



**LA CONSTRUCCIÓN DEL CENEPÁ COMO LUGAR INDÍGENA. UNA HISTORIA
AWAJÚN Y WAMPIS DE RELACIÓN Y DEFENSA DEL TERRITORIO**

Raúl Riol Gala

Director
Juan Carlos Gimeno Martín

Departamento de Antropología Social y Pensamiento filosófico español
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Madrid
Madrid 2015



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Departamento de Antropología Social y Pensamiento filosófico español

Programa de Doctorado

Antropología Social

Título de la tesis doctoral

***LA CONSTRUCCIÓN DEL CENEP A COMO LUGAR INDÍGENA. UNA HISTORIA
AWAJÚN Y WAMPIS DE RELACIÓN Y DEFENSA DEL TERRITORIO***

Doctorando:

RAÚL RIOL GALA

Director:

JUAN CARLOS GIMENO MARTÍN

(Universidad Autónoma de Madrid)

Madrid 2015

La guerra llamada hogar en mi lugar reside

Juan Ramírez Ruiz, del poema “Aents”.

Agradecimientos (o el reconocimiento de que este trabajo no es solo mío)

Porque cuando uno vuelca conocimiento a un papel debe saber que ese conocimiento no es solo suyo, es de muchas personas; vivas, muertas, por venir...

Este trabajo pertenece en primer lugar a los comuneros awajún y wampis por su compromiso, visión territorial, valentía y liderazgo en la lucha por la defensa del territorio indígena del Cenepa.

Y aunque me deje sin mencionar a muchas personas que sin duda se lo merecen, quisiera agradecer a Fermin Apikai, Samuel Biktu, Roberto Jintash, Francisco Kantuash, Zebelio Kayap, Ignacio Mayan, Salomon Mayan, Francisco Nantip. Sabino Petsa, Rafael Ukuncham, , Olivario Wisum y Julio Wisum Rosita, Julia, Quinim, Carlo Antums, Paula Daichap- Emérita Tseje- Kuyumatak: Muun Tupika Pujupat Ugkum- Tutino: Marina Yampis, Eulalia Ukunchan, Evaristo Kajekai Victorina Apikai, Rosa Mayan, Julio, y su hijo Robert Hinojosa, Clara Navarro, Víctor Dávila, Garman Shamikar Dávila, Shapion, Ruperto y Andrés Noningo, Tito Yankur Jimpikit, y a tantos otros que me han dado fuerzas y me han brindado su generosa hospitalidad...

En segundo lugar este trabajo también pertenece a mi familia en el Perú, y gracias a la cual pude entrar al increíble mundo de la selva amazónica, Pedro García Hierro, Irma Tuesta, Malena García, Raúl Vargas Caballero, Ermeto Tuesta, y a mis yatsuju de viajes, Simone Garra y Juan Ramón López Baisson. Por último, a Carla, su familia, y a la mia propia...

Y a todos los que tienen la visión ajutap de la defensa del territorio, sean de donde sean....

ÍNDICE

I.	<i>INTRODUCCIÓN</i>	1
1.1.	<i>La importancia del lugar en la reconfiguración mundial del espacio</i>	1
1.2.	<i>El lugar epistemológico; o ¿cómo y desde donde se define el espacio?..</i>	6
1.3.	<i>La entrada al lugar de la investigación: una etnografía de relación</i>	18
1.4.	<i>Breve esbozo de lo que se pretende contar en la presente tesis</i>	35
II.	<i>EL TERRITORIO AWAJÚN Y WAMPIS DEL CENEPa: UNA RELACIÓN SOCIAL ENTRE HUMANOS Y NO HUMANOS</i>	39
2.1.	<i>La memoria del territorio: la persistencia del Cenepa como lugar habitado por los jíbaros</i>	48
2.2.	<i>Cuerpos, espacios y ámbitos de acción del habitar: conocimientos, tiempos y usos del lugar</i>	59
2.3.	<i>Cosmovisión territorial awajún y wampis: Una cartografía social y un perspectivismo de lugares</i>	89
2.3.1.	<i>La cosmovisión encarnada en el Cenepa: un perspectivismo de lugar</i>	101
2.4.	<i>Relaciones sociales en el territorio: Comunicación intersubjetiva entre los seres humanos y no humanos</i>	125
2.5.	<i>La multilocalidad del lugar: Respeto y permanencia en un complejo socioterritorial</i>	146
III.	<i>LA NEGACIÓN DEL LUGAR INDÍGENA: LOS INTENTOS DE PRODUCCIÓN NO INDÍGENA DE UN ESPACIO DEL QUE APROPIARSE</i>	151
3.1.	<i>La negación originaria del lugar indígena</i>	154
3.1.1.	<i>“El Dorado” amazónico como motor de la Conquista</i>	154

3.1.2. <i>Las primeras entradas a territorio jíbaro (1535-1616)</i>	159
3.1.3. <i>La organización colonial del espacio de la conquista (s. XVI-XVII)</i>	172
3.1.4. <i>La decadencia colonial y la fijación de frontera con el “otro salvaje”;</i> <i>los intentos frustrados de castigar y pacificar a los jíbaros (s. XVII)</i>	186
3.2. <i>La negación de la relación indígena con el territorio</i>	197
3.2.1. <i>La demonización del territorio jíbaro: La conquista espiritual</i>	197
3.2.2. <i>Las misiones de Maynas (s. XVII): el cercamiento “espiritual” de los territorios jíbaros</i>	207
3.2.3. <i>Los trabajos misioneros como antecedentes de las expediciones y descubrimientos científicos</i>	223
3.2.4. <i>Las expediciones científicas (s. XVIII-XIX) y la “selva virgen”: la “naturalización” del lugar</i>	231
3.2.5. <i>El poder de los mapas y el racismo biológico</i>	242
3.3. <i>La negación de la territorialidad indígena (S.XX)</i>	255
3.3.1. <i>“La conquista del Perú por los peruanos”. El gran vacío amazónico</i>	255
3.3.2. <i>La imposición de fronteras nacionales. Límites al lugar indígena</i>	259
3.3.3. <i>Las escuelas misioneras (1929-1974). La construcción y administración de una ciudadanía indígena inferiorizada</i>	269
3.3.4. <i>Los frentes económicos: integración, mercados (nacional e internacional) y extracción de las riquezas amazónicas</i>	281
3.4. <i>La conquista infinita. La integración regional del espacio amazónico a la Economía Global (desde los 90’s...)</i>	294
3.4.1. <i>La “Selva virgen” se subordina a “El Dorado” en la Cordillera del Cóndor</i>	300
3.4.2. <i>Imaginarios de negación y deshumanización, y prácticas de cooptación y división de la protesta</i>	311
3.4.3. <i>De fronteras nacionales a enclaves extractivos de la economía global: el despojo supranacional del lugar indígena</i>	324

IV. LA DEFENSA DEL CENEP: TERRITORIALIZACIÓN, TRADUCCIÓN Y AUTONOMÍA INDÍGENA DEL LUGAR.....	335
4.1. Las rebeliones jíbaras: La defensa ancestral de la autonomía territorial indígena.....	346
4.2. La apropiación de la lengua del enemigo. La creación de las escuelas.....	360
4.3. Las comunidades nativas: traducciones, reconocimiento legal y titularidad del territorio indígena.....	374
4.4. Las organizaciones indígenas. Autonomía, desarrollo e intermediación intercomunal y con el mundo apach.....	392
4.5. Las movilizaciones indígenas: la batalla en la Curva del Diablo y la emergencia y visibilización de los pueblos de la Amazonía.....	419
V. CONCLUSIONES. Visiones en tensión e identidades en contradicción; La lucha en defensa de la integralidad del territorio y los lugares “sagrados”.....	449
BIBLIOGRAFÍA.....	473
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES.....	507

I. INTRODUCCIÓN

1.1. La importancia del lugar en la reconfiguración mundial del espacio

El lugar, el espacio, el territorio, e incluso el paisaje se están convirtiendo en conceptos fundamentales para poder entender el accionar de los seres humanos en el mundo actual. La importancia hoy de los territorios – aunque nunca dejaron de tenerla, pues al fin y al cabo cualquier acto termina haciéndose en algún lugar- se evidencia en el privilegio que están adquiriendo en las narrativas de acción de los diferentes actores sociales en el mundo. Algo que podemos ver fácilmente en la multiplicación de conflictos que se están produciendo a lo largo y ancho del mundo, y donde la dimensión territorial adquiere en muchos casos la centralidad en la disputa. Estos conflictos suelen enfrentar, por un lado, a los promotores de un capitalismo global cada vez más despiadado, y, por otro lado, a los diversos actores de las capilares resistencias locales que se niegan a dejarse devorar sus propias vidas.

Lo que, obviamente, también termina afectando a las ciencias sociales, en las que cada vez hay más investigadores que articulan sus análisis en términos espaciales, y les sitúan, en muchos casos, en la coyuntura de posicionarse frente a este escenario de que no es descaminado denominar de guerra global por el territorio, por el espacio. Porque, para los investigadores no se trata simplemente de reconocer la forma socialmente construida de dichos conceptos de espacio, lugar, territorio, región, ubicación, etc., o la de resaltar y describir los conflictos y desgarros que está provocando. Sino también poder mostrar cómo, y por quiénes, han sido contruidos y bajo qué estructuras políticas y relaciones de poder y conocimiento, en un mundo que está reconfigurando su espacio a un ritmo vertiginoso.

Por ello, y aunque sea a modo panorámico, resulta importante destacar las actuales dinámicas espaciales, como la agudización de procesos de larga data- que se vienen dando en el mundo global contemporáneo. La “globalización” -aunque existan aspectos que indudablemente no se podían haber producido anteriormente, como el cambio que

implicaría el concepto de “comprensión tiempo-espacio”¹, acuñado por David Harvey (1989)- no sería un fenómeno tan reciente como se nos presenta, sino que más bien su germen lógico y práctico se extendería, como mínimo, a la época de expansión de los imperios ibéricos, es decir, a la conquista y colonización de América. Donde comenzó una expansión continua de dominación militar, política y económica, con su sucesión ininterrumpida de descubrimientos y hallazgos, acumulación de nuevos saberes e información de todo tipo y origen, y la puesta en circulación de objetos, mercancías, creencias a través de enormes distancias. Además de desarrollarse en una escala imperial, este movimiento que se inició en el “Descubrimiento”, “Conquista” y “Colonización” de América pretendía apoderarse de todos los sectores de la actividad humana: una colonización histórica de territorios y formas de vida, de imaginarios y almas, todos integrados violentamente a una política territorial imperial, y a su gestión y administración que se pretendía y pretende totalizadora. En suma la globalización, que escuda su imposición como una batalla entre el Bien y el Mal, ocultando que conceptos como Modernidad, Desarrollo, o crecimiento económico no benefician al conjunto de la humanidad, sino que son la expresión actual de un proceso colonizador iniciado hace más de quinientos años.

Su universalismo avasallador, desestructurador de lugares, revela hoy en día, en la alianza Estado-Capital, toda su fuerza y alcance, llegando hasta los rincones más alejados del planeta. Y se encuentra detrás- y delante- de las causas del surgimiento de esta época de “crisis” en la que nos encontramos. Medioambiental, energética, económica, civilizatoria, humanitaria, etc., los adjetivos que acompañan a la palabra crisis no paran de crecer en los últimos años. Pero también encontramos cómo instituciones que han sido clave en la configuración territorial del mundo entran en crisis, como la de los Estados Nación, quienes ya no pueden ejercer como los principales gestores de territorios y lugares. Según el geógrafo inglés David Harvey el poder hoy en día no reside en ningún lugar concreto, sino

¹ Con el concepto de 'comprensión tiempo-espacio' Harvey (1989) trata de explicar los procesos que han revolucionado las calidades objetivas del espacio y del tiempo y por consecuencia nuestras visiones y formas en cuales percibimos, sentimos y representamos el mundo. Los procesos de una globalización creciente y de una movilidad del capital sin precedentes son expresiones del capitalismo contemporáneo, determinadas por las reglas de la producción de mercadería y acumulación de capital. Harvey utiliza el término comprensión para mostrar cómo en la historia del capitalismo global la aceleración del paso de la vida nos hace sentir que el mundo alrededor de nosotros nos cae encima.

que se encontraría en grandes bloques regionales de poder: “El mundo se ha regionalizado, y estos bloques de poder regionales están adquiriendo poderes políticos muy distintos”². Al mismo tiempo que existe una lucha por la adquisición y consolidación de su poder, lo cual está provocando múltiples y diversas transformaciones en la manera en que la gente experimenta el lugar.

Todos estos procesos socioterritoriales, dentro de una reconfiguración a escala planetaria, están adquiriendo una particular gravedad en los países de Suramérica que, como el Perú, están viviendo de forma convulsa, en los territorios y cuerpos de sus habitantes, procesos de reconfiguración territorial, que a su vez están inmersos en las complejas dinámicas de la mundialización: la integración del continente Latinoamericano, la creación de megarregiones de producción y comercio, y su inserción definitiva en la economía global, con la firma de diversos tratados de libre comercio, como el que firmó con los Estados Unidos, y desencadenó las protestas amazónicas en los años 2008 y 2009 que analizaremos con más detalle posteriormente. Y donde podemos constatar cómo los Estado- Nación viven inmersos en procesos de redefinición, que modifican sus formas de percibir los territorios. Así, por poner un ejemplo, la construcción de la Marca Perú profundiza una visión sobre los espacios nacionales basada en la lógica de los beneficios y la inversión privada transnacional. Aunque, al mismo tiempo, a todo este proceso de integración global, se le debe contraponer otros procesos que se dirigen a la descentralización y regionalización al interior del país, y que también giran en torno a la gestión de los territorios, y en muchas zonas del país se producen con una mínima presencia física del gobierno peruano. Los Estados-nación, por tanto, se ven desbordados y tienden a la implosión por actores locales y globales.

Este escenario de gran inseguridad y complejidad territorial, como ya advirtiera Gilberto Giménez en 1996, estaría provocando que la relación con el territorio estuviera perdiendo su carácter integral, de totalidad, dejando de ser ese horizonte de orientación unívoca para la vida cotidiana de la población, y provocando un gran desasosiego en

² Entrevista; <http://www.herramienta.com.ar/content/entrevista-con-david-harvey-nuevo-imperialismo-y-cambio-social-entre-el-despojo-y-la-recuper>.

poblaciones que cada se sienten más amenazadas. Aunque, para intentar contrarrestar este proceso, se haga hincapié en que la pertenencia socioterritorial se estaría articulando y combinando con otras pertenencias no territoriales, en donde surgen y se visibilizan, sin embargo, diferentes formas de apego al lugar (Giménez 1996). Sin embargo, este proceso, que implica un desdoblamiento, estaría también provocando, en muchos casos, la emergencia de brotes de “esquizofrenia del lugar” (Dammert 2008), puesto que los habitantes salen y entran de sus lugares, adquiriendo diferentes perspectivas sobre los mismos, pero muchas de ellas frontalmente contradictorias entre sí.

Y es, precisamente, en este contexto de reconfiguración e incertidumbre, donde la Amazonía viene adquiriendo una importancia relevante para poder entender algunos procesos de des-territorialización, pero también de re-territorialización. El territorio amazónico se ha convertido en un espacio geoestratégico clave, en el que confluyen diversos interés (empresariales, gubernamentales, ecológicos, indígenas, etc.), que terminan reflejando las luchas que se dan por cómo definir, usar e interrelacionarse con el entorno en sus diferentes territorios, habitados por poblaciones indígenas desde hace muchísimos siglos. En este sentido, un hecho, que quizás pueda parecer anecdótico, pero que a mi modo de ver tiene mucho que ver con la importancia creciente en el mundo que como espacio ha adquirido, sería el haber sido en el año 2011 declarado el río Amazonas “Maravilla Natural del Mundo”. Esto es, la configuración de un escaparate al mundo, con el que se intentaría ocultar la destrucción y la violencia que pesa actualmente sobre territorios y pobladores amazónicos.

En la Amazonía está conformándose una compleja, explosiva y conflictiva red de superposiciones e imposiciones de espacios (comunidades indígenas, lotes extractivos, áreas naturales, y subdivisiones gubernamentales, entre otras). Y como también está ocurriendo en multitud de otros lugares de la Amazonía, del país y del continente, el lugar que es la cuenca del Cenepa corre el peligro de verse despojado o adulterado de sus usos y significados autónomos, lo que produciría una ruptura de las relaciones sociales entre las personas, y entre estas y su entorno de vida, basadas ambas precisamente en la interacción mediada por el lugar. No obstante, son a su vez estos lugares, como el Cenepa, donde se

están llevando a cabo también numerosos procesos de resistencia y resignificación del lugar, de sus usos y significados, para asegurar de este modo su reproducción territorial y vital. Así como también se vienen produciendo integraciones territoriales en torno a la reconstrucción de identidades étnicas y regionales, que aunque diferenciadas, están basadas en la ocupación de ecosistemas particulares.

En los últimos años, el concepto de lugar, como espacio fundamental y multidimensional para la creación y recreación de valores y representaciones de las comunidades y de sus habitantes, así como el de conocimientos locales y situados que son creados y puestos en práctica por esas mismas comunidades y sus habitantes - y que sirven al mismo tiempo para ir construyendo una idea y una práctica del lugar- se han convertido en algo esencial para imaginar otros contextos teóricos y políticos desde donde pensar acerca de la construcción de la cultura, la ecología, el desarrollo, la sociedad y la identidad. Pero no solo el lugar, o el territorio, se ha convertido en algo fundamental para entender la construcción de comunidades y habitantes, sino que también la resistencia y la lucha desde el lugar, por parte de sus habitantes, se nos presenta como una dimensión clave a la hora de entender cómo se crea sentido, comunidades y mundos propios que confrontan el aumento de la presión colonial. De esta manera, la creciente importancia de ambos conceptos, lugar y resistencia sería lo que algunos teóricos como Dirlik (2000) han denominado la “defensa del lugar como proyecto”, en un claro intento por contraponerse a la existencia de una profunda asimetría en los discursos y las prácticas sobre la globalización, donde lo local, y el lugar concreto, habitado, está siendo progresivamente marginalizado, excluido e instrumentalizado a favor de lo global. Cómo dice la editorial de una revista denominada Malpaís, y de la que formo parte: “Resistir *desde* el lugar, es resistir *con* y *para* el lugar: en calidad de vecinos y vecinas, de pobladores, de integrantes de una comunidad que defiende y crea (...) El lugar del que partimos es el espacio vivido: aquel donde los cuerpos se alegran y sufren; por el cual se pasea; un lugar con raíz y memoria que habla por sí mismo. En las voces de sus habitantes, en su pensar, decir y actuar, el lugar se hace concreto y se encarna, para reflejar, en toda su complejidad, las relaciones que lo conforman y lo reviven (...) Defender el lugar es también pensarlo por nosotrxs mismxs” (<https://fanzinemalpais.wordpress.com/>).

En este proceso de revalorización del lugar, y de los conocimientos y prácticas que en él se dan, nos encontramos con que los pueblos indígenas, y en especial los amazónicos, como los awajún y wampis, han adquirido un papel protagónico y visibilidad mediática en las últimas décadas, trabajando sobre la noción y la práctica de territorio. En ambos pueblos, como iremos viendo a lo largo de la tesis, encontramos una visión del territorial que choca con la visión occidental sobre la Amazonía como una reserva de recursos naturales a la libre disposición de los humanos no indígenas, ya que los que sí lo son no sabrían aprovecharlos productivamente. Sin embargo, en los ojos, el corazón y el pensamiento de los indígenas amazónicos, y en concreto de los awajun y wampis, el territorio se presenta muy diferente. Para ellos, en su habitar, el territorio se vuelve un espacio multiterritorial de convivencia social entre diferentes grupos de seres, tanto humanos como no humanos. Y, en este sentido, a lo largo de la tesis veremos cómo los territorios y las identidades étnicas amazónicas no terminan disolviéndose, a pesar de enfrentar procesos de desintegración social y territorial, sino que de forma activa, se traducen, se transforman, y resisten de manera relacional con la alteridad, tanto dentro como fuera de sus territorios tradicionales.

1.2. El lugar epistemológico; o ¿cómo y desde donde se define el espacio?

Como hemos esbozado anteriormente, en las últimas décadas, y desde múltiples disciplinas, el espacio, el lugar y el territorio se han convertido en elementos centrales de una disputa sociopolítica y cosmológica a nivel mundial. Se puede ver cómo diversos actores, tanto locales como globales: Empresas, Instituciones Civiles, Ong's, Movimientos Sociales, Pueblos Indígenas,... plantean de manera política, cultural e histórica sus propias percepciones sobre el lugar y las formas de relación en y con el mismo, desbordando en muchas ocasiones la percepción de territorio de los Estados-Nación, y el Mercado. Como afirma Montañez y Delgado, “toda relación social tiene ocurrencia en el tiempo y se expresa como territorialidad”, siendo “el territorio el escenario de las relaciones sociales y no solamente el marco espacial que delimita el dominio soberano de un Estado” (1998: 122). Ni tampoco un enclave transnacional dedicado a la extracción de materias primas y/o energía, como pretende las grandes multinacionales que desembarcan en la Amazonía.

Este auge de la importancia dada al espacio, el lugar y el territorio ha convertido el estudio de su realidad de nuevo en un tema privilegiado de las ciencias sociales. Aunque nos encontramos con conceptos cuyos significados suelen ser cambiantes, confusos, polisémicos, opuestos, y polémicos, puesto que dependen del uso y el marco de comprensión que cada actor le pueda dar, y además, teniendo en cuenta, que en la actualidad, los actores lo hacen en un contexto generalizado de conflicto. Y también porque, para cualquier persona, espacio, lugar y territorio son nociones que de tan vividas, experimentadas y presentes se vuelven muchas veces escurridizas a la reflexión sistemática.

Aún así, desde diferentes disciplinas, y desde diversos enfoques teóricos (como la Antropología del lugar, la Arqueología del paisaje, la Geografía humana, cultural y/o emocional, la Geografía femenina, la Cartografía indígena, la Ecología política o cultural, la Economía política, e incluso la Historia Ambiental, etc.) se vienen definiendo nuevas conceptualizaciones acerca del espacio y de lo que la gente hace y siente en él; cómo lo percibe y lo modifica, al mismo tiempo que se modifica a sí misma. El espacio, el territorio, el lugar, dado que siempre ha habido alguien (un ser vivo e intencionado) que ha vivido y/o pasado por ahí, ya no se “descubre” como en la época de la conquista y de los exploradores³, sino que se construye y se sigue construyendo, disputándolo, habitándolo, y relacionándonos con él. El acercamiento y la problematización, entonces, de estos conceptos también viene llevándose a cabo, últimamente, mediante el análisis de nociones como la experiencia, la cotidianidad, las emociones y los sentimientos. Y con una fuerte presencia de los cuerpos, las memorias y los desplazamientos o resistencias de los pobladores ante procesos que se en muchas ocasiones se perciben como desarraigo y pérdida forzadas. Los nuevos acercamientos teóricos vienen así a poner de manifiesto la relación y la importancia del lugar que siempre ha tenido para sus habitantes.

La territorialidad se ha expresado, practicado, conceptualizado e institucionalizado de maneras muy distintas a lo largo del tiempo. El concepto mismo de territorio fue

³ Sin embargo, esta lógica de propia de la conquista que es el “descubrimiento”, sigue todavía muy presente en las empresas extractivas, los principales actores del colonialismo actual, cuando vemos que en sus informes hacen continuamente gala de tal o cual descubrimiento de yacimiento de minerales, de petróleo o de hidrocarburos, sin preocuparse de los usos y significados que esos lugares ya tengan.

aportado por la Biología como escenario de la vida; la Geografía lo incorporó, reelaborándolo y diferenciándolo de los conceptos de lugar, espacio y paisaje desde distintas perspectivas teóricas. En el presente, a medida que va ganando terreno en las ciencias la concepción compleja del universo, de la vida y del pensamiento, y todas ellas asumen y reconocen la espacio–temporalidad de los fenómenos que estudian, se demanda la aportación de instrumentos teóricos y metodológicos para producir conocimiento sobre el territorio como realidad sistémica y multivariada, inmersa en relaciones y conexiones entre la gente y el entorno, conexiones entre y a lo largo de lugares, y conexiones entre la gente y los lugares. El espacio ya no se considera como algo ontológicamente dado, sino como el resultado de procesos relacionales (Lévy, 2010a: 7). Lo que, según algunos autores, pone de manifiesto el paso del dualismo a ontologías relacionales (Castree, 2003; Braun: 2008).

En la Geografía Cultural, varios autores han venido analizando el espacio a partir de una crítica neo- marxista y cultural y con teorías posmodernas sobre los procesos globales y la economía política (Harvey 1989, Soja, 1989)- y confrontándolos a geografías de lucha y resistencia. Es decir, se plantea el concepto de políticas del lugar en respuesta a las políticas del poder (Massey, 1994, 1993; Radcliffe y Westwodd, 1999). Puesto que estas políticas responderían a la existencia de un “sentido global del lugar”, por usar los mismos términos que Massey (1997, cit. en Escobar, 2005:166).Y ha ido incluyendo perspectivas, que, a priori, parecen más propias de la Antropología y la Arqueología, en trabajos que exploran la relación entre el paisaje y la autoridad (Bender 1993), o establecen diálogos con pueblos indígenas y conservacionistas sobre la importancia de proteger “lugares sagrados” (Carmichael 1994, Kelley and Francis 1994). Así como también podemos encontrar diversos historiadores, críticos de arte, arquitectos, urbanistas, artistas de folklore, etc⁴., cuyos trabajos también se basan en nuevas aproximaciones sobre el espacio (Stokes 1994). Y nos hablan de cómo el espacio es territorializado (Farinos, 2005: 220), en el sentido clásico que le dio Tim Ingold, de "apropiación del espacio por grupos humanos" (1986), lo que según este autor también está ligado a la defensa del territorio, al resultar esta defensa

⁴ La importancia actual del paisaje y del lugar tienen también un antecedente en el movimiento “situacionista” de Mayo de 68, donde se crearon conceptos y prácticas como la psicogeografía o las derivas situacionistas.

algo intrínseco a la noción de territorialidad (Ingold, 1986: 32-133). También, y más recientemente, Pedro García Hierro y Surrallés, al hablar de la territorialidad indígena lo hacen describiéndola como "la manera en que un pueblo concibe y ejerce su relación con el hábitat que legítimamente se atribuye como propio y con el que se identifica (2009:26), poniendo el acento en la libre determinación y autogobierno de los pueblos indígenas.

Pero también estamos experimentando un "retorno al paisaje" (Mateu Bellés, et al., 2008), entendiéndolo y considerándolo de una forma más holística (Azevedo, 2008). Desde disciplinas como la Arqueología son cada más las voces que ven cómo "el paisaje puede interpretarse como un producto social, como el resultado de una transformación colectiva de la naturaleza y como una proyección cultural de una sociedad en un espacio determinado" (Nogué, 2007: 12-13). Con este enfoque interpretativo que entiende el paisaje como un producto social, se recuperan los valores de la representación y del poder de la mirada. En consecuencia, el paisaje no sólo mostraría cómo es el mundo, sino que más bien se trataría de una construcción, una composición de este mundo, una forma de mirarlo. Y al concebir el paisaje como un «modo de ver» (Berger, 1972; 1991), hay que asumir, por tanto, la carga ideológica incorporada al proceso de apropiación inaugural del espacio (Mitchell, 2002): la mirada. De ese modo, tanto los paisajes, como los lugares, son construidos socialmente en el marco de un juego complejo, conflictivo y cambiante bajo diferentes relaciones de poder.

¿Y la Antropología? En la antropología el concepto de lugar ha concernido mayormente a la teorización de identidades sociales y culturales, en torno a lo arraigado o desarraigado de éstas en el lugar. En este sentido, si en décadas pasadas, se estaba imponiendo una perspectiva de análisis que buscaba "huir" de los lugares. Como, por ejemplo, Gupta y Ferguson (1997), quienes se imaginaron un espacio que iba " más allá de la cultura", donde los territorios estabilizados eran substituidos por zonas híbridas y fluidas como zonas fronterizas, caracterizadas por la indeterminación de lugar; o Appadurai (1991), quien propusiera la noción de *ethnoscapes* como una respuesta al síndrome de culturas ancladas; o Clifford (1992), que critica que la Antropología haya privilegiado la vivienda sobre el viaje. En la actualidad, podemos ver cómo la Antropología está

regresando al punto de partida que significa al lugar, y al hogar, como una de las dimensiones y construcciones sociales que resultan fundamentales para entender la experiencia humana. Así, nos encontramos, desde la Antropología del Paisaje (Hirsch y O'Hanlon, 1995), que sugiere una teorización del mismo como un proceso cultural, concebido como algo dinámico, multisensual, y que constantemente oscila entre "un primer plano" de emplazamiento diario vivido y "un fondo" de potencial social que puede proyectarse en cualquier momento, o la Antropología Emocional del Lugar, donde se pone énfasis en este último como algo sentido y que dota de sentido a su vez, Keith Basso (1996). Estos enfoques se suelen centrar en los diversos caminos y formas a través de los cuales los pobladores de los lugares comprenden y aprehenden su entorno de vida. Los diferentes modos de conciencia y prácticas de vida mediante los cuales las personas se relacionan con sus lugares habitados, recorridos, experimentados. Y nos presentan las múltiples historias en las que los pueblos del mundo construyen sus lugares y territorios, los hilos que los vinculan cotidiana y extraordinariamente hasta formar parte de su conciencia y sus sentimientos. De esta manera, desde la Antropología se ha vuelto a poner al lugar en la condición de "ventana" privilegiada desde la que poder observar cómo viven las personas.

Pero al mismo tiempo, nos encontramos con un número creciente de luchas y movimientos sociales⁵ que tienen el lugar como centro de sus reivindicaciones. Al considerar su defensa, frente a un ataque que solo puede recordarnos a los peores episodios de la conquista y colonización de territorios, estos movimientos en defensa del territorio han provocado que el giro dado desde la Antropología a la importancia del espacio como lugar habitado como experiencia fundamental para las construcciones diversas de humanidad, se vea obligado a adquirir un mayor compromiso político. Así, Alberto Chirif y Pedro García Hierro hacen hincapié en las identidades territorializadas⁶, asociadas a las

⁵ Movimientos sociales que, como el Movimiento Indígena Amazónico, mantienen una fuerte referencia al lugar: verdaderos movimientos de apego ecológico y cultural a lugares y territorios, sino que también confrontan la creciente comprensión de que cualquier salida alterna debe tomar en cuenta los modelos de la naturaleza basados en el lugar, así como las prácticas y racionalidades culturales, ecológicas y económicas que los acompañan.

⁶ Al hablar de estas geografías de la identidad quizás pueda resultar útil pensar en los espacios de representación, que plantea Lebvefre (1976), es decir, aquellos espacios que son vividos, a diferencia de la representación del espacio, entendido este como espacio concebido (Keith y Pile, 1993). Aunque ambas dimensiones son difícilmente separables.

geopolíticas indígenas, o cómo “la geografía está siendo convertida en un referente irrenunciable de la identidad en cuanto parte de las memorias y cartografías del poder indígena (Mamani, 2005:119).

Si bien han crecido los estudios que se centran en aquellos colectivos, comunidades y pueblos en resistencia, que tienen al lugar y a sus modos de conciencia basados-en el lugar como el punto de partida y la meta de sus estrategias políticas, pienso que también es necesario que nuestro trabajo tenga su correlato práctico en las experiencias de resistencia y de reproducción del espacio habitado y defendido. Si bien, se viene teorizando últimamente, en gran parte del mundo, sobre del punto de vista de la contestación y/o el acoplamiento o el quiebre de las relaciones de poder que se dan tanto en esferas locales como globales. Dándole, así, visibilidad a las razones locales de la contestación, y reflejando la aguda desigualdad y contradicción existente en el mundo, al poner el acento en las condiciones de exilio, desplazamiento, diásporas, fronteras inflamadas, y extractivas, historias de anexión, absorción y resistencia (Deleuze y Guattari 1986; Rosaldo 1988; Routledge 1996, Escobar, 2005). Lo que también ha devenido en una mayor atención en el incremento de las luchas y la emergencia de movimientos sociales que muchos pueblos indígenas y minorías socioculturales están llevando a cabo por la defensa de sus territorios ancestrales, sus derechos territoriales, y la protección y conservación de sus lugares sagrados⁷ (Restrepo, 1996; Oslender 1998; Escobar, 2010; Alimonda, 2011). En estos días parece ser que las distintas “narrativas de lugar”⁸ han pasado de presentarse la cuestión de la territorialidad bajo rúbricas apacibles como "la integración nacional o la “evolución política", a enmarcarlas en términos decididamente más ásperos: como el de “desarrollo económico por invasión estatal y ocupación”, o como “extracción de riqueza transnacional con intensificación del sufrimiento humano, la destrucción cultural, y la degradación ambiental” (Leff 1995, Alimonda 2011).

⁷ Es en este el punto de partida donde debemos situar el planteamiento de la perspectiva del lugar (Agnew, 1984; 1987; 1989; 1993; 2002), como marco teórico desde el que interpretar el comportamiento político, y que, desde la reconstrucción de un concepto geográfico, el de lugar, reformula algunas de las categorías de uso más generalizado en las Ciencias Sociales.

⁸ Ver Duncan (1990), Duncan y Duncan (1988) sobre la conceptualización del 'paisaje como texto', que nos permite 'leer' cómo las relaciones de poder están inscritas de forma material en paisajes específicos.

Sin embargo, en mi opinión, a pesar de todos estos esfuerzos, faltaría algo más, si somos realmente consecuentes con la situación de urgencia que explicamos en nuestros trabajos de investigación. Porque, a pesar de los esfuerzos teóricos por criticar el colonialismo o por amplificar las demandas y reivindicaciones de los colonizados, sino cambiamos la misma práctica antropológica y etnográfica, seguiremos contribuyendo a reproducir las mismas prácticas coloniales que estamos criticando. Y aquí, conviene echar la vista atrás, a la práctica antropológica (así como de otros ámbitos de las ciencias sociales) que en los años 70, algunos jóvenes investigadores intentaron llevar a cabo. En un contexto emergente de luchas y resistencias descoloniales en los países del Sur Global, que puede asemejarse al actual, surgieron diversas corrientes teóricas y prácticas de investigación que, enmarcadas en las filosofías de la liberación, ya no tenían fines totalmente predeterminados por la academia, sino que se fijaban en el movimiento dialéctico y dialógico con la realidad de la gente. Para los investigadores, este diálogo era entendido como algo inherentemente político, un compromiso, al considerar que ellos mismos operaban en un contexto global más amplio, caracterizado por una desigualdad sistémica⁹. Autores como Fals Borda (1981), Franz Fanon (2010), o, más tarde, Luis Guillermo Vasco (2007), desde su cuestionamiento del legado colonial de las ciencias sociales, van a proponer como parte fundamental de su trabajo un compromiso político con los sujetos de estudio. Pero el cambio de pensamiento fue posible – se hace imprescindible resaltarlo- gracias principalmente al accionar (el pensar y el hacer) de los “sujetos subalternos” que reivindicaban su descolonización. Al reivindicar y afirmar sus propias subjetividades (indígenas, afros, campesinas, etc), mediante la resistencia y la acción colectiva, fueron logrando aglutinar experiencias, preocupaciones y conocimientos, que permitían generar sentidos de lucha, rebeldía y esperanza. Y dieron pie a la producción de formas de representación de la realidad opuestas a las que se imponía desde la colonialidad del poder¹⁰. La lucha, desde lo que Fanon (2010) denominó como “zonas del no ser”, de

⁹ En este contexto colonial, las políticas mundiales terminan también marcando la propia interacción en el campo de la investigación. Y muchas de sus reflexiones, pensadas desde su propia relación con los sujetos en lucha, fueron propiciando la emergencia de nuevas formas de pensar y hacer frente a la creación de conocimiento que se imponía desde los mismos procesos de colonización.

¹⁰ La colonialidad del poder se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, fruto del proceso iniciado con la Conquista y colonización de América. Pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado

aquellas personas que habían sido definidas por debajo de la línea de lo humano, haría posible precisamente la emergencia de otras formas de ser, de conocimiento y poder; permitiendo así el comienzo de un giro descolonial en las disciplinas sociales.

Las consecuencias de este giro epistemológico en el devenir antropológico, y en relación a las luchas indígenas también llegaría a la Amazonía. La defensa, contra el avance de los frentes económicos y de colonización, que de sus territorios protagonizaron los indígenas amazónicos comenzará a producir una serie de cambios en los planteamientos teóricos y metodológicos de los investigadores que se acercaban a la selva. En el Perú, a partir de la década de 1970, justo cuando las empresas petroleras comenzaban a mostrar un creciente interés en la explotación de la Amazonía, un grupo de antropólogos - entre los que me gustaría destacar por su compromiso, que dura hasta el día de hoy, a Stefano Varese, Alberto Chirif, y Richard Chase Smith- se involucraron activamente en las luchas amazónicas en defensa de sus territorios, apoyando sus reivindicaciones e impulsando sus organizaciones políticas. La antropología amazónica que va a nacer tanto en el Perú, como en otros tantos países amazónicos, será definida entonces por estos jóvenes antropólogos, como una disciplina fuertemente comprometida con los procesos de liberación de las relaciones coloniales de dominio vigentes en las sociedades nacionales americanas. Estas luchas, protagonizadas por los pueblos indígenas, y que les situaban como sujetos en el mundo, serían la inspiración del trabajo antropológico de una gran parte de los investigadores que empezaban a trabajar en los años 70's. Uno de estos jóvenes, profesor hoy del Departamento de *Native American Studies* de la Universidad de California en Davis (EEUU), Stefano Varese, en un apéndice a la tercera edición de su conocido libro "La sal de los cerros" (Varese, 2006) hablará de la necesidad de crear una "antropología utópica" que promueva "un sistema nacional pluralista descentralizador de tipo autogestionario y

capitalista mundial y de la idea de raza. A partir de entonces, lo indígena y lo negro, pero también, la mujer o el pobre, se convirtieron en categorías de la deshumanización racial en la modernidad. A lo largo de su desarrollo teórico han emergido diferentes dimensiones de lo que sería la colonialidad. Así, a la colonialidad del poder (Quijano, que se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, se le ha ido sumando, la colonialidad del saber (Lander, 2002; Maldonado, 2006) que tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, y la colonialidad del ser (Mignolo 2002), que se refiere a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. Sin embargo, no estamos de acuerdo con algunos planteamientos que sugieren la existencia de una colonialidad sin colonialismo, si no que pensamos que sí la colonialidad sigue existiendo, y cada vez se hace más presente en nuestras vidas, historias y proyectos, es porque el colonialismo también lo ha hecho.

comunitario o colectivista” (Ibídem, p. 255). Pero fue, la autoafirmación indígena lo que obligó a que se diera este giro epistémico y metodológico. Como veremos en el capítulo IV de la tesis, los antropólogos que empezaron a colaborar con las recién creadas organizaciones indígenas fueron así adoptando también, como uno de sus principales objetivos, la defensa/recuperación de los territorios indígenas. En el Perú, gran parte del trabajo realizado y del conocimiento construido sería presentado, años más tarde, por los antropólogos Alberto Chirif y Richard Smith, en colaboración con el abogado García Hierro¹¹. Este libro, titulado “El indígena y su territorio son uno solo: estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la Cuenca Amazónica” (1991), supondría una confirmación a la hora de tomarse realmente en serio el pensamiento indígena. Los autores van a definir la noción de “territorio indígena” como “un concepto que intenta acercarse a definir la realidad milenaria de relación entre los pueblos indígenas y su hábitat natural” (Chirif, García Hierro y Smith, 1991, p. 26). Lo que implicaba que su análisis ya no se limitaba al suelo, ni representaba tan solo un conjunto de parcelas, sino que también incluía el bosque, la fauna, la flora, el agua y el subsuelo. El territorio fue así considerado como la base de la supervivencia física y cultural de los pueblos indígenas, y la encarnación de su economía, cultura y filosofía, al convertirse en el sustrato desde el cual articular las luchas amazónicas. Y puso de manifiesto cómo la participación activa en las luchas de los sujetos con los que estudiamos nos permite a los antropólogos confrontar nuestra propia práctica de conocimiento, y desvelar también el legado de complicidad y participación que como “disciplina científica” ha tenido en la conformación de aquellos mitos de civilización que justifican una y otra vez la violencia colonial. Así, también me gustaría citar, en una línea de continuidad con los antropólogos antes citados, a Frederica Barclay, historiadora y antropóloga, que ha venido colaborando con distintas organizaciones amazónicas en defensa de sus derechos. Sus trabajos, desde una perspectiva que enfatiza la histórica de la región amazónica han contribuido a la crítica de los procesos coloniales que se encuentran detrás de los intentos de despojo territorial actual (Barclay y Santos, 1994; Barclay, 2002).

¹¹ Quisiera aprovechar para brindarle un merecido homenaje a Pedro García Hierro, más conocido entre sus amigos como Perico, quién lamentablemente ha fallecido recientemente. Con su muerte se nos va la persona que mejor ha encarnado la idea de compromiso vital, político e intelectual que intento esbozar en este apartado. ¡Gracias por todo Perico, chaman jurídico de la América Indígena!

Así, la pregunta fundamental que podría surgir sería: ¿cómo, frente a una brutal intensificación de los procesos colonizadores, se puede desde la praxis de la Antropología fortalecer la “defensa del lugar como proyecto”, que llevan a cabo poblaciones con un fuerte arraigo territorial, tanto en su práctica cotidiana como en su representación del mundo vivido? Uno de los posibles caminos lo sugiere Alex Surrallés (2009), cuando afirma que la antropología, con su aparato conceptual, puede colaborar con las organizaciones indígenas en la determinación de su territorio histórico, al producir conjuntamente conocimiento sobre el complejo de relaciones que vinculan a un pueblo indígena con su entorno geográfico y vital. En este sentido, Surrallés, junto a Pedro García Hierro, han logrado plasmar su trabajo, en el marco de colaboración con CORPI (Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas) - San Lorenzo, para la autodeterminación de territorios integrales indígenas, en el libro “Antropología de un derecho” (2009), donde se explica, analiza y justifica el por qué, y el cómo de la propuesta, en base a argumentos antropológicos, históricos, jurídicos y económicos. Camino político este en el que he tenido la suerte de participar, trabajando en la elaboración, durante los años 2012 y 2013, de los informes antropológicos de la titulación de los territorios integrales¹² awajún y wampis, para CORPI- San Lorenzo, bajo la dirección de Alex Surrallés, y junto al también antropólogo Simone Garra.

Todo este proceso también lo podemos encontrar en otros países donde encontramos espacios amazónicos¹³. En su quehacer antropológico podemos encontrar múltiples y diferentes aportes, entre los que mencionamos a Bruce Albert (2004), Oscar Calavia Sáez (2004), Juan Álvaro Echeverri (2004), Roger Plant y Søren Hvalkof (2002), Laura Rival

¹² El trabajo de autodefinition territorial y el pedido de reconocimiento legal de los Territorios Integrales que ha venido desarrollando CORPI se organiza en tres etapas. La primera es el trabajo cartográfico, realizado por un equipo indígena del Centro de Información y Planificación de Aidesep (CIPTA) para establecer la extensión territorial de cada etnia, lo que implica una serie de acuerdos previos entre las comunidades y las organizaciones de los pueblos que comparten ciertos territorios de frontera. La segunda etapa está constituida por el informe antropológico, cuyo objetivo sería demostrar la vinculación histórica, material y espiritual de los pueblos awajún y wampis con sus respectivos territorios. Y la tercera es un informe jurídico, el cual, a partir del material elaborado en las dos etapas anteriores, sirve para sustentar la titularidad del pueblo indígena sobre este territorio, en el marco de los derechos reconocidos a nivel internacional.

