya que nuestros apetitos del momento pueden fácilmente desviarnos de nuestras mejores planificaciones. Sin mayores explicaciones, por medio del relato de la historia oral shipibo-konibo, nos mostró que intentar comunicar una idea de manera abstracta, ajena a las vivencias e imperfecciones humanas, es algo árido y poco convincente. En cambio, narrar situaciones que ejemplifican escenas y consideran las fallas humanas con ironía y simpatía, es una técnica pedagógica que permite eficazmente acercar las ideas a la realidad vivida y transmitir enseñanzas de manera convincente y entretenida.

En efecto, una de las principales críticas que los pensadores indígenas hacen de la enseñanza escolar y del estilo de comunicación que las personas escolarizadas solemos reproducir en nuestros talleres y reuniones de trabajo, es que se trata

de un conocimiento “teórico”, desligado del contexto presencial (Trapnell *et al.* 2008: 99; Mahecha 2004: 205; Århem *et al.* 2004:430). La situación prototípica en las clases de escuela continúa siendo la de un grupo de alumnos sentados con lápiz y papel en la mano, escuchando a un profesor hablar sobre un conocimiento que está escrito en los libros y la pizarra, pero que no está situado en la experiencia, corporal, interpersonal y emocional, vivida en el momento de la enseñanza. A pesar de los intentos de cambiar el contenido curricular y la metodología de enseñanza, este modelo de la interacción en clase continúa dominante y es constantemente reproducido en las reuniones de trabajo de otras instituciones en el Perú.

Reflexionando sobre la percepción indígena de las diferencias entre la enseñanza escolar y la enseñanza familiar, Trapnell, Calderón y Flores muestran que la situación de enseñanza es uno de los puntos clave. En la escuela, la enseñanza se da a base de indicaciones verbales explícitas, la lectura y la escritura. En la familia, en cambio, la enseñanza se da por observación, imitación y participación vivencial en la acción emprendida. Los aspectos intersubjetivos del contexto de la enseñanza; es decir, la escena social y emocional de la enseñanza, son tan importantes como el conocimiento que se intenta transmitir. Con quién, en qué momento y circunstancias se aprende algo, son aspectos inherentes a lo aprendido (Trapnell *et al.*, 2008: 99).

La percepción del contraste entre los conocimientos “teóricos” de la escuela y los conocimientos indígenas —que a menudo son llamados de “prácticos”— es algo bastante expandida entre los padres y profesores indígenas de la Amazonía. Está claro que estos términos pertenecen al vocabulario introducido por las escuelas, pero su significado se refiere a una diferencia identificada desde la visión indígena. Lo “teórico” no hace referencia, como podríamos suponer, al valor de universalidad científica del conocimiento transmitido en las escuelas, sino al hecho de que, en la escuela, el conocimiento es transmitido fuera del contexto vivido en el momento, a través de

explicaciones y que tiene por objetivo final enseñar escribir ese conocimiento. Es decir, lo “teórico” del conocimiento escolar reside en el hecho de que se trata de aprender a escribirlo, no de aprender a vivirlo. Lo “práctico” del conocimiento indígena, como afirma el pensador indígena colombiano Roberto Mucuna, reside en el hecho de que se trata de un conocimiento que se aprende “viendo, viviendo y practicando” (Århem *et al.* 2004: 432). La historia narrada por el líder shipibo-konibo Roberto Linares, también nos coloca frente al hecho que el aprendizaje es inseparable de la experiencia vivida y corporal.

Al mismo tiempo, Roberto Linares así como la gran mayoría de mujeres y hombres amazónicos valoran y desean que sus hijos sean escolarizados. Lograr que sus hijos sean “profesionales” es el aliciente sobresaliente de los padres. ¿Pero qué significa ser “profesional” para los pobladores amazónicos? Es un tema que tiene significaciones políticas, económicas y sociales. El profesional es una figura compleja del imaginario cultural indígena actual: es alguien que ha terminado la escuela y algún curso de educación superior, como el magisterio, un curso de formación técnica o un curso universitario. Pero tener un título de educación superior no es suficiente. Lo que caracteriza a un profesional es que recibe un sueldo y que su trabajo no requiera trabajo físico a diario en la chacra ni el bosque. Un profesional trabaja con documentos: la escritura es un aspecto fundamental de sus responsabilidades, que da legitimidad a su posición de autoridad.