¹³ No hay espacio suficiente para poder resaltar también los diferentes procesos en la antropología amazónica que se han dado en otros países, principalmente en Brasil. Para más información ver la obra de Alcida Ramos, *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil* (1998).

(2002), Gemma Orobitg (2005), entre muchos otros. Lo importante en estos nuevos trabajos es la profundización que se viene haciendo entre la relación que existe entre los procesos de defensa territorial y los aspectos relacionales de sus cosmologías. Estos trabajos no solo ponen el énfasis en conceptos como el de propiedad territorial, o en las dinámicas de ocupación y movimiento en el territorio, sino también en aspectos de su cosmovisión, que dotan a la idea y práctica de territorio de una dimensión de integralidad; una forma más bien de relacionarse con la realidad, y con la complejidad del lugar, y de vincular los procesos territoriales a sus correspondientes horizontes históricos y políticos.

De esta manera, se está logrando en estos trabajos alcanzar una coincidencia a la hora de concebir el espacio como un producto de interrelaciones sociales, esto es, como una genuina multiplicidad de vida que cohabita en el territorio. Y donde adquiere particular importancia el sentido y la experiencia del lugar, que trata de expresar la orientación subjetiva, basada en la experiencia y la memoria -y que se deriva de vivir en un lugar particular-, y la construcción socio-histórica, a partir de la yuxtaposición, o co-existencia de distintas narrativas y prácticas, concebidas como el producto de relaciones sociales de poder. Los “lugares”, de este modo, pueden ser vistos como articulaciones territoriales y particulares de estas relaciones sociales, incluyendo todas aquellas que se producen al interior del lugar y las muchas conexiones que se extienden más allá del mismo. Y ambas se nutren de complejas y estratificadas historias. El lugar pasa a ser concebido, por tanto, como un complejo mundo de significado organizado y dinámico, y en pugna.

Pero también el lugar puede ser visto como algo abierto, poroso e híbrido –el lugar como un lugar de encuentro- o incluso como un lugar de tránsito, tal y como se describe en los trabajos de Walter (1988). Visiones estas que vienen a contrarrestar y complementar el trabajo de los geógrafos culturales, guiados principalmente por el concepto de habitar, descrito en la fenomenología de Heidegger. Pero incluso también podemos encontrar ciertas perspectivas del estudio de sociedades indígenas sobre el lugar, que partiendo de la vivienda, la residencia, como espacio fundamental de la existencia, se plantean abordar la relación entre humanos y animales (Ingold 1995), lo que termina desbordando el lugar como algo exclusivamente “humano”. Algo que nos lleva directamente a los acercamientos y análisis que desde la Antropología se viene haciendo de las cosmovisiones amazónicas, y

que resultan esenciales para poder entender la relación que estos pueblos establecen con sus territorios.

La Antropología, sobre todo a partir de la obra de Levi Strauss, se ha venido acercando a estas formas de “pensamiento salvaje”, analizándolas como sistemas filosóficos completos; como un todo coherente: una cosmología propia. Y cada vez son más los autores que se dedican a su estudio. Pero aquí destacaremos a dos antropólogos, que serán antropológico como el animismo, para dotarlo de mayor profundidad teórica y explicativa, ha podido dar cuenta de la complejidad de la cosmología de muchos pueblos donde no existía una clara diferenciación entre Naturaleza y Cultura (1989, 2004, 2012); y Viveiros de Castro, quien ha colocado el “perspectivismo” (2004, 2009) como un método de análisis antropológico amerindio, que consiste en el intercambio de puntos de vista con el Otro. El perspectivismo sería parte de una propuesta mayor, la economía simbólica de la alteridad, la cual integra el estudio de los sistemas de clasificación y de las ontologías amazónicas; así como el análisis de los sistemas de parentesco en la región (Viveiros de Castro, 1986), en donde el otro es el principio de las relaciones e intercambios para construir sociedad y territorio. Autores que se contraponen a la corriente de la “economía moral de la intimidad”, de Joane Overing que se centra más en la filosofía social y a la práctica cotidiana de la sociabilidad en la Amazonía, focalizando la complementariedad de los géneros, la intimidad, o la fenomenológica del deseo (2000). Así, estos enfoques, a los que se puede sumar el ecologismo político, o la antropología de la naturaleza, pretenden poner énfasis en el enfoque de los significados-uso de lo natural y las relaciones con el entorno, como expresiones concretas de conocimiento basado en un lugar- la selva- y a través de los cuales los lugares, y por tanto los ecosistemas, se construyen. Donde podemos ver cómo los pobladores no establecen una frontera ontológicamente rígida entre la sociedad humana y los diferentes seres y elementos que pueblan su entorno, dado que en un principio todos ellos partirían del estatuto de lo humano; permitiendo así una continuidad social entre los distintos ámbitos y seres.

Tras este breve panorama del devenir teórico de conceptos como lugar, espacio o territorio podremos profundizar en el análisis de la concepción de territorio que vienen

desarrollando los pueblos indígenas de la Amazonía peruana, donde el lugar, concebido como universo propio, es experimentado como un ente viviente en el que no existe una separación estricta entre humanos y naturaleza, humanos y sobrenaturaleza, individuo y comunidad. Así, este desenredar el corpus teórico sobre el espacio, el lugar, el paisaje, la cartografía y el territorio pretende contribuir a que se puedan entender mejor los procesos de producción de lugar del Cenepa, intentando relacionar el proyecto de sentido y percepción del lugar con el proyecto de repensar el lugar desde la perspectiva de las prácticas de diferencia cultural, ecológica y económica de las comunidades awajun y wampis de la cuenca del Cenepa en contextos de globalización y continuidad colonial, y en el marco de relaciones de poder que se establecen a escala global. E intentar hacerlo, desde la consideración del trabajo etnográfico como una práctica que posibilita o produce una relación social que deviene en una práctica inherentemente intersubjetiva de conocimiento, y que involucra, como mínimo, a dos mundos, y donde una pregunta se antoja fundamental, ¿cómo podríamos los sujetos de esos mundos hacer juntos una práctica de conocimiento y poder que ayude a desterrar la violencia y el despojo colonial?

1.3. La entrada al lugar de la investigación: una etnografía de relación

Una investigación, como puede ser una tesis o cualquier otro trabajo académico, se pretende como un estudio científico. De este modo, la práctica antropológica, enmarcada en la concepción científica del conocimiento, se contempla a sí misma como independiente y objetiva, características que se terminan posando en la figura del *sujeto* investigador, respecto a la realidad estudiada: el *objeto* de estudio. Pero esta conceptualización metodológica implica una aparente separación entre el investigador, y el lugar y los “habitantes” de la investigación, que produce una engañosa jerarquía cognitiva. Porque como señala D’Amico-Samuels, para los pueblos del Tercer Mundo resulta muy costosa la ilusión de la separación entre los sitios de campo de la antropología, donde se recogen los datos, y se tienen experiencias emocionales, y el resto del mundo, donde se toman las decisiones, se interpretan los datos, se escriben las etnografías y se perpetúan los estereotipos racistas (D’Amico-Samuels, 1997). Esto hace que en la práctica antropológica

se establezca también una jerarquía de los lugares de conocimiento, y por tanto, también de las capacidades cognitivas de sus diferentes habitantes.

El planteamiento de este trabajo -que no se acota solamente en la presente tesis- pretende, por tanto, ser diferente. El “investigador” no es el único que investiga y produce conocimiento, sino que forma parte de un diálogo, pero también de una práctica de producción de conocimiento más amplia, en la que los principales protagonistas serían, en este caso, los/as awajún y wampis. Y tampoco es -el investigador- la figura objetiva y neutral que se pretende desde la Ciencia. Sino que se constituye y es constituido como un sujeto más del lugar estudiado, formando parte del complejo de relaciones que se producen en el mismo, y donde se pueden producir, por tanto, también diversas tensiones entre los diferentes intereses de los actores involucrados. Y aquí, él o ella, debe transitar desde sus intereses hacia los de los otros, según las circunstancias y posibilidades, respetando las diversas posturas, desde un compromiso con las comunidades con las que produce conocimiento. Lo que nos lleva también al problema retórico de cómo poder integrar en un texto una multiplicidad de voces locales en la más singular y sintética voz de autoridad antropológica.

Es por todo esto que me voy a remitir a algunos autores ya citados anteriormente, como Luis Guillermo Vasco, Franz Fanon y Fals Borda, que en los años 70’s, y 80’s, quienes participaron activamente en el giro epistemológico de las ciencias sociales, desarrollando nuevas formas metodológicas, como algo indispensable, al no poderse separar ambas dimensiones del trabajo investigador. Así, pondrán en práctica metodologías de proximidad con los protagonistas de las luchas descoloniales de los años 70’s- que auto-proclamaban sus “subjetividades no colonizadas”. Y este acercamiento y compromiso lo llevaran a cabo como el principio básico del cual partir para empezar a desterrar lo que ellos consideraban los principales males de las ciencias sociales: aquellas dimensiones que implicaban violencia represiva, explotación y complicidad con el poder en el contexto de la Academia. Como dejó escrito Pedro García Hierro, recientemente fallecido, “siempre valoré la teorización a partir de la praxis colectiva, de tal manera que casi siempre, al escribir trato de sistematizar experiencias en las que he participado pero donde el protagonismo es colectivo. Me gusta mucho estar en las comunidades y es ahí donde yo

aprendo e intento comprender e interiorizar sentimentalmente las razones que luego trato de defender como abogado (...)”¹⁴.

Muchas de las preguntas que surgían de estos planteamientos atacaban directamente a los orígenes del cientificismo, y giraban, entre otras cosas, en torno a sus criterios de validación. Y llegarían a la conclusión de que el conocimiento debía medirse según el grado en el que sirviera o no a los fines de la liberación, y tenía que hacerse, por tanto, con los sujetos con los que estaban trabajando (Fals Borda, 1981), criticando por el camino las bases científicas de la autoridad antropológica (autoría, escritura e integridad teórica).

Desde este punto de vista, la metodología de investigación de la presente tesis se plantea como una sucesiva y gradual entrada y conocimiento del lugar, dentro de una continua y en ocasiones ambigua relación con el mismo y con sus habitantes. El investigador, de este modo, dejaría de ser la figura objetiva y neutral que se pretende desde un punto de vista científico, para pasar a constituirse en un sujeto más del lugar de “estudio”, llegando a formar parte del complejo de relaciones que se producen en el mismo, y estando obligado a respetar la moral del lugar: las obligaciones y reciprocidades debidas a determinadas lógicas de intercambio y convivencialidad. Y, por tanto, el proceso de de investigación debería plantearse como una sucesiva y gradual entrada y reconocimiento del lugar, en el que poco a poco uno va estableciendo diferentes tipos de relaciones (intermediación, negociación, conflicto, alianzas, traducciones, intercambios, emocionales...) sino con todos, sí con algunos de sus habitantes. Y donde la confianza, el deber de dar y recibir, la responsabilidad recíproca, se nos muestra como algo imprescindible para establecer cualquier relación, tanto para los investigadores como para los habitantes locales. Sería, entonces, una suerte de artesanía sociopolítica en la que se establecen diferentes procesos de relación: intermediación, negociación, conflicto, alianzas, traducciones¹⁵, intercambios, y devoluciones, que se enredan con las distintas emociones y

¹⁴ Este extracto aparece en el texto, *Mensaje del “Perico Amazónico”*, con el que finaliza un video homenaje, realizado, tras su reciente fallecimiento, por y gracias a su familia, amigos y organizaciones indígenas, <http://servindi.org/actualidad/141809>.

¹⁵ El presente trabajo se pretende fundamentalmente una traducción de las concepciones y prácticas históricas de los pueblo awajun y wampis, y de alguna manera pretende formar parte también de los propios ejercicios de traducción que llevan a cabo de los pobladores del Cenepa, como veremos en el capítulo IV.

sentimientos que afloran en el contacto cotidiano. Y, a veces, se generan tensiones, entre mantener una posición equidistante para articular los diferentes puntos de vista, y el dejarse conmover por voces y experiencias a menudo reprimidas, en las que se levantan sentimientos de indignación y rabia, y reclamaciones de justicia. Pero también, la tensión se dirige al interior del proceso de investigación, donde si uno quiere contribuir a las luchas locales, y pretender que su trabajo genere empoderamiento en el lugar, en seguida surgen preguntas acerca de la utilidad del trabajo de investigación, la audiencia para la que debe ser escrito, y las escalas de valor en las que poder medirlo. Sobre todo, cuando considera imprescindible devolver el conocimiento, que se discuta colectivamente, y, si se considera oportuno y útil, ver de qué formas poder reciclarlo para las luchas. Y esto es necesario si no queremos caer en dinámicas de “extractivismo” y/o “ventriloquía” del conocimiento de los sujetos con los que estudiamos. La idea entonces sería recuperar el sentido de práctica etnográfica, como una práctica y una historia de inmersión en prácticas e historias que moran en sitios particulares. Y hacerlo desde un posicionamiento ético de la responsabilidad al escribir sobre otros y otras. Así, la propia experiencia del investigador termina formando parte del lugar, y en el caso concreto de la tesis, también pretende formar parte de la defensa del lugar, y que tenga su reflejo en el desarrollo de la investigación: una suerte de etnografía de colaboración, donde tu trabajo está inmerso y se diluye en el trabajo colectivo de mucha más gente y a lo largo de mucho más tiempo que el que tú le hayas podido dedicar. Desde el que pensar qué y cómo hacer para que el fruto de nuestro trabajo sirva no solo para criticar el colonialismo o dar voz a los silenciados, sino también y fundamentalmente para convertirlo en una herramienta de des-colonialidad en manos de colonizados y subalternos.

En consecuencia, aquí empezaré a hablar desde mi propia experiencia etnográfica, que no es solo mía, sino que involucra a compañeros de viaje y de conocimiento, como Pedro García Hierro, su mujer, Irma Tuesta (Chinita), su hija, Malena García, Raúl Vargas, Alex Surrallés, Juan Ramón Pérez- Boisson, Simone Garra¹⁶ y todos/as los awajún y

¹⁶ Si bien es cierto que todos ellos han compartido conmigo el camino de aprendizaje y enseñanza que me ha llevado a redactar esta tesis, quisiera destacar aquí a Simone Garra, también antropólogo, con quién he

wampis con los que he podido viajar, habitar y conocer el Cenepa. Razón por lo cual, entiendo la práctica etnográfica fundamentalmente como una relación social (Vasco, 2002; 2007) que se produce y desarrolla en lugares concretos, en relación con diferentes actores, y que se extiende en el tiempo y el espacio, más allá del lugar vivido. De este modo, me centraré en las relaciones que establecí desde el 2007 hasta el 2012 en las comunidades nativas de la cuenca del Cenepa, ubicada en la selva alta del nordeste del Perú, con algunos de sus habitantes awajún y wampis, que llevan a cabo la defensa de su territorio. Pero primero, realizaré una breve semblanza del lugar y de los habitantes que protagonizarán las páginas de esta tesis

Los awajún y wampis pertenecen, junto a los shuar y los achuar, y en menor medida a los kandoshi y los shapra, a la familia lingüística jibara. Los jibaros han sido conocidos a lo largo de la historia colonial del Perú, y posteriormente, con lo que algunos autores han denominado como el “colonialismo interno” de las recientes Repúblicas americanas, como el paradigma de los “indios bravos”, en contraposición a la imagen de los “indios fieles” de las reducciones misioneras. Desde los primeros intentos de conquista colonial en la segunda mitad del siglo XVI hasta la actualidad, la historia de este pueblo ha estado marcada por sucesivos levantamientos en respuesta a los intentos de ocupación, enajenación y colonización de su territorio por parte de los *apach* (“blancos” y “mestizos”) o *kistian* (“cristianos”). A lo largo de estos siglos, en las relaciones entre los awajún y los *apach* se han alternado periodos de negociación y intercambio y periodos de grandes turbulencias, donde se sucedían ataques y rebeliones indígenas ante los abusos cometidos por los colonizadores (según el periodo: conquistadores, misioneros, caucheros, militares, empresas multinacionales, etc.) en su propio territorio. Como resultado de esta conflictividad permanente, alternada con periodos de negociación, y el mantenimiento de formas propias de manejo territorial, los awajún Y wampis del Cenepa han podido mantener bajo su control una gran parte de su territorio ancestral. Sin embargo, en los últimos 100 años para los pueblos awajún y wampis ha cambiado sustancialmente su universo conocido. La disputa limítrofe con el Ecuador, que llevó consigo la instalación de

compartido informaciones, trabajos, hipótesis, inquietudes y un mismo compromiso político. Si de las demás personas que he mencionado, y muchas otras, he aprendido una barbaridad, y los considero mis maestros, creo que con Simone se inició un camino de aprendizaje mutuo, pues ambos éramos de toda esa “familia” quienes teníamos más que aprender, su alumnos.

puestos militares en las partes altas de las cordilleras, donde se asentaban las poblaciones, y la llegada posterior de patrones caucheros y misioneros, que traían consigo las ideas de nación y estado, llevó a trasladar la noción espacial del “fin del mundo” (*kuntin*, en idioma awajún) de la ciudad de Iquitos hasta una idea de límite del mundo un tanto nebulosa para el poblador del Cenepa. En la actualidad los límites de su mundo conocido se han extendido más allá del Estado Nación peruano, llegando hasta el *irinkunum*, “donde están los gringos” (Green 2009). Este mundo globalizado lo han empezado a conocer a través del contacto selectivo con misioneros, investigadores, funcionarios gubernamentales, trabajadores de empresas transnacionales, y trabajadores de Ong`s (voluntarios, profesionales de diverso origen, sociólogos, antropólogos, agroforestales, etc.).

El contacto con la sociedad envolvente ha provocado una desestructuración de sus formas de organización y diferenciación social al interior de la cuenca del Cenepa. Y ha provocado que, en la actualidad, exista una mayor estratificación social entre los pobladores de lo que las etnografías clásicas (Karsten, 1935; Harner, 1978; Brown, 1984, 1986;8, 1989) sobre los jíbaro han explicado, aunque, obviamente, sin llegar a los niveles de desigualdad y fractura social que podemos encontrar en sociedades como la nuestra. Así, podemos encontrar un mayor distanciamiento al interior de los grupos familiares, sobre todo, entre las distintas generaciones, fruto de los procesos de educación y profesionalización, y la “modernización” en la que están inmersos. A oposiciones como las de jóvenes/mayores, hombres/mujeres se les debe sumar la de profesores bilingües o líderes/comuneros, aunque esta última no esté en ocasiones tan clara. De esta manera, durante mi trabajo de campo, y dada mi condición de varón, extranjero, y colaborador de ODECOFROC en proyectos de revalorización cultural y defensa territorial, uno ha podido tener un acceso más privilegiado a algunos actores que a otros¹⁷. El principal perfil de las personas con las que he podido tener una relación más cercana, y compartir más experiencias y conocimientos ha sido el de varón de mediana edad e implicado en los trabajos de organización de ODECOFROC. Sin embargo, creo que durante los viajes y

¹⁷ En una sociedad como la que representan los pueblos awajún y wampis, basados en una división del trabajo y del espacio, según los géneros, resulta complicado para un hombre entrar en una esfera de confianza con las mujeres. Esto no significa que no haya podido haberla (también porque muchas de ellas participaban en las áreas y proyectos de ODECOFROC en los que he colaborado aunque en menor ocasión que con los hombres.

estadías¹⁸ finalmente he podido también acercarme a otras personas con experiencias vitales distintas. Esto es importante, porque te acerca al conjunto de actores implicados en la defensa del territorio, que atraviesa toda la sociedad que se da en el Cenepa.

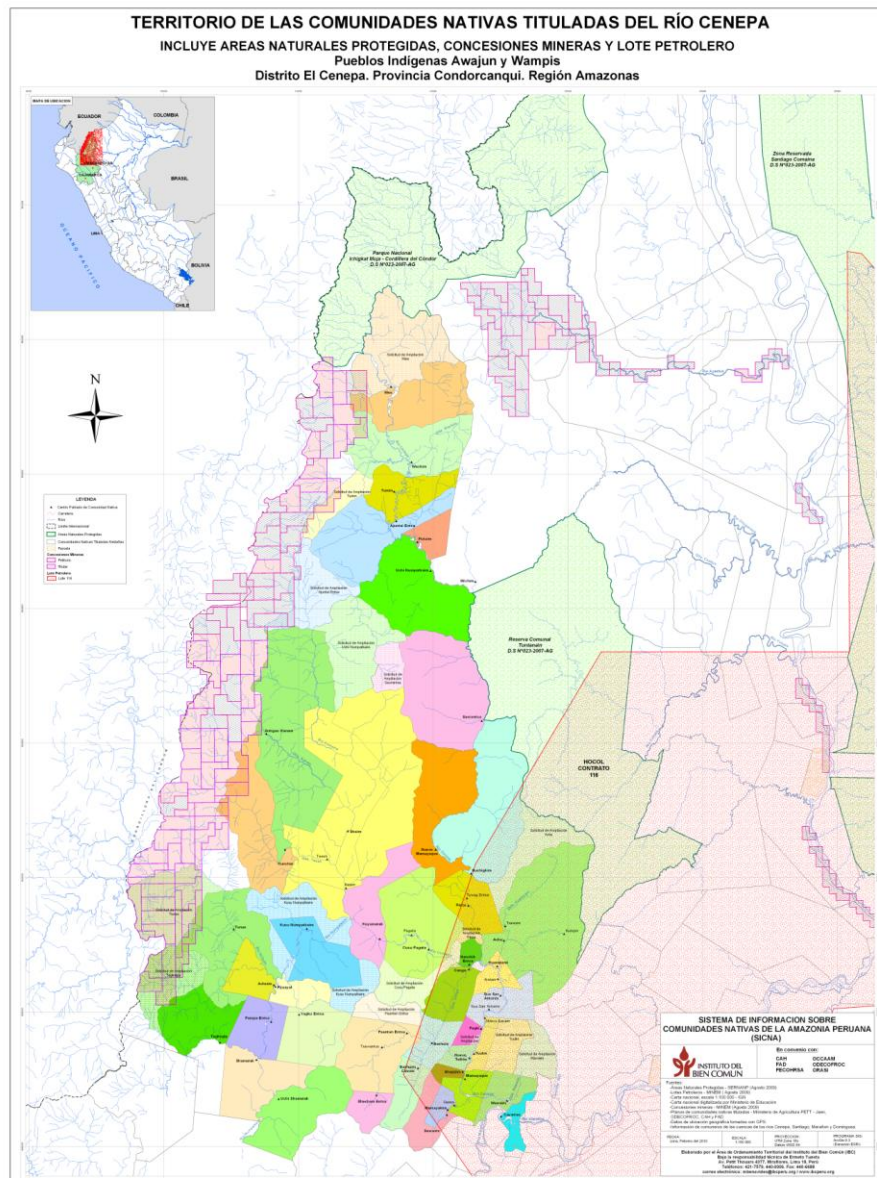
Una decisión importante a destacar a la hora de establecer el sujeto de estudio ha sido la de incluir al pueblo wampis como parte integrante de la defensa del territorio del Cenepa y, por tanto, protagonista de la presente tesis. En la cuenca del Cenepa la gran mayoría de población pertenece al pueblo awajún, pero también podemos encontrar tres pequeñas comunidades wampis, ubicadas en el Alto Cenepa, que regresaron a ocupar las purmas de sus antepasados. Lo que vendría a demostrar que ese espacio de la cuenca ha sido tradicionalmente territorio wampis. De esta manera, y aunque en la presente tesis la mayoría de informaciones hayan provenido de los pobladores awajún, sobre todo de aquellas personas que habitan el Bajo Cenepa, dada la mayor facilidad para acceder a sus comunidades, al mismo tiempo que son los comuneros de este pueblo quienes tienen una mayor implicación en la defensa del territorio amenazado por la minería, dado que esa zona es parte de su territorio ancestral, me he decantado por hablar de la defensa del territorio por parte de los awajún y wampis del Cenepa, a pesar de que la equiparación que supone no sea exacta. Pero sí he decidido hacerlo así, ha sido también porque la misma ODECOFROC en sus comunicados suele hablar en los mismos términos, así como por los procesos de integración que se vienen dando entre ambos pueblos desde mediados del siglo pasado, y que les han llevado a pasar de ser enemigos a aliados.

Por último, y antes de entrar al lugar Cenepa, me gustaría destacar que sí en la mayoría de los casos he identificado el nombre de la persona entrevistada, en otras ocasiones en las que podría resultar problemático para ella, o cuando son frases sueltas anotadas en el diario, pero sin una entrevista formal de por medio, he optado generalmente por no incluir el nombre.

Pero ¿cuál es ese lugar que defienden estos actores? La Cuenca del Cenepa (o *Senep* en awajún), corazón del territorio de los pueblos awajún y wampis, se extiende desde las cabeceras que descienden de la Cordillera del Cóndor (aunque en el idioma awajún se

¹⁸ Desde el año 2007 hasta el año 2012 he visitado la cuenca del Cenepa en 9 ocasiones, con estancias que varían de los 20 días hasta los dos meses. Asimismo, en el 2012, tuve la oportunidad de visitar la cuenca del río Santiago, habitada mayoritariamente por wampis.

denomina *Ichigkat Muja*), frontera con Ecuador, hasta su desembocadura en la margen izquierda del Marañón (*Majanú*).



Mapa 1. Territorio de las comunidades tituladas del Cenepa incluye áreas naturales protegidas, concesiones mineras y lote petrolero. (IBC)

Este espacio es una entidad fundamental para entender la organización de las relaciones sociales al interior de estos pueblos. Podríamos describir cuenca como un “conjunto” socio-territorial awajún y wampis que englobaría la articulación de grupos locales con relaciones privilegiadas entre sí. En torno a la red hidrográfica, principal vía de comunicación de una cuenca, se da un parentesco generalizado, fruto de una

consanguineización de la co-residencia y del establecimiento de alianzas matrimoniales entre diversos grupos locales. Aunque hay que señalar también que ambas formas de relación social privilegiada suele extenderse asimismo por una gran parte de la macro-cuenca del Alto Marañón, territorio ancestral de estos dos pueblos, lo que hace que la cuenca no quede tampoco encerrada en sí misma.

Estaríamos hablando de una “unidad” territorial indígena, donde la mayor parte sería territorio awajún, aunque también encontramos tres comunidades wampis en la parte del alto Cenepa¹⁹, sin albergar ningún asentamiento de colonos, pero conectada también a otros territorios indígenas, sobre todo awajún y wampis, y a centros comerciales y administrativos como Santa María de Nieva. Desde el punto de vista administrativo del gobierno peruano, este territorio constituye el distrito de El Cenepa, perteneciente a la Provincia de Condorcanqui, Departamento de Amazonas. Y participa, por tanto, también del organigrama político administrativo del Estado, lo que provoca yuxtaposiciones y conflictos en la percepción que se tiene del mismo.

En la cuenca podemos encontrar 51 comunidades y anexos²⁰, las que suman una población de más de 10,000 personas. Y a diferencia de otras cuencas de la zona, no existen centros poblados fundados por colonos; y los pocos foráneos que trabajan en la región son religiosos, funcionarios estatales, militares, comerciantes y trabajadores de ONG, quienes normalmente se quedan en el Cenepa sólo por temporadas limitadas. Sin embargo, lo que no se pudo evitar fue la presencia militar del Estado, intensificada por el conflicto de límites fronterizos con Ecuador, y que aún hoy sigue manteniendo varios puestos militares, como el Puesto militar de Chávez Valdivia, y otros diseminados por la Cordillera del Cóndor.

A nivel geográfico la cuenca del Cenepa presenta “una caprichosa topografía que da lugar a valles interiores, relativamente amplios como el Numpatkeim, y desfiladeros angostos donde no se encuentran terrenos cultivables a la vera de algunos tramos de los

¹⁹ Estas comunidades están ocupadas por wampis del río Santiago que regresaron a ocupar las *purmas* (antiguas chacras que se dejan crecer de modo silvestre) de sus antepasados. En un acto de afirmación del carácter tradicional de ocupación de este territorio del Alto Cenepa como territorio wampis.

²⁰ Los anexos son escisiones de grupos familiares dentro de una comunidad que terminan formando un nuevo asentamiento. Se verá con más detalle en el capítulo IV, en el apartado dedicado a las comunidades nativas.

ríos” (ODECOFROC, 2009: 17). Solamente en el curso bajo del Cenepa, los terrenos son menos accidentados y las orillas del río se prestan al uso agrícola. Las cabeceras de los ríos Comana, Achuime, Sawientsa, Numpatkeim y Cenepa se encuentran en la vertiente oriental de la Cordillera del Cóndor, una formación montañosa relativamente aislada de la Cadena Oriental Real que coincide con un largo tramo de la frontera con Ecuador. La cordillera tiene una longitud total de 150 km de norte a sur y alcanza una altitud máxima de 2900 m.s.n.m. Se trata de una región única en el mundo por su formación geológica y su biodiversidad, que comprende las siguientes zonas de vida: Bosque Muy Húmedo Tropical, Bosque Pluvial Pre-Montano Tropical y Bosque Pluvial Montano Tropical. Es la única cadena andina que en sus cumbres presenta grandes mesetas de arenisca, similares a los tepui del Escudo Guyanés venezolano y sus cumbres están permanentemente cubiertas de nubes bajas y húmedas. Los arroyos de las cumbres de la cordillera, una vez llegados a las orillas de la meseta, se precipitan en grandes cascadas de cientos de metros de altura, hasta desaparecer en las laderas cubiertas de bosque nublado. Es así que la Cordillera cumple una función fundamental en el ciclo hidrológico de la Amazonía, reteniendo el agua que evapora de los bosques y filtrándola para regenerar constantemente los grandes cursos de agua que alimentan la selva. Así mismo, la Cordillera del Cóndor contiene también importantes yacimientos primarios de oro y los ríos que nacen en este territorio arrastran el mineral, que se deposita en yacimientos fluviales llamados “placeres” (Surrallés, Riola y Garra, 2012a). Esta presencia de oro y otros materiales ha despertado el interés de la industria minera, como podemos ver en el mapa, donde vemos en rosa, como más de la mitad de la cordillera ha sido concesionada a empresas extractivas. Lo que amenaza la integralidad de toda la cuenca.

La entrada de una persona foránea al lugar Cenepa responde, por tanto, a este proceso gradual de mutuo reconocimiento. Antes de poder entrar en el Cenepa se hace imprescindible, coordinar previamente con alguna de las tres organizaciones indígenas que existen en la zona, y que están divididas por subcuencas: ODECOFROC (Organización de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa), ODECOAC (Organización de Desarrollo de las Comunidades del Alto Comaina), y ODECINAC (Organización de Desarrollo de las Comunidades Indígenas del Numpatkaim y Alto Comaina). Esto es

debido, por un lado, a su difícil acceso, dada su complicada ubicación geográfica, pero sobre todo al fuerte control que sobre su territorio ejercen los pobladores, las autoridades comunales y las organizaciones indígenas de la cuenca. Algo que tiene su propia lógica de precaución y defensa, ya que tras siglos de intentos de colonización, han desarrollado una desconfianza histórica hacia los desconocidos, la cual, últimamente, se ve agudizada por la continua amenaza que representa la compañía minera peruano-canadiense Afroditá-Dorato y otros proyectos extractivos en la zona. Como me recordó Aogustina Mayan, originaria de Nuevo Kanam, aunque residente en Lima, ejerciendo el cargo de tesorera de AIDSESP (Asociación de Desarrollo de la Selva Peruana): *En ese sentido, tú debes saber, y te refresco la memoria, por decir: tú, como Raúl... "me voy al Cenepa"... No puedes entrar, son controles que ya están...Entonces, ahorita están con sus ojos bien abiertos, podrán engañar de repente algunos días, pero al final son descubiertos, porque claro, siempre tiene que haber principio y siempre tiene que haber control, porque sin control tampoco...* (Entrevista realizada en 2010).

Mi primer viaje al Cenepa no fue para empezar un trabajo de campo pensado previamente en las aulas de una universidad citadina - de hecho, por ese entonces, ni siquiera era algo que me planteara seriamente - sino que fue, a través de un contacto previo con ODECOFROC, para realizar un diagnóstico y una planificación participativa, para elaborar un proyecto acerca de su música. Desde el 2004, como veremos en el capítulo IV de la tesis, en el Cenepa se había iniciado un proceso de revalorización cultural, por parte de algunos *muun* (ancianos y ancianas) y del Programa de Promoción de la Mujer” de ODECOFROC.

Esta primera entrada terminaría marcando las relaciones que pude llegar a establecer en los sucesivos viajes y estancias en el Cenepa. No solo por el rol que tenía en este primer viaje, colaborador de ODECOFROC, sino también porque el entrar acompañado por determinadas personas me hacía parte de un grupo específico, con determinadas relaciones establecidas en la zona. Ingresaba de esta forma como parte integrante de una “familia”²¹,

²¹ Es importante destacar que los pueblos amerindios nunca consideran a una persona como una mera individualidad, pues siempre formaría parte de un grupo social. De esta forma, en las relaciones sociales que se establecen siempre terminan siendo las colectividades las que se comprometen entre sí, aunque la relación pueda parecer que no sale del ámbito de lo personal.

lo que se sumaba a mi pertenencia más amplia a ese amplio y heterogéneo conjunto social al que los awajún y los wampis denominan *apach*²², y del que uno, por más que lo pretenda no se puede desprender. Aunque sí puede llegar a transformarse, cambiar su percepción del mundo, como así me ocurrió.

Para poder llegar hasta el Cenepa, además de las coordinaciones previas con las organizaciones indígenas de la zona, antes tiene que entrar y cruzar gran parte de la “Aguarunía” (Green, 2009). Durante el viaje a Santa María de Nieva desde la ciudad de Bagua, a través de la única pista que conduce al pueblo, una “trocha carrozable” de complicado tránsito, tuvimos que cruzar algunos controles, al pasar por aquellas comunidades awajún más cercanas a la “carretera de penetración”. Una carretera que permanentemente está siendo arreglada, en un ejemplo más de la concepción occidental de lucha contra la naturaleza. Para dar una idea de la dificultad, recuerdo uno de los difíciles pasos que atraviesan un río, en el que el coche debía esperar a que los comuneros awajún de la comunidad por donde pasaba la carretera dispusieran una especie de puente móvil, conformado por dos balsas, para poder cruzar.

Una vez llegado a Santa María de Nieva, cuyos orígenes se remontan a la conquista española, aunque su localización no se corresponde exactamente con la que tenía la antigua ciudad colonial, se puede observar el proceso de indigenización que la continua llegada de indígenas de la región está provocando, y que genera diversas tensiones. Esta “ciudad” se ha convertido en un lugar de encuentro: donde, por un lado, se reúnen diferentes miembros de organizaciones awajún y wampis, profesionales indígenas, principalmente profesores bilingües, y comuneros que vienen de sus comunidades para realizar trámites administrativos, encontrar un empleo temporal, y/ vender y comprar productos, etc. Pero, por otro lado, también se puede encontrar una gran, heterogénea y creciente cantidad de actores no indígenas: funcionarios, trabajadores de las empresas extractivas con intereses en la zona, miembros de ong’s, e investigadores científicos, arquitectos japoneses...

²² La palabra *apach* desde un punto de vista puramente etimológico significa “antepasado” o “abuelo” y, en este sentido, puede expresar el sentimiento de reverencia y pavor que ha caracterizado la actitud amerindia hacia los “conquistadores”. Sin embargo, en su utilización cotidiana, el término *apach* puede denotar también cierto desprecio y distanciamiento. Volveremos a este concepto en el capítulo IV.

Santa María de Nieva un asentamiento urbano que se ha convertido en una especie de nodo principal de comunicación en la región, donde llegan, se intercambian, e irradian hacía las comunidades y hacía otras ciudades nacionales e internacionales, informaciones y rumores sobre la vida en el Alto Marañón²³. Precisamente, uno de estos rumores, se refería al Cenepa. En mi primera visita a la ciudad en el 2007, varios de sus habitantes, sobre todo mestizos, al enterarse de que mi destino final era el Cenepa, me comentaban acerca de la fama de “bravos” de sus habitantes. Este calificativo, como hemos visto anteriormente, fue impuesto por los misioneros del siglo XVII a todos aquellos indios que se negaron a aceptar “pacíficamente” la colonización hispánica, siendo definidos como “salvajes”, y en la actualidad, para el caso del Cenepa hace referencia actualmente a las reticencias que los pobladores tienen a la hora de permitir la entrada a los *apach*, y a su rechazo rotundo a los proyectos extractivos. A la mañana siguiente, después de haber dormido en uno de los cada vez más numerosos hostales que hay en la ciudad, se sale muy temprano. Embarcados en la chalupa de ODECOFROC, y tras más o menos cuatro²⁴ horas de viaje y de conversación con los miembros de la organización, en la que al mismo tiempo que preguntabas eras a su vez preguntado, llegamos a la sede de la organización, en la comunidad de Mamayaque. No sin antes haber parado en distintos puertos de comunidades para dejar y coger pasajeros, entregar y recoger mensajes y otros encargos.

De esta manera, a través de los viajes y las estancias en la zona, donde uno continua viajando, al ir visitando diferentes comunidades (por trocha o por río), comencé, a través de los otros, sus habitantes, a conocer ese lugar llamado El Cenepa. En cada viaje, las personas a las que acompañaba, evocaban los recuerdos de los lugares donde nacieron, se criaron, así como el lugar vital de sus padres y sus abuelos, o los escenarios de las antiguas guerras y batallas. Iban señalando diferentes sitios o elementos del paisaje, asociándolos a acontecimientos pretéritos, ya fueran personales, históricos o míticos. Y, según me iban mostrando y contando lo que les emocionaba y/o preocupaba, me iba sumergiendo cada vez más en la gran densidad narrativa que también habita el espacio social del Cenepa. Pero a

²³ Actualmente, con la presencia y los intereses de la industria extractiva de la zona, se tiene previsto un gran desarrollo urbano para dicha ciudad.

²⁴ Si el viaje se realiza en *peque peque* (una canoa con un motor más antiguo y menos potente que el usan las lanchas o chalupas) el viaje dura alrededor de las 8 horas.

cambio yo también debía contarles acerca de mi vida e historia, y la de los míos. Les contaba sobre mi propio lugar de procedencia²⁵: sobre mis padres, mis amigos, y los lugares que había conocido. Y poco a poco las personas con las que fui entablando una relación - parecida a la amistad- me empezaron a abrir sus casas, sus familias, sus lugares y sus historias. Me hablaban de las cosas que consideraban importantes, pero sobre todo de aquello que les parecía necesario que yo contase al regreso al mundo de las grandes ciudades. Me hablaban de su íntima relación con los cerros, de las quebradas, de los peligrosos *pongos*²⁶, del pozo de *Pagki* (la boa mitológica), de sus huertas y expediciones de caza..., así como también de la amenaza que para toda su vida supone la presencia constante y casi fantasmal de la minera.

Su principal objetivo cuando hablaban conmigo era buscar una forma para que sus problemas fueran conocidos más allá de su lugar: en Lima, e incluso también fuera del país, en España y otros países occidentales. Cómo nos explicó Salomón Mayan a Simone Garra y a mí, en un viaje al Cenepa en el año 2010: *Entonces por parte de ustedes es hacer una publicación, o sea ustedes conocen nuestra cultura como es y cómo son los indígenas peruanos, nosotros qué hacemos y los empresarios, los mineros, qué hacen... hacer una publicación para no ser marginados, no ser contaminados nuestros territorios, que nos ayuden a rechazar estas compañías para que existan años y años los indígenas. La vida que existe, los indígenas cuidan sus bosques, sus recursos naturales como agua, bosque, las minas y petróleo también. Que sea igual. Que vivan tranquilos, que existan años los indígenas también. Los países dicen podemos desarrollarnos. Y por qué necesitan, por qué vienen acá desarrollando en sus pueblos, en sus ciudades, en sus países, desarrollando por qué vienen acá. Una vez que desarrollaron hay que estar allí no más para no molestartos a nosotros. Yo lo que pienso es que haya una propaganda, que difundan todos, que los indígenas son tranquilos, son conservadores de sus bosques”* (Entrevista realizada por

²⁵ Una de las preguntas frecuentes que más me ha hecho reflexionar era aquella sobre si en mi país había pueblos indígenas, pueblos originarios. Algo que si bien al principio me parecía tener muy claro, y contestaba sin dudar que no, pensando para mí en la ingenuidad de la pregunta. Con el paso del tiempo he llegado a pensar que más bien era yo el ingenuo; era yo el que no entendía la profundidad de la pregunta, ni sospechaba la violencia colonial que significaba no pensar realmente siquiera en la existencia o no de “pueblos indígenas”, es decir, originarios, en tu propio país.

²⁶ Los pongos son cañones angostos y profundos, entallados por los grandes ríos a través de los obstáculos montañosos en su descenso hacia la llanura amazónica. Muchos pongos constituyen, aguas arriba, el límite de navegabilidad de los ríos. La palabra “pongo” viene del quechua “punku”, que literalmente significa “puerta”.

Simone Garra y Raúl Riol, en el año 2010). Era, de este modo, un medio para buscar alianzas, apoyos en su lucha, al mismo tiempo que una muestra de confianza hacia nosotros.

A través de las palabras que ellos me daban, su forma de vida, sus mitos, cantos e historias, y su íntima relación con el lugar se iba filtrando entre las conversaciones. Pero no quiero dar tampoco la impresión de un camino de rosas, puesto que también hubo tensiones, contradicciones y ambigüedades. La presencia de un estudiante extranjero ha generado reacciones diferentes y contrastadas. Para algunos comuneros era importante crear alianzas y establecer puentes, y contactos. En cambio, para otros, mi presencia también generaba reacciones negativas y ciertos temores, como la acusación de “robo del conocimiento”. Tensiones que sólo pudieron contrarrestarse gracias a mi relación con algunos habitantes de la zona.

Como colaborador he podido participar durante estos últimos años de algunos de los procesos sociopolíticos que están llevando a cabo ODECOFROC y los pobladores awajún y wampis del Cenepa. Sobre todo, en aquellos proyectos orientados a la revalorización y traducción cultural de sus prácticas, expresiones y conocimientos “tradicionales” y a la protección integral de su territorio. Proyectos que antes de ponerse en marcha deben ser discutidos por los hombres y mujeres awajún y wampis del Cenepa en asambleas, tanto comunales como a nivel de cuenca. Y donde mi trabajo consistía principalmente en recoger todas las opiniones y las necesidades discutidas en las asambleas, y traducirlas de la manera más fiel posible, al lenguaje burocrático de los proyectos e informes de la Cooperación Internacional²⁷, o a otros informes de denuncia, así como otras notas de comunicación dirigidas fundamentalmente hacia el exterior. Y hacerlo desde el conocimiento y el compromiso con su política de defensa del territorio, y sus propios modelos culturales. Y desde el convencimiento de su total legitimidad.

²⁷ A veces era necesario forzar los marcos lógicos de los proyectos para poder atender las problemáticas sociopolíticas de las comunidades y familias awajún. Este continuo ejercicio de traducción me situaba entre dos mundos, desde donde intentaba traicionar más a una parte del mundo del que provenía que a ese mundo que me había abierto algunas de sus puertas.