El deseo de profesionalización es un deseo de acceso a ingresos monetarios y a un trabajo menos agotador y con mayor prestigio, pero también es un deseo de reivindicación ciudadana. “Necesitamos tener hijos profesionales para que salgan a defender a la comunidad, para que puedan escribir los documentos y hacer las gestiones ante las autoridades regionales”. He escuchado este tipo de afirmaciones entre los más diversos grupos étnicos y lugares del país, en las zonas cercanas a los centros urbanos que interactúan diariamente con los profesionales

de las ciudades, y en los ríos remotos, donde las visitas de profesionales son más raras. Es necesario tener hijos profesionales para que “defiendan” a los suyos. La escritura es un arma contra la agresión de la sociedad nacional.

En el imaginario político indígena amazónico actual existe una relación entre ser ciudadano peruano, vivir en una ciudad y ser profesional. Una imagen que aparece de manera recurrente retrata el Perú como una gran ciudad poblada de profesionales que poseen documentos en regla. La profesionalización es concebida como un paso fundamental para lograr la autonomía política y económica, instituir la equidad de derechos y estatus en un Perú inclusivo y pluriétnico, y asegurar su permanencia en su territorio. Como tuve la oportunidad de observar repetidas veces, cuando los pobladores hablan de hacer gestiones ante la alcaldía para obtener fondos de construcción y refacción para la escuela, la idea expresada repetidamente es que de la buena escolarización de sus hijos pequeños dependen sus posibilidades de profesionalización para ocupar puestos de responsabilidad en sus comunidades en el futuro. “Queremos buenas escuelas para que nuestros hijos lleguen a ser profesionales y que en el futuro cuando haya un taller, sean nuestros hijos los que vengan a conducirlo. Así como tú vienes ahora a trabajar con nosotros, queremos que nuestros hijos sean los médicos, los ingenieros, los investigadores de nosotros”.

Sin lugar a duda, la escolarización y profesionalización son instrumentos para lograr una sociedad más equitativa en la Amazonía, pero también tienen muchos reveses y contradicciones que preocupan a los padres de familia indígenas. La formación de las nuevas élites alfabetizadas para la defensa de los derechos indígenas, por ejemplo, ha reproducido dentro de la población indígena algunos de los mecanismos de exclusión provenientes de la sociedad nacional. A menudo los líderes indígenas que deberían representar el interés colectivo de sus comunidades y federaciones son acusados de actuar en interés propio, estar desligado de sus bases y malversar fondos. Estos

son temas delicados, sobre los que hay pocas publicaciones a pesar de que preocupan muchísimo los padres de familia.

Otro tema que preocupa a los padres de familia es el hecho de que los jóvenes que logran completar sus estudios a menudo no deseen volver a sus comunidades de origen. Algunos padres se quejan de que algunos jóvenes educados hasta parecen olvidarse de comer la comida con la que fueron criados y solo desean comer comidas comerciales de las ciudades, burlándose de sus parientes. La profesionalización y el hecho de recibir un sueldo regularmente son ideales de una vida holgada que contrasta con las durezas de la vida en la chacra, y que se acompaña de un cierto menosprecio del trabajo manual de sus padres y abuelos. Para las mujeres, en particular, el matrimonio con un hombre que recibe un sueldo es una estrategia de ascensión social y de satisfacción de nuevos deseos de mercancías. En el pasado, el esposo ideal era buen cazador, pescador y trabajador en la chacra. Hoy en día, es un hombre con dinero capaz de comprar cosas para satisfacer las demandas de su esposa, y si es posible, mantenerla en la ciudad a ella y a sus hijos hasta que estos puedan completar, a su vez, sus estudios profesionales.

También es indudable que la escolarización y profesionalización de los pobladores han acelerado la monetización de la economía indígena y, en algunos lugares, ha contribuido a la pérdida de las mingas y otros mecanismos de ayuda mutua que permitían tener una buena calidad de vida con relativamente poco dinero. Los jóvenes educados regresan a las comunidades con nuevos hábitos de consumo, llevando ropas nuevas, cerveza y tecnologías, que son las mercancías de mayor prestigio. Aparte de los motores que cumplen una función utilitaria, la tecnología que hace furor en las comunidades son los videos y radios con alto parlantes de gran alcance. Los jóvenes educados son los principales diseminadores de las películas y la música de moda en las ciudades que muestran todas las noches a los vecinos, contribuyendo a divertir a la población. Suelen tener una pequeña bodega y vender productos comestibles, cerveza

y aguardiente. El despliegue de estas mercancías de la ciudad es un factor que refuerza el prestigio de los jóvenes, y confirma el deseo de profesionalización en la comunidad, pero al mismo tiempo, aumenta las tensiones en la comunidad en la medida en que introduce nuevas inequidades dentro del grupo de residencia y marca nuevas diferencias de estatus.