Uno de los objetivos que emergían de estos proyectos era el de una recreación de localidades (comunidades) interconectadas en ecosistemas socio-territoriales particulares (como el de una cuenca) en base a su propia cosmovisión territorial y autogobierno. Puesto que lo que buscan los pobladores del Cenepa, con la puesta en marcha de estos proyectos, así como con las movilizaciones, de las que se hablará a lo largo de la tesis, estarían luchando por la re-construcción del sentido de su mundo, y el aseguramiento de su autonomía y reproducción sociocultural, después de sucesivos intentos de despojo, extracción e incorporación de sus tierras a proyectos ajenos y totalitarios como el Estado y el Mercado. Mi trabajo en estos proyectos que salían de su propia agenda política me fue acercando a sus temores, anhelos y preocupaciones políticos, y de su vida cotidiana. Pues aunque mi participación en los proyectos de ODECOFROC consistió sobre todo en ejercer de “escribiente”, y por tanto, como traductor entre dos mundos, también tuve que ayudar en la realización de las tareas cotidianas (en aquellas que me permitía mi (des)aprendizaje como urbanita): desde ir a coger agua a la quebrada, o leña al monte, hasta ayudar al motorista en los viajes por canoa, pasando por conseguir comida (aportando dinero²⁸) y ayudar a su preparación. La posibilidad de participar en sus vidas, antes siquiera de plantearme hacer una investigación, hizo que mi labor como investigador quedara marcada, desde el principio, por un previo compromiso social y político. Compromiso social y político, que sin entrar en datos biográficos, venía de antes. Este compromiso y respeto mutuo adquirido, resultó clave para que los pobladores me abrieran a la posibilidad de ver y escuchar cosas que de no ser así hubiera sido impensable haber visto y escuchado. Lo que a su vez terminaba por reforzar mi compromiso y el respeto hacía su lucha y formas de vida.

Por tanto, la elección de estudiar su práctica vital e histórica de defensa territorial se terminó de concretar después de varias conversaciones con miembros y dirigentes de ODECOFROC, y en base al trabajo conjunto realizado con sus dirigentes y bases. Y aunque había desconfianzas, las palabras de algunos, me animaron a tomar la decisión. De este modo, al estar participando en algo más importante que mi investigación (la defensa de

²⁸ Aunque fui a cazar en algunas ocasiones, acompañado siempre de algunos amigos awajún, nunca fui capaz de matar nada. Incapaz, por tanto, de aportar nada desde la práctica de la caza a la comida del grupo, tuve que hacerlo por otros medios.

la cuenca Cenepa como lugar awajún y wampis) mi “trabajo de campo” tenía también que adaptarse a sus tiempos, sus modos, y a sus propias formas de intercambiar conocimientos y prácticas. Y este contexto, obviamente, mi supuesta “autoridad antropológica” quedaba subordinada a las autoridades que regían la defensa territorial del Cenepa, dentro de una lucha aún más amplia por la defensa de la Amazonía peruana. Esto hizo que tomara la decisión de que antes (y durante) de “mi investigación” tenía que trabajar en “su investigación”. Debía apoyar su búsqueda de conocimiento y poder para seguir construyendo y defendiendo su territorio según su propia visión. Aunque también empecé a ser consciente de que nuestros compromisos recíprocos en las vidas de los otros pueden fácilmente llegar a causar una mutua subversión. Inquietud que se hizo más aguda después de lo ocurrido en Bagua²⁹, cuando los pobladores y territorios awajún se convirtieron en el centro de las miradas de medio mundo, y la responsabilidad de lo que hacías o dejabas de hacer tenía una implicación mayor para los habitantes del Cenepa.

Mi intención a la hora de abordar ese lugar llamado Cenepa, tanto cuando colaboraba en sus proyectos políticos, que se afirman en su propia cosmología, como ahora que estoy escribiendo la tesis, no ha sido otra que la de ubicarme en un espacio de construcción compartida del mundo contemporáneo. Para, desde la diversidad que implica esa relación entre sus conocimientos y los míos, intentar hacer por converger nuestros intereses. Y creo sinceramente que esto se pudo lograr –aunque siempre parcialmente- en torno a la idea y la práctica de defensa del lugar y el territorio; al entender también que su lucha no solo implicaba un caso concreto, si no que apuntaba hacia algo más amplio, que, con diferencias más o menos pronunciadas, estaba ocurriendo en otros muchos lugares, y lo sufrían en sus cuerpos muchos otros habitantes. Primeramente como colaborador, y luego como investigador, aunque creo que en ningún momento han estado separadas, he intentado, por tanto, dejarme guiar por un compromiso con las “agendas políticas” de los awajún y wampis, que, en principio, nacían de diferentes necesidades, conocimientos y

²⁹ En el 2009, después de un mes de paro, bloqueos de carretera y toma de estaciones petroleras, el 5 de junio, la policía desalojó violentamente a miles de pobladores awajún y wampis que tenían bloqueada la carretera Fernando Belaunde, a la altura de la llamada “Curva del Diablo”. Esto provocó un enfrentamiento entre policías e indígenas que terminó con un saldo de 34 muertos, un número indefinido de heridos, y varios detenidos, todos indígenas http://www.caaap.org.pe/documentos/INFORME_MINORIA_CAPITULOS.pdf. Tres de los cuales llevan cinco años presos a la espera todavía de juicio <http://servindi.org/actualidad/86851>. Todo esto se verá más detenidamente en el capítulo IV de la tesis.

deseos que los míos. Y, por tanto, dejarme transformar, porque pienso que si nos relacionamos con la humildad del que también tiene mucho que aprender, los pueblos con los que estudiamos pueden enseñarnos a experimentar otra concepción del lugar y del tiempo, que nos permita confrontar el tiempo y el espacio colonial. Y, a cambio, los antropólogos podrían ejercer un rol fundamental en algunos aspectos de sus luchas descoloniales. En definitiva, lo que modestamente pretendo es contribuir con mi trabajo a cerrar la herida colonial, un proyecto demasiado ambicioso, pero no por ello menos necesario. Como bien lo saben los awajún y wampis, quienes llevan más de cinco siglos haciéndolo, cerrando una herida que pretende tragarse sus vidas y territorios.

1.4. Breve esbozo de lo que se pretende contar en la presente tesis

Tras más de cinco siglos de intentos de colonización de sus territorios, ya sea en la época propiamente colonial, en el colonialismo interno-externo de la época del caucho, o en el llamado colonialismo interno de la República, cuya estructura arborescente se estructura en los centros de poder del hemisferio norte, las poblaciones del Cenepa, han resistido exitosamente. Sin embargo, en la actualidad, se enfrentan a una agudización de la presión externa sobre sus territorios, de parte de un mercado económico global, que cuenta con la alianza del Estado peruano y organismos multilaterales, como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Interamericano de Desarrollo, y que tiene intereses extractivos en la región. Después de expulsar a los conquistadores españoles y cerrar las fronteras, y gracias a las dificultades para acceder a la cuenca, el Cenepa se convirtió en un refugio inexpugnable de los grupos locales jíbaros hasta prácticamente finales del siglo XIX. Durante el siglo XX, sus pobladores empezaron un contacto selectivo con la sociedad nacional e internacional plagado de conflictos, tensiones y contradicciones. La llegada de las escuelas misioneras a principios del siglo XX provocó que comenzaran un proceso de apropiación de la lengua y la cultura del otro, que culminó con la creación y titulación de comunidades nativas para asegurar sus territorios frente a los procesos de colonización que estaban en marcha y otros que se veían venir, como el de la minería en la Cordillera del Cóndor. Desde la década de los 70's, los awajún y wampis, a través de sus organizaciones

indígenas, han conseguido crear, en la cuenca del Cenepa, un gran bloque contiguo de comunidades tituladas, poniendo freno así a los planes de crear en la cuenca asentamientos de colonos. La colonización de la selva fue impulsada por diferentes gobiernos peruanos desde los años 60's, bajo el lema “el Perú para los peruanos”. Sin embargo, lo que no se pudo evitar fue la presencia militar del Estado, intensificada por el conflicto de límites fronterizos con Ecuador, y que aún hoy sigue manteniendo varios puestos militares, como el Puesto militar de Chávez Valdivia, y otros diseminados por la Cordillera del Cóndor. Sin embargo, en la actualidad, esa seguridad jurídica y la integralidad física y espiritual de su territorio se encuentra gravemente amenazada por una oleada de concesiones, otorgadas por el Gobierno a empresas extractivas (de petróleo, minería, hidroeléctricas, madereras,...). De tal manera, que los pobladores del Cenepa se ven prácticamente cercados por diversos proyectos transnacionales, que están protegidas por nuevos marcos legislativos nacionales y transnacionales, e incluso por el ejército¹, y cuentan además para su legitimación pública con los grandes monopolios de la información, que no dudan en linchar mediáticamente a quienes se opongan al proyecto de “colonización total” por parte del Capital, como se pudo comprobar después de los paros y movilizaciones amazónicas durante los años 2008 y 2009.

Lo que pretendo es narrar y explicar los complejos procesos históricos y socio culturales de construcción del espacio territorial y regional indígena de la Cuenca del Cenepa, a través de la descripción y análisis de tres puntos de vista. 1) La visión y la experiencia “hacia dentro” del lugar habitado, que los pobladores awajun y wampis del Cenepa han desplegado durante siglos, y la multiplicidad de relaciones mediadas por esa concepción práctica. Lo que podremos ver en el capítulo II, *El territorio awajún y wampis de el Cenepa: una relación social entre humanos y no humanos*. 2) Los intentos de negación y de apropiación del lugar indígena por parte de los diferentes actores no indígenas desde la conquista hasta la actualidad. es decir, las historias de colonialismo que se han dado hasta la situación actual de reconfiguración del espacio mundial, y las distintas y sucesivas “geografías utópicas”, que los diferentes procesos de negación han creado para legitimar sus intentos de apropiación y despojo, como el “Dorado”, la “Selva virgen”, el “Vacío amazónico”. Algo que se verá en el capítulo III, *La negación del lugar indígena:*

los intentos de producción no indígena de un espacio del que apropiarse. Y por último, 3) la defensa y traducción³⁰ del lugar, que los pobladores del Cenepa han tenido que llevar a cabo, desde su propia afirmación como humanos, para rechazar los intentos y procesos de apropiación y despojo de sus territorios por parte de los actores no indígenas. Lo que será el capítulo IV, *La defensa del Cenepa: territorialización, traducción y autonomía indígena del lugar.*

Y hacerlo, a través del análisis de las diferentes prácticas e instrumentos conceptuales y expresivas, y con las cuales las personas producen y muestran la comprensión coherente de un territorio: discursos, diálogos con el otro, mitos, cantos, prácticas cotidianas de vida, mapas, rituales, cantos, pronunciamientos, reglamentos de comunidades, conferencias y comunicados de prensa, proyectos, movilizaciones, trayectos, creación de espacios, y ordenamientos territoriales. Todos las cuales, como acto creativo que son, revelan realidades previamente invisibles o inimaginables; y no reproducen la realidad sino que reproducen una manera determinada de observarla y actuar sobre ella. Y donde los mitos juegan un papel crucial, al hacer historia en la acción. Y aunque obviamente ninguna de estas prácticas es el territorio, sí contribuyen a producirlo como tal.

Por lo tanto, se subrayará la observación de las prácticas y conocimientos locales, y la emergencia de conceptos indígenas sobre el lugar y el territorio, no solamente para conferirles visibilidad, intentando también desentrañar el yugo de los dualismos: salvaje/civilizado; tradición/aculturación; naturaleza/cultura, que ha sido impuesto al espacio amazónico, y que está en la base de la negación del lugar indígena, por parte de los

³⁰ Entiendo la traducción en el marco de la defensa territorial del lugar Cenepa como parte del ejercicio de negociación y búsqueda de alianzas que establecen sus pobladores con el afuera de su territorio para dotar de mayor fuerza su lucha. La traducción sería el arte de decir “lo mismo, pero diferente” (Eco, 2003) y siempre supone un riesgo de transformación. La doble negociación, entre el traductor y el destinatario, y entre el traductor y el autor, para el caso que nos ocupa, un sujeto colectivo, conlleva el problema de fondo de la comprensión de la palabra del Otro. Lo que nos lleva directamente a los límites de la negociación con el poder, donde se pone en juego la transformación, bien de Uno mismo, bien del Otro, lo que da lugar a procesos de transmutación o adaptación dentro de las relaciones de poder, que el mismo proceso de traducción quiere cambiar. Los awajún y wampis del Cenepa en todo este proceso de traducción y negociación deben decidir, tanto lo que se conserva, como lo que tiene que ser apropiado para poder sentido y fuerza a su defensa del territorio. En este sentido, podemos remitirnos al libro *Traducción y poder: sobre marginados, infieles, hermeneutas, y exiliados* (Feirstein y Gerling, eds., 2008), en el que se relaciona directamente la resistencia indígena a los procesos de traducción. Asimismo, autores como Boaventura de Sousa Santos también han destacado la labor de traducción, como uno de los principales mecanismos metodológicos que tenemos desde las ciencias sociales y los movimientos sociales de resistencia para dar cuenta de la inteligibilidad y la coherencia de las luchas, cara al establecimiento de alianzas (Santos, 2010).

no indígenas, sino también para ver cómo pueden estar afectando a los debates antropológicos sobre la construcción del espacio en contextos de defensa del territorio, frente a una modernidad que no conoce límites a su expansión.

En resumen, sí los indígenas awajún y wampis que han habitado y habitan el Cenepa no solo construyen el lugar, sino que lo hacen extendiendo esta capacidad humana a los distintos seres no humanos que coexisten con ellos en el territorio, este lugar se encuentra denso y complejamente habitado. De esta manera, y como otros pobladores indígenas de la Amazonía, en la cuenca del Cenepa se puede ver la conformación de una sociedad, conformada por humanos y no humanos, donde entra en juego una ética de respeto del lugar, basada en una íntima relación entre la predación y el cuidado. Sin embargo, frente a este lugar indígena, diferentes actores no indígenas, durante diversos, aunque continuos periodos de tiempo, han negado la posibilidad de construir un lugar al indígena, desconociendo y encubriendo la multiplicidad de relaciones mediadas por la visión y la práctica territorial que conforman su vida, a través de la construcción y superposición de distintos mitos y proyectos geográficos y espaciales. Los que han pretendido usar como formas de legitimación para sus diversos intentos de apropiación, control y explotación de los recursos que existen en los territorios indígenas. Lo que ha provocado que los pobladores indígenas, frente a esta sistemática negación de su capacidad humana de crear lugares, hayan protagonizado una historia de defensa de su lugar. Lo que en las últimas décadas les ha llevado a traducirlo, apropiándose de la lengua y los instrumentos del “otro”, para que obligar a que su territorio sea reconocido y respetado. No obstante, ahora que el concepto y la práctica de traducción que significó la creación de “comunidades nativas” está viéndose “superada” por la presión colonizadora, se vuelven a escuchar llamadas de guerra. Al mismo tiempo que siguen produciéndose nuevas “traducciones” creativas para la creación de espacios que puedan acercarnos más a su concepción simbólica y moral del lugar; de tal manera que les permita una legítima y más efectiva defensa.

Los conflictos actuales por el territorio reflejan mucho de lo que está en juego en el horizonte de la humanidad, al ser luchas que van más allá de la disputa material por el espacio, para convertirse además en luchas ontológicas sobre el mundo (Escobar, 2010). Y lo hacen, con un sentido histórico, en un momento en que los límites de una concepción

del mundo, basada en la estricta separación entre naturaleza y cultura, y que, desde Occidente, ha venido dominando la esfera de acción humana, están a punto de colapsar. De esta manera, pienso que la resistencia y lucha por la defensa que de su territorio han hecho y hacen los pobladores awajún y wampis del Cenepa, en base a su propia ontología relacional, nos plantea un interrogante fundamental para la vida, ¿qué es un territorio?

II. EL TERRITORIO AWAJÚN Y WAMPIS DEL CENEPA: UNA RELACIÓN SOCIAL ENTRE HUMANOS Y NO HUMANOS.

En noviembre del 2011, y tras cinco años de visitar frecuentemente las comunidades del Cenepa, comencé a percibir que entraba en la lógica del pensamiento territorial de los habitantes awajún y wampis de esa cuenca. En una ocasión estábamos varias personas en la amplia “cocina” del encantador matrimonio formado por Alfonso Buya, un antiguo profesor awajún de primaria, y Delia Ampam, actual promotora de cultura de ODECOFROC, en la comunidad nativa de Tutino. Conversábamos sobre la selva y su infinita vida, plena de formas, movimientos y colores, tomando masato³¹ y cantando de vez en cuando, sobre todo Delia. Al salir a orinar al “patio”, en el que había diseminadas varias plantas, arbustos y algunas palmeras, me llamó la atención una avispa muy grande de color negro. Y me quede un rato observándola entrar y salir de un perfecto hueco practicado en el tronco partido de un árbol, y que había sido respetado por los “dueños” de la casa humana. Al regresar a la cocina, le pregunté ingenuamente a Alfonso: “...en el tronco, tiene su casa la avispa, ¿verdad?” Alfonso, me miró con ojos comprensivos y llenos de aprobación, y me contestó afirmativamente, *Ayu*.

Esta anécdota, aparentemente intrascendente, terminaría, sin embargo, por confirmarme en la idea de que los awajún, así como también los wampis, conciben el territorio de forma múltiple: multiterritorial. Para ellos, entonces, prácticamente todo espacio es un lugar habitado. Los animales, los espíritus y las plantas poseen también la capacidad de construir su lugar en el mundo, sus casas, su camino, su propio territorio,

³¹ Bebida fermentada de yuca, de gran importancia social para los pueblos jíbaro.

entendiendo esta capacidad como un elemento fundamental de lo que sería su cultura y forma de vida particular. Así, ellos nos están diciendo que existe una coexistencia de lugares, caminos y seres, y nos ubican en un ámbito territorial de relaciones que se establecen entre los humanos y los no humanos. Por lo tanto, no existe un territorio único, del que el ser humano es dueño y garante, sino una infinidad de mundos perceptivos que, bajo un paradigma común y primordial, basado en un fondo de humanidad común, se interrelacionan; mundos difícilmente cognoscibles entre sí (al disponer de otros tiempos, otros espacios y otras costumbres), pero que, como lo atestiguan los awajún y wampis, sobre todo en sus mitos y sueños, se pueden encontrar, ver, y establecer distintas relaciones sociales entre sí.

El territorio se convierte así en un denso tejido social, constituido por un complejo de relaciones entre los diferentes seres (animales, plantas, antepasados muertos, espíritus tutelares, dueños o madres de animales y plantas) que cohabitan un territorio multidimensional con sus diferentes estratos (*nayaim*, el cielo, *entsa*, el agua, y *nugka*, la tierra) y lugares propios y dotados de significación e intencionalidad. Las relaciones intersubjetivas que establecen los humanos con otros seres “no humanos”, y que implican una ética de comportamiento y de comunicación, se suelen producir en aquellos lugares intersticiales y de encuentro, como son las cuevas, las cataratas, los ríos y quebradas, los *pongos*, los manchales de árboles, etc., y requieren de determinados estados del cuerpo (*iyásh*), o para ser más exactos, del corazón (*anentái*), la sangre (*númpa*), y las almas (*wákan*), para así poder trascender la frontera que se levanta entre la visibilidad y la invisibilidad; la inteligibilidad y la ininteligibilidad. Los cuerpos y los lugares, por tanto, resultan de vital importancia para dotar de sentido a la organización social del universo y la orientación de la acción en el mismo.

Para introducirnos en la forma en que los cuerpos experimentan, sienten y piensan los territorios, nos ubicaremos en un tiempo de continuidades e invariantes de prácticas y pensamientos, que desde los tiempos primordiales sostienen la vida pasada, presente y futura en la selva del Cenepa. Un tiempo que, al igual que el territorio, nos habla de su multidimensionalidad, de la coexistencia de los tiempos en el espacio. Los grupos jívaro tienen una noción de tiempo que podría estar más cerca de lo concreto y de una especie de

circularidad. Para ellos, según el antropólogo Siro Pellizaro, “el tiempo es el conjunto de seres que vuelven continuamente, al ser llamados en las celebraciones cosmobiológicas. (Pellizzaro, 1983: 5).

Nos interesa, por tanto, en esta primera parte de la tesis, describir un esbozo lo más detallado posible de lo que sería el lugar indígena awajún y wampis, haciendo énfasis en cómo sus habitantes humanos extienden la subjetividad de sus cuerpos y la conciencia y producción del lugar vivido al resto de seres no humanos con los que se comparte el espacio. Esto implica adentrarnos en el universo social que es la cuenca del Cenepa (incluyendo las cuencas del Comaina y del Numpatkaim), conformado por diversos estratos (geográficos, temporales y simbólicos), y analizar la estructura de las relaciones entre los seres, lugares y tiempos que han llegado a producir el territorio del Cenepa. La cuenca del Cenepa (o *Senep* en awajún) es un espacio privilegiado de relaciones sociales, porque, entre otras razones, esas relaciones van más allá de las que se establecen entre humanos, extendiéndose a las relaciones con “otros humanos” y con los no humanos.

En este capítulo se pretende explorar, desde una perspectiva fundamentalmente sincrónica, la producción del pueblo awajún y wampis hacia dentro del lugar. El “presente etnográfico”, por tanto, no sería un presente actualizado, ni siquiera contemporáneo - conceptos ambos de indudable raíz moderna³²-. No nos interesa en esta descripción de lugar indígena una narración de carácter histórico, dado que esta concepción del tiempo no se corresponde con la visión y experiencia propia que los pobladores del Cenepa tienen de su territorio habitado. Lo que se quiere describir en esta primera parte de la tesis sería el complejo de pensamientos y prácticas territoriales; cuáles son las relaciones específicas que lo sustentan; y de qué manera los diversos seres que habitan la cuenca se insertan en un mundo común. Asimismo, ver de qué manera los diversos seres que habitan el Cenepa se forjan de él una representación estable y ayudan a modificarlo, tejiendo entre ellos lazos constantes u ocasionales, de una diversidad notable, aunque no infinita (Descola, 2012). Nos interesa, por tanto, entender los complejos lógicos del pensamiento y la práctica

³² La actualización, o mejor dicho, adaptación a los nuevos contextos, es decir, los cambios y transformaciones y los nuevos procesos motivados por las relaciones con las sociedades coloniales, nacionales y globales, serán tratados fundamentalmente en la tercera parte de la tesis.

awajún y wampis en la producción y sustentación de su lugar indígena. Y para ello, nos centraremos en la línea de continuidad de una alteridad, la suya que, a pesar de los permanentes ataques que los procesos de colonización ha infringido contra ella³³, tanto antes como después de la conquista hispánica, ha mantenido su relación con su mundo habitado en base a su cosmovisión territorial.

Para los indígenas amazónicos, todas las diferentes colectividades existentes, como nos recuerda Descola, no están relegadas a la mera función de entorno (Descola, 2012), sino que se conciben como necesarias para su propio lugar indígena, es decir, fundamentales en el devenir del territorio. Los awajún y wampis, desde el respeto por la diversidad de formas de lugares y de cuerpos existentes en ese su territorio llamado *Senep* (Cenepa), conciben la existencia de una continua relación y transformación entre los seres y los espacios que conforman un territorio. El modo de pensamiento de los sujetos amerindios nos está diciendo, entre otras cosas, que no son los puntos de vista sobre el mundo los que varían, sino el mundo mismo, el lugar vivido. No es lo mismo el lugar vivido por un awajún, que por un animal, un espíritu, o un *apach* (blanco, mestizo). Y al hacerlo, está poniendo en peligro los dualismos fundadores del pensamiento occidental moderno, así como la mitología de la colonización. El territorio es para los awajún y wampis un elemento fundamental de su concepción de la vida, como nos recuerda el líder wampis Shapion Noningo: “*En sí, la palabra «territorio» abarca la expresión espiritual de los indígenas*” (Luisa Abad, 2003: 93).

No obstante, la intención no sería la de agotar toda la complejidad relacional del territorio awajún y wampis a lo largo de su historia. Uno nunca va a poder dar cuenta de todas las historias; de la inconmensurabilidad del lugar vivido. Por eso, también nos gustaría dejar constancia de lo inabarcable que resulta dicha tarea; precisamente por la tendencia a la producción de multiplicidad, rasgo que nos parece un elemento crucial para poder entender la conceptualización y la práctica territorial de los awajún y wampis. Así, este trabajo etnográfico, como cualquier otro, no deja de ser un trabajo parcial. Y depende de las relaciones que se hayan podido establecer y, a partir de ahí, de las historias de los

³³ De los ataques que los procesos de colonización han infringido a la cosmovisión awajún y wampis se hablará en la segunda parte de la tesis, titulada “La negación del lugar indígena”.

diferentes tiempos que se hayan podido escuchar, así como de las diversas prácticas que se hayan podido observar e intuir sus usos y significados. Como dice Philippe Descola en el libro, *Más allá de Naturaleza y Cultura*, cara a introducirnos en su magno intento de dar cuenta de los diferentes modos de articulación humana con su mundo, “el presente del cual me valdré será a menudo circunstancial y se conjugará en plural” (Descola, 2012: 20). Así, en el presente texto hemos podido usar algunas fuentes de un plural demasiado amplio, como para que ninguna circunstancia pudiera siquiera acercarnos a sus límites. Sin embargo, decir que hemos contemplado testimonios de distintas épocas y diferentes memorias, así como relatos míticos con sus variantes locales y cantos y prácticas rituales³⁴.

No obstante, si he podido acercarme a la cosmovisión territorial de los pobladores del Cenepa, ha sido también debido a que son “sociedades resistentes”, confrontadas con la sociedad nacional e internacional (Estados y empresas), y que al verse históricamente negadas por las mismas, se embarcaron en una lucha constante por seguir llevando a cabo su propia reproducción socioterritorial. Además, porque son sociedades que a pesar de encontrarse en un presente de lucha, transformación y actualización constante, siguen intentando ser fieles a sí mismas. Y, por todo ello, esta parte de la tesis estará más cerca de un presente etnográfico que, a través del diálogo³⁵, se intenta acercar a la alteridad radical de esos otros awajún y wampis, en su dimensión refractaria al presente externo y occidental. Será como una instantánea que intenta captar a una colectividad y su relación con el territorio en un momento estructural -y no histórico- de su lógica de pensamiento y su propia trayectoria territorial y temporal.

También, a pesar de utilizar material extraído de algunas etnografías clásicas, como la de Rafael Karsten, *The head hunters of Western Amazonas. The life and Culture of the Jíbaro Indians of Eastern Ecuador and Perú*, de 1935, y algunas otras³⁶, se pretende un

³⁴ Dentro de las circunstancias de presente que intento describir hay que tener en cuenta que la mayoría de los testimonios y fuentes para esta parte han sido varones awajún, dada mi condición compartida. Y en términos generales pertenecían al pueblo awajún, y no tanto, al wampis, porque en la actualidad es la etnia predominantemente mayoritaria en la cuenca.

³⁵ Por mi parte, este diálogo se hace desde la posición de un antropólogo que, comprometido con la defensa territorial de la gente del Cenepa, considera que para la misma es fundamental ese “seguir siendo fieles a sí mismos”, y lo hace desde la profunda curiosidad y cariño que despertaron en mí ese otro awajún y wampis que ahora también forma parte de mi vida.

³⁶ Otras etnografías sobre los jíbaro, algunas de las cuales, serán utilizadas a lo largo de la tesis, serán las de: Paul Rivet, *Les Indiens Jivaros: étude géographique, historique et ethnographique* (1907-1908); Stirling,

acercamiento distinto y crítico con las interpretaciones de estas últimas. Y mirar los datos etnográficos (mitos, cantos, expresiones y prácticas ritualizadas y/o cotidianas) recogidos en estas etnografías desde otra perspectiva teórica, alejándonos de los falsos dilemas que nos planteaba la visión dominante del buen o mal salvaje. Este alejamiento de perspectivas teóricas fundamentadas en un racismo epistemológico, también es posible gracias a los nuevos acercamientos teóricos de la antropología hacia las sociedades antiguamente llamadas primitivas, así como sobre todo por la propia consideración de las prácticas de la gente del lugar. En la actualidad, son numerosos los antropólogos que han comenzado a tratar los pensamientos de los demás como verdaderas filosofías (o antropologías), poniendo así en duda la hegemonía del conocimiento occidental sobre el resto de epistemologías, relegadas a remanentes y/o piezas de una especie de museo universal del conocimiento, desde una visión lineal que iría desde la tradición a la modernidad (Wagner, 1981; Viveiros de Castro, 2002; Descola, 2012; Tim Ingold, 1995; Marisol de la Cadena, 2010).

La Antropología, sobre todo a partir de la obra de Levi Strauss, se ha venido acercando a estas formas de “pensamiento salvaje”, analizándolas como sistemas filosóficos completos, y no como remanentes de un pensamiento universal y evolucionista. Así, podemos ir rastreando una línea de continuidad en el pensar de la antropología sobre el pensamiento amerindio como un todo coherente: una cosmología propia. A esta tarea se han encomendado varios antropólogos en los últimos años. Pero para el caso de los pueblos amazónicos destacaremos a: Philippe Descola, quien tuvo que desempolvar un viejo concepto antropológico como el animismo, y dotarlo de mayor profundidad teórica y explicativa, para dar cuenta de la complejidad de la cosmología de muchos pueblos donde no existía una clara diferenciación entre Naturaleza y Cultura (2004, 2012); y Viveiros de Castro, quién partiendo de presupuestos parecidos a los de Descola, llega a proponer el “perspectivismo” (2004; 2009) como un método de análisis antropológico amerindio. Para este autor, el “perspectivismo” sería una epistemología que forma parte de un cuadro más

M.W, *Historical and ethnographical notes on the Jivaro Indians* (1938); Up de Graff, F.W, *Cazadores de cabezas del Amazonas* (1996); Michael Harner, *Shuar pueblo de las cascadas sagradas* (1978). Michael Brown, *Una paz incierta* (1984) y *Tsewa's gift. Magic and meaning in an Amazonian society* (1986) Philippe Descola, *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar* (1988).

amplio: el de la “economía de la alteridad”. Y desde la cual, más que adquirir el punto de vista del otro, se establece un juego entre dos sujetos que intercambian puntos de vista. De tal modo que la alteridad terminaría definiendo una gran parte de los intercambios, y por tanto de las formas de sociabilidad en el Amazonas (incluyendo incluso el parentesco). Sería una epistemología resultado de las diferentes relaciones que se dan entre los diversos seres para realizar intercambios y construir sociedad. Y donde la condición primordial de la reproducción de la existencia sería por tanto la relación con los “otros” (Viveiros de Castro, 1993, 2002; 2004; 2010). Sin embargo, esta corriente no ha sido la única en darle importancia a los pensamientos y las prácticas indígenas. Los trabajos de la antropóloga Joanne Overing ((1991, 1992, 1993), y sus alumnos (Gow, 1989; Santos 1991; Belaunde 1992), desde una perspectiva de “economía moral de la intimidad” nos han acercado a la filosofía social y a la práctica cotidiana de la sociabilidad en la Amazonía, focalizando la complementariedad de los géneros, la intimidad, la fenomenología del deseo (Overing, 2002: 334-35). En sentido opuesto, aunque complementario a la “economía simbólica de la alteridad”, propuesta por Viveiros de Castro, aquí se insiste en las relaciones internas al grupo, la producción y la moral de la consanguinidad.

La idea de alcanzar una *reverse anthropology*, y una antropología simétrica tal como lo propusieron respectivamente Roy Wagner (1981) y Bruno Latour (2005), estaría en el centro de la propuesta teórica de estos nuevos trabajos, que buscan por un lado conservar la práctica y el método clásicos de la disciplina antropológica y del ejercicio comparativo, pero liberándose del yugo de los dualismos salvaje/civilizado, tradición/aculturación, naturaleza/cultura, doméstico/social. Y, por otro lado, poder focalizar su mirada en el pensamiento indígena, y dejar que emerjan los propios conceptos indígenas, no solamente para conferirles visibilidad, sino también para que puedan enriquecer y afectar nuestros propios conceptos antropológicos, políticos y filosóficos. Para lo cual, se hace también necesario tomar distancia frente a los sistemas de pensamiento propios de la antropología, de tal manera que se puedan abrir paso los contrastes, las tensiones, las dinámicas y los dilemas entre la sociedad de origen del antropólogo, la antropología y el antropólogo mismo, y las sociedades y los lugares donde y con quien uno estudia. Esta confrontación, además, nos permitirá en las sucesivas partes de la tesis tener

una actitud crítica y reflexiva sobre el papel de la antropología en los procesos de conformación de los territorios indígenas amazónicos.

En resumen, esta primera parte de la tesis pretende explorar la producción socio-territorial propia del pueblo awajún y wampis hacia dentro de su lugar habitado. Este “dentro del lugar” se puede definir como el complejo de relaciones sociales que se dan en el continuo de los mundos biofísicos, humano y “super-natural” (y/o mítico)³⁷, continuidad que está culturalmente arraigada a través de símbolos, taxonomías, rituales y prácticas, y plasmada en especial en relaciones sociales que se producen en lugares, al mismo tiempo que producen el lugar. Y el punto de partida para entender por qué los amerindios perciben su entorno como potencialmente humano, es decir, capaz de percibir el mundo a partir de un punto de vista humano, y que se ha ido conformando a través de una compleja red de relaciones sociales, se encuentra en el mito. Los mitos, tanto awajún como wampis, nos dicen que la condición original común a los humanos, a los animales, a las plantas, y también a elementos importantes del paisaje, no es la animalidad si no la humanidad. Ese hecho está casi siempre asociado a la idea de que cada elemento del lugar posee una forma manifiesta que sería como una ropa que esconde la forma interna humana, o un cuerpo donde existe un *wakan* (alma), o una casa donde habitan determinados seres.

El análisis se realizará a través de las diferentes prácticas y simbologías que lleva y ha llevado a cabo el pueblo awajún y wampis, y que se encuentran asociadas a una red de lugares significativos y a diferentes trayectorias y dinámicas de movimientos, dentro de una geografía propia, considerada como algo vivo. En esta geografía viva es donde se ponen en relación modos de representación de la realidad, una conceptualización propia del espacio y el tiempo, sistemas de pensamiento, y prácticas o ámbitos de acción. La continuidad entre las tres esferas citadas -*nayaim*, *entsa* y *nugka*-, estaría arraigada, por tanto, a través de símbolos, rituales y prácticas, y está plasmada en especial en relaciones sociales, que se

³⁷ Sin entrar en una discusión teórica, sí me gustaría plantear la posibilidad de que algunos de estos mundos y seres que habitan el territorio del Cenepa sean, más que sobre-naturaleza, una especie de sobre-humanidad, al ser considerados como “ejemplos ideales” de lo que debería ser la humanidad. Aquí estaríamos hablando sobre todo de los héroes culturales mitológicos, que pueden ser animales, plantas, astros, rocas, espíritus o humanos.

reflejan en: categorizaciones del ser humano, entidades sociales y biológicas; escenarios de linderos y cruces de frontera; clasificación sistemática de los animales, plantas, y espíritus. Mecanismos para mantener el buen orden cósmico, y de los que se desprenden unos determinados preceptos éticos acerca del lugar, donde existen afinidades, depredaciones, y obligaciones mutuas en, y para, el territorio que es la selva amazónica, y en concreto, la cuenca del Cenepa. De esta manera, partiendo de la ubicación del Cenepa dentro del conjunto territorial más amplio de los pueblos jíbaro, y continuando con la percepción de los pobladores awajún y wampis sobre la vivienda y los ámbitos de acción, pretendo llegar a la cosmovisión y las prácticas comunicativas que rigen las formas de relación entre humanos y no humanos, para terminar concluyendo en el aspecto multilocal y de convivencia inter-especie del lugar. Esto nos permitirá entender cuál es el complejo de lugar que ha sido atacado sistemáticamente por la colonización, y que los pobladores awajún y wampis han venido defendiendo hasta el día de hoy.

Dentro de la relación de los hombres con el lugar también juegan un papel fundamental los lazos familiares (entre los hombres, pero también extensible a los animales, mediante la manipulación de los términos de parentesco). La relación con el lugar es un sentimiento íntimo y amplio de pertenencia mutua, y una forma de vida asociada al resto de seres que lo habitan. La cuenca del Cenepa, y por extensión socioterritorial, las cuencas del Alto Marañón, a la que está vinculada hidrográfica y socialmente, es el hogar de estos pueblos indígenas y de las familias que los conforman. Así como también de todos los antepasados que vivieron y fueron enterrados en lugares de gran importancia simbólica y ecológica, y que ahora viven por el cielo, y vagan por los cerros y cascadas para dar su fuerza y su visión a los descendientes que las necesiten y soliciten. Pero también es el lugar de otros seres, animales, plantas, astros, e incluso piedras, mitológicos, espirituales, naturales, que visibles e invisibles, coexisten con los awajún y los wampis.

Se podría concluir que su pensamiento y su acción, sin que podamos separar ambas dimensiones de la vida, es un habitar y sentir socio-territorial, si entendemos el territorio como un complejo multidimensional de relaciones: relaciones que conforman el territorio mismo, establecidas con todo lo que existe o ha existido y sigue existiendo en la memoria,

que también habita en el territorio. Asimismo, incluiría la relación con lo que todavía no existe: las “generaciones por venir”. De esta forma, el espacio del Cenepa es construido por los pueblos awajún y wampis a través de los tiempos, y a la medida y manera de sus tradiciones, pensamientos, sueños y necesidades, mostrándonos que los territorios significan mucho más que un espacio físico.

2.1. La memoria del territorio: la persistencia del Cenepa como lugar habitado por los jíbaros

Según el antropólogo brasileño Manuel Carneiro de Cunha, la historia siempre implica profundas cuestiones sobre qué es lo que cuenta como tiempo, cambio, continuidad, agencia e identidad (1986). En este capítulo nos centraremos en la continuidad, la persistencia y la sedimentación -a lo largo del tiempo y del espacio- de lógicas propias asociadas a la memoria y la practica territorial de los pueblos awajún y wampis del Cenepa. Para sus pobladores, el territorio conformado por la cuenca, sus diversos afluentes y quebradas, y las estribaciones montañosas que los circundan, han sido desde milenios su lugar en el mundo; el eje sobre el que basar su perspectiva sobre el “mundo”. Ha sido y es el espacio donde habita su vida, tanto particular como colectiva, así como la memoria que da cuenta de ella, y que se imbrica y arraiga con el resto de memorias de otros seres que también lo habitan -o lo han habitado- en algún momento de los tiempos. Refleja, por tanto, una historia que albergaría todos los tiempos, que va y viene, cambia de dirección, y está pasando en el aquí y ahora, pero también en el pasado, como lo revelan múltiples señales que los pobladores awajún y wampis son capaces de leer en el territorio. Y muestra, especialmente frente a intentos de desposesión territorial, la tenaz perseverancia de ambos pueblos por permanecer habitando este su espacio de vida, dotándolo de un sentido propio, que le ha llevado a luchar por su defensa hasta el día de hoy.

Si en la actualidad, desde el “occidente civilizado”, resulta ya un lugar común considerar a los paisajes geográficos que habitamos como el resultado tanto de procesos naturales como de las actividades humanas, para la gran mayoría de poblaciones amazónicas, incluidos los awajún y wampis, el paisaje, sin embargo, resulta algo mucho

más importante. Ellos no establecen una separación entre lo que viene de la naturaleza y lo que viene de la humanidad, pues ambas dimensiones comparten una historia común. Como señala Laura Rival, en su libro, *Trekking trough to History: The hoarani of Amazonian Ecuador* (2002), existe una fuerte relación entre historicidad y territorialidad en todas estas poblaciones. Para estos pueblos amazónicos, la historia -o quizás sería mejor decir el tiempo- se entiende como la conjunción de las diferentes trayectorias, a través del espacio, llevadas a cabo por los distintos seres que han habitado y/o habitan el territorio. De esta manera, como afirma la antropóloga Joanne Rappaport, “el territorio es un nexo tangible con el pasado, algo que se puede ver, tocar y escalar (...) que funde en uno pasado y presente” (Rappaport, 2004: 177). A lo que se debería añadir también el futuro: la historia de las generaciones por venir. El relato de la historia indígena resulta, por tanto, un relato fuertemente espacializado (Calavia, 2004), y un medio para darle significado al tiempo. Y el territorio, un lugar donde el pasado está vivo, y siempre puede devenir en el presente.

La historia del Cenepa, por lo tanto, no es solo que se escriba –o esté inscrita- en el paisaje, y que este se convierta así en memoria, como afirman cada vez más antropólogos (Santos, 2004; Rappaport, 2004), sino que más bien habitaría el paisaje. El territorio ejerce así como lugar de residencia de la memoria, así como también de mediador entre los tiempos sedimentados en el espacio. Y esta memoria del lugar no sería solamente algo que hablara específicamente de los muertos -de lo pasado que ya no existe- sino que más bien estaría viva en el territorio. Cuando se les pregunta por la historia, lo que los awajún y wampis cuentan son los desplazamientos constantes de seres humanos, pero también de seres no humanos, por todo el territorio: las migraciones de unas tierras a otras, que son siempre el lugar de alguien. Para los pobladores del Cenepa, todos estos seres y las prácticas a ellos asociadas, no terminan de desaparecer en el tiempo, sino que más bien se mueven por todo su espacio territorial. De tal manera que, para explicar muchos de los cambios, los habitantes del Cenepa nos hablan de desplazamientos, los cuales pueden llegar a abarcar todo el cosmos territorial, incluido el cielo, como relatan varios de sus mitos. Sin embargo, a pesar de las distancias y los cambios de cuerpo, resultados de estas migraciones, siempre queda la posibilidad de relacionarse con estos seres, a través de un aprendizaje vital que hace que cada poblador tenga una forma de vida relacionada con un paisaje

densamente poblado por fuerzas “extrañas”. “Cerca de las cataratas y rápidos que se forman en los ríos y en los extraños cantos de las aves que habitan en la espesura del bosque, si se escucha con atención, es posible reconocer voces casi humanas que hablan del pasado, del presente y del futuro” (Mora, 2006; 13). Todo lo cual hace que los pobladores awajún y wampis posean una fuerte conciencia histórica-territorial de pertenencia a ese territorio llamado Cenepa, que se remonta en los tiempos.

La ocupación del espacio territorial del Cenepa por parte de grupos jívaros, se remonta como mínimo a varios siglos antes de la llegada de los colonizadores españoles a sus territorios. Son varias las crónicas españolas, en particular las de Cieza de León (1553), Cabello de Balboa (1581) y el inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), que ofrecen noticias acerca de las poblaciones que ocupaban los territorios awajún y wampis en los siglos XV y XVI³⁸. Estas poblaciones históricas de habla, cultura material, organización socio-territorial y cosmovisión jívara, habrían ocupado extensas áreas en zonas serranas de lo que hoy se consideran territorios peruano y ecuatoriano, llegando incluso hasta Ayabaca y Huancabamba (Piura) [Hocquengheim (1989; 1998), Espinoza Soriano (2006), Taylor y Descola (1981); Taylor (1994a; 1994b)]. Como demuestra Taylor (1988), los jívaro en el siglo XVI venían ocupando un territorio muy extenso que incluía la vertiente oriental de la Cordillera de los Andes y llegaba hasta los afluentes del bajo Marañón, en el que se encontraba incluido lo que actualmente conocemos como cuenca del Cenepa. Estos “antepasados” de ambos pueblos, aunque no se reconocían bajo el nombre de jíbaros, impuesto por los conquistadores, ni tampoco por el nombre actual de awajun y wampis³⁹, venían formando -y todavía lo forman- un conjunto social complejo, que ocupaba varios territorios diferenciados, y se encontraban articulados en diferentes escalas, entre las que

³⁸ Resulta importante señalar las enormes complicaciones a la hora de poder establecer una cronología exacta y llevar a cabo la reconstrucción interna de los grupos indígenas y sus territorios. Esto se debe, fundamentalmente, a cierta ausencia y fragmentación de los datos arqueológicos de la zona, y a la propia naturaleza de las fuentes. Los documentos españoles se encuentran muy desigualmente repartidos, ya que son casi inexistentes los que hablan de las regiones orientales, septentrionales e interfluviales para la zona del valle del piedemonte, existiendo bastante imprecisión en cuanto a los elementos diacríticos que permitirían identificar las configuraciones culturales específicas.

³⁹ El origen de la palabra jíbaro proviene, como la gran mayoría de los etnónimos utilizados por los conquistadores, de la transcripción y modificación de *sirwa*, metátesis de *siwiar*, la cual es utilizada por los grupos jíbaro para hacer referencia a un grupo de filiación vecino. Y el origen de los actuales etnónimos “awajún” y “wampis”, proviene de la adaptación a su propia lengua de las palabras “aguaruna” y “huambisa”, de origen quechua, con las que se les ha venido conociendo por la sociedad envolvente hasta el día de hoy.

podemos destacar la de cuenca hidrográfica. Así, en el momento histórico previo a la llegada de los españoles, existía un territorio extenso, conformado por una composición étnica basada en grupos locales, con un sustrato común cultural, socio-político y lingüístico, que ocupaban diversos ecotipos, y contaban con una relativamente alta autonomía, y del que los actuales awajún y wampis son herederos. Sin embargo, lo que nos ha llegado de las fuentes coloniales es poco como para establecer un análisis riguroso de la ocupación territorial de todos estos grupos. Además, los cronistas, conquistadores e historiadores que intentaron describir estos pueblos indígenas, se encontraron con serias dificultades para entender la compleja organización social, política y territorial de estas poblaciones (Taylor, 1988). Y a la hora de recrear la ocupación de los pueblos indígenas, no solo en el Cenepa, sino a lo largo de sus territorios tradicionales, ubicados en el piedemonte andino a lo largo del Alto Marañón, utilizaron, de manera confusa, una enorme proliferación de etnónimos y topónimos adjudicados a los pueblos indígenas de la región. Los españoles del siglo XVI no pudieron entender claramente las dinámicas identitarias y la organización política de los pueblos jíbaro, aun cuando trataron de registrar ciertas diferencias tanto dialectales como de su cultura material⁴⁰. Antes de la llegada de los españoles, tal y como afirma Taylor, podemos encontrar tres agrupaciones poblacionales claramente diferenciadas según los diferentes ecotipos ocupados (Taylor 1988; Taylor y Descola 1981). A partir de un exhaustivo análisis de las fuentes coloniales y de los pocos trabajos arqueológicos existentes, los antropólogos Taylor y Descola lograron esbozar una clasificación por ecotipos habitados, en la que se puede ver la importancia de la cuenca del Cenepa: “los jíbaro de Montaña, que habitaban áreas de altura entre los 600 y los 1500 m.s.n.m. Donde se localizan los palta-bracamoros y los rabona (o los rabudos), que ocupaban un ecotipo de montaña, que se extendía sobre todo el piedemonte oriental, los xoroca, quienes, según Cuesta (1984-1989) habitaban el macizo que separa el río Chirinos y el Marañón, y el valle de Cumbinama⁴¹ (valle del Vergel); transcripción del topónimo que

⁴⁰ Como bien describe Anne Christinne Taylor, estas descripciones oscilaban confusamente desde la descripción de la gran nación jíbara a la descripción de múltiples parcialidades hostiles entre sí (Taylor, 1994).

⁴¹ La lista de topónimos que aporta el censo de las encomiendas de Loyola confirma el carácter jíbaro del dialecto palta de Cumbinaba: incluso el nombre del valle -transcripción de Kumpanam- designa una figura clásica del corpus mitológico jíbaro; Figueroa (1904) subraya por otra parte la importancia acordada a la figura de Cumbinama tanto por los Bracamoros (Rabona) como por los indios jíbaro de los ríos Nieva y Santiago, y Prieto (Compte 1885) la que tiene entre los jíbaro del Paute-Zamora (Taylor 1988).

hace referencia a uno de los héroes culturales más importantes de los awajún, y del mundo jívaro: Kumpanam; los xibaros del Paute, que en el siglo XVIII se asentaron en el valle del Upano, (y los del Pallique, un poco más al norte de estos últimos), y los chirinos, que serían con los que se encontró Salinas en los piedemontes meridionales de la Cordillera del Cóndor, en un lugar llamado Cumbaraza, toponimia de evidente filiación jívara, y que ocupaban la zona situada entre las cabeceras y el curso superior del Numpatacaime y la porción del Marañón aguas arriba de la desembocadura del Chinchipe (...) Y por último, vendrían los jívaro de las tierras bajas, quienes oscilan entre la “montaña llana” (600-1.200 m.s.n.m) como los proto achuar del Chapicos, la selva alta (600-300 m.s.n.m), donde se localizan los giuarra -transcripción de la palabra jívaro shiwiar-, habitantes del curso medio y bajo del Santiago, y los coraguana, que ocupaban el valle del Numpatkaim⁴², y/o el del Cenepa. Siendo estos dos grupos de filiación jívara indudable, como muestra la relación de Aldrete (Jiménez de la Espada M. 1881-1897), en la que los topónimos mencionados son casi todos jívaro, y los datos relativos a su cultura así lo atestiguan” (Surrallés, Riol y Garra, 2013a: 40).

La diferenciación entre los distintos grupos, o “parcialidades” -como los llamaban los cronistas de la época-, por tanto, se mantiene básicamente en función de la localización, o “especialización”, que ocupan dentro de un conjunto territorial y social más amplio y diversificado ecológicamente. En el que podemos constatar como toda la cuenca del Cenepa, incluida la parte alta de la Cordillera del Cóndor, a la llegada de los conquistadores, estaba ya habitada por diversos grupos locales, y resultaba un elemento clave de la especialización ecológica de los territorios tradicionales jíbaros, y de su interrelación entre sí. El líder awajún Gil Inoach afirma que “desde tiempos inmemoriales, nuestros ancestros vivían por Kubaim y Numpatkaim, cerca de la Cordillera”, extendiéndose posteriormente por otras cuencas (Gil Inoach, Irma Tuesta y Shang F. Inoach, 2014: 20).

Esta historia colonial también tiende a coincidir en algunos aspectos con lo expresado por la memoria oral de estos pueblos. Por ejemplo, podemos ver la semejanza en la división que todavía hoy establecen las poblaciones que habitan el territorio del Cenepa

⁴² El nombre de Numpatkaim hace referencia al color rojizo de las aguas del río, existiendo varios cursos de agua en el territorio awajún con ese nombre. En este caso nos referimos al río que se encuentra al margen derecha del río Cenepa.

entre la gente de la montaña y las poblaciones que habitan la ribera. En efecto, los propios awajún y wampis hacen una marcada distinción entre los grupos locales denominados *mujaya* (o *muraña*, en wampis) *shiwag* (o *aents*), gente de la montaña, y los grupos denominados *pakajinia shiwag* (o *aents*), gente de las llanuras. Esto se refleja en el espacio social del Cenepa, entre los que viven a la orilla de los ríos principales, y aquellos que viven al interior y en las partes altas y cabeceras de las quebradas, donde solo se puede llegar por trocha o por quebradas de difícil y peligrosa navegación. Por su parte, los wampis, quienes tradicionalmente han habitado las partes altas del Cenepa, además del río Santiago, han sido y son denominados por sus vecinos septentrionales, los shuar de Ecuador, como *Tsumu Shuar*, “la gente de abajo” (de “río abajo” o “de las tierras bajas”). En cualquier caso, según la tradición awajún y wampis, no parece haber existido un único nombre para designar a los antepasados de todos los grupos locales que habitaban la cuenca del Cenepa (ODECOFROC 2009). Cuando se refieren a sí mismos como grupo, los awajún lo hacen como *Ii aents*, los hombres, los verdaderos hombres (Guallart 1990), y los wampis, como *shuar*. Aunque también pueden utilizar para designar al grupo que pertenecen el término *pataág*, que significa “familia”, y que según la antropóloga Anne Christine Taylor, designa una parentela bilateral más o menos extendida, es decir, las unidades de parentesco englobante y egocentradas, y por extensión, el conjunto de personas de su grupo local (Taylor 1988). Asimismo, también se utiliza la palabra *shiwag*, la cual significa simultáneamente “gente” y “enemigo”⁴³, aunque su uso está relacionado con el contexto de alianzas políticas, y sirve para designar a los grupos locales próximos, tanto en términos culturales como territoriales. De esta forma, podemos encontrar, dentro de la tradición awajún, una sucesión de diversos etnónimos autóctonos para referirse a los diferentes grupos locales extensos, y que son identificados como antecedentes de los actuales awajún: *pinchu shiwag*, *antash shiwag*, y *chapi shiwag*. Así como numerosos nombres de grupos locales están asociados a cursos de agua, como por ejemplo *buchigkisshiwag*, en awajún (o *buchigsanmaya*, en wampis), gente del Chiriaco, o para el caso que nos ocupa, *senepshiwag*, la gente del río Cenepa; o bien a los nombres de “grandes hombres” como *Antipshiwag*, la gente de Antip.

⁴³ Aunque los wampis utilizan la denominación colectiva “shuar”.

También son considerados como antepasados de los awajún los bracamoros, a quienes se les denomina con el nombre de *pakamuros*, o los *shuwashiwag*, que harían referencia a los huambucos, pueblos que con la conquista desaparecieron o se mezclaron con otros pueblos, pero de los que todavía queda memoria viva en algunos lugares del territorio. Además, estos y otros grupos habitan aquellos cerros más alejados de las actuales comunidades, que en el Cenepa se ubican sobre todo por las cadenas montañosas de *Tuntanain* y de la Cordillera del Cóndor (*Ichigkat Muja*), y en algunos otros cerros de difícil acceso. A su vez, los wampis hablan de los *Anta Shuar*, o los *Wampukus*, considerados también como sus antepasados, a quienes en ocasiones se les define como “no contactados”, por su voluntad actual de no dejarse ver. Al preguntar sobre los antepasados de los wampis, varios ancianos también hablaron de los *Weat* y de los *Iniatikim*, pueblos “no civilizados” a quienes se atribuye la fabricación de las numerosas tinajas de piedra que se encuentran en el territorio; sobre todo se suelen encontrar estas “huellas” de seres antiguos que aún perduran en cerros y cuevas⁴⁴. Todo ello viene a conformar la creencia de que estos antiguos pobladores no terminan de desaparecer del espacio, sino que lo que hacen es más bien emigrar, alejarse, esconderse e incluso llegar a transformarse, según va avanzando el contacto con la sociedad nacional y colonizadora; y esto es algo de lo que también dan cuenta los mitos.

De esta manera, no serán principalmente las fuentes coloniales, los cronistas y los historiadores quienes atestigüen la presencia de poblaciones de origen jíbaro en el Cenepa desde antes de la llegada de los conquistadores españoles. Es sobre todo la propia historia oral de estos pueblos la que nos habla de su continuidad y vinculación territorial, y que da cuenta del proceso de ocupación, arraigo y conformación territorial, como parte de una identidad que es conservada y transmitida entre generaciones. Los mitos awajún y wampis narran la creación de un espacio que es el resultado de las hazañas de “seres mitológicos”, como *Etsa* o *Kumpanam*, quienes transformaron la geografía, la fauna o la flora⁴⁵, y dieron

⁴⁴ Los awajún suelen asociar estas misteriosas cerámicas encontradas en las cuevas a los *nunkui*, los *tijai*, e incluso a los incas, algo que es compartido también por bastantes wampis. Esta cuestión será tratada más detenidamente en los siguientes apartados del presente capítulo.

⁴⁵ Rappaport nos habla también de las peregrinaciones de los héroes culturales como elemento conformador del paisaje (Rappaport, 2004), donde la relación entre lugar y episodio mítico no es estática: es el mito el que actúa como referencia a toda una serie de episodios que se pueden rememorar, reformular o recombinar. La memoria del territorio, por tanto, está asociado a las trayectorias, las migraciones y las expediciones de guerra de los ancestros.

lugar a las relaciones sociales⁴⁶, creando el orden existente. El espacio surge así como consecuencia del relato de la gente, y es corroborado por las huellas que sobre el paisaje se encuentran. Los awajún y wampis no han escrito su historia en papel, sino que para ello han usado el bosque entero. O al menos son capaces de poder visitarla y leerla desde ahí. Los recuerdos de los lugares donde se nació, donde uno se crió, sobre el lugar vital de sus padres y sus abuelos -a través sobre todo de sus *purmas*- o los escenarios de las antiguas guerras y batallas... Todas estas evocaciones sobre el pasado suelen ser rememoradas durante cualquier trayecto a pie o a canoa. Los awajún y wampis con los que he tenido la oportunidad de viajar, iban señalando diferentes sitios o elementos del paisaje, asociándolos a acontecimientos pretéritos, ya fueran personales, históricos o míticos.

Esta capacidad de relacionarse con el espacio habitado, de usar el paisaje como medio de conservar y transmitir la memoria histórica (Santos, 2004) hace que, día a día, confluyan diversos elementos en su relación con el mundo: nuevas advertencias se desarrollan, nuevas señales pueden ser percibidas e interpretadas, y viejas historias (y antiguos seres que todavía habitan el territorio y la memoria) son nuevamente contadas y revividas, reapareciendo en los sueños y las visiones de los pobladores awajún y wampis. Como dice Santiago Mora, “este ejercicio, iniciado como una narración, conlleva el desarrollo de ciertas obligaciones y prácticas que permiten que las comunidades logren una continuidad en el tiempo y el espacio, la misma que garantiza la supervivencia del mundo, su mundo” (Mora, 2006: 13-14). El espacio cultural heredado dentro de un horizonte propio se encuentra plasmado en los mitos, que siempre comienzan con la frase *duik muun* (en awajún), que significa “lo que dicen los ancianos”. Y donde esta o aquella roca, las colinas que se ven más allá incluso de sus “fronteras interétnicas”, las estrellas que brillan en el cielo, así como los lugares mitológicos -que los awajún del Cenepa suelen situar en el Santiago, y que los wampis del Santiago o los habitantes de las partes altas del Cenepa sitúan en el Ecuador, en el territorio de los Shuar- pueden ser considerados como claves que nos recuerdan sucesos mitológicos. Los awajún y los wampis interpretan la configuración del territorio en función de la experiencia, los trayectos y la construcción de moradas que llevaron a cabo los héroes culturales que aparecen en los mitos. La ocupación del territorio

⁴⁶ Como observa Oscar Calavia, “una mirada a la mitología no nos revela un conjunto de relaciones en el vacío, sino tramas itinerantes, en que las relaciones sociales son en esencia relaciones espaciales” (Calavia, 2004, 124).

es vista como un acto de consagración y transformación del espacio, consignado en los mitos como relatos que implican colectividades amplias. Y estos lugares suelen ser vistos como lugares de creación y reproducción del territorio, lugares de riqueza y abundancia. Los mitos son fragmentos de una larga narración que no entiende de tiempos lineales ni estancos, y en la que aparece como elemento fundamental la conformación de los ríos en torno a los cuales se organiza la vida de estos pueblos.

Como en muchos otros pueblos amazónicos, un mito de los awajún⁴⁷ cuenta que una gran inundación sumergió toda la superficie terrestre “malográndola” o “deshaciéndola”. Para salvarse, un antepasado construyó una balsa, en la cual colocó tierra y sembró plátano, reunió consigo a sus hijos y empezó a navegar. Entonces, nadie que hubiese tenido relaciones sexuales podía mirar al cielo. Por esta razón, el viejo dio un palo muy largo a uno de sus hijos más jóvenes, ordenándole mirar al cielo. Cuando, tiempo después, la tierra se calentó haciendo subir el nivel del agua al punto que casi tocaba el cielo, el niño alzó el palo, evitando que el cielo los aplastara. Luego, el nivel de las aguas empezó a bajar y aparecieron los primeros espacios de tierra como recoge este testimonio: “estos cerros pelados, puntiagudos, altos y que nos cansan cuando los subimos, cuando el agua mermó (después de la gran creciente), quedaron al descubierto” (Chumap y Rendueles 1979). El agua bajó por muchos canales que, formando grandes islas, se volvieron a juntar más arriba. Los hombres construyeron canoas y, surcando los canales, se dispersaron por la selva. Es así que se conformaron los diferentes grupos “familiares” jívaros: los del *Majanú* (Marañón), los del *Cenep* (Cenepa), los del *Kanus* (Santiago) y los del *Mujún* (Morona).

También podemos encontrar en el nacimiento del Sol, *Etsa*, un hito importante en el inicio de la época en que viven los actuales awajún y wampis. Criado por un padre asesino y caníbal que mató a su madre, *Etsa* se vengó muy pronto y empezó a transformar al mundo en que vivía, estableciendo las más importantes reglas del cosmos y de la sociedad. En la mayoría de los relatos de origen, los humanos se transforman en animales por la intervención de *Etsa*: sus conjuros hicieron que las personas, al intentar expresarse como humanos, de pronto emitieron un grito típico de una especie animal, adquiriendo al instante todas las características de esa especie. *Etsa* fue entonces el ser creador de todos

⁴⁷ También existe un mito wampis que habla de la misma temática, y en similares términos. Ver informe antropológico del territorio integral wampis (Surrallés, Riol, Garra, 2013b).

los animales y, en particular, el padre de las aves, animales que pueblan el cielo y la tierra conectando estos dos niveles cósmicos. Finalmente, *Etsa* puede considerarse como un ejemplo moral y práctico para el género masculino, por sus excelentes dotes de guerrero, cazador y tejedor. A él se atribuyen los pilares de la institución familiar, puesto que fue él quien dispuso la poliginia, la fidelidad conyugal y los deberes recíprocos de hombres y mujeres⁴⁸.

Por otro lado, dentro del corpus mitológico awajún, encontramos no pocos mitos (*augmatbau*) que explican parcialmente la conformación histórica, geográfica y simbólica del territorio. Por ejemplo, el mito de *Wee* (sal), en el cual se narra la creación de los diferentes lugares dentro del territorio awajún donde existen fuentes de sal; o el de Kumpanam, personaje que, cómo hemos visto al analizar los documentos coloniales, resulta de una profunda importancia para todos los grupos jívaros y, en concreto, para los awajún. El trayecto del mito de Kumpanam difiere narrativa y territorialmente según la localización del narrador. Así, en una de las versiones originarias del Cenepa, Kumpanam emprende su recorrido río arriba por el Marañón, y crea los pongos de Manseriche y Huaracayo, continuando su camino hasta llegar a las cabeceras del Comaina, en la Cordillera del Cóndor (Garra 2011). En otra variante, *Kumpanam*, llegando al Comaina en canoa, crea también los pongos de Ronsoco y Sajino. Sin embargo, en la versión que recoge el ILV se menciona un cerro ubicado en la localidad de Borja, es decir, al este del pongo Manseriche, llamado Umpuug (ILV 1977). Por último, en la versión que recoge Michael Brown, después de formar el pongo Manseriche, *Apajuí*, compañero de *Kumpanam* en el mito, aplana los cerros del río Cahuapanas, y deja allí una piedra a su imagen y semejanza, al igual que la que se puede encontrar en Santa María de Nieva, donde dejó una que tiene una

⁴⁸ En otra versión, *Etsa*, el Sol, convocó a una concentración entre los hombres de la tierra, al lado de un río inmenso, y seleccionó a tres personas que debían imitar a las siguientes aves: *kawau*, *awarmas* y *kutuir* (loro grande, loro frente amarilla y loro frente roja). Hizo explicaciones claras y luego dijo: “correrán e imitarán el canto de estas aves y embarcarán en la balsa o en la canoa, luego cruzaran al otro lado del río”. Quien iba a transformarse en awajún era el que debía imitar al loro *awarmas*, y se embarcó pero no cruzó el río. Quien iba a transformarse en wampis, debía imitar el canto de *kawau*, y tampoco cruzó el río. Quien iba a transformarse en *apach* (“blanco” o “mestizo”) imitó el canto de *kutuir* y haciendo uso de la canoa cruzó el río. *Etsa*, encargado de la transformación de los seres humanos, los conjuró y los envió río abajo para que se encontraran en alta mar, pero como había muchas islas se confundieron, los que iban a ser wampis llegaron a los ríos *Kanus* (Santiago) y *Morona*, los que iban a ser awajún al río *Majanú* (Marañón). Finalmente los que iban a ser *apach* llegaron a un río inmenso y nunca se encontraron. De esta forma, se relata cómo se originaron estos pueblos: según el relato los wampis hablan como *kawau*, los awajún como *awarmas* y los *apach* como *kutuir*. Ambas versiones se pueden encontrar en dos tesis de FORMABIAP (Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana) –la primera en Noningo (2006) y la segunda en Shimbo (2003).

“cara blanca como una persona”. Finalmente llega al Alto Mayo y destroza los cerros que allí se encuentra (Brown 1984)⁴⁹. Todas estas narraciones suelen hablar de desplazamientos, viajes y visitas a otros lugares, que pueden estar más cerca, dentro de su territorio de referencia, o que pueden implicar el viaje a otro pueblo, ya sean expediciones de guerra, o incluso llegan a poner en contacto al héroe con los límites de su mundo. Así, se visitan las casas de potenciales predadores o de las presas habituales, y de otros seres poderosos, con costumbres que les son familiares.

Sin embargo, dentro de la relación entre memoria y territorio, no solo juegan un papel importante los mitos ampliamente colectivizados, sino también las historias familiares de sus muertos. Cualquier awajún y wampis es capaz de reconocer aquellas zonas en las que vivieron sus antepasados y con las cuales mantienen un estrecho vínculo, no solo inspirado en las evocaciones del pasado, sino también motivado por proyecciones de vida en un futuro. Estas zonas son identificadas fundamentalmente a través de las *purmas*, *asauk*⁵⁰, las antiguas huertas de sus abuelos que fueron dejadas en descanso según el método de rotación típico de las sociedades amazónicas. Estos espacios son denominados *ukumasmbau*, “lugar de entierro”, y *jegaj*, “donde habita el muerto”, y son particularmente respetados⁵¹. Asimismo, estos lugares marcan el límite del territorio de un grupo local, por lo tanto no pueden ser ocupados por otros grupos, ni mucho menos profanados por la gente no indígena. Las familias conservan el acceso a estos lugares por tiempos indefinidos, mientras se mantienen árboles frutales y otras especies valiosas, y van regresando los animales que se alimentan de sus frutos. En algunas ocasiones se han registrado largas migraciones familiares para regresar a habitar estas *purmas*. Así, por ejemplo, algunas familias wampis que, antes de la militarización en los años 40 del pasado siglo habitaban el Alto Cenepa, y tuvieron que retirarse por los abusos cometidos por los militares, regresaron a finales de los años 90 a repoblar las antiguas *purmas* de sus abuelos. Son, por tanto, lugares altamente cargados de símbolos, memoria y afecto, que siguen conectando a los

⁴⁹ La figura de *Kumpanam*, como personaje mitológico y lugar “sagrado”, atravesará el análisis y servirá para las conclusiones de la presente tesis doctoral.

⁵⁰ Es importante señalar que la palabra *asauk*, comparte la misma raíz que la palabra *asek*, que significa placenta.

⁵¹ Normalmente son lugares donde no se construyen nuevas casas, especialmente si el difunto fue un guerrero o un líder, ya que se cree que las almas de las personas pueden rodear estos territorios bajo la forma de animales o espíritus *iwanch* y deben ser dejadas tranquilas.

actuales awajún y wampis con las vidas de sus antepasados, ejerciendo un rol fundamental en la transmisión intergeneracional de la identidad cultural y la memoria histórica del territorio.

Y, por último, encontramos aquellos lugares que constituyen referentes de lo que podríamos comparar con “la épica” de estos pueblos. Nos referimos a las gestas de los grandes guerreros jíbaro, las famosas expediciones para cazar las cabezas de los enemigos, o las batallas para defenderse de las invasiones coloniales (sobre todo en la época del caucho). El legado de estos eventos también es transmitido de generación en generación en relatos que se refieren siempre a lugares exactos: donde los guerreros afilaron las lanzas, donde buscaron la visión, donde ocurrió la batalla, donde se realizó el ritual de reducción de la cabeza de los enemigos, la *tsantsa*, etc.; los lugares de las grandes batallas entre los awajún y los wampis, en la zona del río Yutupis entre el Santiago y el Cenepa, y en especial de la batalla conocida como *wega amunigmau*, “el exterminio de los antepasados”, cerca de la comunidad de Urakusa, o el cascajal que hay en frente de la comunidad de Tutino, en el río Cenepa, donde los guerreros awajún se pararon para celebrar la *tsantsa*, etc. En este territorio épico, la Cordillera del Cóndor juega un papel destacado por las numerosas guerras entre shuar y awajún que se han producido entre sus bosques.

Dicho esto, podemos concluir que, ya sean etnónimos y/o topónimos endógenos o exógenos, ya sea que la información provenga de la historiografía oficial y colonial, o de la tradición oral, el hecho es que los diferentes grupos que hoy habitan el territorio indígena del Cenepa, lo ocupaban ya en la época prehispánica. Y la memoria de su ocupación habita también el territorio. Existe una filiación directa, que no solo es corroborada por antropólogos y arqueólogos, sino que sobre todo pervive en el territorio, en la memoria y la práctica de los actuales pobladores, haciendo posible una continuidad social y territorial a lo largo del tiempo.

2.2. Cuerpos, espacios y ámbitos de acción del habitar: conocimientos, tiempos y usos del lugar

En el anterior apartado hemos hablado de la relación que establecen los pueblos awajún y wampis entre el territorio y la memoria. Se describió esta relación como algo

fundamental para poder entender el arraigo que les une a los lugares que desde tiempos remotos han venido habitando, al servir para desarrollar una consciencia histórica de la configuración, ocupación y destino territorial como habitantes de un lugar concreto, la cuenca del Cenepa. En este apartado se describirá en términos generales la relación fundamentalmente práctica con los lugares donde se despliega su vida cotidiana. Allí donde se ligan sus cuerpos, los tiempos y las actividades básicas que llevan a cabo los hombres y mujeres awajún y wampis, y que sirven de base fundamental en su relación con el territorio. Por ello nos vamos a centrar brevemente en los conocimientos y usos “tradicionales”⁵² que se desprenden de los diversos ámbitos, espacios y temporalidades de la vida cotidiana en su relación con el territorio habitado y/o recorrido. La concepción del cuerpo, la familia, los patrones de asentamiento, la caza, la horticultura, la pesca, la fabricación de instrumentos, la guerra, las fiestas y los intercambios intra e inter-tribales..., conforman un sustrato cultural común a los habitantes del Cenepa, y termina conformando una dinámica propia de ocupación y uso del espacio, que partiría del propio cuerpo.

El cuerpo recorre el camino que va de la exterioridad a la interioridad y viceversa. La noción de corporeidad como la conciencia de nuestro cuerpo nos permite así situarnos en una relación temporal con el lugar. Constituye nuestro punto de vista sobre el territorio, el eje fundamental de todos los vínculos que como personas llegamos a establecer con los lugares que habitamos y recorreremos. Los cuerpos experimentan, sienten y piensan los territorios. De este modo, los awajún y wampis, al extender dicha subjetividad también a los no humanos y al propio espacio vivido⁵³, pueden percibir a este último igualmente como un cuerpo, algo que está vivo.

⁵² El sentido que queremos destacar de la palabra “tradicional” haría más énfasis en la continuidad de estas prácticas y significados que en el hecho de que sean más o menos antiguas. Como ya se comentó en la introducción, el tiempo general del que habla esta parte de la tesis se refiere a uno de carácter sincrónico, y nos hablaría más de las permanencias y los ciclos propios del territorio awajún y wampis que de las distintas evoluciones de sus modos de vida y creencias. Así, no vamos a hablar de los “cambios”, o mejor dicho, “traducciones”, que en las últimas décadas se están produciendo en la vida de ambos pueblos; algo en lo que nos centraremos en la tercera parte de la tesis, como, por ejemplo, la creación de comunidades nativas, dentro del contexto de la defensa del territorio en el Cenepa.

⁵³ Como veremos más adelante en el capítulo dedicado a analizar la relación de los awajún y wampis con los animales, las plantas y los espíritus con los que comparten el territorio del Cenepa.

Los awajún y wampis tienen una concepción de persona⁵⁴, *aent* (*shuar*), en la que el cuerpo, *iyash*, es asimismo la base para su desenvolvimiento en una relación íntima con el territorio circundante, que por lo tanto no es considerado una mera esfera independiente, sino que contribuye decisivamente en la conformación de cada una de las personas. Y excedería la concepción de individuo que conocemos en nuestras sociedades occidentales. En primer lugar, al extenderse a otros seres no humanos. La mayoría de las plantas, animales, meteoros... son personas y tienen un alma, *wakan*, y una vida consciente; aunque solamente los humanos son “personas completas” (*penke aents*), en los que su apariencia coincide plenamente con su esencia⁵⁵ (Descola, 2000, 93). Y segundo lugar, al necesitar incorporar otros elementos (fuerzas, alimentos, poderes, palabras, visiones...) de otros seres y cuerpos (humanos y no humanos) y de sus otros territorios. Estamos hablando, por tanto, de una ontología relacional (Marisol de la Cadena, http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/introduccion.pdf. 15/03/2014), opuesta a la ontología dicotómica y jerárquica que predomina en nuestra sociedad. Esto supone la adopción de derechos y obligaciones respecto a ambos: una ética de las relaciones. Elke Mader, en su libro *Metamorfosis del poder: Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador y Perú)*, afirma que los jíbaro entienden al ser humano como un “compuesto”, formado por distintos componentes o aspectos de la identidad de una persona, así como también “miembro” de un grupo determinado: una familia, *pataag*, que a su vez también prescribe ciertos comportamientos. Ambos aspectos de la conformación de la persona, si bien se encuentran en uno desde el nacimiento, también pueden ser adquiridos a lo largo de su vida y en distintos territorios. De esta manera, el cuerpo y la persona no terminan de conformarse del todo sino a lo largo de su trayectoria con el medio físico, social y espiritual. La persona, según Elke Mader, sería entonces un “conglomerado

⁵⁴ No es la pretensión de esta tesis analizar en detalle la concepción de persona de los pueblos awajún y wampis. Lo que interesa resaltar es como la concepción de persona y cuerpo está íntimamente relacionada con el afuera socioterritorial. Para acercarse más en profundidad a posibles teorías sobre la persona en las sociedades jíbara y amerindias ver Elke Mader (1999) y Surralles (2009b)), entre otros.

⁵⁵ Si los seres de la naturaleza son antropomorfizados es porque ellos tienen las mismas facultades que los humanos, incluso aunque sus apariencias difieran (Descola, 2000: 93). De igual modo, porque las características de la cultura de estos pueblos está basada en una íntima relación con aquello que denominamos naturaleza. Esto hace que existe una bidireccionalidad en la conformación de los seres y los lugares, dado que si la “naturaleza” también es un ente organizador del espacio (cada ser organiza su casa y su territorio) también está ejerciendo una influencia en los humanos y en su construcción del territorio.

fluctuante de componentes” corporales, entre los que estarían incluidos también los espirituales, y necesita de la comunicación y el intercambio con otros seres del territorio (1999: 301). Estaríamos hablando por tanto de una concepción de persona que deviene en construcción permanente, transformativa y multidimensional, en la que el cuerpo, los alimentos, los poderes, los pensamientos, etc., que se van adquiriendo a lo largo de la vida, fluctúan según los tiempos y los territorios, y donde la sangre, *númpa*, ejerce como un elemento clave de su circulación. Según Michael Brown, la sangre sería “el medio por el cual el pensamiento es transportado a través del cuerpo” (Brown, 1984: 129) y puede ser transferido también a otros cuerpos⁵⁶.

Para ambos géneros, la incorporación de poderes y pensamientos de los otros grupos humanos y seres por medio de experiencias de interacción, ya sean visionarias⁵⁷ y/o de intercambio social (mingas, alianzas, rituales...) resulta fundamental para poder llevar a buen término la ejecución de trabajos ordinarios y arduos que requieren de disciplina y control. Así, el cuerpo individual que necesita de la incorporación de elementos de otros cuerpos está integrado en el cuerpo social que a su vez excede al del propio grupo. Y el orden social, como nos recuerda Marshall Shalins, representaría la forma humanizada del orden cósmico (1985/1992: 64). En la cosmovisión compartida de los habitantes awajún y los wampis del Cenepa, el cuerpo individual, la sociedad y el territorio no pueden verse como entidades separadas, sino que se conforman mutuamente, y se ayudan en la producción y reproducción de la vida en el lugar.

Tradicional y generalmente instalados en las zonas interfluviales del río Cenepa y sus principales afluentes, el Comaina y el Numpatkaim, los habitantes awajún y wampis solían construir sus casas y huertas en las partes altas de las cuencas hidrográficas, por el curso de las quebradas que descienden de los relieves, como el de la Cordillera del Cóndor o el de cerros de Tunta Nain, y cerca de zonas con abundante caza. Las unidades mínimas de agrupación social, que llamaremos “grupos locales”, estaban constituidas por

⁵⁶ Alimentar con sangre es transferir tu pensamiento, tu alma, *wakan*, como podemos ver, por ejemplo, en el caso de la yuca. De la misma manera que los humanos matan a los hijos de la yuca para alimentar a sus niños, también el alma de esta planta necesita chupar la sangre de los niños humanos para poder alimentarse. Esto se verá más adelante.

⁵⁷ En los siguientes apartados analizaremos con mayor detalle estas experiencias visionarias que hablan de la relación con los espíritus ancestrales y otros seres “sobrenaturales” o “míticos”.

vecindarios de casas dispersas, ubicadas al menos a media hora de camino la una de la otra, ligadas entre ellas por una densa red de visitas, intercambios y apoyo mutuo. Cada casa hospedaba una familia poligénica extensa y los lazos de parentesco entre estas familias vecinas resultaban de la transmisión intergeneracional de la alianza matrimonial entre primos cruzados bilaterales, un sistema muy difundido en la Amazonía y clasificado por la Antropología como “matrimonio dravídico”⁵⁸, en el que a pesar de carecer de principios claros de descendencia, a través de la replicación de las alianzas matrimoniales contraídas en la generación precedente, los “nexos” familiares mantenían una cohesión interna y el control efectivo de un determinado espacio territorial (Garra y Riol, 2014).

Su patrón de asentamiento también prevé desplazamientos periódicos de las casas según las exigencias y los límites ecológicos de la cacería, la horticultura y la recolección, al interior del espacio geográfico controlado por el grupo local. Estos grupos son liderados por un “hombre fuerte” que congrega en torno suyo a sus hijas y sus yernos y a familias aliadas por vínculos repetidos de matrimonio. Cada “hombre fuerte” tiene una “esfera de influencia”, tanto en lo social como en lo territorial, cuyos componentes son agenciados por las relaciones de afinidad y parentesco que este hombre fuerte centraliza. Los asentamientos dispersos, por tanto, solo lo son en apariencia, ya que un conjunto de casas separadas entre sí están siempre unidas por densos lazos de parentesco y alianza a otras casas cercanas, compartiendo un espacio territorial discreto, conformado por grupos locales, e identificándose principalmente con el nombre del eje hidrográfico que atravesaba su territorio.

Como hemos visto anteriormente, los awajún y los wampis dividen el espacio social en los *patáag* (*patáar*, en wampis), que puede traducirse por “familia consanguínea” y “vecindad”, y por otro lado, todos los demás, los *shiwag* o *shuar*, palabra que significa indistintamente “gente”, aunque referida a no-parientes y enemigos. En efecto, las relaciones de colaboración y solidaridad solo pueden darse entre los miembros que se

⁵⁸ Philippe Descola (1981, 1983), pero sobre todo Anne Christinne Taylor (1984), quienes realizaron sus investigaciones entre los achuar ecuatorianos, propusieron un modelo teórico que, con diferentes variaciones (Taylor 1998), pretendía ser aplicable a los sistemas de parentesco de los pueblos jíbaro. Este modelo hace énfasis en el alto grado de endogamia que existe entre los grupos locales, que por esta razón son llamados “nexos endogámicos” por los autores mencionados. Sin embargo, como demuestra Taylor, la endogamia dentro de estos “nexos” no era total y el matrimonio se fundamentaba también en una serie de manipulaciones y variaciones, que “la estructura interna puede tolerar sin romperse” (1985: 105). Algo que también se puede ver en las descripciones etnográficas que hace Descola en su libro “Las lanzas de crepúsculo” (2005b).

consideran *patáag*. El parentesco obliga a una distribución de los productos que son así compartidos, aunque se hace por niveles de prestigio según el talento, el esfuerzo y la generosidad en los aportes individuales. La regla de “no mezquinar” impera entre parientes. Y, de manera implícita, se considera que con todos los demás debe prevalecer la desconfianza e incluso la hostilidad.

Si bien estos grupos locales y familiares tienden a la autosuficiencia y poseen un alto grado de autonomía, esto no significa que sean unidades cerradas. Se pueden producir alianzas matrimoniales entre familias pertenecientes a grupos distintos, que permiten la circulación de productos, objetos, conocimientos y noticias. Y resultan de una importancia fundamental en los frecuentes conflictos motivados sobre todo por infracciones de las reglas matrimoniales y acusaciones de brujería entre chamanes. De este modo, los grupos locales no son unidades cerradas y totalmente autónomas, pues las relaciones sociales, económicas y emocionales no se dan dentro de grupos claramente delimitados, sino que estos grupos suelen tender a la extensión de sus relaciones. Las interacciones entre distintos grupos locales tienen lugar en varios planos: la alianza matrimonial une a los diferentes grupos locales y crea relaciones estrechas que involucran tanto a comunidades cercanas como alejadas desde el punto de vista espacial (geográfico) y de parentesco. La cooperación económica y ritual, así como el apoyo militar y político, forman agrupaciones de distintas personas o comunidades locales según el contexto. Además muchas personas están unidas por relaciones comerciales o alianzas formales más allá incluso de las fronteras étnicas (Harner, 1978; Seymour Smith, 1991).

En general, la distribución geográfica de estas alianzas suele corresponderse con la red hidrográfica y la topografía de la región: grupos asentados en las mismas cuencas y subcuencas hidrográficas, y/o aquellos situados a lo largo de las abras, o pasos, de una misma cadena montañosa, se caracterizan por una mayor cercanía social (por ejemplo, las comunidades asentadas por la subcuenca del Numpatkaim, o las del Comaina, ya sean en sus partes altas o bajas, y en general, en todas las quebradas habitadas). En un sentido abstracto, podemos decir que “a un sistema radial de cuencas, con sus respectivos ríos tributarios y quebradas capilares, se le sobrepone un sistema concéntrico, aunque discontinuo, de caminos que conectan a las diferentes cuencas entre sí, produciendo todo ello una forma reticular a la manera de una tela de araña (...). La intensidad de relaciones

sociales que este tejido reticular distribuye no es uniforme sino que está marcada por nodos de mayor intensidad sustentados por los corredores entre cuencas y facilitados por los vínculos de parentesco siempre presentes como substrato de la espacialidad” (Surrallés, Riol, y Garra, 2013a: 22). Estas redes de relaciones de parentesco pueden llegar a conectar incluso grupos muy distantes geográficamente⁵⁹, conformando unidades más amplias basadas en principios de reclutamiento supralocales, sociales y territoriales. Siendo esta característica la que da lugar a una organización sociopolítica territorial en torno a subcuencas y cuencas, y corredores territoriales, que conectan las cuencas y las subcuencas, y que corren paralelos en alto por las quebradas. En el caso de la cuenca del Cenepa, un punto de encuentro de corredores entre las subcuencas sería el pongo Mori⁶⁰, llamado Wampush (árbol del algodón) en awajún: un lugar central, de tránsito y encuentro, por donde convergen algunos de los caminos que conectan el Numpatkaim, el Alto Comaina o el Alto Cenepa con el bajo Comaina y el bajo Cenepa. Asimismo, existen también otros corredores que conectan con otras cuencas, como la quebrada de Yutupis con el río Santiago, etc. En resumen, los awajún y wampis tienen una organización social de la residencia y el territorio basada en las relaciones colectivas, fundamentalmente de parentesco (lazos de sangre, solidaridad familiar), en el mantenimiento de una comunicación a nivel territorial más amplia, a través de alianzas colectivas con otras familias, y también en la especificidad del lugar, es decir, en el reconocimiento del vínculo entre un grupo local y un lugar topográfico concreto (Greene 2009: 73), donde cada persona conoce sus deberes y obligaciones en relación con su pareja, parientes y aliados.

El espacio cotidiano y territorial de los grupos locales awajún y wampis se divide en una serie de ámbitos de acción, conocimiento y comprensión del territorio que parten de la casa (*jea*, en wampis, y *jega*, en awajún), y se extienden, como si de círculos concéntricos

⁵⁹ Uno de estos testimonios, por ejemplo, hablaba de largos viajes entre el Alto Comaina, en el Cenepa, y el río Nieva, otro afluente del Marañón, para convocar a los aliados en los conflictos inter-grupales.

⁶⁰ Pongo Mori es el principal lugar de tránsito y de encuentro en todo el Cenepa. Geográficamente se ubica en el centro de la cuenca. El cerro que corta el Comaina y produce el terrible pongo es el que conecta la cuenca del Comaina con la del Numpatkaim, ambos tributarios del Cenepa. Si alguien quiere ir de una cuenca a otra, o dirigirse rumbo al Alto Cenepa, tiene necesariamente que pasar por ahí. Así, este pongo, que en la actualidad también recibe el nombre de Puerto Mori, es un punto de encuentro geográfico fundamental en toda la cuenca, y hoy día es el lugar donde los comuneros traen y llevan productos del Numpatkaim o del Comaina.

se tratara, primero a la chacra o la huerta (*aja*), y después al bosque (*ikam*)⁶¹. Ocupaban y controlaban un territorio amplio de varios kilómetros cuadrados que abarca dos zonas principales de uso. La primera fue una zona cercana de chacras, purmas, bosque de recolección y extracción de materiales. Y otra más lejana, que constituían las zonas de caza y los campamentos ordenados por una serie de *eákmatin jítia*, ‘trochas de cacería’. Esta configuración territorial se encuentra orientada por una división de los ámbitos de acción en la vida, que a su vez se dividen por géneros⁶². Y esto también es así, ya que los diferentes componentes y lugares del territorio están a su vez divididos por género. Los animales e igualmente las plantas son algunas femeninas y otras masculinas, así como también los respectivos lugares de la selva, que, del mismo modo, por su origen mítico, se corresponden con un género determinado, como puedan ser las chacras o las fuentes de arcilla, cuya dueña original sería la mujer *Nunkui*⁶³, héroe cultural mitológico que enseñó las principales actividades femeninas.

Según Laura Rival (2002), el profundo conocimiento de la vida animal y vegetal, y de los ciclos y condiciones climáticas que tienen los pueblos amazónico, como los awajún y los wampis, está basado en primer lugar en la propia práctica y la observación que del entorno llevan a cabo en los distintos ámbitos de acción (o mundos prácticos), y genera relaciones sociales específicas que producen identidades sociales distintivas⁶⁴. Los hombres y mujeres del Cenepa desarrollan habilidades sensoriales (visuales, auditivas y olfativas)

⁶¹ Este ámbito se encuentra dividido a su vez en diferentes espacios, los cuales varían según el conocimiento que de él se tenga y el uso que de él se haga.