La necesidad de conseguir dinero para dar una educación escolar y profesional a los hijos, y asegurar el acceso a todo ese prestigio, es también una carga muy pesada para los padres. Un tema que siempre causa gran animación durante los talleres en los que participé es cuánto dinero se necesita para educar a los hijos. “Es infinito”, parecen concordar los pobladores de diferentes lugares. “Para cada hijo hay que comprarle su uniforme, sus cuadernos. Los zapatos son carísimos. Y la ropa solo dura unos meses. Rapidito se rompe y hay que comprar nuevo. Eso mientras está en la primaria. ¿Y cuándo se va a la secundaria? ¿Y para pagarle sus estudios en la ciudad? Y eso es para un hijo, pero nosotros tenemos cuatro, cinco. No tiene fin”. El financiamiento de los estudios de los hijos es un proyecto de desembolso de fondos de por vida que los amarra a la economía monetaria y los obliga a aceptar las condiciones del mercado.

La escolarización y profesionalización también han erosionado la autoridad de los padres, lo que a su vez atenta contra las posibilidades de que los jóvenes terminen sus estudios. Son varias las contradicciones acarreadas por la profesionalización, pero lo que más preocupa a los padres es el hecho de que sus hijos comiencen sus estudios en la ciudad y “fracasen”, como suelen decir, que no puedan terminarlos, perdiéndose la inversión social y económica de la familia. Los estudios superiores de los hijos son, sin duda, la principal inversión de la mayoría de las familias indígenas, pero su éxito depende en gran parte del comportamiento emocional y reproductivo de los jóvenes. Una de las grandes contradicciones de la escuela, desde el punto de visto indígena, es que la enseñanza mixta es el mayor obstáculo en el camino de sus hijos. Anteriormente, los

matrimonios eran, por lo general, organizados por los padres de los novios. Pero con la implantación de la escuela, los jóvenes comienzan relaciones sin la autorización de sus padres y, a menudo, en contra de sus recomendaciones y advertencias. El aumento de madres solteras e hijos abandonados por sus padres es expresivo de los cambios matrimoniales relacionados a la escolarización.

Para ambos géneros, el deseo de continuar los estudios secundarios y profesionales es la mayor motivación para salir de la comunidad hacia las ciudades, con o sin becas. Sus padres suelen enviarles dinero y alimentos, pero por falta de recursos, muchos jóvenes se ven forzados a entablar empleos de alto riesgo social y físico. El trabajo doméstico, el empleo en bares, el alcoholismo y la prostitución colocan a los hombres y a las mujeres, en una situación de marginalización. A menudo, los jóvenes se ven forzados a abandonar sus estudios debido a la incompatibilidad con el trabajo, o distraídos por otros deseos, o debido a un embarazo. Desde el punto de vista de la población local, la alta incidencia de madres solteras se relaciona a diversos elementos fomentados por la escuela mixta, como la erosión de la autoridad paterna y materna sobre las decisiones matrimoniales, el abandono de los rituales reproductivos que establecían el involucramiento del padre en el embarazo y parto de sus hijos; la preferencia de las muchachas indígenas por casarse con hombres que disponen de dinero, y la alta incidencia de alcoholismo entre los varones indígenas.

Como el pescador de la historia shipibo-konibo narrada por el líder Roberto Linares, muchos jóvenes se dejan distraer de sus estudios y nunca llegan a la meta tan deseada por sus padres. El problema con los que “fracasan” en los estudios, es que cuando regresan a sus comunidades, tampoco tienen los conocimientos necesarios para valerse por sí mismos, para producir comida y satisfacer todas sus necesidades. Como pasaron la mayor parte del tiempo de la infancia estudiando en la escuela, muchos de ellos no fueron a la chacra, a cazar ni pescar con

los mayores, y no aprendieron de manera vivencial los conocimientos “prácticos”, como suelen decir, necesarios para derivar su subsistencia completa. Toda su existencia fue planificada priorizando el deseo de lograr ser profesionales. Cuando regresan “fracasados” a sus casas, no les queda sino depender de sus padres, retornar a una situación infantil, o irse a otro lugar, trabajar para las compañías madereras o hacer algún otro trabajo físico mal remunerado, enfrentando pobreza y marginalización. Esta es una situación totalmente desconocida en el pasado reciente y genera muchas tensiones dentro de las familias. En lugar de constituir una continuación del proceso de producción de parientes conocedores y capaces de defenderse, tal y como aspiran sus padres, el deseo de profesionalización puede conducir a formas contemporáneas de incapacidad y de esclavitud.

Vivir bien

Ahora que el “vivir bien” ha sido colocado por la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) como uno de los pilares de la identidad indígena, juntamente con el derecho al territorio y la autodeterminación, quedan muchas dudas sobre su comprensión y utilización por diversos sectores de la población no-indígena en los países Amazónicos y el exterior (Belaunde 2013). ¿Qué es vivir bien para los pueblos amazónicos? ¿Hay una sola noción del buen vivir para todos los pueblos indígenas o cada pueblo tiene una noción propia y diferente de los demás? ¿Cómo se relacionan las concepciones y las prácticas del buen vivir de los pueblos amazónicos con la defensa de los derechos indígenas y la provisión de servicios de salud y educación y de otros servicios ciudadanos fundamentales? ¿Cómo aplicar estos conceptos en el trabajo de las federaciones indígenas y de las organizaciones que acompañan a los pueblos indígenas? ¿Cómo comunicar a

las poblaciones no-indígenas el significado y las implicaciones de las nociones amazónicas del buen vivir?

Uno de los mayores obstáculos para comenzar a actuar dentro del nuevo paradigma planteado por las organizaciones indígenas es superar los prejuicios existentes. Para la mayoría de los funcionarios del gobierno y la población de las ciudades en general, vivir bien significa llevar una vida holgada, para lo cual se requiere tener un alto nivel de ingresos, acceso a servicios urbanos y consumo de mercancías. Desde esta perspectiva, es un absurdo que personas con pocas posesiones materiales, como lo son la mayoría de los pueblos amazónicos, puedan presumir de vivir bien de manera alguna. Este prejuicio está latente en el discurso desarrollista de muchos agentes gubernamentales y no gubernamentales, que perpetúan una agenda colonialista y dictaminan la necesidad de ayudar los pobladores indígenas a “mejorar”, lo cual implica de manera explícita o implícita, asemejarlos cada vez más a los ciudadanos. Por detrás de dicho discurso se expresa un proyecto político de obliteración de las diferencias culturales que refuerza el desconocimiento y los malentendidos existentes entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas amazónicos.

Otro prejuicio que debe ser superado es la idea de que para los pueblos indígenas “vivir bien” significa vivir aislado, sin intercambiar con los demás, sin transformarse. Esta es una proyección de un cierto romanticismo occidental que no tiene nada que ver con el pensamiento y la práctica indígena. Como vimos en las secciones anteriores, la capacidad de transformarse para relacionarse con el *otro*, enfrentando los peligros, es algo tan vital como la convivencia en la comunidad. Las relaciones con la alteridad son el fundamento de las relaciones de crianza. El primer paso para superar nuestros prejuicios es aceptar que los conceptos indígenas de vivir bien son preexistentes a todas las concepciones urbanas y oficiales y que responden a una sabiduría ancestral que ha guiado el destino de los pueblos amazónicos a lo largo de su historia y les ha permitido sobrevi-

vir la violencia de la colonización. Por lo tanto, queda claro que los conceptos y las prácticas del vivir bien indígenas no pueden ser reducidos a ideales románticos ni criterios utilizados para medir la calidad de vida de las poblaciones desde una perspectiva economicista y urbana. Los índices de pobreza oficiales nos dicen poco sobre el buen vivir amazónico. Más bien, proyectan sobre el entorno sociocultural amazónico definiciones de la pobreza calcadas de un modelo oficial, que después sirven para justificar la imposición de un supuesto progreso dictado desde la ciudad.