⁶² El trabajo individual y la cooperación económica están basadas en criterios de edad, género, el conocimiento y la pericia adquirida, así como en el sistema de parentesco y alianzas. Este sistema finalmente resulta crucial, ya que es el que informa a cada persona sobre sus deberes y obligaciones en relación con su pareja, sus parientes y sus aliados. Una relación clave en la “economía indígena” sería la que se da entre la esposa (o co-esposas) y su esposo, la cual es una relación de obligación y demandas mutuas. Pero también encontramos cómo otros miembros del grupo doméstico contribuyen a la economía del hogar. Las hijas mayores ayudan a la madre en la agricultura y en la preparación de masato y comida, en traer agua, y en cuidar a los hijos más pequeños, mientras los jóvenes también aportan con presas menores, pescado y leña. Otra relación central en la organización económica es de alianza entre el yerno y su suegro. El yerno está obligado a colaborar con su suegro en la cacería, la pesca, la recolección de trozos de leña y en otras tareas solicitadas por el padre de su esposa. Además, parientes o aliados (hombre y mujeres) cuando visitan otras comunidades, siempre terminan ayudando con su propio trabajo mientras permanecen en la casa de sus familiares (Gil Inoach, Irma Tuesta y Shang, F. Inoach, 2014: 30).

⁶³ Sobre la relación entre los hombres y mujeres awajún y wampis con los dueños originarios de lugares, plantas y animales hablaremos detenidamente en los siguientes capítulos.

⁶⁴ A diferencia de aquellos que se centran en aspectos simbólicos y semánticos, Laura Rival se centra en los conocimientos prácticos de los hábitos de vida de las diferentes especies de seres (Rival, 2002).

tras pasar largas horas explorando lentamente la selva a lo largo de sus senderos y ríos. Mientras cultivan, cazan, pescan y recolectan, también caminan, “observando con interés y placer evidentes los movimientos de los animales, el progreso de la maduración de las frutas, o simplemente el crecimiento de la vegetación... De esta manera, su propio cuerpo adquiere el olor de la selva y deja de ser un extraño al mundo selvático” (Ibid, 173), y se aprende a percibir el territorio cómo lo hacen otros seres, quienes también poseen un sentido de la territorialidad muy desarrollado, y sus hábitos pueden ser comparados con los de los humanos. Uno llega a ser un “residente”, participando intensamente en la conversación silenciosa con los lugares, las plantas y los animales circundantes (Ingold, 1995).

Los senderos y los ríos por donde viajan los habitantes humanos del Cenepa son espacios fundamentales para darse cuenta de su gran capacidad de observación. Como relató Karsten sobre los jíbaros en los años treinta del pasado siglo, y uno puede comprobar en el presente: “sus ojos y sentidos están siempre alerta, unas veces observa al río mismo, otras las hojas de las cabezas de los árboles, a veces sus agudos ojos penetran la espesura de la selva en donde es capaz de detectar formas de vida que pasan inadvertidas a la observación del hombre civilizado” (Karsten, 1989 [1935]: 45). De esta manera, a través de los ríos, y los múltiples caminos, se establecen y consolidan relaciones con otros grupos locales, y resultan de vital importancia a la hora de conectar los distintos ámbitos de acción, y los diferentes hábitats (lugares) de animales y plantas, configurando gran parte del conocimiento y del patrón de territorialidad de ambos pueblos. Para Shane Green, esta práctica territorial consistiría en una complicada red de caminos, densamente concentrada y conectada en áreas pobladas, al tiempo que es escasa, dispersa y a veces prácticamente invisible en la selva remota (Green, 2009: 89). César, quién fuera varias veces apu⁶⁵ de la comunidad de Kusu Kubaim me explicó cómo prácticamente todos los cerros de la cuenca del Cenepa están conectados entre sí, conformando una red de caminos y quebradas (*entsa*). Esta red suele ser usada para realizar viajes estacionales a lugares de encuentro y de intercambio, como puedan ser las fuentes de sal y las cuevas del *tayu*, o a lugares

⁶⁵ Equivalente a “jefe” comunal. Lo veremos más detenidamente en la tercera parte de la tesis, cuando hablemos del proceso de creación de comunidades.

específicos, como el pongo Manseriche, para pescar colectivamente el mijano. Además, también encontramos caminos no-humanos, sobre todo al atravesar por los abras de los cerros, que se sitúan en las cuencas de enlace, como puedan ser la cordillera del Cóndor o Tuntanain. Estos caminos sirvieron a los awajún y wampis para realizar migraciones buscando nuevas tierras, como la migración que comenta Gil Inoach que siguió el curso trazado por los desplazamientos de animales, como el oso *Tayu* (Entrevista realizada junto a Simone Garra en 2012).

Otro aspecto vital para comprender las relaciones que se establecen entre el territorio y los mundos prácticos de acción sería el tiempo⁶⁶, y las condiciones climatológicas asociadas a él. Los factores astronómicos y climáticos constituyen el primer referente de la organización socio-temporal de los awajún y wampis, y consecuentemente también de su manejo territorial. Resulta importante destacar, en este punto, cómo los awajún y wampis, al igual que otros pueblos jibaro, no conciben una separación estricta entre el tiempo y el espacio, sino que ambas dimensiones se encuentran compenetradas (Descola 1988: 98).

Cada periodo del año es nombrado a partir de las actividades humanas y las actividades de las plantas y los animales, lo que determina un calendario cíclico que organiza la vida social y por tanto el uso y significado de los diferentes espacios de acción en la selva. Y que como comenta Salomón, un comunero de Nuevo Kanam, requiere de diferentes conocimientos para cada una de las épocas del año: “cada estación tiene sus actividades” (extraído del diario 2010). En la selva amazónica, y por tanto también en el Cenepa, encontramos primordialmente dos estaciones anuales: *Esatin* (época de sol) y *Yumitin* (época de lluvia), que marcan las actividades que se pueden o no realizar a lo largo del año. Tales estaciones pueden ser llamadas también *kuyutin*, “ríos secos” o *aubatin*, “crecida de los ríos”. Aunque el cambio de estaciones no conlleve grandes diferencias climatológicas, la vida en la selva se ve condicionada periódicamente por la elevación de

⁶⁶ Me gustaría hacer aquí un comentario sobre un personaje mitológico de los pueblos jívaro que no ha sido muy conocido ni hacia fuera ni por parte de muchos comuneros actuales. Me refiero a *Kinta*, la madre del tiempo. Este personaje es el que restablece nuevamente la relación que había entre el cielo y la tierra, tras haberse quebrado por la rotura de la sogá que los conectaba, al instaurar el día y la noche (tesis para optar al título de profesor en Educación Primaria Intercultural Bilingüe de FORMABIAP, Claudio Wampuch, *Calendario Indígena del pueblo aguaruna*, 2000).

las aguas freáticas (lo que provoca que el nivel del río puede llegar a subir unos siete metros)⁶⁷, que inundan grandes extensiones de bosque, dificultando, cuando no imposibilitando, actividades como la caza y el cultivo (Santos-Granero 2002). Como ocurre entre otros pueblos de la región, por ejemplo los achuar y los kandoshi, la desaparición de las Pléyades (*Utaniam*) hacia el oeste, a finales de abril, está asociada a la temporada de inundación de los ríos. Se cree que los cadáveres de estas estrellas caen del cielo y se pudren y fermentan, alborotando las aguas. A su vez, este fenómeno coincide con la época en que las floraciones anuales de la huimba (*wampúshin*), y el bejuco *daék*, caen al río, lo que también está asociado al proceso de fermentación y las estaciones lluviosas⁶⁸. Por esta razón, la huimba es uno de los principales referentes del año climático entre los awajún y wampis del Cenepa.

⁶⁷ Hay que tener en cuenta que los lugares como el río no son estables, modifican su curso, se mueven, están vivos... Así, por ejemplo, cuando ocurre una gran creciente, *pijauku*, el río termina desbordándose, inunda zonas aledañas, y arrastra todo a su paso: árboles, animales... Esto sirve también para que el río limpie su cauce.

⁶⁸ Para ver una comparación más extensa entre la fermentación del masato y la floración anual de estos árboles ver el artículo de Pedro García Hierro, Irma Tuesta y Malena García (2008) sobre el masato. En él se pone de manifiesto cómo el proceso de transformación del masato sirve de paradigma metafórico para las grandes transformaciones cósmicas.

CALENDARIO COMUNAL DE ACTIVIDADES DE SOCIO PRODUCTIVO - PAGATA 2010:



LEYENDA

YUMITIN } EPACKS
 ESATTIN }
 ABAN } HIDRO
 KURIT } LOGICOS

Foto 1. Calendario comunal, Pagata 2010.

Así también podemos encontrar otros numerosos indicadores de origen natural, además de los ciclos de frutas y floración para conocer el tiempo e interpretar el clima, que tienen que ver con el conocimiento de los hábitats y hábitos de otros seres. Como pone de manifiesto el cuento (*augmatbau*) “Origen de la muerte por *Takaikit*”, que narra cómo la muerte de un pajarito dio comienzo a la muerte entre los seres humanos: “*En el inicio de los tiempos, sucedió algo que voy a contarles. Cuando recién se establecían las cosas. En ese tiempo, los antiguos tenían un pajarillo domesticado. Así lo tenían viviendo. Ese pajarillo, en su cautiverio, decía, mordiendo la soguita, cuando sentía llegar el amanecer: Turú, Turú, Turú, Turú, Turú. Así cantaba. Y de este modo, el muun (el anciano), recomendaba: ¡¡¡No me lo maten!!! ¡¿Cómo podría morir?! Me avisa del amanecer. Teniendo este pajarillo conozco el tiempo. ¡¿Quién me lo mataría?*” (ODECOFROC, 2012: 26). Este fragmento pone de relieve la vital importancia que tienen los otros seres y elementos del entorno, los animales, las plantas, los ríos y quebradas, así como los astros, a la hora de interpretar el tiempo y el clima. Estos indicadores temporales y climatológicos, los cuales se encuentran entrecruzados entre sí, son parte del conocimiento necesario de los habitantes para dotar de mayor fuerza a sus interpretaciones sobre qué épocas son más propicias para cada una de las diferentes actividades. Así, uno de los indicadores más importantes para establecer los momentos adecuados para diferentes actividades, tanto humanas como no humanas, sería el ciclo lunar. Con la luna nueva (*nantu yama takau*) no se coge ningún material de árbol para construir casas, porque se dice que la madera está inmadura y es necesario esperar el “ocaso de la luna” (*nantu ejamau*) para que la madera sea madura. Otro momento importante en la vida de los awajún y wampis, que representa épocas de abundancia, y marca así el calendario de actividades, en concreto para la caza y la pesca, sería la época de engorde de los animales (...) o el *mijano*, cuando miles de peces⁶⁹ remontan los ríos para poner sus huevos en las cabeceras; u otros signos que avisan de la época de recolección de determinados frutos o materiales. También encontramos varias señales relacionadas con la guerra, que indican la llegada inminente de la misma o profetizan su resultado. En definitiva, un mundo de eventos que marcan el uso de los distintos ámbitos de acción.

⁶⁹ Como el Dorado, la Gamitana, la Cunchimama, la Doncella, el Manitoa, Palometas, Boquichico, Cahuras Paco, Chiripira, Carachama, Liza, Cunchis, Mojarras, Macana, Chambira.

La casa (jega)

La familia, el género, la edad, la red de caminos y quebradas, el tiempo y el clima de la selva, van configurando unas dinámicas propias de uso y significación del espacio, que relaciona entre sí los diferentes mundos prácticos y une a los habitantes awajún y wampis con el lugar, y con la producción y reproducción del mismo. A partir de la unidad doméstica, la casa es pensada como un “centro” singular y autónomo, desde el que cada habitante despliega de modo permanente su relación con el territorio, que se extiende desde la casa a la chacra y al bosque. La casa se convierte así en un elemento central importante para poder entender las formas de conciencia con las que los individuos perciben y aprehenden el espacio circundante. Desde ella se despliegan las múltiples `relaciones vividas´ que las personas mantienen con los lugares, y es solo en virtud de estas relaciones que el espacio adquiere sentido” (Surrallés, Riol, Garra, 2013a).



Foto 2. Casa de la comunidad de Aintam, alejada del núcleo comunal.

La *jega*, casa, es el lugar primordial de residencia territorial⁷⁰ para las familias awajún y wampis. Y la jurisdicción y el alcance territorial de cada casa se establece por el uso y la ocupación de la tierra: las chacras, las *purmas*, las zonas de recolección y cacería, y las trochas y caminos en el monte, se convierten en hitos territoriales que marcan unas fronteras flexibles pero socialmente reconocidas. Suelen estar compuestas por el cabeza de familia, su esposa (o esposas, si hablamos de una familia poligínica), los hijos e hijas solteros, y las hijas casadas con sus hijos y esposo, el yerno del cabeza de familia, que por uxoricidad postmarital obligatoria⁷¹ vivirá allí hasta tener hijos, momento en el que construirá una residencia en las cercanías.

Las casas suelen construirse alejadas de la orilla de los principales ríos, generalmente cerca de un riachuelo y en dirección hacia -o encima de- una loma. Y para buscar el mejor lugar de residencia se tiene en cuenta la abundancia de animales, una quebrada con agua cristalina cerquita, y tierra buena para cultivar yuca y otras plantas, así como también la facilidad de acceso a árboles de madera suave o no muy dura (especialmente palmeras), que sirvan para la construcción o reconstrucción de casas y artesanías cotidianas. Y también se buscaba resguardarse de enemigos y de grandes epidemias.

De preferencia, la mejor temporada para dedicarse a la construcción de una casa es la época de verano, *esatin*, literalmente “quemado” o “época en que hay mucho sol” (junio-noviembre)⁷². Para llevar a cabo este trabajo, considerado como una tarea masculina, siempre se convoca a una minga, donde se invita a los familiares varones más cercanos para que colaboren en los diversos trabajos de construcción, mientras las mujeres se encargan de la comida y el masato. Como describe Karsten, quien hiciera una de las etnografías más completas sobre los pueblos jíbaros: “La casa es de forma elíptica y tiene una longitud de 15 a 20 metros y un ancho de 8 a 10 metros. El techo está sostenido por dos o tres postes

⁷⁰ Tambos o segundas residencias.

⁷¹ Es costumbre entre los jíbaros que después del casamiento un hombre resida en la casa de los padres de ella por un tiempo, realizando diversos trabajos para los suegros: pescar, tumbar árboles, cazar, etc. De esta forma, él demuestra que es un buen yerno y un buen marido. Y continuará viviendo con sus suegros hasta que nazcan uno o dos hijos y funde una nueva casa en el vecindario de los suegros. De esta manera, se podría decir que él nace en el territorio de la madre y luego vive en el de la mujer. Aunque siempre se sentirá vinculado a las *purmas* de su padre, lugar al que a veces querrá ir a morir.

⁷² Asimismo, como veremos más adelante, la construcción de las casas está ligada al comportamiento del ser mítico *yumi*, la lluvia.

grandes de fuerte madera de chonta en dirección longitudinal, y a cada lado hay otras vigas más pequeñas. El techo consiste en varias capas de hojas de palmas secas (*kampanak* o *yarina*), trenzadas cuidadosamente en una cubierta llamada *kambánaka*. Las paredes se construyen similarmente con gran cuidado y consisten en una hilera de vigas fuertes de madera de chonta colocadas verticalmente y atadas con lianas a barras horizontales. Como no hay aperturas en las paredes que sirvan como ventanas, se dejan entre las vigas angostos espacios intermedios de cerca de dos centímetros, a través de los cuales se filtra la luz” (Karsten, 1989 [1935]: 103-104). La casa consta de un solo piso de tierra apisonada por donde se distribuyen los diferentes espacios. El suelo se debe mantener cuidadosamente limpio y es por ello que se debe barrer diariamente. En él se encuentran los lugares para el fuego, uno antes de cada estera para dormir. Están formados por tres o cuatro grandes troncos de palma de chonta (había un árbol especial cuya lumbre no se apagaba jamás) apuntando a un centro común y la parte final de los troncos sirve de base de los recipientes para cocinar.

La organización del espacio al interior de las casas está dividida conceptual y funcionalmente en dos, de la misma manera que dos son las puertas que la franquean; una de ellas usada por las mujeres, y otra usada por los hombres. Según Harner (1978) esta división no sería estrictamente una división de lo masculino y lo femenino, sino más bien una división entre actividades formales e informales, cada una asociada de manera predominante aunque no exclusiva a un género. Sin embargo, creemos que la división en términos “formales” o “informales” explica poco acerca de esta división, que tiene que ver más con el origen sexual de las actividades que se realizan, así como con los espacios de acción de cada género. En la vivienda, la parte digamos femenina de la casa incluía la puerta de las mujeres (*ekénwáiti*), así como camas, fogones de cocina (*candela-jii*), tinajas de masato y plataformas para perros y otros animales⁷³. La parte de los hombres consistía en la puerta de los hombres o de los visitantes varones (*tagkámashwáiti*), los asientos para las visitas y algunas camas altas usadas por los jóvenes solteros. Las actividades domésticas ordinarias, como las tareas de cocina, se realizaban en la zona de las mujeres, mientras que

⁷³ Me gustaría aquí destacar la importancia social que tiene la alimentación, la cocina y el fuego, es decir, la esfera de la mujer, en la vida y en la relación territorial de los awajún y wampis. Puesto que aquello que alimenta el cuerpo es fundamental en la posible transformación del cuerpo y la sangre, algo que, como veremos más adelante, es clave a su vez en la relación con los seres del entorno y en la conformación del ser humano.

aquellas actividades que involucran actividades masculinas de relación con el afuera comunitario, como las conversaciones entre las visitas con varones de otros grupos locales, y, desde el siglo pasado, también con no indígenas, tenían lugar en la zona de los hombres. Esta distribución espacial de las casas awajún y wampis también afecta a las normas que rigen el uso de los asientos *chimpui* y *kutag*, vinculadas por ejemplo a las contaminaciones que puede llegar a producirse al sentarse en el asiento del padre o del suegro, o los peligros de la mujer para los hombres jóvenes si estos no observan una serie de prohibiciones apropiadas. En general, la división del espacio en las casas awajún y wampis hace referencia a las relaciones morales apropiadas entre las distintas generaciones de edad, y sobre todo entre los diferentes sexos⁷⁴ (Priest, 1993). Más aún, cuando hay que tener en cuenta que las casas tradicionales estaban destinadas a alojar a un gran número de personas, llegando incluso en las grandes fiestas⁷⁵ a albergar más de cien personas⁷⁶ (Karsten, 1989 [1935]).

La casa para los awajún y wampis representaría el cosmos en pequeña escala, lo que permite al que la habita orientarse dentro del universo territorial, conformado por sus distintos estratos: *Nayaim*, cielo, *Entsa*, agua, y *Nugka*, tierra. Su ubicación y colocación, según los cursos fluviales, las chacras, el bosque y los caminos, y su disposición según la trayectoria del sol (*Etsa*) ubica, por tanto, al grupo local y familiar en un contexto territorial y le sirve como orientación para la vida en la selva (Bianchi y AA.VV. 1981: 291). En la casa se cocina, se prepara el masato, se habla y se aconseja a los más jóvenes, contándoles mitos e historias⁷⁷; se reciben visitas; se preparan y toman infusiones de guayusa, y agua de tabaco, para purificar el cuerpo, aclarar la mente y protegerse contra las enfermedades y la

⁷⁴ La esencia de su explicación parece encontrarse en las aversiones propias respecto a los asientos, *chimpui* y *kutag*, relacionadas con las preocupaciones por la pureza que rigen las relaciones morales apropiadas entre los sexos. Este tema se verá con mayor detalle en siguientes apartados del presente capítulo.

⁷⁵ Las principales fiestas serían las fiestas rituales de paso, tanto de las muchachas, denominada la fiesta del tabaco, como de los muchachos, fiesta de ayahuasca, así como la fiesta de la *tsantsa*, celebrada después de una victoria en la guerra. Entre los wampis, otra fiesta muy importante es la fiesta del Pijuayo (uwi), una variedad de palmera.

⁷⁶ A veces durante una guerra grande la gente de varias casas aliadas se unían en un sola casa grande del *muín* o *kanúru* -el líder tradicional del grupo- o del *meséta uíntri* -dueño de la guerra-, que muchas veces era la misma persona. En el contexto de una confrontación entre familias extensas, una casa podía acomodar más de 50 y hasta 75 personas –entre adultos, ancianos, jóvenes y niños-.

⁷⁷ La mujer aprende *yukunum pujus*, es decir, aprende en las cenizas de la cocina (Gil Inoach, Irma Tuesta y Shang F. Inoach, 2014)

brujería; y además se llevan a cabo diversos trabajos de artesanía. Aunque estas actividades se realizan en la casa, están en relación directa con el territorio, ya sea porque dependen de ese territorio para la obtención de materiales y alimentos, y/o porque nos hablan o se comunican con el mismo.

Los jíbaro comienzan su día muy temprano, a las 3 de la madrugada, y se ponen a hacer artesanía y las mujeres preparan el masato⁷⁸. Luego todos se reúnen alrededor del fuego y se charla ante la atenta mirada de los más jóvenes. Aproximadamente a las 8 de la mañana se desayuna. Acto seguido, los hombres salen a cazar y/o pescar, y las mujeres se van a su chacra. Uno a uno, alrededor de las 3 o 4 de la tarde, todos los miembros de la casa van regresando de sus respectivas tareas, y cuando están todos reunidos se dispone la comida. Después, se puede pagar alguna visita pendiente⁷⁹, o bien recibirla. Por regla general, el atardecer se suele pasar conversando y bebiendo masato a la luz del fuego, antes de irse a dormir (Karsten, 1989 [1935]). Esto es algo que no ha variado sustancialmente hasta el día de hoy. Philippe Descola, en su libro *“Las lanzas del crepúsculo. Relatos Jibaros. Alta Amazonía”* (2005), prácticamente viene a contar algo muy parecido en algunas de sus hermosas descripciones de la vida de los achuar. Y yo mismo he podido también confirmar su vigencia, a pesar de que no es tan generalizado, pues hay una mayor diversificación de los roles, las prácticas y algunas normas.

La temporada de lluvias suele ser el momento en el que se pasa más tiempo en la casa, y por tanto también cuando se concentran las actividades artesanales necesarias para la vida cotidiana. Estas actividades suponen un proceso de conocimiento del entorno para encontrar los materiales necesarios para la fabricación de los objetos y, al mismo tiempo, la propia práctica genera una relación de entendimiento con todos esos elementos que también conforman el territorio, en dependencia también del resto de ámbitos de acción (la chacra y el bosque). El hombre artesano y la mujer ceramista⁸⁰ son concebidos como manipuladores

⁷⁸ “La cerveza de yuca, masato, en loretano, y *nijamansh*, en awajún, no puede ser preparada sino por las mujeres, una costumbre que las indígenas mismas explican diciendo que la yuca tiene “alma de mujer” (*wakaní*) y por lo tanto solo una mujer puede influenciar apropiadamente a fin de que se realice la fermentación (Karsten 1989 [1935], 133). Es, entre otras cosas, a través de su preparación que la mujer puede adquirir una gran influencia social, debido a la alta valoración que se le da a un buen *nijamansh*.”

⁷⁹ La recepción y hospitalidad a las visitas es algo muy importante en la vida social, tanto de los awajún, como de los wampis, pues es uno de los espacios donde se realiza el intercambio de productos, el establecimiento de alianzas y se consolida el grupo de parentesco.

⁸⁰ Es importante precisar que en la sociedad jíbara todos los hombres hacen sus artesanías, y cualquier mujer fabrica sus cerámicas. Sin embargo, sí existe un reconocimiento a aquellas personas que sobresalen por su

de fuerzas, con las que tiene que entrar en relación directa, lo que trasciende con su obra la mera habilidad técnica o tangible de manipular la materia prima (lo que veremos más en detalle en los siguientes capítulos). Los jíbaros, y por tanto también los awajún y los wampis, son de la opinión de que su propia condición física en el momento de la elaboración del objeto se verá afectada de alguna misteriosa manera y ejercerá influencia en la calidad del objeto que resultará bueno o malo de acuerdo a esto. Por ello, cuando una persona está haciendo un objeto que es considerado de especial relevancia debe ayunar o restringir su dieta de alguna manera para que el trabajo no se torne malo⁸¹ (Karsten, 1989 [1935]; Brown, 1984). De esta manera, los awajún y wampis entienden que existe una estrecha vinculación entre el cuerpo, el material trabajado y finalmente el objeto producido, que se convierte en una prolongación del cuerpo en su esfuerzo por conocer el mundo relacionándose con él (Ingold, 2000). Por otro lado, el objeto fabricado se encuentra relacionado con el género, como queda de manifiesto en la cerámica, donde la misma raíz sirve para decir barro, *nui*, mujer, *nua*, al igual que tierra, *nugka*, y el ser mítico que enseñó las técnicas de la agricultura y la alfarería, *nugkui*, estableciendo en el lenguaje la vinculación entre todos estos seres. Es por ello que los diferentes trabajos de artesanía también participan de una división del trabajo y del mundo por género. Si las mujeres se dedican a la cerámica, también lo hacen con el teñido, debido a que las plantas utilizadas pertenecen al género femenino (*Ipak, Suwa, Yamakai, Achiole...*)⁸². Los hombres, sin embargo, se encargan de realizar el tejido, dado que el árbol del algodón es considerado un hombre. De la misma manera, se encargan de la elaboración de cestas (de una enredadera llamada *Kapi*), de una gran parte de los adornos corporales⁸³, y de los objetos de madera, ya sean asientos (*chimpui* y *kutag*), instrumentos de música y comunicación, como el *tuntui*,

conocimiento y pericia. Actualmente, cada vez encontramos más personas, sobre todo entre las más jóvenes, que no tienen el conocimiento necesario para fabricarlas por sí mismas.

⁸¹ Por ejemplo, cuando se fabrica el *tuntui*, un tambor de señales, o se hace una canoa. La construcción de canoas requiere de una gran paciencia y conocimiento. Sobre todo antes de poseer herramientas *apach*, de hierro. Solo se pueden usar ciertos árboles grandes con el tronco recto, y el cedro es el más indicado. Usan fuego para poder cavar en un tronco que esté seco. Y se tiene que practicar la abstinencia sexual y el ayuno, tanto para la fabricación, como sobre todo a la hora de cortar el árbol.

⁸²“El trabajo de teñido se tiene que hacer con gran cuidado para que el hilo no se dañe o se malogre el color que se desea fijar en él. Por lo tanto, las mujeres jíbaro tienen que ayunar estrictamente en el día que se han comprometido a este trabajo. Así, se cree que el teñido se fijará rápidamente y permanecerá inalterable por cualquier extensión de tiempo” (Karsten, 1989 [1935]: 115).

⁸³ La peinilla jívara es de particular interés en razón del poder mágico que adjudica, debido a su relación con el cabello, lleno de misterioso poder. Usan la peinilla como un amuleto que les protege de influencias malignas (Karsten, 1989 [1935]).

(aunque algunos de ellos se hacen con huesos o semillas), armas para cazar o para la guerra, canoas, etc⁸⁴.

A la hora de dar forma y decorar todos estos objetos fruto de su experiencia artesana. Los awajún y wampis usan también su conocimiento del entorno y los seres que lo pueblan, derivado de su relación directa. Los dibujos y las formas que utilizan imitan elementos y seres del entorno, como por ejemplo los asientos que adoptan las formas de una tortuga y de la anaconda⁸⁵. Los diseños de los objetos de artesanía pasan de una generación a otra y en algunos casos pertenecen exclusivamente a un solo grupo familiar.

La chacra (huerta) (aja)

Inmediatamente después de la casa nos encontramos con el mundo de acción dedicado a la horticultura. De hecho, la mayoría de los casas awajún y wampis poseen a su alrededor un espacio cuidadosamente deshierbado, donde se encuentran plantadas en secreto solo algunas plantas medicinales y ornamentales, que suelen ser utilizadas en algunas de las actividades que se llevan a cabo en la casa y alrededores. Al mismo tiempo ese espacio ejerce como transición hacia el ámbito de acción femenino de la chacra.

La chacra es el espacio principal y exclusivo de la mujer⁸⁶, y se encuentran dispersas dentro de unos límites concretos y culturalmente compartidos. Como hemos mencionado antes, las mujeres salen de casa temprano, alrededor de las 8:30 a.m., por los senderos que se dirigen a sus respectivas chacras. Suelen ir acompañadas por sus hijas. Cada mujer, desde que contrae matrimonio⁸⁷, tiene a su disposición una chacra, que a su vez puede

⁸⁴ Entre otras, podemos destacar todo tipos de cerámicas, cestas, adornos, armas de caza y de guerra, etc.

⁸⁵ Dibujo de los tejidos: “ojo de pichón”, el resto también tomados directamente de la observación y relación con la naturaleza. El dibujo llamado *puitsah*, denota una piel de serpiente. Cantan y repiten los nombres de los dibujos, sobre todo el ojo de pichón (*Yambitsa hi*). Se cree que los dibujos tienen el poder de alejar a los espíritus malignos y dan fuerza al cuerpo.

⁸⁶ Aunque los hombres participan de la siembra y la cosecha de aquellas plantas que son consideradas también varones, y en la actualidad de aquellos productos que se dirigen al mercado, uno de los ámbitos de las relaciones con el exterior. Sin embargo, las mujeres dueñas de la huerta se dedican al cultivo de la gran mayoría de plantas tanto comestibles como curativas, narcóticas, o rituales, mágicas. La horticultura es esencialmente una tarea de las mujeres, aunque no exclusiva. Aquí quizás se podría establecer la distinción entre agricultura y horticultura, ya que la huerta de la mujer jíbaro se parece más a un jardín, según Epicuro, que a un campo de producción.

⁸⁷ Las mujeres pueden contraer matrimonio a edades muy tempranas. En términos muy generales se puede decir que a la edad de 14 años ya es considerada una mujer.

contar con una o varias huertas, donde solo sus hijas podrán colaborar. Son, por tanto, las dueñas de la chacra, regulando su uso y acceso, y adoptando compromisos productivos de cara a su parentela y sus redes de afinidad.



Foto 3. Chacra de yuca de la comunidad de Kayamás.



Foto 4. Mujer trabajando en su chacra.

La chacra suministra la mayoría de los carbohidratos de la dieta awajún y wampis, resultando así sumamente importante para la alimentación de cada grupo familiar, siendo también un espacio importante para el establecimiento de relaciones con los seres del entorno⁸⁸, que facilitan el bienestar del grupo. La chacra de los pueblos awajún y wampis suele tener varios cultivos, siendo el más importante la yuca. Y más que como una domesticación del espacio selvático, debe entenderse como una imitación de las condiciones de la selva tropical, aunque a escala doméstica, donde se establecen relaciones con los seres del entorno, a través de la propia práctica y de relaciones “simbólicas”, cómo se verá más adelante.

La relación de las mujeres con las plantas se pone de manifiesto desde sus primeros años. Así podemos observar la costumbre de poner a las mujeres nombres de plantas, lo cual viene motivado por la creencia de que estas también poseen un alma femenina. Como afirma Karsten, “los jívaro van más lejos al atribuir un sexo especial a cada clase de plantas: algunas plantas y árboles se supone que son hombres, otros, y de hecho la mayoría de ellas, se suponen que son mujeres”. Esta creencia explica por tanto la división de las labores agrícolas que prevalecen entre los jíbaro. “Aquellas plantas que son «hombres» deben ser sembradas y atendidas por los hombres, mientras que aquellas que son «mujeres» deben ser cultivadas por mujeres” (Karsten, 1989 [1935]: 136). Esto lo confirmé en mi propio trabajo de campo a través de distintas conversaciones con los propios comuneros, hombres y mujeres awajún y wampis.

Así, las principales plantas que conforman la chacra (aja) son mujeres que tienen que ser sembradas por mujeres: yuca, camote, zanahoria, fréjol, maní, papa dulce, calabaza, árbol de mate, *tsimbimba*, *chikí*, *suwa*, *ipak*, etc. Mientras que los hombres cultivan plátano, maíz, la palma de la chonta, las plantas maestras *toe*, *natem*, *tsaag*, así como también el barbasco. De esta manera, como ya hemos mencionado, aunque la horticultura sea una actividad principalmente femenina, no es exclusiva de las mujeres, sino que en ella se dan espacios de colaboración. No obstante, como nos dice Karsten, y dado que la “diosa de la tierra” es considerada una mujer, se entiende que las mujeres siempre ejercen una

⁸⁸ La relación fundamental con los seres del entorno en el ámbito de la chacra se refiere a la relación con *Nunkui*, pueblo mitológico que enseñó a cultivar a las mujeres jíbaro. Esto es algo en lo que nos detendremos más adelante.

influencia especial y misteriosa en el crecimiento de las plantas de cosecha. Al tener relación con los seres que habitan bajo las chacras, aunque haya plantas o árboles sembrados por los hombres, “las mujeres más tarde toman parte en cuidarlos y cantarle canciones mágicas para que crezcan rápidamente” (Karsten, 1989 [1935]: 138), algo que todos las etnografías sobre los pueblos jíbaro afirman (Descola, 1988, 2005b; Brown, 1984, 1986).

El sistema de cultivo utilizado por los pobladores awajún y wampis sería el de roza y quema, usado en gran parte de la selva amazónica. Primero, los esposos deben eligen un lugar apto para los cultivos en función de una compleja serie de parámetros en torno a la calidad y características del suelo, y lo más cerca posible de la casa. La preferencia de selección del terreno es que sea un lugar plano, y en una tierra negra (*shuwin nugka*) y ligeramente salada (*yapapatu*). Para conocer la calidad de la tierra se fijaban en el tamaño de los árboles y en la profundidad de la hojarasca. Después, los lugares seleccionados para la chacra son preparados cuidadosamente, talando los arboles y limpiando la maleza, para luego pasar a la fase en la que se queman los arboles y otras plantas desbrozadas una vez que se hayan secado. Esta tarea es realizada por el marido con ayuda de sus hermanos o cuñados, que deben mostrar su mutua colaboración. Para ello se hace una minga⁸⁹, un *ipaamamu*, donde participa todo el grupo familiar y se invita a comida y masato, en una suerte de contrato de reciprocidad colaborativa. “Es obligación de la persona que ha invitado a una minga, participar después cuando uno de los *ipak* (invitados) le invite a participar a una minga que pueda programar posteriormente” (Gil Inoach, Irma Tuesta, Shang F. Inoach, 2014: 30).

A la hora de despejar el terreno se intentaba cuidar los árboles. Los troncos de los árboles derribados no son removidos sino dejados en el campo, puesto que ellos protegen a la nueva plantación de los huracanes violentos. Además, muchas especies que son consideradas valiosas, sobre todo de árboles, se dejaban intactas, y las que se talaban tenían que ser utilizadas. Como comenta Ignacio Mayan (awajún del Cenepa): “*Nuestros antepasados cuidaban todos los árboles. Solo tumbaban para abrir la chacra, sin talar todos, y se usaban para construcción de casa, de canoa...*” (Entrevista realizada en 2011). Asimismo, al recordar cómo abría una nueva chacra su padre, que vivía cerca de la

⁸⁹ La minga es una invitación a miembros de la familia o de la comunidad para realizar una tarea colectiva.

Cordillera del Cóndor, pone aún más de manifiesto este cuidado que se hacía del bosque: “Y también defendía con los palos para no maltratar a la corteza con machete. El palo siente, no lo podemos maltratar, a los palos, a los árboles... No podemos sacar todo (los árboles), si sacamos todo, si sacamos la madre... Solo se saca el Tamshi maduro, no el verde. Donde había manchas de tamshi mejores, de ese terreno, mi papa, no abría chacra, donde había palmera conservaba, de ahí, pasados unos años, usaba” (Extraído del diario 2012).

Después de abrir y limpiar el terreno de la chacra, la mujer awajún y wampis se dedica a preparar, sembrar, cultivar, cuidar, desherbar y cosechar la chacra, garantizando así la base principal de la alimentación diaria⁹⁰. Además se convierte en la depositaria del conocimiento y el cuidado de las semillas, transmitiendo todo ese conocimiento a sus hijas, quienes al cumplir 10 años suelen acompañar a sus madres en el trabajo de la chacra.

En una chacra awajún o wampis es posible encontrar un gran número de especies y variedades de plantas alimenticias (entre las cuales encontramos hasta 30 clases de yuca dulce diferente, camote, sachapapa, plátano, zapallos, maíz, maní, frijoles, sorgo, cocona, papaya, camote, ají, caña de azúcar); plantas colorantes como el huito (*suwa*) y el achiote (*ipak*); plantas medicinales y/o psicoactivas como el tabaco (*tsaag*), el ayahuasca (*datem*), diferentes clases de toe o floripondio (*baikua*), piripiri (*pijipig*), jengibre (*ajég*) y muchas otras. Generalmente, las mujeres suelen tener distintas variedades de plantas sembradas. La planta que tiene más variedades es la yuca⁹¹, a la que se le llama *mama*, lo cual va acorde con la gran importancia que tiene esta planta en la dieta de los pueblos jívaro, y suele ser con la que se prepara la bebida conocida como masato (*nijamash*). Existen más de 30 variedades de yuca, cuyas semillas, así como del resto de variedades, las mujeres heredan de su madre y/o su abuela, y/o consiguen de intercambios con mujeres de casas vecinas mientras se narran las historias de cada variedad.

⁹⁰ Además se siembran árboles frutales, plantas medicinales para curar (jengibre, *ajeg*, y piripiri, *pijipig*), árboles para manufacturas, o para criar el suri, gusano que vive en el tronco de las palmeras, y que es considerado un manjar para los awajún y wampis. Los diferentes tipos de jengibre sirven para todo, como los anen, para alejar celos, para enamorar, para curar, etc, y sobre todo son empleados por las mujeres. Las plantas medicinales son plantadas en secreto; solo la dueña de la casa sabe en qué orden están sembradas las plantas. Se las suele sembrar ocultándolas en tocones de árboles con aletas grandes. El toe es sembrado generalmente por los hombres en zonas declaradas ocultas (Gil Inoach, Irma Tuesta y Shang F. Inoach, 2014: 38).

⁹¹ Sobre la importancia simbólica y el poder de esta planta se hablará más adelante.

En una chacra nueva la siembra de la yuca se hace entre los meses de mayo, junio y julio. Antes de sembrar se tiene que remover la tierra con un tacarpo (palo) llamado *wais*. Y existen distintas ceremonias de siembra. El tiempo de crecimiento es de 9 meses. En una chacra la mujer zonifica el terreno desde que se siembra la yuca, planificando el resto de cultivos en función de la yuca y de las relaciones que establecen las plantas entre ellas, conformando una comunidad de plantas, donde cada planta tiene una función y diversas características sociales⁹².

Después de dos o tres años, y hasta un máximo de siete u ocho años de cosechas, la producción empieza a declinar a causa del empobrecimiento del suelo y de la invasión de “malas hierbas”. Es entonces cuando el trabajo y el esfuerzo por controlar las malezas obliga a su abandono, y a la preparación de una nueva chacra, dejando a la antigua, en la que se han dejado los frutales y el barbasco, que descansa y se convierta otra vez en bosque, pasando a ser denominada purma (*asauk*). Serán los mismos animales, atraídos también por los frutales, quienes sembrarán las semillas para recuperar el bosque.

Esta forma de cultivo, de demostrada eficacia para conservar los niveles ecológicos de la selva⁹³, y aprovisionarse de lo necesario para una economía de autosuficiencia, necesita de una disponibilidad amplia de tierra para mantener los ciclos pertinentes de rotación y reproducción del bosque. Las purmas se suelen dejar 20 años para que se recuperen. Y todos los árboles que se dejaron crecer en las purmas, como macambo, shimbillo, aguaje, etc., representan huellas de que fueron sembradas anteriormente. Como dicen Gil Inoach, Irma Tuesta y Shang F. Inoach, todos estos árboles “*sirven para la demarcación territorial. Así, las familias que controlan cada una de sus purmas tienen desde la agricultura una visión del territorio*” (2014: 38). Del mismo modo, también el ámbito de la casa genera otra visión. Sin embargo, podríamos afirmar que estas purmas ejercen como una especie de “centro de gravedad” territorial de un grupo local, así como los “hombres fuertes” ejercen como el centro de gravedad sociopolítico del mismo.

⁹² Por ejemplo, la planta *chiki*, cuya madre vive bajo la tierra, riega al resto de las plantas. Una mujer wampis del Santiago me contó que le da masato a las plantas y también canta *anen*, cantos de poder y sentimiento.

⁹³ Como ya puso de manifiesto Harold C. Conklin (1963), uno de los fundadores de la Antropología ecológica.

El bosque (ikam)

El bosque, el último ámbito de acción del que vamos a hablar, es el que se encuentra más alejado de la sociabilidad específicamente humana. Los bosques, *ikam*, están habitados por una gran cantidad de personas (*aents*) no humanas y por otras esencias animadas, que pueden llegar a ser peligrosas para los hombres, como aquellas que son denominadas *iwanch*. Es un espacio donde el ser humano no se siente el dueño. Y en el que los awajún y wampis llevan a cabo la recolección de frutos silvestres, de miel y de algunos insectos y larvas, pero sobre todo, conforme se van alejando del núcleo residencial, es donde se practica la caza, un ámbito principalmente masculino que, junto a la pesca, es la fuente principal de proteínas para su dieta. La cacería representa un uso importante del espacio territorial más allá de las chacras y las purmas. Las zonas de cacería suelen quedar a varios kilómetros de la casa y siguen hasta 15 o 20 kilómetros más allá, jugando un rol clave en el ordenamiento territorial tradicional, pues aunque no sean directamente apropiables, sí se encuentran bajo el predominio de algún grupo familiar.

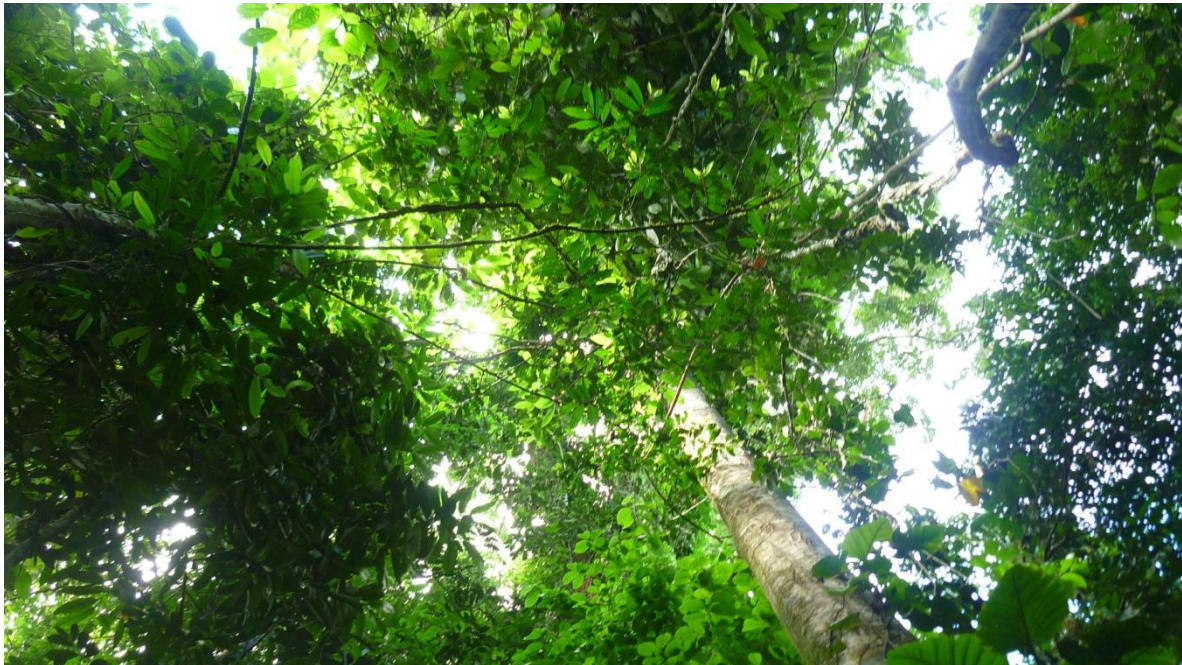


Foto 5. Zona de bosque en la comunidad de Kayamás.