Como plantea Carlos Viteri Gualinga (2008), pensador del pueblo quichua del Ecuador, vivir bien (*Alli káusai*) entre los quichua responde a un complejo modelo cultural ancestral de organización en el cual se valora altamente la capacidad que tiene cada persona, mujer y hombre, de establecer vínculos recíprocos gracias al ejercicio autónomo de sus conocimientos y su trabajo, resaltando la interdependencia entre lo social y lo territorial. Es decir, vivir bien es antes que nada un proceso de creación de relaciones que unen a la gente entre sí por medio de su experiencia con su territorio y todos los seres de los ríos, los bosques y el cosmos que lo habitan en sus múltiples dimensiones. Por supuesto que, hoy en día, junto con esta concepción ancestral se abren nuevos horizontes de expectativas y derechos ciudadanos. Asegurar el acceso a servicios de educación, salud y transporte y medios de subsistencia e ingresos económicos son derechos básicos de la población indígena, y es necesario garantizar estos para asegurar su ciudadanía a parte plena. Pero, confundir estos derechos ciudadanos con los conceptos indígenas de vivir bien genera confusión y, sobre todo, invisibiliza una vez más la práctica y el pensamiento social indígena, su inteligencia y su riqueza para generar iniciativas innovadoras y escapar de los moldes prefabricados que no logran salir de la medición de indicadores oficiales de pobreza. Es necesario una aproximación intercultural desde ambos lados, tanto por parte de los pensadores indígenas como desde las entidades del go-

bierno y las organizaciones de desarrollo, para lograr conjugar la búsqueda de nuevos criterios adecuados de calidad de vida que garantice los derechos ciudadanos y el respeto de los conceptos y prácticas del buen vivir, y de esta manera fomentar el pleno ejercicio de la autodeterminación indígena.

Tuve la suerte de familiarizarme con el tema de vivir bien desde los años 80, cuando hice trabajo de campo con los airo-pai. En ese entonces, nada permitía presagiar el relieve político que los conceptos indígenas de vivir bien llegarían a tener 20 años más tarde. Cuando publiqué mi tesis de doctorado, le puse por título “Viviendo bien: género y fertilidad entre los airo-pai” porque “vivir bien” estuvo omnipresente durante mi trabajo de campo. No hubo día durante mi estadía en las comunidades airo-pai que no estuviese pautado por su discurso imperativo del buen vivir. Una y otra vez, y en todo tipo de ocasiones, escuchaba a los hombres y a las mujeres decir cosas como: “hay que vivir como gente”, “hay que vivir bien”, “hay que pensar bien”. En lugar de apelar a principios organizativos residenciales jerarquizados, las personas de ambos géneros apelaban espontáneamente a la capacidad de cada cual para generar su bienestar propio y colectivo a partir del ejercicio autónomo del trabajo, generando una interconexión mutua con los demás y el entorno de la selva, los bosques y los ríos.

El discurso y la práctica de vivir bien comenzaban temprano, de madrugada. Los hombres eran los primeros en despertarse y preparar una bebida de yoco (*Paullinia yoco*), una planta que según el pensamiento airo-ai posee un potente espíritu que “bota la pereza” y “da consejo para vivir bien”. Al rato, las mujeres y sus hijos menores se levantaban, tomaban yoco y se sentaban junto a los hombres, hilando chambira (*Astrocarium tucume*), conversando en familia, contándose sus sueños, planeando actividades y dándole consejo a los niños. Apenas rayaba el sol, las familias de toda la comunidad tomaban baño juntas en el río, haciendo saludos de alegría al nuevo día. “Si no te bañas te vas a volver perezosa”, me decían siempre, advirtiénd-

dome que no hay peor falta que la ociosidad, puesto que quien no trabaja es incapaz de producir, compartir los resultados de su trabajo e interconectarse autónomamente con los demás y el entorno. Como falta de todo para sustentarse, la persona ociosa mira envidiosamente a los demás deseando tener lo que ellos obtuvieron de su trabajo e interdependencia con los demás y la selva. Por eso, la pereza engendra envidia y rabia, y toda una cadena de conflictos. Entonces, cuando me animaban a meterme al agua fría de la madrugada, no se trataba solamente de una exigencia de higiene, sino de todo una lección de autonomía y salud personal y social. A lo largo de mi estadía entre ellos, comprendí que las horas pasadas en familia esperando el sol nacer, eran momentos emblemáticos del buen vivir airo-pai. A pesar de los cambios sucedidos en los últimos 25 años, el uso del yoco todavía permanece vigente y es algo de lo que se enorgullecen. Sin embargo, debido a la influencia de la escuela, que lejos de valorar el madrugar y el uso pedagógico del yoco, las palabras de consejo y los baños matutinos, considera que estos procedimientos podrían afectar negativamente el aprendizaje escolar, hay entre las nuevas generaciones una tendencia a dejar la práctica de lado.

Muchos otros pueblos de la Amazonía tienen, o tenían hasta hace poco, disciplinas semejantes. Algunos usan plantas, como los *achuar* que beben *wayuss* (*wayus*) para conversar y limpiarse el estómago de todos los restos de comida y la saliva acumulada durante la noche por medio del vómito; otros no, pero entre casi todos los pueblos indígenas se enfatiza la necesidad de aconsejar a los niños y niñas para que aprendan a trabajar de manera autónoma y a comportarse socialmente con sus parejas, sus parientes y los demás. El arte de aconsejar es un aspecto clave de las prácticas y conceptos del buen vivir amazónicos. Para conocer el buen vivir de un pueblo indígena amazónico un punto de partida es escuchar las palabras de consejo de los mayores y es indudable que la disciplina es un aspecto importante. Sin embargo, un exagerado énfasis en la disciplina y la seriedad,

nos haría olvidar que el buen humor es neurálgico de la vida en la Amazonía. Muchos consejos se dan entre risas y bromas y relatos de la historia oral tan entretenidas como instructivas. Uno de los aspectos infaltables del buen vivir que cada pueblo indígena elabora a su manera, es cómo llevar una vida jovial. La sociabilidad y el sentido del humor indígena son inseparables de su espíritu de celebración.

Saber escuchar y saber hablar, saber producir lo necesario, saber dar y recibir, saber ser consecuente con sus palabras, todas estas ideas aparecen recurrentemente en los consejos de diversos pueblos indígenas. Está claro, entonces, que el buen vivir entre los pueblos amazónicos no es cuestión de “tener” sino de “estar en relación” con los demás, en la comunidad y en el territorio y sus diversos ámbitos de existencia. Restringir el buen vivir a una lista de cosas y servicios necesarios para superar los índices de pobreza, siguiendo los mandados oficiales, no hace sino reproducir nuestra fijación urbana contemporánea de la posesión de objetos y opaca el pensamiento indígena sobre las complejas interrelaciones entre cuerpo, género, persona y alteridad de sus cosmologías.

Bibliografía

Albert, Bruce (1985). *Temps du sang. Temps des cendres. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud est (Amazonie Brésilienne)*. Tesis de doctorado. Universidad París X.

----- (2002). “O ouro cannibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza”, en: Albert, B. y Ramos, S. (eds.). *Pacificando o branco: cosmologías amazónicas do contato*, pp. 239-270. Río de Janeiro: UNESP.

Albert, Bruce y Ramos, Alcida (2002). *Pacificando o branco: cosmologías amazónicas do contato*, Albert, B. y Ramos, S. (eds.). Río de Janeiro: UNESP

Århem, Kaj (1990). *Ecosofía Makuna; La Selva Humanizada*: 105-122 (Correa, François; Ed.). Bogotá: ICAN-Fondo Editorial CEREC.

----- (2001). “Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, 37, pp. 268-288.

Århem, Kaj; Cayón, Luis; Angulo, Gladis y García, Maximiliano (2004). *Etnografía Makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la gente del agua*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Beckerman, Stephen y Valentine, Paul (2002). *Cultures of Multiple Fathers: The Theory and Practice of Partible Paternity in South America*. Washington: Smithsonian Institute.

Belaunde, Luisa Elvira (2001). *Viviendo Bien: Género y Fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. Lima: CAAAP.

----- (2003). “Yo solita haciendo fuerza: Historias de parto entre los Yine (Piro)”, en: *Amazonía Peruana*. 28-29, pp. 125-147.

----- (2007a). “Infancia amazónica, epidemia y colonización”, en: Rodríguez, Pablo; Mannareli, María Emma (org.). *Historia de la infancia en América Latina*, 1 ed. bogota: Universidad Externado de Colombia, 2007, vol. 1, pp. 417-439.

- (2007b). “Fuerza de recordar, hedor de olvidar: hematología amazónica, venganza y género”, en: *Amazonía Peruana*, vol. 30, pp. 205-243.
- (2008). *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. 2ª edición revisada y ampliada. Lima: CAAAP.
- (2010). “Deseos encontrados: escuela, profesionales y plantas en la Amazonía peruana”, en: *Revista da FAEEDA* (Salvador), vol. 19, N.º 33, pp. 119-133.
- (2011). “La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos”, en: CEPES. *Mujer rural: cambios y persistencias*. Lima: CEPES, pp. 181-206.
- (2013). “Introducción”, en: “*Kametsa Asaike: El vivir bien de los ashaninka del río Ene*”. Satipo: Central Ashaninka del Río Ene.