Si la caza cotidiana se suele llevar a cabo en los cerros cercanos a la casa, también existe la caza practicada en enclaves alejados al menos unas cuatro horas de la casa, llevada a cabo solamente una o dos veces al año. Coincidiendo con la época de engorde y de reproducción de los animales (*duwét*) y con las grandes fiestas, se asigna a un grupo de jóvenes la tarea de conseguir carne. En estos viajes hacia los cerros se suelen construir chozas ubicadas en plena selva (*aak* o *ayamtai*) que sirven como centros de las operaciones de caza. Aunque también suelen ser utilizados como lugares de descanso y pernocta en cacerías que implican varios días. Se trata de lugares de meditación y de aprendizaje donde los jóvenes buscan la obtención del poder y la visión de los *ajutap*, algo que veremos en detalle más adelante.



Foto 6. *Ayamtai* (choza) de caza en la comunidad de Kayamás.

En el caso de los varones, la caza es principalmente la habilidad que va a determinar su estatus social como esposos y yernos. Para los jóvenes, ser buen cazador es una cualidad imprescindible para casarse y formar una familia. Para ello se hace necesario tener un gran conocimiento etológico, una gran pericia en el rastreo y en la imitación de los gritos animales, lo que permitirá percibir la presencia de animales, predecir sus comportamientos y ubicar a los que no puedan ver. Pero, para lograrlo, como afirma Brown, “no es suficiente tener una buena puntería y conocer el comportamiento del animal” (Brown 1986: 67,

traducción propia). Como hemos señalado antes, y se verá más detenidamente en el siguiente capítulo, el bosque y los animales no son propiedad de los humanos, por lo que estos tienen la necesidad de relacionarse con otros seres, madres de animales y del bosque. Según Brown, el status del cazador dependerá principalmente de la habilidad de comunicarse con las madres de los animales. Al escuchar el canto *anen* del cazador, la parte “espiritual”, es decir la madre del animal, se siente atraída por el hombre y guía su aspecto corporal en la dirección del cantor (Brown 1986). Normalmente, los espíritus madres revelan a los humanos sus intenciones a través del sueño, imágenes que el cazador sabe interpretar.

Los cazadores se dedican sobre todo a las presas pequeñas y medianas especialmente a cazar los monos y aves en el bosque⁹⁴. También se caza el *káyuk* ‘añuje’, el *kunám* ‘ardilla’, el *káshai* ‘majás’, *tsére* ‘mono blanco’, *wáshi* ‘mono araña’, el *chuu* ‘mono choro’, *michík* ‘mono negro’, *tsengkúsh* ‘mono fraile’, *tsépi* ‘leoncito’, *aúnts* ‘pucacunga’, *chíwia* ‘trompetero’, *máshu* ‘paujil’, *kawáu* ‘guacamayo’, *yáchui* o *wiáchui* ‘montete’ y *kúyu* ‘pava, waa ‘perdiz’ y los tucanes. Y, a veces cazamos los *páki*, ‘huangana’ y *yangkipík* ‘sajino’, aunque casi no comemos la *páma* ‘sachavaca’. Según su tradición, la cacería de ciertos animales de gran tamaño solamente viene después de haber tenido una visión por medio del sueño la noche anterior. Por otro lado, también encontramos algunos animales que no se pueden comer al ser considerados tabúes alimenticios, ya que pueden poseer el alma de algún familiar muerto.

A menudo la esposa acompaña al marido al bosque, sobre todo para largas estancias. Es importante destacar que ella previamente ha sido la encargada de adiestrar a los perros para la caza⁹⁵, por lo cual juega un rol importante, comparable al que ejerce el marido al abrir una nueva chacra. Y cuando se visitan los campamentos de caza en los lejanos cerros, los esposos pueden quedarse una semana entera cazando y recolectando, actividad esta última que es totalmente compartida entre géneros. Después de haber cazado, al regresar a casa, los cazadores tendrán que relatar con múltiples detalles sus historias de

⁹⁴ Un estudio en los años 70 entre los achuar de Perú encontró que las aves normalmente constituían más de la mitad de las presas de los cazadores – ver Ross E B (1976: 261 y 282).

⁹⁵ La importancia de los perros en la caza es tal que su proceso de aprendizaje requiere de una fiesta, en la que se le da plantas maestras (*toe*) a los perros para que adquieran visión y fuerza y puedan enfrentarse con los peligros de la caza.

cacería. Tendrán que relatar qué sendero tomaron, hasta dónde fueron, qué estaba comiendo el animal que cazaron, dónde le dieron, etc. Después pasan a compartir y distribuir la carne, previamente ahumada, entre el grupo familiar. Esto es una obligación de cara a la familia y a los aliados: suegros, cuñados, hermanos⁹⁶. La distribución de las presas cazadas, su preparación y consumo estructuran la organización social del grupo local y aseguran su reproducción (Rival, 2004).

Por último, entra las principales actividades encontramos la pesca, tanto en ríos (*namák*) como en quebradas⁹⁷. La pesca, que suele practicarse a base de veneno (barbasco), aunque no es la única modalidad, varía desde la pesca familiar en una pequeña quebrada hasta las grandes y bien organizadas pescas colectivas que implican la construcción de represas y la participación de un vecindario completo. Las grandes pescas colectivas, a diferencia de las que practica una única familia, se suelen realizar dos veces al año, coincidiendo con grandes fiestas. Si la horticultura es una actividad fundamentalmente femenina y la caza lo es masculina, la pesca, al igual que la recolección, resulta el lugar del encuentro entre los dos géneros.

Cada grupo local cambiará su casa y sus chacras cada cierto tiempo para no agotar la reproducción de sus lugares de “uso”. Las causas sociales de este seminomadismo pueden ser varias: desde un conflicto de brujería o adulterio que puede conducir a la guerra y epidemias, hasta la muerte del “hombre fuerte” del grupo. Estos procesos itinerantes de dispersión y rotación, migración y segmentación, también están relacionados con el intercambio y comunicación con otros grupos locales, localizados incluso en otras cuencas. Y permiten la existencia de amplios refugios ecológicos, sociales y culturales, asociados a las purmas de los antepasados, y culturalmente respetados por los distintos grupos. Según la costumbre y las creencias de los pobladores awajún y wampis, no se debe construir una casa en las *purmas* donde están los restos de los antiguos. Uno tiene que respetar estos lugares. En términos generales, esta alternancia de procesos de segmentación, y de una mayor concentración y contacto, está vinculada con la naturaleza de la asociación cognática

⁹⁶ Del mismo modo, también deben compartirse los campamentos de caza y permitir cruzar por los senderos que conducen a los mismos.

⁹⁷ Los ríos y quebradas suelen ejercer como lugares de tránsito, encuentro, comunicación y mediación entre diferentes grupos locales.

dentro de un nexo, que atribuye tanta importancia a la inclusión dentro de una red de sociabilidad de un gran hombre⁹⁸, como también a la afiliación territorial a unos lugares determinados (Descola, 1983). Así, todo el conjunto de casas awajún y wampis de la cuenca del Cenepa se moverá por un determinado territorio en función de las necesidades que impregne la ecología, y motivado por las dinámicas sociopolíticas de los conflictos interétnicos, realizando sus alianzas al interior del espacio privilegiado de esa cuenca hidrográfica.

Tal y como hemos visto al describir brevemente los diferentes mundos de acción que tienen los pobladores del Cenepa, el conocimiento de su territorio y de sus diferentes “elementos” (nos referimos sobre todo a los animales, las plantas y los árboles), considerados en su gran mayoría como seres intencionados, viene de una relación social práctica. Las prácticas que se establecen en los ámbitos de acción se corresponden con una elección cultural de relacionarse con determinados grupos de seres. Y, al mismo tiempo, en estos mundos prácticos se genera una visión del territorio que, aunque interrelacionada, es particular de cada ámbito y del género asociado al mismo. Como diría Philippe Descola de los achuar de Ecuador, “lo que yo consideraba actividad productiva (la caza, la jardinería, la pesca) para ellos era un acto de sociabilidad” (Entrevista a Philippe <http://www.lanacion.com.ar/833801-philippe-descola-los-hombres-no-son-los-reyes-de-la-naturaleza>). Del mismo modo, los awajún y wampis mantienen relaciones sociales con los animales y las plantas, al tratar a los animales, las plantas y las sombras como personas que también construyen sus propios lugares. Al interpretar el medio ambiente desde la perspectiva del resto de seres reconocen su capacidad de voluntad y propósito. Para los habitantes humanos del Cenepa, la mayoría de los seres no humanos con los que cohabitan construyen sus lugares en el universo en base a una cultura primordial para todos, y que se recoge en los mitos, aunque también a partir de sus diferentes cuerpos y costumbres; lugares que tienen una vital importancia en la vida y en la cosmovisión de los awajún y wampis.

⁹⁸ Estas redes de sociabilidad, las cuales suelen variar en la mayor a menor intensidad de sus lazos, tienden en general a ser expansivas y a extenderse por todo el territorio integral, fundamentalmente de la cuenca, y posteriormente hasta que el surgimiento de un conflicto interno o una necesidad que llega a ser sentida por todos los miembros de la red, las obliga a concentrarse, como veremos en la tercera parte de la tesis.

2.3. Cosmovisión territorial awajún y wampis: Una cartografía social y un perspectivismo de lugares

El territorio de la cuenca del Cenepa es el hogar de distintas familias awajún y wampis, es allí donde despliegan su vida cotidiana y las actividades que sirven para su reproducción social. Y también lo fue de sus antepasados, quienes vivieron y fueron enterrados en lugares que posteriormente adquirieron importancia social, lo que permitió el establecimiento de una marcada relación entre la memoria y el territorio. Sin embargo, también es el hogar de otras muchas familias de seres no humanos. Seres, tanto naturales como sobrenaturales⁹⁹ (plantas, animales, astros, espíritus, seres mitológicos y/o héroes culturales) que pueblan asimismo el universo territorial del Cenepa. De esta manera, los awajún y wampis comparten y discuten la construcción del espacio socio-territorial con otros seres con los que se convive. Esto hace que sea imprescindible establecer relaciones sociales entre todos ellos, llegando a provocar alianzas e incluso transformaciones de unos en otros¹⁰⁰. Estas relaciones entre diferentes seres humanos y no humanos se pueden dar por la existencia de una cultura compartida y de carácter humano. Esta cultura fue establecida en el tiempo primordial de los mitos. Los relatos no hacen otra cosa que dar cuenta de las numerosas relaciones entre los seres, sus respectivos lugares y, por tanto, los diferentes puntos de vista de una misma cultura amazónica. El mito, entonces, se presenta como la forma de conocimiento del mundo (o mejor dicho, de los diferentes mundos) por excelencia, explica los significados de la vida y entrega un marco de referencia y de sentido al actuar cotidianamente, así como también sirve como marco de comunicación con lo sobrenatural: “dentro de su dimensión transtemporal, el mito se inserta en el plano de la vida a través del ritual, que se constituye en el mito en acción (Novati y Ruiz, 1984: 9). Sin embargo, estos rituales se producen de manera cotidiana para quien los vive.

⁹⁹ Aunque quizás sea más conveniente referirse a ellos, en algunos casos, como “sobre-humanos”, puesto que representarían un ejemplo ideal de humanidad. Los relatos míticos son expresiones de sucesos que ocurrieron hace tiempo, en una época primordial que ejerce de modelo ideal, y sirven, por tanto, a los awajún y wampis para determinar las categorías de organización del universo y orientar su acción en el mundo, esto es, sus prácticas territoriales concretadas en la vida cotidiana. No sirven solamente para organizar conceptualmente la realidad; reflejan también prácticas territoriales concretas, cuyos efectos son perceptibles en la vida cotidiana.

¹⁰⁰ En el siguiente capítulo se tratará específicamente de las relaciones sociales que se establecen en el territorio amazónico del Cenepa.



Dibujo 1. Cosmovisión wampis. Gerardo Petsain

Los awajún y wampis no pueden concebir la existencia en su territorio de lo que en el mundo anglosajón se ha denominado zonas de *no man's land*. Para ellos, como demuestra el pensamiento y la acción mitológica, todo hueco es susceptible de estar habitado por seres que aunque no humanos poseen unas mismas características humanas. Según Descola, “aquellos lugares periféricos (principalmente territorios montañosos, que son cabeceras de los ríos y quebradas que conforman la cuenca, como la Cordillera del Cóndor y Tuntanain) inaccesibles a la esfera de lo doméstico (donde se concentra una increíble diversidad de especies animales y vegetales), son anexados conceptualmente por la praxis humana como las fuentes probables desde donde se alimenta su condición de posibilidad” (Descola, 1988: 108). Estos lugares, caracterizados por una gran hermosura y

misterio para un viajero occidental¹⁰¹, se tratarían, para los habitantes indígenas, de espacios que están poblados por una gran cantidad de seres no humanos, que ejercen su influencia sobre las plantas y los animales de la selva, y ontológicamente son considerados como personas (*aents*) ya que comparten con los seres humanos muchas de sus calidades interiores (autoconciencia, sensibilidad, carácter, palabra, etc.), es decir, tienen lo que podría traducirse como “alma” (*wakan*). Estos refugios poseen una gran importancia ecológica, donde además de nacer los ríos y quebradas, se suelen encontrar pongos, cuevas y, en general, refugios. Allí viven, alejados del hombre, animales importantes en la cosmovisión como el oso, el tigre o el tapir, y otros seres que también son considerados madres y dueños de animales y selva: una especie de seres tutelares. Asimismo, pueblos como los *tijai* y los *wampukus* viven refugiados en las partes altas de los cerros, o en las profundidades de las cuevas, como los *nunkui*. Además, las colinas son consideradas animadas también por los espíritus de los antepasados. Una clase particular de estos espíritus son los *ajutap* (en awajún) o *arutam* (en wampis), esencias poderosas y ancestrales cuyo contacto e incorporación confiere fuerza y bienestar a los vivos. Estos espíritus se concentran fundamentalmente en las partes altas de los cerros y, como veremos más adelante, los lugares propicios para entrar en contacto con ellos son las cascadas (*tuna*) que descienden de estos relieves. Cerros y montañas, por tanto, constituyen una doble frontera con El Otro: ontológica, ya que constituyen el paso de una selva “humana” a un universo “desconocido”, poblado por personas y espíritus poderosos y peligrosos; y también inter-étnica, puesto que constituyen los límites geográficos de un tipo de relación marcado por la reciprocidad, y el inicio de un “más allá” donde vive un otro humano idéntico a nosotros. En estos lugares, que, como repetimos, son el hogar de otros seres, también existe una continuidad social (Descola 1988) entre los humanos, sus distintos ámbitos de acción y los animales, las plantas, los espíritus y los pueblos míticos. Y son espacios que dotan de un marco de sentido a los usos y significados, antes mencionados, del lugar. De esta forma, cuando los awajún y wampis se dirigen a estos espacios, al no ser su hogar sino que lo es de

¹⁰¹ En cada uno de los viajes que he realizado he sentido parecidas emociones. Según te vas acercando a las cabeceras de los ríos, el paisaje suele resultar cada vez más hermoso y misterioso. El paisaje del trayecto que va de Pagata a Kuyumatak, a través del río Comaina, resulta, para el viajero, más “misterioso” que el que puedes ver por el bajo Cenepa. Del río emergen troncos que parecen animales fabulosos, rocas gigantescas que semejan figuras de proporciones ancestrales, en algunas de las cuales crecen enormes árboles. También se pueden ver paredones de roca a las orillas, cuevas que salen del río y parecen la entrada a mundos desconocidos (extraído del Diario de Campo 2010).

otro ser que siente como ellos, lo hacen como visitantes, y guardan el debido respeto y protocolo que se debe en las sociedades jíbaro.

En el presente capítulo se pretende mapear todos estos lugares que no son directamente humanos, y hacerlo dentro del universo socio-cosmológico de los pobladores awajún y wampis, indagando a través de indicadores como su relación con el equilibrio ecológico y la reproducción de la fauna y de la flora y las necesidades de los pobladores, y también en relación a la visibilidad y/o invisibilidad, e inaccesibilidad o accesibilidad que de estos lugares tienen los habitantes humanos. Así, la cuenca del Cenepa estaría conformada por todas las relaciones y yuxtaposiciones culturales, biofísicas y sobrenaturales, que se desprenden de las proyecciones de discursos y prácticas que se dan a su interior (Escobar, 2005). El universo es concebido como un ente viviente, o animado por multitud de seres, donde, como venimos insistiendo, no tiene ningún sentido la separación estricta entre humanos y seres de la naturaleza y/o la sobrenaturaleza, individuo y comunidad. Esta red cartográfica de lugares y de seres que los habitan tiene una importancia significativa en lo que algunos autores han denominado una “balización” del mundo a través de una red de coordenadas espaciotemporales diversificadas que hemos mencionado anteriormente: los ciclos astronómicos y climáticos, la periodicidad estacional de varios tipos de recursos naturales, los sistemas de referencias topográficos y la organización escalonada del universo tal y como refiere el pensamiento mítico (Descola 1988: 96)¹⁰².

Para los pueblos jíbaros, el universo se divide fundamentalmente en tres grandes espacios, o niveles cósmicos, estrechamente interconectados entre sí: la bóveda celeste (*Nayaim*), la superficie terrestre y el mundo subterráneo (*Nugka*), y el nivel acuático y subacuático, dividido a su vez en agua terrestre (*Entsa*) y agua celeste (*Yumi*), espacio que ejercería como intermediación cósmica. De tal manera que el universo perceptible sería un continuum territorial que comparte una misma organización social, y que alberga lugares específicos para ejercer como hogar de todos los seres, ya sean humanos o no humanos, así

¹⁰² Este apartado en una gran parte está recogido del trabajo realizado junto a los antropólogos Alex Surrallés y Simone Garra para los informes antropológicos del pueblo awajún y del pueblo wampis (Surrallés, Riol, Garra, 2013a ; 2013b), dentro de sus propuestas de Territorios Integrales -lo que se explicará en la parte dedicada a analizar la defensa territorial-.

como también lugares de tránsito, abundancia y/o encuentro entre los diferentes seres que habitan el Cenepa. “Todos los elementos del territorio, la tierra, los ríos, el subsuelo, el aire, son considerados como habitados por una gran cantidad de seres vivientes que llevan una vida perfectamente social y que en la época remota del mito no se distinguían de los seres humanos. Como aparece en varios relatos, son justamente estos seres quienes proporcionaron a los awajún todos los conocimientos necesarios para desarrollarse como pueblo. La vida humana depende primeramente de la relación con el territorio: detrás de la apariencia fenoménica, existe una realidad más profunda, donde los diferentes seres y los niveles del universo siguen comunicándose” (Surrallés, Riol y Garra, 2013b: 74).

Los awajún y los wampis, al igual que los achuar de los que habla Descola: “...tienen conciencia de vivir en la superficie de un universo cuyos diferentes niveles les están cerrados en las circunstancias ordinarias. El estrato en el cual se encuentran confinados constituye un campo de límites muy estrechos: hacia arriba, la copa de los árboles donde se va a sacar del nido tucanes, constituye una frontera, mientras que debajo de la planta de los pies o del casco de la piragua se abren extraños mundos desconocidos” (Descola, 1988: 107). Una sensación parecida pude sentir en mi segundo viaje a la cuenca del Cenepa. Esto fue lo que anote en mi diario de campo del 2008: “En la comunidad de Tutino, sentados en una mesa que han sacado afuera, cerca del río, y al ladito de un árbol, podemos ver un *kenku*, bejuco por el que la niña *Nunkui*, en el mito, bajó por su interior hueco hasta llegar bajo tierra. Otros personajes, como *Etsa*, el sol, o *Nantu*, la luna, subieron hasta el cielo, también por un bejuco, que hacía de escalera. He creído comprender los diferentes niveles o pisos de realidad, interconectados socioculturalmente. O por lo menos sus límites; estaban en el paisaje que observábamos. Debajo de la línea que marca el transcurrir de las aguas del río Cenepa no podemos ver qué hay, como tampoco podemos saber qué hay desde la última copa del *kenku* hasta el final del cielo, aunque sí podamos ver a la luna”. Y esto ocurre porque, después de transgredir algunos de los consejos que les dieron los héroes culturales en los mitos, ya no se puede acceder a estos espacios de abundancia, cielo y mundos subacuático y subterráneo: “por eso vivimos sólo en la tierra, porque nos maldijeron para salir adelante con sufrimiento” (extraído del diario 2012).

La tierra, *nugka*, es, primeramente, el espacio donde viven las personas, los *aents* (*shuar*, para los wampis) y es considerada como la más importante fuente de vida y la base de la civilización. Y también es el espacio por donde corre el agua terrestre de los ríos y quebradas, agua que, bajando de los Andes, contribuye a modelar el paisaje. Pero el espacio llamado *nugka* está asimismo estrechamente relacionado con la presencia de unos seres llamados justamente *Nunkui*. El mito de *Nunkui*¹⁰³ demuestra también la coexistencia de un mundo subterráneo, llamado *nunka init* en wampis¹⁰⁴, donde viven estos seres ctónicos. Se trata de un espacio desconocido por los pobladores del Cenepa, que sin embargo piensan que existen “puertas” en las grandes rocas de los cerros, por las que saldrían y entrarían los *Nunkui*, al igual que existen lugares de acceso a este espacio: se trataría de las profundas cuevas donde se reproducen los guacharos llamados *tayu* (Surrallés, Riol y Garra, 2013a). Recordemos la enorme importancia cultural que tienen los *nunkui*, para los awajún y wampis, pues ellos fueron quienes entregaron a las mujeres el conocimiento sobre las principales actividades domésticas de la sociedad humana: la horticultura, la cocina, la preparación del masato, la cerámica y la crianza de animales menores. Asimismo, los *nunkui* son, según sobre todo los pobladores wampis, los dueños de algunos animales, como por ejemplo la huangana, *paki*, a los que tendrían domesticados, como ellos al cerdo. De esta manera, tienen la prerrogativa de permitir o no a los wampis su caza, abriendo o cerrando los corrales donde los guardan bajo tierra¹⁰⁵. El permiso para cazar estaría condicionado a que el cazador procure al animal una buena muerte y haga de su carne un

¹⁰³ Según el relato, en un principio los humanos vivían padeciendo hambre, comiendo frutos y raíces crudas que encontraban en el bosque. Un día, las mujeres encontraron a una mujer *nugkui* que tiraba cáscaras de yuca en el río. Cuando le pidieron que les regalara la yuca, ella les entregó su hija, ordenándoles que la cuidaran y la trataran bien. Fue la pequeña *nugkui* quien, milagrosamente, hizo aparecer frutos y verduras de tamaño excepcional, carnes cocinadas y masato espumeante. Sin embargo, los niños humanos abusaron de la pequeña *nugkui*, exigiéndole, por curiosidad y codicia, que hiciese aparecer los espíritus espantosos y malvados de las personas muertas, llamados *iwanich*. A pesar de las advertencias de la niña *nugkui* de que ella, sucesivamente, no hubiera podido hacer desaparecer los *iwanich*, los niños quisieron que realizara este “milagro”, con consecuencias impredecibles y nefastas. Asustados, los humanos maltrataron a la *nugkui* y ésta, ofendida, se retiró a la tierra. Desde entonces, los productos de la chacra, que antes aparecían milagrosamente, también se retiraron en la tierra y, actualmente, sólo a través de un duro trabajo, continuas súplicas y ofrendas a las mujeres *nugkui*, las mujeres humanas pueden obtener las preciosas cosechas que constituyen la base de la alimentación familiar. El mito simboliza, de esta manera, una relación vital de equilibrio y reciprocidad entre los seres humanos y *nugka*, la tierra.

¹⁰⁴ No he podido encontrar el nombre equivalente en awajún. Sin embargo, podría ser *initak*, que significa literalmente: al fondo, adentro, en la profundidad, en el interior (FORMABIAP, 2011).

¹⁰⁵ De hecho, algunos de los wampis entrevistados durante el trabajo de campo me comentaron que si durante un tiempo las huanganas no llegaban a sus espacios de caza era porque *nunkui* las tenía encerradas en su corral.

buen uso alimenticio. Por lo tanto, la relación de los pobladores awajún y wampis del Cenepa con los *nunkui* contribuye a regular la categoría de lo socialmente comestible, tanto para las plantas como para la carne de los animales¹⁰⁶.

Como ya hemos visto, el mundo del agua se divide en dos, el agua terrestre, *Entsa*, y el agua celeste, *Yumi*, que también hace referencia al agua que se puede consumir¹⁰⁷. Pero si bien es cierto que los awajún y los wampis tienen una consciencia cotidiana de la superficie del mundo acuático, en el que pescan, se bañan y viajan en canoa, sin embargo, las profundidades acuáticas de los ríos (*Entsa Kunarí*, en wampis) representan para ellos un espacio misterioso y peligroso, al mismo tiempo que una fuente de reproducción de los diferentes seres acuáticos. Un mito, tanto awajún como wampis, habla de cómo este mundo subacuático fue visitado por un antepasado. Narra la historia de un hombre que contrajo matrimonio con una mujer *tsunki* y fue atraído a su mundo en el fondo del río. El hombre se quedó a vivir con los suegros de su mujer por un largo tiempo, hasta que, añorando su hogar, regresó a la tierra. Después, intentó compaginar ambas vidas, la terrestre y la subacuática, hasta que sus mujeres awajún maltrataron a su mujer *tsunki*, rompiendo así la alianza matrimonial con los seres que habitan el mundo subacuático.

Se piensa que este mundo es exactamente igual que el mundo doméstico donde viven los awajún y wampis, aunque desde el punto de vista de sus habitantes. De este modo, las casas, las chacras y los corrales de las personas del agua, llamadas *tsunki*, están dispuestos en la misma forma que las de los wampis, aunque compuestas por elementos análogos presentes en el agua. Por ejemplo, los lagartos (*yantana*) y las tortugas (*chajap*) sirven como asientos (*chimpui* y *kitag*), mientras que las nutrias (*wankánim*) son perros (*ñawa*). Asimismo, también encontramos diferencias sobre el orden alimenticio. Algunos pescados consumidos por los humanos son alimentos también para los *tsugki*, pero son considerados por estos últimos como si fueran animales terrestres domesticados. Esto es, son sus dueños. Por ejemplo, los peces palomitas son gallinas criadas por los *tsugki* y son protegidos por éstos. En cambio, las carachamas no son comidas por los *tsugki* porque son

¹⁰⁶ Sin embargo, como refiere otro mito wampis, fue Etsa el que instauró qué animales son los que se pueden comer y cuáles no (García Rendueles 1999).

¹⁰⁷ Philippe Descola nos cuenta cómo la palabra *yumi* designa algo que sirve para la mayoría de pueblos de la familia lingüística jivara, tanto el agua de lluvia como el agua comestible que se utiliza para preparar el masato o hervir los alimentos (Descola, 1988).

vistas como cucarachas. La temida anaconda, llamada *pagki* en awajún, y *panki*, en wampis, o boa en la región, es también domesticada y criada por los *tsugki*, aunque por su carácter peligroso, la tienen encerrada en un cerco para que no haga daño a nadie y a veces la utilizan como medio de transporte¹⁰⁸ por las profundidades de los ríos y quebradas¹⁰⁹. Se cree que estos seres residen fundamentalmente debajo de los remolinos de los grandes ríos, en lo hondo de algunos espacios escavados en las orillas, o en los pongos tan peligrosos para los navegantes, y que puedan arrastrar a las personas a su mundo. Cuando pasan por estos sitios, los humanos oyen ruidos; el sonido de los tambores y el ladrar de los perros de los *tsugki*. Es por esto que, al cruzar un pongo, es necesario guardar silencio y tener una actitud de cuidadoso respeto.

El mundo acuático, por lo tanto, es un mundo desconocido y ambiguo que atrae y asusta a los humanos por igual. Al surcar con la canoa por aguas profundas¹¹⁰ se tiene una sensación de inquietud, donde por un lado se piensa en el lugar de reproducción de peces, y por otro en el peligro que puede representar la boa, *pagki*. Según Michael Brown (1986), en su etnografía sobre los aguarunas del Alto Mayo, *Una paz incierta*, debido a la ambigüedad que despiertan, los *tsugki* están muy asociados con el sexo y con el chamanismo, ámbitos de la vida que pueden escapar al control normativo. A lo que habría que añadir quizás un argumento más importante, el espacio de intermediación que supone el espacio acuático. Como si de un eje topográfico, conyugal y cosmológico se tratara, la red hidrográfica “estructura el espacio en una orientación de aguas arriba hacia aguas abajo, y ritma el tiempo por el periplo acuático de las Pléyades que cada año llegan allí a encontrar muerte y renacimiento” (Descola, 1988: 365). Es decir, sería el lugar de fermentación cósmica que hace subir y bajar su nivel durante las crecidas temporales. Y por ello, Descola nos dice que la casa, y por tanto la vida jívaro, se encuentra idealmente atravesada por un río; plantea una equivalencia entre el mundo acuático y el mundo doméstico (Descola, 1988). Las

¹⁰⁸ Según otro relato, los *tsugki* vengaron la muerte de una anaconda matando a los cazadores que habían cometido el “delito” contra el orden cósmico. Aquí, vemos reflejada una tensión en la relación, en la que por un lado encontramos el peligro que suponen estos seres para los humanos, y al mismo tiempo el respeto que se les debe tener para el buen funcionamiento del orden cósmico.

¹⁰⁹ Tal vez se pueda suponer que, como en el caso de los Candoshi descrito por Surrallés (2009), los dueños de este espacio acuático sean los descendientes de la antigua humanidad sumergida por la inundación primordial, relato que como hemos visto da origen a la cuenca del Cenepa y al resto de cuencas habitadas por los jívaro. De hecho, algunos wampis sugirieron esta hipótesis en su relato.

¹¹⁰ Los jívaro suelen evitar bañarse en estas partes de los ríos y quebradas, por el temor que representa sobre todo la boa, *pagki*.

corrientes de agua serían, por tanto, dentro de la cosmovisión de los pueblos awajún y wampis, espacios e instrumentos de mediación que articulan sobre su eje y al nivel de la casa la totalidad de los pisos ecológicos” (Descola 1988: 365), y representan un símbolo del lecho conyugal y la alianza matrimonial¹¹¹. Pues a pesar de que se frustrara la alianza matrimonial con los *tsugki*, hasta el día de hoy se cuentan historias personales, ya sean propias o ajenas, sobre el encuentro amoroso con la mujer *Tsugki*, haciendo una glosa más o menos estereotipada u olvidadiza del mito. En general, se suele contar cómo encontraron a una muy bella mujer que saliendo del río les invitaban a hacer el amor¹¹².

Por último, el río, en su devenir de intermediación entre los pisos ecológicos de tierra, *nugka*, y cielo, *nayaim*, termina, al final, uniéndose con este último. En el mito jíbaro que relata Descola (1988) sobre los huérfanos *musach*, las Pléyades¹¹³, se dice: “Al final los niños llegaron allá donde se une el río con la bóveda celeste y abalanzáronse en el cielo, trepando a bambúes *wachi...*” (Descola, 1989: 97). De esta manera, para los awajún y wampis, la bóveda celeste emerge de las inaccesibles aguas abajo y los mundos subterráneos y subacuáticos, que como hemos visto están poblados de una cohorte de seres míticos y sobrenaturales.

La bóveda celeste “encierra” la tierra y se conecta con el agua terrestre. Anteriormente, según la mitología, cielo y tierra estaban más cerca el uno de la otra, y se conectaban entre sí por un bejuco mítico que permitía a las personas de ambos mundos pasear de un sitio al otro, y establecer relaciones sociales entre ellos, que tendían fundamentalmente a la alianza matrimonial entre los grupos de los dos ámbitos. El cielo, *nayaim*, está poblado por diferentes seres primordiales, emparentados entre sí, y considerados por los awajún y wampis como “héroes culturales”. Pues, ellos, después de modificar y transformar el mundo terrestre de lo humano y de los animales, lo terminarían

¹¹¹ Según Philippe Descola el río sería el “símbolo y abrigo discreto del matrimonio con la bella *Tsunki*” (Descola, 1988: 380). Además hay que tener en cuenta que el matrimonio es la acción de mediación por excelencia, el acto social por el cual dos afines se conjugan para producir consanguíneos.

¹¹² Un joven amigo wampis me contó la historia sucedida a una familiar suyo con una *tsugki*, asegurándome que su pariente casi se había vuelto loco durante el tiempo que duraron las visitas de ella (conversación con Robert Hinojosa, joven wampis, en 2011). Como hemos podido ver, se puede encontrar la misma historia vivida y narrada por distintas generaciones a lo largo del tiempo.

¹¹³ Se narra también que anteriormente fueron niñas que se ahogaron en el río y aparecieron en el cielo para que su mamá las pudiese mirar. Estas niñas conformaron la primera constelación, *Sutu* (las Pléyades), que a su vez originó las otras: *Pinkui*, *Utunim*, *Katipo Yuwai*.

abandonando para subir definitivamente al cielo. El más importante de estos personajes es *Etsa*, el Sol. El ciclo de mitos dedicados a la vida de este personaje, desde su nacimiento hasta su subida al cielo, tiene un rol central en la cosmogonía de los Jívaro, ya que a él se atribuyen una gran cantidad de los cambios culturales y físicos que han llegado a conformar la realidad actual¹¹⁴, y han establecido algunas de las reglas del cosmos y de la sociedad. *Etsa* es considerado como un ejemplo moral y práctico para el género masculino, por sus excelentes dotes de guerrero, cazador y tejedor¹¹⁵. Otro de los principales seres que habitan *Nayaim*, es *Nantu*, la Luna: el hermano mitológico de *Etsa*. En uno de los relatos donde aparecen estos dos personajes, *Nantu* y *Etsa* compartían mujer, *Auju* (un pájaro conocido actualmente como Aymama en idioma loretano) hasta que *Etsa*, molesto porque *Nantu* no había respetado el acuerdo previo, y a escondidas, sobrepasaba su tiempo con la mujer de ambos, ascendió al cielo, después de golpear en el ojo a su hermano (Rueda, 1987). En otro relato más difundido, sería *Nantu* el que se fue al cielo, encolerizado con su esposa *Auju*, al subir por el bejuco (o por un hilo de algodón) que conectaba, como si de una escalera se tratara, la tierra con el cielo. Para impedir que su esposa le alcanzase, *Nantu* cortó el bejuco, y con ello, estableció el principal momento mítico de la desconexión del tránsito fluido entre estos dos niveles cósmicos. A partir de entonces, se produjo un distanciamiento en las relaciones entre los seres que habitan los mundos terrestre y celeste, y convirtiéndoles en parientes muy lejanos, tanto en el plano físico como en el consanguíneo. También en el cielo, encontramos cómo las estrellas, *ya*, eran personas, consideradas usualmente de género femenino¹¹⁶, aunque en uno de sus mitos de origen eran varones. Generalmente, los mitos narran cómo las estrellas buscan a sus esposos entre los seres humanos, bajando a la tierra, para convertirse en mujeres y contraer matrimonio. En uno de los relatos, una mujer

¹¹⁴ En la mayoría de los relatos de origen, los humanos se transforman en los actuales animales por la intervención de *Etsa*: los conjuros de *Etsa* hicieron que las personas, al intentar expresarse como humanos, de pronto emitieron un grito típico de una especie animal, adquiriendo al instante todas las características de esa especie. *Etsa* fue entonces el ser creador de todos los animales y, en particular, el padre de las aves, animales que pueblan el cielo y la tierra conectando estos dos niveles cósmicos, como por ejemplo, el colibrí, *jempe*, ave que ayudó a un shuar a llegar al cielo.

¹¹⁵ A *Etsa* se atribuyen los pilares de la institución familiar, puesto que fue él quien dispuso la poliginia, la fidelidad conyugal y los deberes recíprocos de hombres y mujeres.

¹¹⁶ En una de las versiones sobre el matrimonio entre shuar, personas, y las estrellas, *yaya*, se dice que las estrellas pequeñas serían mujeres jovencitas, mientras que las estrellas de mayor tamaño serían mujeres adultas (García Renduelles 1999).

ya que contrajo matrimonio en la tierra con un wampis¹¹⁷, terminó escapándose hacia el cielo. Cuando su marido se enteró, la siguió, ayudado por *jempe*, picaflor, quien le hizo subir hasta el cielo. El mito cuenta cómo este hombre terminó viviendo en el cielo con su mujer “ya” (estrella), y todavía aún, según los ancianos wampis, debe vivir allí, como un recuerdo ancestral. Así, otro mito narra cómo la estrella, *Yá*, y *Yankuam*¹¹⁸, el lucero del alba, anteriormente eran unos niños, que habían nacido del matrimonio entre un jaguar y una mujer wampis. Ambos fueron recogidos y criados a escondidas por *Yawá Nukuri*, la madre de los tigres, después de que su hijo, el jaguar, matara a su mujer humana. Al crecer, *Yáa* y *Yankuam* quisieron matar a los *Yawá*, pero al no poder culminar su venganza, se vieron obligados a subir por un acceso al cielo, que construyeron disparando flechas de *wáchi*, flor de caña o de pindo, con las que formaron una soga fuerte, denominada *etsa neíca*¹¹⁹, “el bejuco del sol” (Karsten, 1989 [1935]: 595), y una vez en el cielo se transformaron y se multiplicaron, dando lugar al resto de las estrellas y constelaciones.

Según la cosmovisión de los pueblos jíbaro, por tanto, los habitantes de la bóveda celeste vivieron en el tiempo mítico junto a los seres humanos, e intentaron establecer con ellos alianzas sociales, principalmente a través de matrimonios. Pero finalmente, tras sus aventuras terrestres, los intentos de alianza con el mundo terrestre se frustran, y estos héroes míticos ascienden al cielo¹²⁰, donde se convierten definitivamente en lo que ahora son: el sol, la luna, las estrellas y la lluvia¹²¹.

¹¹⁷ También existen mitos awajún que hablan del matrimonio entre humanos y estrellas. Ver García Renduelles (1999).

¹¹⁸ En otro mito, la estrella llamada *Yagkua*, “el lucero del crepúsculo”, fue una de las esposas de *Nantu*, y después de la separación matrimonial se aleja o se aproxima alternativamente a él (cfr. Guallart 1989).

¹¹⁹ También es conocido por otro nombre, *etsawakemu*: bejuco con forma de escalera que aparece en el mito de *Etsa*, siendo por donde asciende al cielo.

¹²⁰ Del mismo modo, también algunos shuar y wampis subieron al mundo celeste para vivir en él, casados con las mujeres *Ya*, o con alguna mujer *Atsut*.

¹²¹ *Yumi*, la lluvia, es el ser masculino que enseñó a los hombres a construir sus casas. En su vida humana, *Yumi* tenía el poder de hacer caer el agua cuando quería. Según el mito, los hombres estaban molestos con él, porque en la época de la lluvia, *Yumi* hacía difícil la pesca, la caza y el camino (aunque también encontramos interpretaciones que hablan de que *Yumí* era un colectivo). Un día los humanos decidieron esperarle en un cerro y matarle, pero *Yumi* logró salvarse y maldijo a los hombres, dejando de producir lluvia y provocando así una terrible sequía. Por un largo tiempo, los hombres estuvieron sedientos y no tuvieron agua para cocinar y tomar. Solamente al comprender los hombres su error, y aceptarlo, *Yumi* produjo una fuerte lluvia, pero advirtiendo que nadie se atreviera nuevamente a ofenderle, ascendió al cielo, *nayaim*, de donde cada año hace llover y crecer los ríos (Surrallés, Riol y Garra, 2013a). En este relato se puede comprobar nuevamente la conexión existente entre el agua y el cielo.

También se cree que el cielo, *Nayaim*, es uno de los espacios al que van a vivir las almas *wakan* de los muertos. El lugar al que se dirigen sería *Tunkui*, la vivienda de los muertos. Ahí se encuentran con sus familiares fallecidos, que les esperan para hacer una gran fiesta. Después de abandonar su existencia terrestre residen en su nueva y grande casa, reuniéndose así con los familiares fallecidos que viven allá, y reproduciendo, por tanto, su vida y su concepción y práctica del territorio, aunque en el plano celeste¹²². Este mundo es custodiado por las mujeres *atsut*, que prohíben la entrada a las personas que no están muertas, y que viven, precisamente, en una especie de “comunidad” en el cielo. Así también, los espíritus *ajutap*, esencias poderosas de los antiguos *waimakos*, que pueden ser incorporadas por los humanos, garantizándoles fuerza y éxito en la vida, también residen en el cielo. Aunque, en general, los *awajún* y *wampis* no saben con exactitud dónde viven. Estos espíritus de antiguos guerreros suelen vagar por el espacio y acuden a los cerros y cascadas, *tuna*, para dar la visión generalmente a sus descendientes. Asimismo, el plano terrestre se halla conectado con el cosmos, a través de lo que en Occidente se llama Vía Láctea¹²³, pero que entre los *awajún* se llama *Iwanch Jiintamamu* “el camino trazado por los espíritus de nuestros antepasados fallecidos”. Cuando este fenómeno astrológico brilla en todo su esplendor es presagio de la muerte de algún infortunado familiar cuyo espíritu ya ha iniciado el ascenso (Greene 2009). Sin embargo, las almas de aquellos muertos que no han sido vengados o que no adquirieron en vida la condición de *waimako*, denominados *iwanch*, suelen deambular tristes, malhumorados y con desesperación por cerros, paredones de roca y aguajales, o se transforman en *pasun*, reencarnándose en ciertos animales como el venado, *japa*, la lechuza, *ampush* o *púmpuk*, y sobre todo la gran mariposa azul, *wampag*. Después de la muerte, las almas de los difuntos se pueden dirigir a diferentes lugares, el cielo, la cima de las montañas o un lugar alejado de la tierra, e incluso en un lugar tan impreciso como el aire, para vivir de la misma forma que los vivos.

Después de los hechos, hazañas y desventuras -la gran mayoría de estas últimas causadas por la desobediencia a los códigos morales de comportamiento social de los pueblos jíbaro-, narradas en sus mitos, así como también por la fatal ruptura que supone la

¹²² En el cielo también encontramos la figura de *Sagkuch*, persona “mitológica” muy grande que apostado en la entrada al cielo (*Nayaim* o *Atsut*) controla el paso de las almas.

¹²³ También escuché de parte de diferentes comuneros, el relato de cómo los meteoros o las estrellas fugaces son indicios del *Ajutap*. Y que allí donde cae una estrella fugaz alguien va a tener una visión.

muerte en relación a la vida¹²⁴, vemos cómo se va a producir una desconexión entre los diferentes mundos. El cosmos que antes no solo disfrutaba de una continuidad social y ontológica, sino también de una continuidad física y espacial, ya que era posible y más o menos sencillo ir de un espacio a otro, y recorrerlo así por entero¹²⁵, después de los tiempos míticos sufrirá cierta fragmentación del paisaje social. Si antes se compartía un espacio fluido, donde las fronteras eran totalmente permeables, así como también se compartían las mismas características corporales, y un mismo lenguaje¹²⁶, ahora quedará el recuerdo de esa condición de parentesco cósmico, y la posibilidad de esporádicos encuentros, a través de visitas, sobre todo de las almas en trance, a sus respectivos lugares. A la visibilidad de los lugares y los seres que los habitan le sucede un estado de aparente invisibilidad y una mayor dificultad para acceder a los diferentes pisos cósmicos. Se podría decir que antes todos los lugares estaban más cerca, unidos por relaciones de parentesco y afinidad. Sin embargo, ni siquiera hoy están cerrados del todo los caminos que unen el cosmos.