Berlin, E. (1995). “Aspects of fertility regulation among the Aguaruna Jivaro of Peru”, en: Newman, L. (ed). *Women’s Medicine: A Cross-Cultural Study of Indigenous Fertility Regulation*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Brown, Michael (1985). *Tsewa’s gift. Magic and meaning in an Amazonian society*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Candre, Hipólito & Echeverri, Juan Alvaro (1993). *Tabaco frío. Coca Dulce. La palabra del anciano Kinerai de la tribu cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos*. Bogotá: Colcultur.

Coimbra, Carlos E.A & Garnelo, Luiza (2003). *Questões de Saúde Reprodutiva da Mulher Indígena no Brasil. Documento de trabalho 7*. Río de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz.

Conklin , Beth (2001a). “Women’s blood, warrior’s blood and the conquest of vitality in amazonia”, en: Gregor T. & Tuzin D. (eds.). *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of comparative method*. Berkeley: University of California Press, pp. 141-174 .

----- (2001b). *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian society*. Austin: University of Texas.

Colpron, Anne Marie (2004). *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre exemple des femmes "chamanes" shipibo-conibo Amazonie Péruvienne*. Tesis de doctorado. Universidad de Montreal.

Crocker, Christopher (1985). *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson: University of California Press.

Descola, Philippe (2005). *Par-delà la nature et culture*. París: Gallimard.

Echeverri, Juan Álvaro (2000). "The first love of a Young man: salt and sexual education among the Uitoto Indians of lowland Colombia", en: Overing J. & Passes A. (eds.). *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetic of conviviality in native Amazonia*. Londres: Routledge, pp 33-45.

Fausto, Carlos (2001). *Inimigos Fiéis. História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.

Franchetto, Bruna (1999). "Dossier mulheres indígenas", en: *Estudos Feministas* 7(1), pp. 225-228.

Garnelo, Luiza (2003). *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Fiocruz.

Goulard, Jean-Pierre (2009). *Entre mortales e inmortales. El ser según los ticuna de la Amazonía*. Lima: CAAAP-IFEA.

Gow, Peter (1999). "Piro designs: painting as meaningful action in an Amazonian lived world", en: *JRAI* 5(2), pp. 229-247.

----- (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

Guzmán, María Antonieta (1997). *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.

Hern, Warren (1994a). "Poliginia y fecundidad en los shipibo de la Amazonía peruana", en: *Amazonía Peruana*, 24, pp. 61-84.

----- (1994b). "Conocimiento y uso de anticonceptivos

herbales en una comunidad Shipibo”, en: *Amazonía Peruana*, 24, pp. 43-160.

Hugh-Jones, Christine (1979). *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kensinger, Kenneth (1995). *How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press.

Ladeira, María Elisa (1997). “Las mujeres timbira: control del cuerpo y reproducción social”, en Gonzales Monte S. (ed.). *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, pp. 105-120. México: Colegio de México.

Lagrou, Elsje M. (1998). *Caminhos Duplos e Corpos. Uma Abordagem Perspectivista da Identidade e Alteridade entre os Kaxinawa*. Tesis de Doctorado. Universidade de São Paulo.

----- (2007). *A Fluidez da forma: arte e alteridade entre os kaxinawa*. Río de Janeiro: Top Books.

Lasmar, Cristiane (2002). *De volta ao lago de leite. A Experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro)*. Tesis de doctorado. Universidad Federal de Río de Janeiro.

Lima, Tânia (1995). *A parte do caium. Etnografia Juruna*. Tesis de doctorado. Museu Nacional da Universidade Federal do Río de Janeiro.

----- (1996). “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”, en: *Mana* 2(2), pp. 2-47.

----- (2005). *Um peixe olhou pra mim: o povo Judja e a perspectiva*. São Paulo: UNESP.

----- (2007). “El dos y su múltiplo: reflexiones sobre el perspectivismo en una cosmología Tupí”, en: *Amazonía Peruana*, 30, pp. 59-83.

Mccallum, Cecilia (2001). *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*. Oxford: Berg.