2.3.1. La cosmovisión encarnada en el Cenepa: un perspectivismo de lugar.

Los lugares, ahora más lejanos, y parcialmente desconocidos, suelen producir narraciones plurales, generalmente versiones diferentes de un mismo mito original. Los awajún y wampis que no han llegado nunca a explorar por completo los cerros de la cuenca, sobre todo aquellos más difíciles de acceder, como los de la Cordillera del Cóndor o los de Tuntanain, también tienen sus historias. Una hermosa laguna, una misteriosa cueva, una asombrosa catarata o un peligroso pongo generan una y mil historias que terminan poblando los lugares y las mentes de los humanos. Los pobladores del Cenepa suelen tener en gran consideración aquellos lugares que pueden divisar aunque se

¹²⁴ Encontramos varios mitos que relatan que en otro tiempo no existía la muerte y cómo esta se originó, o bien, cómo era posible regresar de la misma. Así, tenemos el mito acerca de cómo se estableció la duración de la vida, en una competición entre dos chamanes para bendecir a un niño y otorgarle una vida larga o una vida corta (relato contado por Salomón, extraído del Diario de Campo, 2010); o el de “*Dúnshap* y la búsqueda de la resurrección” (DEIB, AECI y PEBIL, 2006).

¹²⁵ En algunos mitos incluso se podía volar. Sin embargo, esta capacidad, que permitía a los humanos recorrer el cielo y la tierra, se malogró por culpa de *Kujáncham*, cuando molestó a las mujeres. *Etsa*, quien era el “dueño de las alas” se enojó y maldijo a los humanos a no poder volar jamás (DINEBI y FORMABIAP, 2005).

¹²⁶ Aquí resulta importante recordar cómo, en los mitos, los humanos que se transforman en animales lo primero que pierden es el lenguaje humano.

encuentren alejados. La visibilidad de algunos espacios, como fundamentalmente los cerros y montañas, puntos salientes del paisaje¹²⁷, pero también las cataratas, los paredones y las inmensas rocas, o las cuevas, los convierten en lugares de gran significación que sirven para orientarse en el complejo universo territorial. Sin embargo, los awajún y wampis hablan de la imposibilidad de ver a los habitantes de estos espacios, quienes pueden adoptar otras formas para pasar desapercibidos: “cuando los ves se convierten en piedra, animal, planta...” (Extraído del Diario de Campo 2011).

En general, estos espacios, aunque en algunas ocasiones sean visibles, al no ser fácilmente atravesados, difícilmente pueden ser percibidos, comprendidos y finalmente apropiados dentro de una malla de plena comprensión humana que haga totalmente permeable el territorio. Serían, por tanto, lugares que no son directamente apropiados por los humanos, sino que pertenecen a otros seres, tanto “naturales” como “sobrenaturales”. Son lugares que poseen su propia autonomía, y a los que los awajún y wampis, considerados más bien como intrusos, tienen que visitar con el permiso de sus dueños y el debido respeto, para poder integrarlos parcialmente a su territorio.

Así, el curso de continuidad y/o discontinuidad territorial con lo humano que supone la presencia de multitud de otros lugares que son propios de no-humanos, resulta importante, no tanto para insistir en rupturas unívocas sino para sugerir una coexistencia compleja o una superposición de lugares en el discurso territorial del universo. Y describe una variedad de movimientos y dinámicas que no pertenecen solo a los humanos, y que estos deben tener muy en cuenta: por ejemplo, todas las rutas y espacios creados por los seres “naturales” y los “sobrenaturales”. Así, después de la desconexión mítica todavía hay ocasiones para la conexión. Los seres no humanos salen y entran al mundo humano, o cómo dicen muchos pobladores del Cenepa, aparecen y desaparecen. Algo que resulta importante en un mundo como el de la selva amazónica, donde la depredación es una dimensión importante, como han resaltado numerosos autores (Viveiro de Castro, 1986, 2004; Descola, 1988, 2004; Taylor, 1985, 1993, Surrallés, 2009^a, entre otros), y en el que las posiciones de predador y presa son móviles e intercambiables, lo que hace que la

¹²⁷ Hay que tener en cuenta que en el Cenepa, la existencia de multitud de cerros, elementos topográficos que pueden llegar a ser divisados a varios kilómetros de distancia, debe crear una permanente impresión en sus habitantes.

capacidad de poder ser visible o invisible juegue un papel crucial, que, en ocasiones, puede convertirse en una cuestión de vida y muerte.

En la percepción awajún y wampis del entorno circundante, que al mismo tiempo que les provee de lo necesario para vivir, aunque también lleno de peligros¹²⁸, encontramos cómo la noción de refugio, un lugar casi inaccesible, se convierte en algo clave para entender la concepción que se desprende de su cosmovisión territorial. La idea de refugios de los seres no humanos llega, en determinadas ocasiones, a servir para comprender el propio hogar de los humanos. En un pasaje de la etnografía realizada por el antropólogo Michael Harner: “*Shuar: pueblo de las cascadas sagradas*”, se va a mencionar un *anen*, cantado por un hombre, y dirigido a sus enemigos cuando pensaba que estaban a punto de atacar, que ejemplifica esta comparación: “Yo soy anaconda. Nadie puede acercarse a mi casa, porque hay un lago a su alrededor. Yo soy un jaguar, el más valiente que hay, y nadie puede acercarse a mi casa” (Harner, 1978: 38). La imagen de la inaccesibilidad de las casas de animales como la gran boa o el jaguar, representa perfectamente la idea de refugio. “Según el sentido wampis, el refugio (en los lugares más lejanos e inaccesibles) es más bien un lugar central, desde la perspectiva de los animales, es el lugar de donde vienen los animales, y donde están bajo la protección de sus madres” (Rogalski, 2005: 130). El refugio, entonces, para los wampis y los awajún de la cuenca del Cenepa es una noción compleja dentro de la topología que manejan de su entorno, y está inscrito dentro del continuum entre los centros más lejanos, y por tanto más ajenos al ser humano, propios del mundo acuático de las boas y en la parte alta de los cerros más elevados, donde vive el tigre y el oso *Chayu*, así como también una serie de seres de carácter “sobrenatural”, denominados genéricamente como *Ikammuunjin*, dueños del bosque, o *Kuntinmujin*, dueños de los animales, o *Nukurí* (en wampis), que significa “madres”, o guardianes.

El refugio, por tanto, no deja de ser el hogar, la residencia íntima, donde te sientes protegido, a salvo de los posibles peligros del exterior. Así, los animales y otros seres no

¹²⁸ Al mismo tiempo, las personas guardan una fuerte vinculación con estos lugares, cuyo tránsito está lleno de peligros. Los pongos cada año producen varias muertes de personas literalmente tragadas por el agua. Los largos caminos por los cerros, normalmente durante expediciones de caza o visitas a parientes lejanos, también requieren de tremendos esfuerzos y comportan grandes peligros. Quizás por eso, tales lugares merecen un respeto y un cuidado especial: como hemos visto, a ellos está asociada la presencia de poderosos seres espirituales cuya benevolencia hay que conseguir.

humanos partirían también de la noción de residencia, vivienda (casa), como algo clave para entender su práctica del territorio¹²⁹. Estos lugares, no directamente apropiables por los humanos awajún y wampis, y donde pueden llegar a ser considerados incluso como unos intrusos, se convierten así en espacios clave de la reproducción social de las respectivas especies de seres que pueblan la cuenca del Cenepa, bajo el cuidado de sus dueños. Y el acceso para los humanos a estos lugares en los que se encuentran los recursos, y la co-responsabilidad de su cuidado se deriva de las relaciones que se establezcan con los guardianes que los habitan. Además, algunos de estos lugares ejercen como espacios de tránsito o acceso que conectan los pisos cosmológicos, que hemos mencionado antes, y suponen puertas, escaleras y ventanas por las cuales poder dejar en suspenso la desconexión de la que hablan, en muchos casos, los mitos.

En efecto, los cerros, las cuevas, los pongos, las *cochas* (lagunas) profundas y otros lugares significativos, coinciden con los lugares de reproducción de la fauna y la flora, y son conceptualizados como las viviendas de espíritus tutelares y ancestrales que pueden otorgar determinados dones, lo que puede recordar al concepto de “entorno como donante”¹³⁰, acuñado por Nurit Bird-David (1990). Así, lo que expone un autor como Yi-Fu Tuan, sobre cómo el concepto de lugar, que para el presente caso partiría de la casa, significa “un mundo de significado organizado” (Tuan, 1977), esto es, un punto de vista, se aplica también a los lugares no humanos. El lugar se convierte en el componente espacial de una visión del mundo, una concepción de valores localizados, dentro de los cuales la gente (y los animales, los espíritus, los héroes mitológicos, etc.) viven según sus costumbres, algo que nos recuerda al perspectivismo amerindio propuesto por Viveiros de Castro (2004, 2010).

¹²⁹ Gracias a una muy querida compañera, de nombre Clara, y a su maravilloso relato sobre una experiencia de buceo que tuvo en las costas de Almería, pude hacerme una mejor idea de lo que me querían decir los awajún y wampis cuando hablaban, por ejemplo, de que los cerros son los territorios de animales como el tigre *ikam yawa* o el oso *chayu*, y que eran como sus "dueños" o sus "madres". Ella me explicó que cuando estaba buceando, en un momento dado se dio cuenta que esa parte del mar era el territorio de algún gran mero, que habitaba entre las rocas, y que otros peces, como por ejemplo los bancos de boquerones, solo estaban de paso. Clara me contó cómo sintió, cuando se acercaba a las rocas, que estaba en la casa de otro ser y que había que respetar ese su hogar y, por tanto, al mero, su residente; algo que, por otra parte, no sintió con el resto de peces con los que se encontró en su galopar por debajo del mar.

¹³⁰ Con esta expresión, Nurit Bird-David viene a decir cómo los cazadores-recolectores conciben su medio, no como un lugar neutral que les provee para su subsistencia, sino como una entidad que, a la manera de un padre o una madre, vela por alimentar a sus hijos.

La típica frase amazónica que viene a decir que “los animales son gente y se ven como personas”, refleja, como hemos visto, al analizar la cosmovisión awajún y wampis, cómo la condición original común a los humanos y a los animales no es la animalidad si no la humanidad, como también lo expresan la mayoría de mitologías amazónicas. Este hecho, como nos dice Viveiros de Castro, está casi siempre asociado a la idea de que cada especie posee una forma manifiesta que sería como una ropa que esconde la forma interna humana (de Castro, 2002: 355, 351). Pero lo que no termina de decir, o mejor dicho, a lo que no le otorga tanta importancia, es que también cada especie posee un lugar, un hogar, desde donde organiza su mundo. Así, a la noción de ropa y de cambio de ropa, como base del concepto amerindio de metamorfosis, se le debe añadir, complementándola, la noción de residencia y migración¹³¹, clave para entender a su vez los procesos de transformación, pues casi siempre suponen también un cambio de lugar¹³². Entonces, si la humanidad es lo común a todos los seres, son los cuerpos, pero también las casas, el hogar, lo que introduce diferenciación en el mundo. A partir del perspectivismo corporal, asociado a la idea de “punto de vista”, de la que nos habla Viveiros de Castro, se plantea, como algo complementario, un perspectivismo de lugar, que nos permita pensar mejor la alteridad y el cambio del punto de vista del “observado”, así como los procesos de comunicación y relación que se establecen con los seres del entorno. Para poder ilustrar este perspectivismo de lugar nos vamos a dirigir al mito de *Tsugki*. En este mito, todos los narradores hacen hincapié en que el mundo de *Tsugki* cuenta con otro tiempo, es decir, otra extensión del tiempo. El mito cuenta que el tiempo que pasa el hombre en la casa de su suegro *Tsugki* equivale a dos días, pero en su casa terrestre, sin embargo, equivale a 10 años. Desde esta perspectiva de lugar, podemos ver cómo dependiendo del lugar del cosmos cambia la dimensión espacio-tiempo. De igual modo, se produce cierta inversión de las costumbres, ya que en el corral donde *Tsugki* guarda a sus gallinas, estas son en realidad peces. Lo que a

¹³¹ Hay que tener en cuenta que el patrón tradicional de ocupación del espacio territorial de ambos pueblos estaba basado en una práctica seminómada.

¹³² Una de las confusiones que tuve a la hora de interpretar los mitos era saber si los personajes se habían transformado en cerros, fuentes de sal u otros elementos del paisaje, o bien, se habían ido a vivir en ellos. He llegado a la conclusión que ambas opciones tienen un componente de verdad.

su vez hace de este corral un centro de reproducción, crianza y cuidado de los peces, que luego podrán ser pescados por los humanos¹³³.

La cosmovisión del universo territorial, con sus lugares significativos a nivel mítico y ecológico, tiene un correlato geográfico y perceptivo en la cuenca del Cenepa. Según uno se va acercando a las partes altas de los ríos, nos vamos encontrando con un número mayor de estos lugares que son la morada de otros seres. La selva, con su cuasi permanente bruma crea una sensación de evanescencia, pero también crea la sensación de que alguien o algo podrían emerger de ella en cualquier momento. A través de la niebla se puede ver como sobresalen las cimas de los cerros, las inmensas piedras y los árboles ancianos. Este paisaje facilita la generación de una especie de porosidad entre distintas dimensiones del mundo vivido; el paisaje forma aquí y allá una suerte de cúpulas, puertas, ventanas, escaleras, que son interpretadas como lugares de pasaje hacia los mundos habitados por esos otros seres no del todo humanos. Como me dijo un comunero awajún de Ukunch Entsa, “en el cerro, cuando está el día bien claro, se nota como una puerta” (Extraído del diario 2011). Esta perpetua posibilidad de evanescencia o emergencia, propiciada por la niebla o la claridad del día, así como por la exuberancia del manto vegetal, o las mil y una sombras proyectadas en los caminos y rincones, nos hablaría de la gran importancia que juega la visibilidad e invisibilidad en la selva; del juego, que puede llegar a tener implicaciones de vida y muerte, entre el ver y el no ver, dejarse ver o hacerse invisible, entre el ser accesible o inaccesible, entre el ser cazado o cazar.

La mayoría de los awajún y wampis con los que me relacioné no han tenido una experiencia directa de contacto con estos seres¹³⁴, sino que más bien es una relación sentida y recordada por la memoria viva del territorio y la constante actualización del mundo mítico. Lo que sí tienen y han podido ver y escuchar son señales de esas otras vidas en esos sus otros lugares. Cuando los pobladores del Cenepa se acercan a las montañas, las cuevas, los pongos y otros huecos, que ejercen como espacios de acceso a otros mundos habitados,

¹³³ La idea sobre perspectivismo de lugar será algo que se irá desarrollando a lo largo del texto, no solo en esta parte de la tesis, sino también en la tercera, dedicada a la relación de defensa y traducción frente a los intentos de colonización.

¹³⁴ La mayoría de los actuales awajún y wampis no los han visto cara a cara. Algunos sí los han visto en sueños, o brevemente, en la confusión de la selva, pero sobre todo han visto sus huellas que se perdían inexplicablemente a las puertas de cerros, o los ruidos que emergían del fondo de pozas o cuevas, y que no podían explicar, a no ser que se remitieran a los relatos míticos que les habían contado sus abuelos.

suelen ver huellas¹³⁵ de pisadas que se pierden en las rocas, y escuchan ruidos de vida que emergen del fondo de cuevas y pozas profundas. Así, esta estratificación de distintos mundos habitados, que hemos podido ver al esbozar la cosmovisión jíbaro, no resulta en algo rígido, al existir distintas vías de paso a otros mundos y lugares de encuentro, que tienen su expresión, tanto mítica como geográfica. Estamos hablando, por tanto, de escenarios de linderos, cruces, fronteras e interfaces, marcados por relatos y experiencias que nos hablan de habitantes humanos y no humanos, y que tienen sus funciones ecológicas dentro del territorio más amplio, pues ejercen en el imaginario y en la ecología de la cuenca como lugares de abundancia y refugios de la reproducción de fertilidad de la caza y los huertos. Así, los pobladores humanos se relacionan, mediante intercambios y rituales de energía, con los seres de la naturaleza y los espíritus que pueblan las diferentes zonas (lugares) del cosmos.

Generalmente, estos lugares de encuentro o tránsito hacia otros mundos cosmológicos se encuentran, como ya hemos mencionado, alejados de las moradas humanas, y suelen estar habitados también por animales como el tigre o la boa, animales que suelen ser también la encarnación más conocida y frecuente de los *ajutap*, los espíritus de los ancestros. Igualmente suelen estar poblados por otras gentes, cuyas aventuras son narradas en los mitos, entidades tutelares de lugares y seres que aseguran la reproducción de sus “hijos” y controlan sus movimientos. Suelen vivir en las partes altas y escondidas de los bosques, y su existencia se remonta a los tiempos míticos. Estos “dueños” del bosque (*Ikanmuujin*) o “madres” o “dueños” de los animales (*nukurí kuntin* y *kuntinomuujin*¹³⁶), entre los que se incluyen a seres “sobrenaturales”, como los *Shaam*¹³⁷, los *Tijai*, los *Nunkui* o los *Tsugki*, aunque también a algunos animales como el tigre¹³⁸, la boa, o el tapir (la

¹³⁵ Me resulta curiosa la importancia que tienen los pies en los relatos que se hacen sobre estos misteriosos seres del bosque. Así, muchas veces son precisamente el modo de identificar a estos seres que pueden confundirse con cualquier otro ser, como el *chullachaki* o *shaam*, cuyos pies terminan delatándolos.

¹³⁶ A veces también se usa el término *iwanchri* (en wampis) para designar al espíritu protector de un lugar. Aunque se pueda confundir con el *iwanch*, que representa el alma del difunto, el término *iwanchri* es un poco más genérico.

¹³⁷ *Shaam* es también una de las “madre del bosque”. Los comuneros que me hablaron de él, decían que era como un tigrillo, un tigre, pero al mismo tiempo también como gente. Sería como una persona pero también como un animal, o lo que es lo mismo, sería un ser que tiene la capacidad de transformarse, como los *tijai*, que se pueden transformar en una roca. El padre de Ignacio le decía que cuando *shaam* se desvía de su camino, se hace la oscuridad en el día, y si estabas en mitad del bosque debías regresar (Diario 2012).

¹³⁸ El tigre es considerado por los awajún y los wampis un poderoso *ajutap* que te puede dar su visión de guerra.

sachavaca), el oso, etc., desempeñan un rol de responsabilidad similar al que los awajún y los wampis tienen sobre sus hijos o sus animales domésticos¹³⁹. Todos estos seres, según los pobladores del Cenepa, “cuidan el bosque y a todas las especies”. El bosque, *ikam*, sería el hogar de los *Ikam muunjin*, donde se extiende como si fuera “su corral”, el espacio circundante en el que viven los animales que están bajo su protección y cuidados (Conversación con Ignacio Mayan y Rafael Ukuncham, diario 2012).

Y los *Kuntinumuunjin* serían, entonces, como la madre o el dueño de los animales, haciendo referencia a su doble función de protección y cuidados y de control y distribución, y serían “los últimos animales más grandes” de entre todos los que se parecen entre sí, y que formarían, por tanto, una “familia”¹⁴⁰. En palabras de dos dirigentes de ODECOFROC, estos seres protectores empezarían “donde se termina la especie”; “es como persona medio natural, no es como animal, es como persona, invisible, aparece y desaparece. Y de vez en cuando se muestra”. “Sería como el jefe de los animales”¹⁴¹ (Conversación con Ignacio Mayan y Rafael Ukuncham, diario 2012); y constituyen, de alguna manera, la personalidad colectiva, la forma incorpórea que determina los movimientos de sus hijos” (Surrallés, Riol y Garra, 2013a). Así, el *Chayu* sería la madre de todos los osos y los monos; el *Pamau* (tapir) la madre del sajino y la huangana -que además tendría sus propios líderes (*kuntinapunji*): *amá* y *daishajuji*; o el *mashu* (paujil), que sería la madre de las aves, y viviría en una piedra con forma de casa. Pero además de estos dueños que lo son de lugares y familias más amplias y extensas, cada una de las especies animales tiene también “su propio espíritu dueño o alma madre, como *Tsewa* (*washi muunjin*), el espíritu dueño de los

¹³⁹ No obstante, a día de hoy podemos encontrar cierta confusión a la hora de describir, por parte de los pobladores del Cenepa, los diferentes seres del bosque. Esta confusión proviene también de tener que traducir a un lenguaje, el castellano en este caso, que sí marca diferencias ontológicas entre la naturaleza y la humanidad.

¹⁴⁰ No existe ninguna palabra que pueda traducir el concepto genérico de “animal”, ya que cada especie tiene su nombre propio y un relato mítico específico, que refleja ciertas analogías de su físico y personalidad con el mundo humano. Sin embargo, existen varias categorías ampliamente reconocidas que representan grupos de mamíferos estrechamente relacionados. Como refiere Berlin y Patton (1979), los awajún llaman a estos grupos de animales “amigos” (*kumpaji*) o “miembros de la misma familia” (*pataji*)” (Surrallés, Riol y Garra, 2013a).

¹⁴¹ Sin embargo, Salomón Mayan me decía que no hay estrictamente madres de los animales, lo que sí existe es una suerte de jefe de manada o un animal que fue hombre -que sería cómo el jefe-, pues posee los mismos atributos sociales que los jefes (Conversación extraída del Diario de Campo 2012).

monos *washi* (mono araña y en loretano, maquisapa)¹⁴². La mayoría de los animales, por tanto, tienen su madre, que les guía y les da protección, pues puede provocar un mal sueño al cazador e incluso puede llevarle a la muerte. Esto pone de manifiesto que los animales tienen formas similares a los humanos en cuanto a organización sociopolítica y territorial se refiere. Respecto a cómo los humanos construyen su casa, en un mito wampis se describe la casa de los *Tsegkútsut* (tigre) como una piedra levantada, en el que el sitio donde se tumbaban para dormir estaba labrado como si fuera una cabecera de cama. Y también había un *patach* (palo horizontal que se coloca al lado de la cama) tallado en piedra. Un ejemplo que nos habla de la ósmosis e influencia mutua entre las costumbres de los animales y la de los hombres.

Cerros (muja)

Todas estas entidades tutelares, como ya hemos mencionado, habitan lugares que constituyen espacios de particular importancia territorial en la cosmovisión de los pueblos awajún y wampis. Uno de estos lugares específicos, considerados como la morada de seres poderosos que protegen y aseguran la reproducción de elementos primordiales del territorio son los cerros (*muja*) y las colinas (*nain*). Los cerros, que aparecen en las canciones, que marcan los caminos, y las fugas de amantes o guerreros, suelen ejercer un profundo sentimiento en quienes se alejan de su hogar y al verlo experimentan la nostalgia. Al mismo tiempo, siempre cabe la posibilidad de encontrarse fugazmente con algún habitante mítico. Uno de los principales seres que habitan los cerros serían los *Tijai*, personas o espíritus, normalmente no visibles, aunque a veces se les puede escuchar tocando el cuerno o el tambor, o ver sus huellas y el resto de candelas que dejan. No suelen ser gente agresiva y generalmente evitan el contacto con los humanos, pero pueden seducir y llevarse a las mujeres indígenas. También se dice que quien los ve puede alcanzar la muerte. Los *tijai*

¹⁴² Para los wampis, también cada una de las familias de animales tiene su propio “espíritu dueño” o “madre de los animales”, *kuntiniu nukuri*, o directamente, *kampunyo nukuri*, “la madre del bosque”. Así como también podemos encontrar ciertos espíritus auxiliares, que protegen el bosque, en la medida que mantienen alejado al ser humano, y que son designados como *iwanchri*. Este tipo de seres no suelen aparecer a los hombres sino en sueños y visiones. Podemos encontrar diversos ejemplos de estos jefes de los animales, como puedan ser: *kasakri*, la madre de los maquisapa; las huanganas que tendrían dos guías, *imija* y *sankap kash*, la primera para alejarse, y la segunda más agresiva, para enfrentarse al predador; el dueño del achuni, que se llama *kuinkushi*; o el *iwanchi*, montete, que según los pobladores wampis, canta durante los meses de febrero y marzo y se presenta en las collpas sacudiendo los ramas de los arbustos, y que sería la madre de las aves.

suelen habitar los paredones de roca que hay en los cerros, y son considerados como personajes tutelares de los bosques. Según los awajún y wampis, “el *tijai* lo cuida todo: riquezas, maderables, peces, animales, oro, etc.” (Entrevista realizada a Mateo Impi, 2012). Son descritos como seres humanos altos y fuertes que llevan el pelo largo, aunque tienen los pies pequeños¹⁴³, y andan siempre con adornos, armas y perros. “Las rocas (las peñas) son sus casas, su ambiente... y también ellos tienen chacras y van al mitayo (caza, en lenguaje loretano)” (Entrevista realizada a Mateo Impi, 2012).



Foto 7. Cerro de Wayap. Comunidad de Achu.

¹⁴³ La referencia a lo pequeño de sus pies proviene de informantes wampis.

Asimismo, los cerros son lugares privilegiados para encontrar al espíritu ancestral *ajutap* (o *arutam* en wampis). Aunque los awajún y wampis no tienen una consciencia clara de dónde viven exactamente, su residencia sería el cielo, lejos de la molestia de los hombres, asumiendo las apariencias de personas, animales, plantas o formas monstruosas. Sin embargo, su ubicación es difusa: “no se sabe muy bien dónde vive el *ajutap*, en los cerros grandes, en el aire, en los árboles grandes” (Extraído del diario de campo de 2012). Aunque la gran mayoría los ubican en las montañas, o para ser más exactos, en el “aire de las cumbres”. Los *ajutap*, más allá de donde tienen su hogar, vagan también por la tierra, descendiendo de las montañas, como explicaremos más adelante, por las múltiples cascadas que hay en el Cenepa.

Entre los muchos cerros que existen en el Cenepa, sobre todo se le da importancia a aquellos que se ubican en las cabeceras donde nacen los principales ríos que alimentan la cuenca. Cerros y colinas que generalmente se encuentran alejados de los asentamientos humanos, y que albergan seres, o por lo menos sus huellas en forma de pisadas, huesos y calaveras o restos de cerámica. Uno de estos espacios, como ya se ha mencionado, sería la Cordillera del Cóndor, territorio donde nacen los ríos Comaina, Cenepa, y Numptkaim, los cuales son, en su conjunto, los que más agua aportan a la macrocuenca del río Marañón. Es ahí donde se forma el ojo de agua, el manantial que nace de la piedra, donde nace el agua de los ríos. Los awajún llaman a la Cordillera del Cóndor *ichigkat muja*, es decir “los cerros de las palmeras *ichigkat*”, cuyos frutos alimentan a los monos *washi* (*maquisapa*), los cuales tienen un gran valor simbólico, al ser considerados los primeros cazadores (Surrallés, Riol y Garra, 2013a). Según los comuneros, los cerros de la Cordillera son uno de los espacios de la cuenca donde residen un mayor número de madres espirituales de los animales de caza, así como también del agua, de las nubes y de la vegetación. Se trataría, por tanto, de un “territorio límite” que se busca proteger para asegurarse la reproducción de estos elementos. Y de entre todos sus cerros, los pobladores resaltan la enorme importancia del cerro *Kumpanam*: personaje central que aparece en el corpus mitológico de todos los pueblos de la región del Alto Marañón, y que abandonó el pongo Manseriche para ir a vivir al cerro homónimo (de lo que se hablará durante el resto de la tesis). Un comunero, nacido en Antiguo Kanam, la comunidad más cercana al cerro, y el sitio donde se ubicaba la cantera para extraer las “piedras especiales”, resume la enorme

importancia de Kumpanam para los pobladores del Cenepa: “es la fuente de vida del territorio del Cenepa” (Conversación con Ignacio Mayan, extraída del diario 2012).

La misma dinámica socioterritorial que otorga una gran importancia a las zonas montañosa de la Cordillera del Cóndor se halla también en las colinas llamadas *Tunta Nain*, ubicadas entre el Cenepa y el Santiago, y aquellas llamadas *Chayu Nain*, en la parte alta de la cuenca del río *Shushung*, que han sido tituladas como reservas comunales. En *Tuntanain*, que al verlo parece un enorme cerro plano, no obstante, se destacan los siguientes cerros: *Tuntanain*; *Putushim Muja*; *Lilim Sawientsa*; y *Dase Nain* (viento en el cerro), que es el que más cerca está del Cenepa, y del que se suele cantar un *nampet* del que extraemos un fragmento: “*Hijita, hijita, como el viento del cerro, perdida, yo te decía, yo te decía, jajajajai, jajajae, jajajaje...*” (ODECOFROC, 2012: 60). En plena cuenca también podemos encontrar otros cerros importantes¹⁴⁴, como en la comunidad de Achu, donde se encuentra el cerro *Wayants*, que significa “roca grande”, y que en realidad son dos cerros, separados solo por una pequeña quebrada, que se inclinan el uno hacia el otro. Los comuneros awajún de Achu decían que a uno de los cerros se podía ir, pero al otro no, porque ahí vivían los *aents japa*¹⁴⁵ (literalmente “venados personas”). Este ser vendría a ser un tipo de venado mitológico; un “espíritu” del que, sin embargo, no te puedes fiar. En la comunidad de Achu, algunos niños me comentaron que estos seres eran capaces de atacar a los más pequeños, de comerse su *wakan*, y que solo se podía encontrar sus huellas. “Se escucha bulla en el cerro, de niños solos, de sus madres intentando protegerles, de los *aents japa* que desaparecen y no se dejan ver, decían. Una mujer contestó de manera misteriosa, *wakaní* (Extraído del diario de campo, comunidad de Achu, 2011). Y también, por la quebrada de Kagka, los comuneros de *Bashuim* y de *Ukunch Entsa* hablaban de los cerros de Shipug y Buchig (literalmente significa “estalactita”, aunque los awajún lo traducían como “piedra que corta”), en los que se han encontrado tinajas antiguas y huesos y calaveras, que atribuyen a otros pueblos. O el cerro *Buchig*, que tiene como unos huecos que semejan ventanas perfectas y vidrios. Este cerro tiene árboles en su parte alta, aunque el resto es pelado, “pura roca”. “*No es como Kumpanam, que sí que es un cerro bonito,*

¹⁴⁴ De hecho, en una gran mayoría de comunidades, sobre todo en aquellas que se alejan de las orillas del río Cenepa, podemos encontrar algún cerro importante. He mencionado solo algunos de los cerros que los pobladores del Cenepa resaltaban en sus conversaciones durante el trabajo de campo.

¹⁴⁵ Aunque también comentaron que había *tijai*.

como tiene que ser”. A este cerro tampoco se puede subir, porque las piedras te cortan la piel. Y también se encontraron huesos y huellas por los caminos, que se perdían al llegar a la roca. “¿Cómo llegan hasta ahí, por dónde se meten, si la piedra no tiene huecos ni cuevas? Sólo arriba hay un hueco como ventana de vidrio que se refleja con el sol”, me comentaban los comuneros de Ukunch Entsa (Extraído del diario de campo, Anexo de Ukunch Entsa 2011). Además, otros cerros que los comuneros destacaron durante el trabajo de campo, aparte del cerro *Kumpanam*, del que se hablará detenidamente en las conclusiones de la tesis, fueron el Cerro *Pajatmi*, que es como trompa de sachavaca; el cerro del “Indio muerto”, ubicado por el Alto Cenepa, cerca de la comunidad de Wee, y otro que se encontraba por la comunidad de Kuyumatak. Además, en las partes altas de los cerros se suelen encontrar árboles antiguos, grandes y frondosos, como la lupuna¹⁴⁶, y que también pueden ejercer de espacios de intermediación que conectan diferentes mundos, donde habitan seres sobrenaturales, como el *Awancha*, cuya figura semeja la de un niño de color negro, que puede llegar a comer a los humanos, chuparles la sangre (Guallart, 1989). Se podría decir que los cerros, las montañas, son los lugares centrales de la encarnación cosmogónica jívara en el territorio del Cenepa, donde se reproduce y multiplica la vida de animales y plantas, y nace el agua que termina finalmente conformando el sistema hidrográfico de la cuenca. Asimismo, son los lugares desde donde se producen otros espacios significativos y se puede acceder otros ellos, como las cuevas, excavadas en sus rocas, o los pongos, formados generalmente por la yuxtaposición de los cerros con los ríos, como en el caso paradigmático del Manseriche¹⁴⁷. Y también, al ser parte generadora de la conformación de pongos y cuevas, las montañas conectan el mundo terrestre con el mundo subterráneo y subacuático y, por tanto, con algunos de los seres que habitan esos mundos, como los *tijai* y los *tsugki*. Y mediante el transitar de los *ajutap*, que bajan desde el aire del cielo a las cascadas, conecta con el mundo celeste, con el mundo de las nubes.

¹⁴⁶Árbol que puede llegar a alcanzar los 70 metros de altura. Una gran mayoría de los pueblos de la selva amazónica coinciden en señalar que el árbol de la lupuna tiene en su base una gran puerta invisible a los ojos humanos, que sirve para comunicar los mundos existentes. Esta puerta sería un pasaje o tránsito para seres del mundo de los hombres al mundo espiritual amazónico, y viceversa. Por esta puerta ingresan y salen diferentes seres mitológicos de la selva

¹⁴⁷ Me gustaría destacar la enorme importancia “regional” que este lugar tiene para todas las poblaciones indígenas que habitan y han habitado el Alto Marañón. El pongo Manseriche es el lugar donde vivían *Apajui* y *Kumpanam*, concretamente en los dos cerros que franquean el río Marañón y al “recortarlo” conforman el pongo.

Cuevas (wáa)

“El gallo de las rocas vivirá en las rocas de los cerros. Donde esté el gallito de las rocas también estará el guacharo (Tayu)”, sentenció *Etsa*, cuando estaba transformando a los actuales animales, antaño personas, después de la batalla contra el *Ugkaju* (PEBIL, FORMABIAP, 2005: 79). Este fragmento del mito refleja la íntima cercanía que existe entre las rocas de los cerros y las cuevas. En las rocas es precisamente donde se abren las “puertas” que dan lugar a las cuevas, las cuales ejercen a su vez como pasajes al mundo subterráneo. Las cuevas, repartidas por toda la cuenca del Cenepa y toda la zona del Alto Marañón, son el hábitat de un pájaro llamado *Tayu*, considerado como un manjar por los awajún y los wampis, y algunas de estas cuevas llegan a alcanzar los 115 metros de profundidad. Las cuevas del *Tayu* (*Untsují Tayu*) son también el camino que conduce al hogar de los *Nunkui*, quienes viven en el fondo de las cuevas, en el mundo subterráneo, a diferencia de los *Tijai*. Estos viven en las rocas, las cuales “se abren y se cierran para dejarles entrar en su casa, pero no lo hacen para que puedan entrar los awajún” (Extraído del diario 2010). Los *Nunkui* son quienes cuidan de los *Tayu* (guacharo), y los wampis cuentan además que serían los dueños de algunos animales, como por ejemplo la huangana, *paki*, a los que tendrían domesticados. De esta manera, tienen la prerrogativa de permitir o no a los wampis su caza, abriendo o cerrando los corrales donde los guardan bajo tierra¹⁴⁸. Estas cuevas suelen ser descubiertas por los pobladores a través de la visita de uno de sus habitantes durante un sueño, quien les invita y les indica dónde pueden encontrarlas. Este sueño premonitorio suele coincidir con aventuras de caza o alguna fuga por la selva. Así, los comuneros me han contado varios relatos de este tipo. Por la comunidad de Teesh, en el Alto Comaina, un señor de nombre Yagkuan, tuvo un sueño (visión) y después, al seguir el rastro de un sajino para darle caza, escuchó el grito de *tayu* y encontró la cueva. O el testimonio de Samuel Biktú, quien me contó cómo su abuelo en un sueño se encontró con un *nugkui*, quien le dijo que si al cruzar la cueva atravesaba la poza de su interior, iba a encontrar la “tierra santa”. Desafortunadamente, su abuelo no pudo cumplir ese sueño (extraído del diario 2011).

¹⁴⁸ De hecho, algunos de los wampis entrevistados durante el trabajo de campo comentaban que si durante un tiempo las huanganas no llegaban a sus espacios de caza, la razón era porque *Nunkui* las tenía encerradas en su corral.

En el Cenepa podemos encontrar cuevas diseminadas por toda la cuenca y muchas de ellas están conectadas entre sí: en Paagat, en Buchigkit, cerca de Tuntanain, en Antiguo Kanam y Shaim, cerca de la Cordillera del Cóndor, y por el Alto Cenepa, entre otros lugares. Los awajún y wampis acuden a ellas, arriesgando sus vidas, para recoger las crías del *Tayu*. Además, las cuevas son un lugar donde suelen acudir los tigres, y es también uno de los espacios privilegiados, como se relata en el mito de las cuevas del *Tayu*, para adquirir la visión *ajutap* (o *arutam*), pues no hay que olvidar que el tigre es una de las visiones más importantes y frecuentes de los *Ajutap*. Así, las cuevas, lugar de varios seres que habitan o transitan por las distintas profundidades de las montañas, también es un lugar que conecta el mundo terrestre y el subterráneo.



Foto 8. Cueva de los Tayus. Comunidad de Pagata.

Cascadas (tuna)

Asimismo, los cerros producen una gran cantidad de cascadas, cataratas, caídas o saltos de agua, *tunas* en el idioma jívaro, que jalonan el espacio territorial del Cenepa. Descienden verticalmente de las cimas de las montañas y son el hogar de las golondrinas, *nayap*, como aparece en el mito de Suwa e Ipak (ILV, 1977; Chumap Lucía y García Rendueles, 1979). Las *Tunas*, cascada en awajún, como parte integrante de los cursos fluviales, ejercen de vías de tránsito de los *Ajutap* o *Arutam* (en wampis), que descienden del aire de las cumbres, y se convierten para los awajún y wampis en los principales lugares en los que poder encontrarse con los espíritus de sus ancestros¹⁴⁹. Los *ajutap* suelen acudir frecuentemente a las cascadas que bajan de los cerros. E incluso algunos comuneros afirman que son sus casas. De esta manera, las rocas de la cascada serían como las paredes, y habría puertas que se mantienen generalmente cerradas a los humanos. Así, la llamada de algún joven que acudió a la cascada para obtener el poder y la fuerza de sus antepasados, y convertirse también él en un *waimako*, se realiza, además de mediante la toma de plantas maestras, también por medio de rituales sociales como el golpear con un palo en las paredes de la cascada. De esta forma, para obtener la garantía de su bienestar y un nuevo status dentro del grupo familiar al que pertenece, el joven aspirante visionario construirá una choza para pasar la noche (*ayamtai*), cerca de la catarata, y tomar las plantas que le inducirán el sueño y la visión. Así, el territorio, especialmente los cerros, teniendo a las cataratas como lugar privilegiado de encuentro con los espíritus de los antepasados muertos, adquieren una función fundamental de transmisión y reproducción de la identidad cultural y social del individuo y del grupo. Es importante destacar la relación que se desprende aquí entre los *Ajutap* y el tiempo atmosférico y los ciclos del agua. La muerte de un *waimako*, que al morir se convierte en *Ajutap*, provoca una tormenta muy fuerte que hace crecer el río y provoca derrumbamientos en el monte. Una vez convertido en *Ajutap* ascenderá a las partes más altas de los cerros, y desde ahí, descenderá hasta las cascadas para seguir vinculado con los vivos.

¹⁴⁹ Las crecetas fuertes, donde hay truenos, lluvias y derrumbes del monte, suelen ser consideradas por los pobladores del Cenepa como señales de guerra, o bien como el anuncio de la muerte de un *waimako*. Esto último pude comprobarlo cuando se murió José Magiano, un *muun*, reconocido en toda la cuenca por su fuerza y voluntad en la defensa del territorio. Un día antes se había producido una fuerte creceta. Y Samuel Bituk me estuvo explicando lo que significaba. Al día siguiente, cuando nos enteramos de la muerte de José Magiano, Samuel me dijo, *Ahora ya sabes*.



Foto 9. Cascada ubicada en el camino que va de la comunidad de Bashuim al anexo de Ukunch Entsa

Pongos, pozos, collpas

Otros espacios que tienen una gran consideración en la concepción y práctica territorial awajún son los pongos, término que proviene del quechua “punku”, que significa literalmente “puerta”. Estos lugares son aberturas transversales en las montañas, causadas por el curso inexorable de los ríos. Como hemos dicho anteriormente, la cuenca del Cenepa es atravesada por las últimas estribaciones de los Andes, lo que hace frecuente la presencia de una gran cantidad de pongos. Precisamente, la mayor concentración de pongos en el Perú se encuentra en el norte del Departamento de Amazonas, un área a la que los geólogos llaman la "Cuenca Pongos" (Cobbing et al. 1981), y a la que pertenece la cuenca del Cenepa. En estos lugares, las grandes peñas en el río crean corrientes y remolinos que hacen de la navegación algo muy peligroso para los habitantes, y cada año, fundamentalmente durante la temporada de crecida de los ríos, muchos terminan ahogados

al intentar atravesarlos con sus botes y canoas. La creación de estos lugares está relatada en el mito de *Kumpanam* y *Apajú*¹⁵⁰, relato al que le daremos un análisis más detenido en las conclusiones de la presente tesis, y que nos habla de la capacidad de creación y transformación del territorio por parte de los héroes mitológicos. Existen 16 pongos a lo largo del Río Marañón, entre el pongo de Rentema (aguas arriba de Pomará) y el pongo de Manseriche (lugar de convergencia mítica y territorial de los pueblos de la región, y que se encuentra en la confluencia con el Santiago). En la mayoría de los ríos y quebradas podemos encontrar algún pongo o remolino, entre los que destaca el pongo *Wampush*, o pongo Mori, que ejerce de separación y lugar de confluencia entre los principales ríos de la cuenca (el Cenepa, el Comaina, y el Numpatkaim), y del que ya hemos hablado anteriormente. Como subraya el misionero jesuita Guallart en una de sus obras sobre los awajún y wampis, titulada “Entre Pongo y Cordillera” (1990), cerros y pongos constituyen los principales obstáculos para los caminantes y los navegadores, facilitando el mantenimiento de grupos relativamente autónomos. Al mismo tiempo, las personas guardan una fuerte vinculación con estos lugares, llenos de peligros y sacrificios, donde viven poderosos seres espirituales cuya benevolencia hay que conseguir. Tanto la presencia de los *tsugkis*, habitantes de las profundidades acuáticas, como, sobre todo, la de *Pagki*, la enorme boa, en los pongos, hacen que estos lugares merezcan un respeto y un cuidado especial por parte de los pobladores. Hasta hace no mucho, por ejemplo, los awajún y wampis no pescaban en las cercanías de los pongos, debido al enorme respeto que profesaban a ese lugar habitado por otros seres. Al preguntar a los comuneros por el lugar donde viven los *tsugki*, algunos respondieron: “*Viven por los pongos, en Manseriche, en Huaracayo, es como que salieran personas, y se caen, se hunden, y salen al ladito, justo en el borde de las riberas, en los huecos, en las piedras de las orillas, que son como en cuevitas*”. Los *tsugki* viven como los awajún y tienen sus chacras, con bastantes plantas

¹⁵⁰ El nombre de *Apajú* significa literalmente “nuestro padre” y actualmente es utilizado por los awajún cristianos para referirse a Dios. Según varias fuentes (entre ellos se puede consultar Priest, 2003 y 2007), antes de la llegada de los misioneros, el término estaba asociado a un ser celeste considerado responsable de los temblores. En el mito, *Kumpanam* y *Apajú* son personajes descritos como dos antepasados de los awajún, que vivían en las dos orillas del río Marañón, uno en cada cerro, a la altura del pongo de Manseriche. Después de una pelea por una mujer, los dos aliados se separaron y empezaron largos viajes en los que fueron transformando el territorio. El primero y el más importante de los *topos* determinados por estos recorridos fue el mismo pongo Manseriche (Garra 2011).

medicinales, dada la asociación que se les establece con el chamanismo, así como corrales en los que guardan a sus animales domésticos, que serían los peces y otros animales de río.