Overing, Joanna (1986). "Men control women? The catch-22 in Gender analysis", en: *International Journal of Moral and Social Studies*, 1(2) pp. 135-56.

Payaguaje, Fernando (1999). *El bebedor de yajé*. Shushufindi: CI-CAME.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1997). *Chamanes de la Selva pluvial*. Londres: Themis Books.

Rival, Laura (1998). "Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvades", en: *JRAI*, 4(4), pp. 619-42.

Rivas, Roxani (2004). *El gran pescador. Técnicas de pesca entre los cocama-cocamillas de la Amazonía peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rivière, Peter (1974). "The couvade: a problem reborn". *Man* 9, pp. 423-435.

Seeger, A., Da Matta, Roberto, Viveiros de Castro, E. (1987) [1979]. A construção da pessoa nas sociedades indígenas no Brasil, en: Oliveira João Pacheco de (org.) *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Río de Janeiro: Editora UFRJ Marco Zero.

Siskind, Janet (1973). *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press.

Surrallés, Alexandre (1999). *Au Coeur du Sens. Objectivation et Subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie Péruvienne*. Tesis de doctorado. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

----- (2009). *En el corazón del sentido: percepción, afectividad y acción en los Candoshi, Alta Amazonía*. Lima, IFEA.

Trapnell, Lucy; Calderón, Balbina; Flores, River (2008). *Interculturalidad, conocimiento y poder: alcances de un proceso de investigación-acción en dos escuelas de la Amazonía peruana*. Lima: Instituto del Bien Común.

Tubino, Fidel; Zariquiey, Roberto (2007). *Jenetian: el juego de las identidades en tiempos de lluvia*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Valenzuela, Pilar & Valera, Agustina (2005). *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipibo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Van Der Hammen, María Clara (2000). “Fertilidad y anticoncepción entre los indígenas upichía en la Amazonía”, en: *La píldora anticonceptiva, 40 años de impacto social*, pp. 39-50. Bogotá: MV editores.

Vickers, William (1989). *Los Siona y los Secoya. Su adaptación al medio ambiente*. Quito: Abay-Yala.

Viveiros de Castro, Eduardo (2009). *Métaphysiques Canibales*, Paris: Presses Universitaires de France.

----- (2004). “Perspectivismo y multiculturalismo en la América indígena”, en: Surrallés A. y Pedro García Hierro (eds.). *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, pp. 37-80. Copenhague: IWGIA.

----- (1996). “Os pronomes cosmologicos e o perspectivismo ameríndio”, en: *Mana* 2, pp. 115-144.

Fuente de los artículos

Espinosa de Rivero, Oscar (2009). “¿Salvajes opuestos al progreso? Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana”, en: *Antropológica*, PUCP, año 27, N.º 27, diciembre.

Belaunde, Luisa Elvira. Texto inédito.

Sobre los autores

Oscar Espinosa de Rivero es antropólogo de la Pontificia Universidad Católica del Perú, de la cual es profesor de antropología. Doctor (2004) por The New School for Social Research. Sus áreas de investigación giran en torno a la antropología amazónica, etnohistoria de la Amazonía, pueblos indígenas, política y cultura, medios de comunicación, cultura popular, entre otros. Entre sus publicaciones figuran: *Violencia y narcotráfico en la Amazonía* (coautor con Fidel Tubino, 1992), *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana* (1995), *Precariedad y proyecto: ética y función pública en el Perú* (compilador, 2002) y *Reflexiones sobre la cultura, ética y política en el Perú* (2006).

Luisa Elvira Belaunde es antropóloga de la Universidad de Londres. Doctora en Antropología Social por London School of Economics. Investigadora asociada del School of Philosophical and Anthropological Studies, CIAS de la Universidad de St. Andrews. Entre sus publicaciones destacan: *Viviendo bien: Género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonía peruana* (2001), *Ciudadanía y cultura política entre los awajún, asháninka y shipibo-konibo de la Amazonía peruana* (2005), *El recuerdo de la luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* (2008).

¿SALVAJES OPUESTOS AL PROGRESO?

Aproximaciones históricas y antropológicas a las
movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana

Oscar Espinosa de Rivero

PROPUESTAS PARA LA INTERCULTURALIDAD A PARTIR DEL CUERPO, EL GÉNERO Y LA CRIANZA EN LA AMAZONÍA PERUANA

Luisa Elvira Belaunde

ISBN: 978-612-46863-5-1