Foto 10. Pongo Manseriche, en la desembocadura del río Santiago al Marañón.

Sería en el transcurrir de un viaje en “peque peque” por la quebrada de Kagka, cuando los acompañantes awajún con los que viajaba me fueron señalando la huella de los lugares donde estos seres subacuáticos cohabitaban en el lugar. En esta quebrada también vivían los *tsugki*. Me contaron que la entrada a su hogar eran los huecos que, como pequeñas cuevas, estaban excavados en las rocas de las orillas escarpadas. En concreto, me dijeron que en ese tramo de la quebrada se conocía la existencia de dos *tsugki*, *Chuncho* y *Paate*, que tenían su casa a una distancia de 2 km entre sí. Aunque en la actualidad, me contaron, ya no vivían ahí, sino que se habían mudado al río Marañón¹⁵¹. Sólo había quedado *Pagki* (extraído del diario 2011), que también existía en otros lugares de dicha

¹⁵¹ Resulta significativo constatar que la separación entre los dos hogares de los *tsugki* tenía la misma distancia que la separación entre las diferentes casas familiares, según el patrón tradicional de asentamientos seminómadas jíbaro.

quebrada, llena de pequeños pongos¹⁵², pozas profundas y cuevas. Las cuevas de *Pagki*, o mejor dicho, la entrada a su casa subacuática, se dice *Pagkiwaji* en awajún, y según las describen los pobladores, suelen ser lugares profundos, aunque no viven todo el tiempo debajo del agua (conversación con Tomas Quiaco, extraído del diario 2010). También suelen vivir en pozas profundas, lagunas o cochas, donde la fuerza de Panki trasciende los límites ecológicos de su hábitat y extiende su protección e influencia benéfica al bosque de los alrededores. Ejercen un papel importante en la reproducción de los peces e, indirectamente, de animales terrestres –huanganas, sajinos, sachavacas y otros– quienes en los aguajales cercanos a la cocha encuentran refugio y lugares propicios para su reproducción (Rogalski, 2005: 130).



Foto 11. Pagkiwaji (cueva de boa) en la quebrada de Kanga.

¹⁵² Como ejemplo de la cantidad de pongos que podemos encontrar en los ríos y quebradas de la cuenca del Cenepa, valga la lista de los que hay en la quebrada de Kanga: *Tankin*, cuyo nombre viene por una persona que estaba pescando y al agacharse se hizo daño en la espalda; *Wakas*, que hace referencia a un pajarito; *Sarjutai*; *Kawau*, loro; *Bichkin*, es el nombre de un pajarito que construye su nido encima de las rocas grandes que hay en las quebradas; *Tsejeu*, donde vive *Pagki*. El nombre de *Tsejeu* hace referencia a un mono acuático que se lanzó al agua y se perdió para siempre; *Yakum*, especie de mono (en este pongo hay una poza muy honda donde también vive *Pagki*); y por último, *Japa*, venado.

Los pongos, así como también las cuevas en las orillas, son considerados lugares de contacto y acceso al mundo subacuático, donde sus habitantes y “dueños”, *Tsugki* y *Pagki*, la anaconda, crean los remolinos que atraen a los navegantes hacia las profundidades del río. Entre ambos existe una relación íntima, y donde vive la gran boa también habitan los *tsugkis*, quienes ejercen como sus protectores. Estos son “como su padre”, así como en general de todos los seres de las quebradas y cochas, que ellos crían como si fueran sus pollos y gallinas, me contaban los pobladores del Cenepa. Y cuando cruzan cerca de los pongos dicen que se puede escuchar el ruido de tambores, cantos, ladridos de perros y gritos de cerdos. Por otro lado, además de los *tsugki* y de *Pagki*, los lugares acuáticos cuentan con otras “madres” que igualmente velan por su cuidado, como la peligrosa manta raya, que sube a la superficie cuando sube la corriente del río y se producen los violentos y vertiginosos remolinos. O el *yumí nukuchísh*¹⁵³ (o *yumish*), que literalmente significa “madre del agua”, y que es una larva que, según los wampis, cuida del agua y se preocupa de mantener su pureza, como la lagartija *imuju*. Los wampis también consideran que tienen madre las *collpas*, donde acuden los animales a tomar agua y lamer los minerales de las rocas, lo que denominan *yawi iwanchri*, que algunos de los informantes llaman *kushi kusinña*, y que sería similar a un perro. El *yawi iwanchri* es el primero en tomar de la *collpa*, para que después puedan llegar el resto de los animales que suelen acudir allí.

De esta forma, todos estos espacios privilegiados del mundo del agua, como los pongos, las cochas o lagunas, los aguajales y las *collpas*, están habitados por sus respectivos seres tutelares que protegen los elementos que conforman su hogar, cuidando del agua para que siga siendo fuente de vida.

Fuentes de sal (wee)

Las fuentes de sal (*wee*) que podemos encontrar diseminadas por el territorio del Cenepa también son consideradas como habitadas por espíritus o personajes tutelares. Según un mito, la sal, como muchos otros elementos que necesitan los pobladores para su vida, antes no estaba accesible. Un antepasado llamado *Wee* tuvo el don de crear la sal de

¹⁵³ En awajún se dice *Yumí Dukuji*.

sus dedos y la repartía entre sus parientes y vecinos. Sin embargo, avergonzado por las burlas y los comentarios de la gente, *Wee* decidió alejarse y reunió en una casa a todos sus parientes que habían comido la sal. Los que habían comido la sal decidieron repartirse por diferentes lugares, para construir su nuevo hogar. La versión del mito recogida por Chumap y Renduelles (1979) menciona como lugares de migración un lugar llamado *Wee* (existen tres comunidades tituladas con este nombre, en el alto Cenepa, en el sector Huaracayo-Chiriaco y en el Datem del Marañón), Huaracayo¹⁵⁴, Nieva, Huabico y Japaime. En todos estos sitios, así como en algunos otros, se sigue a día de hoy recolectando la sal para su consumo, y en esos lugares vive el “genio de los manantiales salinos”, *Wee*, y quien le ve puede llegar a morir (Guallart, 1989).

Collpas de arcilla

Otros espacios donde también se encarna la cosmovisión awajún y wampis son los lugares donde acuden las mujeres para sacar la arcilla, *duwe*, que usan para la confección de ollas y vasijas de cerámica. El origen de este tipo de barro se narra en el mito de *Nantu* (Luna), que ya hemos mencionado. *Nantu*, encolerizado con su mujer, *Auju*, cortó el bejuco que unía la tierra al cielo. Al intentar subir por este bejuco, *Auju*, con su barriga llena de zapallos, se aplastó al suelo, esparciendo el *chapo*¹⁵⁵ de zapallo que se transformó en el precioso barro de las cerámicas. La mujer, a su vez, se convirtió en el ave *auju* (la lechuza chotacabras), que, según la tradición amazónica, recuerda tristemente a *Nantu* cada vez que sale la luna¹⁵⁶. Además, según otro mito también mencionado, fueron las mujeres *nugkui* quienes enseñaron a las mujeres awajún y wampis a fabricar ollas y vasijas de cerámica. Y son también ellas quienes habitan en el fondo de las collpas, responsabilizándose de que la arcilla no se malogre.

¹⁵⁴ En la comunidad de Kayamás, en la desembocadura del Cenepa con el Marañón, los pobladores suelen recoger la sal de una fuente cercana al pongo Huaracayo, donde se permite el acceso a las comunidades más cercanas.

¹⁵⁵ *Chapo* es una palabra utilizada en el dialecto regional para indicar una crema o puré de fruta. Por ejemplo, el chapo de plátano es una de las bebidas más comunes en el Alto Marañón.

¹⁵⁶ Este mito, así como la conexión que existe entre estos elementos, han sido analizados en el conocido trabajo de Levi-Strauss (1986) titulado “La alfarera celosa”.

Lugares de abundancia

Todos estos lugares coinciden en ser caracterizados por la abundancia de uno o varios recursos necesarios para la vida familiar, colectiva y territorial de la cuenca, y dependen de uno o varios seres sobrenaturales que los habitan y se preocupan de su cuidado, en algunos casos protegiéndolos de los humanos, que deben ser respetuosos. Sin embargo, encontramos dos lugares que aparecen en los mitos que son paradigmáticos de la “abundancia”. Uno de estos espacios es *Taketai* y el otro la tierra de los *Nunkui*, denominada por los awajún con los que hablé como la “tierra santa”, aunque en awajún decían *Pegke Nunka* (“La tierra buena”).

Respecto al primero, encontramos un relato awajún que dice: “Los chanchos se escaparon huyendo a *Taketai*. En este lugar hay dos grandes piedras que se abren y se cierran... Hasta ahora esas piedras siguen moviéndose, y están por la cabecera del río Santiago. Llegando a este lugar, no se puede pasar por ningún lado; son dos cerros muy grandes que allí se levantan. Dos grandes piedras que allí se levantan. Dos grandes piedras que se abren de golpe, y después de un rato también se cierran las dos al mismo tiempo, de un golpe, haciendo un gran ruido, ¡*Taket!*!... A ese extraño lugar llegaron los chanchos y cuando se abrió la entrada de un golpe se metieron todos... luego, de la misma manera la piedra se cerró y nunca más se pudo recuperar esos chanchos. Ahí se quedaron para siempre... *Taketai* existe hasta ahora, es un lugar verdadero; todos los animales que allí existen son enormes, “los chanchos de *Kuwan*” ahora se dice. En awajún se conocen a estos chanchos con el nombre de *Kuchikchina*. Además, allí hay grandes chacras, hay plátanos grandes, también hay bastante maíz. Algunos chanchos que no llegaron a entrar a *Taketai* se convirtieron en huanganas” (DEIB, AECI, PEBIL, 2006: 29). Aunque en el relato se deja entrever la imposibilidad de acceder, no obstante, según algunos informantes, este espacio paradigmático de la abundancia no sería un lugar totalmente inaccesible. Según Julio Wishun, comunero de Cocoashi, se puede acceder a él. Julio me explicó cómo se podría entrar: “*La gente conoce el tiempo para poder cruzar al otro lado... Es como una puerta que se abre y se cierra (y te puede aplastar). Al otro lado se encuentran los animales con abundante grasa. Es en esa época cuando no se puede entrar, cuando se abren y se cierran las puertas con mayor rapidez*”. También me comentó que en *Taketai* existía un guardián,

el añuje¹⁵⁷ (el guía de los añuje), y que era posible cruzar a su interior, aunque solo los que saben cuándo hay que pasar (y de qué forma: pegadito a las paredes de roca) serían capaces de hacerlo (extraído del diario de 2011). Según Julio, así como la mayoría de los awajún del Cenepa, suelen ubicar este lugar mítico por el río Santiago, mientras que los wampis, tanto del Cenepa como del Santiago, lo ubican por Ecuador; esto es, más allá de su territorio. Esto indica que es en el territorio de los “otros”, en un territorio desconocido, en el que se piensa que existe una fuente mayor de abundancia.

En este sentido, también encontramos como lugar de abundancia mítico a la tierra de los *nunkui*, ubicada en las profundidades de las cuevas del *Tayu*. Este territorio, denominado por los awajún como “la Tierra Santa” o “La Tierra Buena”, pone de manifiesto cómo el lugar de los *Nunkui*, asociados a la reproducción de las plantas y de algunos animales, representa también la abundancia de otros recursos necesarios para la vida. Este lugar es mencionado en el mito de las cuevas del *Tayu*, cuando uno de los hermanos encerrados en la cueva, al coger un camino diferente al otro, se va a encontrar con los *Nunkui* y es conducido por ellos a su tierra, considerado como un lugar de superabundancia. Y cuando su hermano le grita, va a responder: “*Jauuú!!! Hermano vete, yo me voy a la tierra buena. Así decía, porque le llevaba Nunkui*” (ODECOFROC, 2012: 22). Este relato escapa de la esfera ritual de los mitos y llega también a los relatos sobre experiencias individuales, como me contó Samuel Bituk acerca de un sueño que tuvo su abuelo.

Así, nos encontramos con distintos paisajes idealizados que son considerados fuente de reproducción, abundancia y multiplicación de seres y recursos animados, y que se encuentran justo más allá de los lugares de contacto; en la profundidad de las cuevas, bajo el agua en pozas profundas o pongos, o en los cerros, a los que prácticamente no pueden acceder los pobladores humanos. Son lugares habitados por seres mitológicos que siguen cumpliendo un rol de salvaguarda de la cosmovisión y el territorio de la cuenca del Cenepa.

Considerando la cantidad y diversidad de lugares habitados por distintas clases de seres, pudiera dar la impresión de un universo discontinuo, con una propensión a la desconexión. Sin embargo, hay que recordar que cuando se hace necesario los seres se

¹⁵⁷ Roedor de considerable tamaño. Puede alcanzar una longitud de 62 cm de su cuerpo y alcanzar los 3 kg.

tornan visibles entre sí y los espacios se conectan, haciendo accesible el tránsito entre los mundos. Existen diferentes vías de paso para llegar al lugar de los otros, incluyendo a los no humanos, y que ellos visiten el lugar humano. Esta conexión entre el mundo humano y el mundo no humano se pone de relieve cuando una persona muere. Como me contó el anciano awajún Tupiká, “mientras yo esté vivo, mi territorio abarca dónde yo he estado” (Entrevista realizada en 2008). Cuando una persona muere, según afirma el wampis Tito Yankur, su *wakan* recorre su territorio, es decir, todos los lugares por donde él ha vivido” (Entrevista realizada en 2012).

2.4. Relaciones sociales en el territorio: Comunicación intersubjetiva entre los seres humanos y no humanos

En la cuenca del Cenepa, tal y como hemos visto en el anterior capítulo, coexisten diversos lugares y seres que los habitan, los cuales se encuentran inmersos en una compleja red de interrelaciones. Estas relaciones que establecen los pobladores humanos y no humanos (plantas, animales, espíritus...) son interpretadas en clave social e intersubjetiva, y se basan en experiencias míticas y vivenciales, involucrando tanto a individuos como a colectivos de las distintas especies que pueblan el cosmos. Fundamentales para poder entender la construcción de ese lugar más amplio que es el conjunto de la cuenca, y apoyados en unos modos de comunicación que varían en función de la comprensión de las cualidades sensibles distribuidas en forma desigual (Descola, 2005), los encuentros y desencuentros articulan las dimensiones sociales, ecológicas y emocionales de los diferentes colectivos de seres. Si entre los pobladores humanos la comunicación es fluida gracias a un cuerpo y un lenguaje común (aún más fluida si pertenecen al mismo pueblo, aunque los awajún y los wampis se entienden cuando hablan entre ellos), las dificultades aparecen cuando nos alejamos del ámbito de los humanos (considerados como “personas completas”, *pegke aents*¹⁵⁸). Para poder comunicarse con los seres humanos se hace necesario un aprendizaje, que tiene que ver con la imitación, la transmisión de poderes y la

¹⁵⁸ Definidas ante todo por su aptitud lingüística (Descola, 2005: 30).

capacidad de ponerse en la perspectiva del otro. Porque para poder relacionarse con el “otro” es imprescindible haberlo incorporado de algún modo. Así, encontramos diferentes formas de comunicación con los no humanos (aunque también son usados para la comunicación entre humanos), como los *anen* (cantos de poder), los trances en sueños o a través de la toma de plantas, así como toda una serie de protocolos sociales de relación, basados en el gesto social y en el control y purificación del cuerpo, para que no pueda ejercer como límite diferenciador del alma. El hecho de que exista un mismo régimen sociocultural compartido, aunque diversificado por maneras diferentes de aprehenderse unos a otros, hace posible la definición de las relaciones en distintos grados de parentesco, amistad u hostilidad. Como afirma Philippe Descola “La naturaleza y sobrenaturaleza animistas se hallan pobladas de colectivos sociales con los cuales los seres humanos entablan relaciones según normas que se suponen comunes a todos¹⁵⁹, no solo intercambian perspectivas, cuando lo hacen; intercambian también y sobre todo signos, prolegómeno a veces de intercambios de cuerpos” (Descola, 2012: 366). Y lo hacen, signados por sistemas de actitud bien precisos -amistad, seducción, maternidad, afinidad o la autoridad de los mayores- esperando una conducta recíproca. Este carácter recíproco de la relación implica que los humanos consideran que, en determinadas circunstancias, los no humanos les van a entender, responderán a sus llamados y lo harán bajo unos mismos principios, al tratarse también de sociedad completas, como los awajún y wampis. “*Son gente, son como nosotros...*”

La identidad corporal y emocional, así como los respectivos lugares habitados de los humanos –vivos y muertos- y de las plantas, los animales, los astros, las piedras y los espíritus, se construye relacionalmente y está sometida a un continuo flujo de intercambio y metamorfosis de los puntos de vista adoptados, en función de los cuerpos y los lugares vividos. Los humanos y no humanos, así como sus lugares habitados y sus finalidades y costumbres de vida, se constituyen recíprocamente en “diálogos” en los que se rompe la barrera de las diferencias y las fronteras corporales. Como indica Descola, los humanos atribuyen a los no humanos “una interioridad idéntica a la suya. Esta disposición humaniza a las plantas y sobre todo a los animales, porque el alma (*wakan* en el caso de los awajún y

¹⁵⁹ La mayoría de estas normas fueron dadas por los seres míticos.

wampis) de la que se les dota les permite no solo comportarse con arreglo a las normas sociales y los preceptos éticos de los humanos, sino también establecer con estos y entre ellos relaciones de comunicación” (Descola, 2012: 199). Humanos y no humanos no se diferencian por el alma, sino por los cuerpos y los lugares que habitan y que construyen según sus propios hábitos y costumbres. La forma de los cuerpos es algo más que la mera conformación física: es la construcción de su lugar en el mundo, de un modo de vida determinado.

Como ya hemos comentado con anterioridad, el momento en el que se produce la discontinuidad entre los diferentes cuerpos y lugares es un tema principal en los mitos jíbaros¹⁶⁰ (y amerindios, en general). En sus relatos, los awajún y wampis destacan el cambio de apariencia y la migración hacia otros espacios, cuando antes los humanos y no humanos no se diferenciaban, se comunicaban sin trabas y se ajustaban sin mayores problemas a los grandes principios de etiqueta social. Sin embargo, hasta el día de hoy, a pesar de la existencia diferenciada entre especies, cada una de ellas ha conservado muchas de las facultades interiores de las que gozaban antes de su especiación o migración (subjetividad, conciencia reflexiva, intencionalidad, aptitud para comunicarse en un lenguaje “universal”, “cosmovisional”), y la capacidad de construir su propio lugar y tiempo. “Se trata de personas revestidas de cuerpo animal o vegetal, mineral (o astral) del cual, llegado el caso, se despojan para llevar una vida colectiva análoga a la de los humanos” (Descola, 2012: 203). En los numerosos mitos y anécdotas que hablan de la visita y permanencia en un pueblo no humano, aunque con apariencia humana, casi siempre un detalle insólito desvela la naturaleza animal o no humana de los anfitriones (Ibid: 207). Así, cada ser forma su comunidad, su hogar, que es factible de poder ser visitado por los humanos, previa invitación del “dueño” o la “madre” del lugar. Los no humanos se aprehenden como humanos cuando están en sus propios hogares y viven sus propios usos y características bajo el aspecto de la cultura (Viveiros de Castro, 1996). Cada ser tiene una forma, un lugar y un punto de vista propio, pero en determinadas circunstancias y ciertos espacios y condiciones, como en los sueños, en los estados de trance provocados por la

¹⁶⁰ En cuanto a la diversidad de formas humanas y no humanas entre los jíbaros, Anne Christine Taylor escribe: “La especialización surgida de los tiempos míticos implica la aparición de formas físicas particulares, y el hombre tiene una como todas las especies”, pues “lo que distingue a las especies es, en definitiva, el hábito” (Taylor, 1998: 323-324).

ingesta de “plantas maestras”, o bajo la influencias de fuertes olores, como el olor de la sangre, y generalmente en esas zonas de contacto con la sobrenaturaleza de las que hemos hablado, una persona puede transformarse, viajar al lugar del otro y adoptar la forma y el punto de vista de un animal o cualquier otro ser del cosmos. En estos viajes, suele predominar la generosidad hacia los visitantes atendiendo a las reglas de hospitalidad, así como el respeto y decoro debido a los anfitriones y a las costumbres propias del lugar. La importancia del cambio de cuerpo, de lenguaje y de costumbres es una constante en los relatos que hablan sobre viajes y metamorfosis, ya sea un humano que se incorpora a un animal, una planta o una roca; un animal que adopte la forma de otro animal; o plantas que se despojan de su vestimenta para desnudar su alma objetivada en un cuerpo de hombre. Así, cuando vas al lugar del otro, tu cuerpo debe también transformarse y con ello tu lenguaje, al menos durante el tiempo que pasas en ese lugar ajeno al que debes acostumbrar tu cuerpo y tu forma de aprehender el espacio¹⁶¹. Por poner un ejemplo, cuando un wampis visitó a los *tsugki*, algunos informantes me contaron que sus piernas comenzaron a convertirse en una especie de aletas. Y, al revés, cuando la mujer *tsugki* salía a la superficie terrestre, lo hacía convertida en serpiente. Sin embargo, estos cambios de apariencia, que también pueden producirse con funciones de camuflaje o invisibilidad, pueden también llegar a ser permanentes, pues en estos viajes uno siempre corre el riesgo de perderse para siempre, convertirse definitivamente en “Otro”, y no poder regresar jamás a tu cuerpo humano, a tu hogar.

Esta constante posibilidad de metamorfosis, como el momento más íntimo de la relación, permite comprobar la verdadera experiencia intersubjetiva y lo poroso de las identidades corporales que hay en las relaciones entre humanos y no humanos. Son numerosos los relatos en el Cenepa que nos hablan de Chamanes que se convirtieron en animales, de cazadores que se perdieron en el bosque, engañados y secuestrados por alguna “madre del bosque”. Un ejemplo paradigmático de los procesos de transformación de las personas en otros seres sería el de los muertos, ya sea el caso de los *iwanch* o de los *ajutap*, los espíritus ancestrales de los *waimakos*, que además nos habla de esa otra frontera que separa a los vivos de los muertos. La muerte implicaría una transformación, un cambio de

¹⁶¹ Otros ejemplos que aparecen en los mitos serían la historia del hombre-huangana, o la de la mujer-tigre (Ver Chumap Lucía y García Rendueles, 1979).

perspectiva, un alejamiento del hogar. Por sí sola, ya es un tránsito de un mundo a otro, de un cuerpo a otro¹⁶². Como los otros grupos jíbaro, los awajún piensan que las personas poseen un tipo de “alma” que después de la muerte asciende al cielo, donde tiene una nueva vida análoga a su vida terrestre (recuérdese la descripción de los niveles cósmicos en el apartado anterior), y otra que sigue existiendo en la tierra después de la muerte, transmigrando en el cuerpo de animales o plantas, montañas, ríos, o permaneciendo en un estado inmaterial. Sin embargo, los *iwanch* continúan vagando por la tierra y toman frecuentemente las formas de búho, venado y mariposa azul, a los que se denomina *Pasun*¹⁶³. Por esta razón, existen tabúes y creencias relacionados con estos animales. Asimismo, los *iwanch* de personas que han muerto en circunstancias violentas y no han sido vengadas, atormentan a los humanos y pueden asumir apariencias monstruosas¹⁶⁴.

Aquel que ha tenido visión de Ajutap, a su muerte, se convierte en esa visión: se convierte¹⁶⁵ en una boa, si se le presentó una boa, en un jaguar, en un cerro, en una estrella... Como me explicó un comunero de Teesh, por el Alto Comaina, “*El Ajutap sería el alma de los muertos, pero también de otros “naturales”. Por ejemplo, en la toma de visión. Alguien caído como candela se convierte en persona. Y te habla, te da su visión. Es visión de candela, pero de los muertos. Te dice: «Tú no me conoces, pero yo soy tu ancestro. No tienes que tener miedo.» Sin embargo, el ajutap natural aparece por ejemplo como jaguar, pero no te dice nombre de awajún (de ningún ancestro). Directamente te da*

¹⁶² Varias personas en el Cenepa me contaron la historia de un *waimako* que cuando estaba a punto de morir, le dijo a sus hijos que tras su muerte debían ir a su tumba. “Lleguen, y yo les voy a dar mi poder”. Pero los hijos tenían miedo, y dilataron la visita. Cuando por fin acudieron, se encontraron con que la tumba estaba partida por la mitad, y había un surco, que parecía el de una boa, que salía de la tumba y se dirigía al río.

¹⁶³ Un comunero wampis me intentó explicar qué era *pasun* del siguiente modo: “*Tanto los troncos, los arboles, o las plantas, y el animal, se queja como un ser humano, y específicamente va averiguando quién es el que se queja, y llega a averiguar que es un animal, puede ser una tortuga, o puede ser un venado. Esto ya es mal agüero, que le llaman wakan, mal agüero, pasun, exactamente. O sea dentro de dos o tres días, usted llega a una comunidad, y los vecinos o un familiar de otra comunidad ya se murió. Vas a escuchar esa noticia. Y eso ya te adelantó, el alma se convirtió en animal, y ya te demostró, ya te advirtió. Eso se llama wakan, pasun, dicen. El alma de una persona se introduce dentro del cuerpo de un animal, pero no cualquier animal: tortuga, wampag (mariposa con manchas negras en sus alitas), japa, venado, lechuga, y otros animales*” (Extraído del diario de campo en comunidades wampis del Santiago, 2012).

¹⁶⁴ Los estudiosos de las culturas jíbaro interpretan de manera diferente los conceptos de wakan e *iwanch*. Según Guallart (1989), por ejemplo, después de la muerte, el *wakan* de la persona se desprende definitivamente del cuerpo para convertirse en un *iwanch*, que vaga hambriento y triste en los lugares donde pasó su vida anterior, asumiendo la forma de diferentes animales. En su estado siguiente el *iwanch* asume una nueva forma humanoide, pero fea y horrible, y aterroriza a las personas. Finalmente el *iwanch* se transforma en la mariposa azul de nombre *iwanch wampag* que, al morir, sube al cielo desapareciendo.

¹⁶⁵ Habría, por tanto, dos tipos de cambios: espiritual y carnal.

la visión” (Entrevista a Mateo Impi, 2012). Las relaciones de los pobladores awajún y wampis con los espíritus de los muertos, ya sean *ajutap* o *iwanch*, muestra la oscilación entre diferentes actitudes que se tienen hacia la sobrenaturaleza que habita el territorio. Si al *Ajutap* se le busca para obtener su visión, fuerza y protección, al *iwanch* se le conmina a alejarse de los vivos, ya que resulta peligrosa su presencia. Así, entre estos dos extremos, encontramos numerosas formas adoptadas para la relación con los otros seres del Cenepa; ya sea de solicitud y protección, de distanciamiento, depredación, afinidad y/o parentesco, amistad, llegando incluso a relaciones emocionales como el amor o el desamor. En ellas siempre encontramos como telón de fondo el respeto y el reconocimiento hacia el otro. Descola (1988, 2012) ha caracterizado de forma general las relaciones que establecen los achuar (pueblo también jívaro) con los animales y las plantas en tres tipos, derivados de la sociabilidad humana: una relación de maternidad entre las mujeres y las plantas que cultivan, y la primera de todas, la yuca¹⁶⁶ (las plantas de yuca son consustancializadas con la dueña de la chacra); una relación de afinidad entre los hombres y los animales que cazan¹⁶⁷; y una relación de domesticación con los animales que tienen a su cargo, algunos de los cuales son “adoptados”. Asimismo, también se intenta establecer una relación con los “dueños” y las “madres” de lugares, animales y plantas¹⁶⁸. En esta relación lo que se busca es su benevolencia y un acuerdo tácito con ellos que les permita disfrutar de los

¹⁶⁶ Los awajún y wampis creen que la yuca es una de las plantas alimenticias con mayor poder, y que puede comunicarse con las personas. Es el cultivo privilegiado y constituye la base de su dieta, la mayor fuente de carbohidratos y el ingrediente principal del masato. El poder de la yuca es tal que, según los awajún y wampis, esta planta puede chupar la sangre de los niños o de personas débiles, provocándoles una anemia mortal.

¹⁶⁷ Como hemos visto anteriormente cada especie animal tiene su propio “espíritu dueño” o “alma madre”. Estos espíritus no suelen aparecerse ante los hombres sino en sueños y visiones. En la mitología, *Tsewa*, el espíritu dueño de los monos *washi* (mono araña y en dialecto loretano *maquisapa*) es especialmente importante. Se cuenta que anteriormente los hombres estaban desprovistos de las técnicas de caza y se limitaban a matar algunos animales simplemente a palos. Un día un hombre llegó a la casa de *Tsewa* en el cerro. Este último le enseñó al hombre los preciosos encantamientos *anen* necesarios para la caza y le dio la cerbatana, avisándole de que, cuando le encontrara, no le molestara, pues hay muchos animales de caza. Sin embargo, desde ese momento, el hombre empezó a exterminar a todos los *washi* que veía y cuando encontró a *Tsewa* le disparó. Para castigar la codicia del cazador, *Tsewa* quebró su cerbatana y se la metió por el ano, transformando al hombre en *washi*. Por esta razón, según los awajún, los monos *washi* también conocen los encantamientos *anen* y, cuando los cazadores les disparan, se sacan los virotes del cuerpo o los desvían. Asimismo, los cazadores tienen miedo a *Tsewa* ya que piensan que él puede llevarles y provocar su muerte.

¹⁶⁸ Si colectivos de seres como los *tsugki* o los *nunkui* tienen a su cargo el cuidado de varios animales, como serían los peces o las huanganas, de la misma forma que los awajún y wampis tienen gallinas, cerdos, etc., también determinados espacios ejercerían como los corrales de estos seres tutelares. Así, para poder pescar un pez o cazar una huangana habría que solicitar permiso y tener una relación cordial. El respeto resulta fundamental para poder llegar a un acuerdo, a partir del cual se establece el comercio mítico de animales.

espacios y los elementos que tienen a su cargo. Ser “dueño”, ya sea entre los humanos o entre los no humanos, significa, en primer lugar, cuidar del lugar o de los seres que uno tiene a su cargo, y en segundo lugar, regular el acceso y el uso, y distribuir entre la parentela y los afines esos mismos recursos. Cualquier persona debe mantener una buena relación, cuidándose de no caer en el exceso, el abuso o la falta de respeto con todos estos seres, si no quiere vivir en la escasez, la hostilidad, la soledad o incluso recibir la muerte. Así, deberá respetar su lugar y sus costumbres, porque es de los *nunkui*, los *tsugki* o los *ikammuunjin*, como dueños, que depende que se pueda usufructuar o no determinados lugares que están más allá de su hogar. A través de sueños y visiones invitarán a una persona a visitar y descubrir su lugar, en cuevas, pozas, fuentes de arcilla o de sal. Y después, cuando esa persona, o quien quiera que sea la invitada, quiera visitar ese lugar, lo deberá hacer siguiendo protocolos de relación que implican gestos sociales de respeto hacia el lugar y el dueño, como ciertas dietas y prescripciones.

Las relaciones que se establecen con la “Naturaleza” y la “Supernaturaleza”, entendidas como entidades autónomas, que habitan los lugares del Cenepa, implica un grado de variación en los medios y técnicas de comunicación, dependiendo de los diferentes cuerpos y formas de aprehender lo sensible. El cuerpo, al igual que el territorio, entendido como un complejo sustancial de relaciones, donde se reúne lo biológico, lo mental y lo espiritual. No obstante, dada la discontinuidad mítica entre los cuerpos y la lengua, en estas relaciones se privilegia un modo de comunicación de carácter extralingüístico. Gestos y rituales sociales en los que las dietas, la reclusión y la búsqueda de purificación del cuerpo adquieren una gran importancia, pero donde también se pueden llegar a producir prácticas conversacionales, al serles concedidos a los seres del territorio un fondo común de humanidad. Así, los cuerpos han de jugar un papel importante en los procesos comunicativos que se dan entre los diferentes seres del Cenepa. 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., 1987:11). Y si anteriormente hemos hablado del *wakan* (ver capítulo 2.3) como elemento consustancial e intersubjetivo de todos los seres (principio vital con el que se puede comunicar), también podemos ver a la sangre como la encarnación del conocimiento intelectual, afectivo y

espiritual que circula por las venas; uno de los elementos claves que propician la atmósfera comunicativa. La sangre y sus derivados, el semen y la sangre menstrual, conforma un “mecanismo hidráulico que confiere capacidad de acción, agresividad y deseo a las personas y los seres del cosmos en interacción e intercambio” (Belaunde, 2005: 39). Según el antropólogo Michael Brown, para los awajún y wampis “es el medio por el cual el pensamiento es transportado a través del cuerpo (Brown, 1985:129). El poder de la sangre reside justo en su capacidad de circular, comunicarse y afectar a los demás, generando así nuevos flujos de sangre, nuevas comunicaciones. Sin embargo, cuando la sangre es derramada por el territorio se abren las cortinas de la visibilidad entre las diferentes perspectivas, cuerpos y lugares del mundo, y esto puede resultar peligroso¹⁶⁹ al colocarte en una situación de vulnerabilidad. Al mismo tiempo, puede producir un alejamiento de los animales y seres tutelares, a los que les repugnan los fuertes olores, como la sangre. Toda la sangre que sale del cuerpo -incluyendo la sangre menstrual, la sangre de los animales y el semen- es considerada sucia y peligrosa para cualquier otra persona que no sea su dueño. Pero además, por medio del manejo de la sangre, asociado a los rituales de dieta y reclusión se favorecen los procesos de transformación de las personas, lo que resulta vital para comprender el ámbito de la corporalidad generada a través de estas prácticas de relación con los seres del cosmos (Belaunde, 2005: 19). Así, la sangre (y sus derivados), junto al *wakan*, son los elementos fundamentales en los procesos de relación del cuerpo con el mundo: la alimentación, la sexualidad, el habla y los demás sentidos (especialmente el olfato)¹⁷⁰.

En la relación de los humanos con los no humanos se tiende a privilegiar el componente no verbal de la comunicación, puesto que los diferentes seres hablan la mayoría de las veces lenguajes incomprensibles para los otros. Así, los gestos que llaman a la vida de otros seres, pero no los crean, nos hablan de alguna manera de la liberación del lenguaje; es decir, del gesto que llama a la coexistencia con el “otro”, o del ruido o el golpe amenazante que puede llegar a alejar el peligro que también supone la presencia del “otro”.

¹⁶⁹ Los seres no humanos que poseen *wakan* también pueden atacar y comer a los humanos, pero lo suelen hacer generalmente de manera invisible, por medio de enfermedades (Belaunde, 2005).

¹⁷⁰ En este sentido, es importante destacar cómo la comida que una persona ingiere se transforma en sangre que puede causar salud o enfermedad. Asimismo, dependiendo de lo que comas, tu cuerpo desprenderá un olor u otro, de tal forma que cuando se pretende entrar en contacto con los espíritus se intenta evitar alimentos que provoquen fuertes olores corporales, ya que estos repugnan a los espíritus.

También podemos hablar de la recreación de una “lengua secreta”, que remite a los mitos, en los que se narran los tiempos en los que todos hablaban la misma lengua, como ocurre con los *anen*. En estos cantos se suele utilizar un lenguaje que proviene directamente de los mitos. Así, la comunicación que establecen los awajún y wampis con los no humanos y los muertos, nos recuerda al texto de Giorgio Agamben sobre Magia y felicidad, que viene a decir: se “llama a la puerta del país de los magos, que hablan sólo con gestos” (Agamben, 2005: 25). El complejo comunicacional y de mediación entre humanos y no humanos iría por tanto más allá de la distinción tan querida para nosotros, occidentales, entre la comunicación verbal y la no verbal, e incluiría la aplicación de distintas ocasiones, medios, técnicas y lugares que están vinculados entre sí: los encuentros ocasionales en las profundidades de la selva¹⁷¹, las visitas en sueños de seres y espíritus tutelares, las visitas a los lugares donde vive el otro, los cantos de poder (*anen* o *anent*), los sueños premonitorios y augurios¹⁷², la toma de plantas enteógenas (*tsaag*, *baikua* y *datem*, como ventanas de comunicación con el trasmundo) y las visiones. A esto se añaden las prescripciones, dietas, reclusiones y baños, tanto previas como posteriores, que sirven para mantener el cuerpo purificado, demostrando con ello, el respeto debido sobre todo hacia los espíritus y a su actividad reproductiva del lugar, ya que el control de los olores y los humores corporales tiene un papel fundamental en estas relaciones entre la visibilidad y la invisibilidad de los seres. La sangre abre las cortinas de la visibilidad: te vuelve visible a los seres y vulnerable a un posible ataque. Es un medio de atracción, pero también, al mismo tiempo, está avisando de tu llegada a otros seres. Un comunero de Teesh me contó que *Etsa*, al dictar las reglas para la caza, “*dijo que si salías a cazar con una mujer embarazada, las plantas mismas avisan a los animales*”, y claro, pueden escapar (Mateo Impi, entrevista 2012).

¹⁷¹ Olivario Wisum, un comunero original de Buchigkin, me contó que una vez vio varios *tijai*, en el camino de Huampami a Buchigkin. “*Venían hablando, con su escopeta, como quien va a mitayar (cazar)*”. *Me contó también cómo les vio salirse del camino, y que cuando llegó hasta ellos, ya habían desaparecido. Y no pudo “encontrar huella alguna”*. “*Se han perdido entre las rocas. Son igualitos que awajún, con su escopeta, su trusa (el mismo traje)*” (Entrevista a Olivario Wisum, 2012). Del mismo modo, en la comunidad de Kagka, me dijeron que “*los Tijai no se pueden ver, cuando tú los quieres ver como gente, se convierten en roca, en otras cosas, en animales... Tú no puedes comunicarte con ellos, pero ellos sí en los sueños*” (Diario de Campo 2011).

¹⁷² Desde su morada celeste, el sol, la luna, las estrellas y la lluvia ayudan a organizar la vida cotidiana de los humanos, a través de la interpretación que hacen estos de su existencia espiritual, y sus actos físicos, como presagios o referencias temporales.

Según Belaunde “La sangre derramada tiene un efecto similar al de las plantas psicoactivas utilizadas en el chamanismo, logra un cambio de cuerpo y abre las cortinas de la visibilidad entre diferentes perspectivas” (Belaunde, 2005: 49), entre los diferentes lugares que dejan de ser inaccesibles u ocultos, y que pueden ser visitados. Estos viajes a otros mundos se dan mediante un trance del *wakan* (alma) o un cambio de cuerpo, que permiten ir al lugar del otro, experimentar su mundo y ver las cosas tal y como otros seres las ven, poniendo en marcha el proceso de transformación de la vida y la muerte, articulando la compleja práctica de salud y enfermedad. Por lo tanto, el control del cuerpo (y de las energías que lo mueven) resulta crucial para poder establecer buenas relaciones con los seres no humanos del territorio. Según un reconocido “intelectual” wampis, Shapion Noningo, si se tiene el cuerpo muy perfumado y con mucha flema el *Arutam* declina el encuentro con el ser humano, pues “*el arutam tiene mucho miedo a los perfumes, el cuerpo actual del wampis es muy oloroso y cuando es así, los espíritus dicen que tiene “poder” y simplemente se aleja del wampis*” (comunicación personal, 2014). Por ello se hace necesario cumplir toda una serie de rituales y protocolos de relación si se quiere buscar el contacto y la relación con los espíritus, lo que implica una serie de sacrificios de dieta y reclusión, y entrenamiento a base de ingesta de plantas maestras.

En las diversas relaciones que los pobladores del Cenepa establecen con los seres no humanos, además del gran conocimiento del medio ambiente y de los hábitos de los animales (por ejemplo la habilidad de los cazadores para imitar el canto de muy diversos animales, o el detalle con el que se clasifica a las plantas y a los animales¹⁷³), se suelen utilizar una serie de técnicas de comunicación que pasamos a esbozar: sueños, toma de plantas, dietas, *anen* y objetos con agencia comunicativa. Son instrumentos que parten de una especie de “contrato social” establecido en los tiempos míticos, y nos hablan de una continuum social, donde no hay límites insalvables. No hay una separación ontológica entre los distintos seres, y los hombres y las mujeres awajún y wampis buscan defenderse y/o establecer alianzas y afinidades con los seres no humanos. Los diferentes estados del alma, *wakan*, pueden adoptar la forma de plantas, animales, cuerpos y fenómenos celestes, así

¹⁷³ Para mayor información sobre la taxonomía de animales y plantas que hacen los pueblos jíbaro ver (Berlin, 1977, 1992; Berlin y Patton, 1979 ; Descola, 1988).

como la continua circulación de sangre y pensamientos hace que todos los seres estén en vías de conexión.

Así, cada acto de relación con los seres no humanos viene generalmente precedido de dietas de ciertos alimentos, abstinencia de sexo y reclusión. Se hace dieta para tumbar determinados árboles (para hacer canoa o *tuntui*, por ejemplo), para recolectar sal o arcilla. Si se tiene sexo cuando se va a realizar estas actividades, y más aún si se hace en el lugar donde se recoge la madera o la arcilla, estas se malogran¹⁷⁴. Como cuenta un comunero de Nuevo Kanam, “*Antes se realizaban dietas. Dieta para casi cualquier actividad. Para cazar, para coger toe, arcilla, sal...*”. Y normalmente es el “dueño” el que se encarga de que aquellas personas que vayan a recoger en el lugar de la arcilla, la sal, el toe, etc., cumplan con los requisitos preestablecidos, ya que si no se hace con el debido respeto, el “poder” del “material” recogido se malogra, e incluso se puede mudar de sitio¹⁷⁵. Las dietas, por tanto, son múltiples, pues se llevan a cabo para una gran cantidad y diversidad de actividades. Así, también se usa para dotar al cuerpo de la fuerza necesaria para llevar a cabo actividades como la caza con cerbatana, y tienen que complementar y sustentarse con otros medios del complejo relacional. Como podemos ver en el siguiente testimonio de Mateo Impi, original de la comunidad de Teesh, “*se hace dieta para mitayar, para tener fuerza y poder botar el virote lo más lejos posible. No se puede comer dulces ni cebolla; quita el poder. Asimismo, se mascaban también unas hierbas, como Tseatsem, y Sacha Ajo. Este se toma para atraer a los animales (lo que se sumaría también a los cantos, anen para la caza). Se dieta durante tres días. No se podía hacer el mal. Sólo se comía pescadito no más. Y ahí se soñaba mucho, y muchas cosas (durante los tres días) y de ahí se iban. Por ejemplo, si uno sueña con mestizos barbones, vas a cazar cotomono. Si por otro lado se sueña con gente con cuchillos y garras, se caza sajino*” (Mateo Impi, entrevista 2012).

¹⁷⁴ También para recoger la sal está prohibido tener sexo en el pozo, ya que si esto ocurriera el pozo mismo y la sal se malograrían. Los ejemplos son muy numerosos.

¹⁷⁵ Irma Tuesta, Coordinadora del Programa de la Mujer de ODECOFROC, me dijo que en los lugares de arcilla, esta puede cambiar de sitio si no se respetan las prohibiciones y prescripciones del uso. “*Se malogra y se muda. Si no se cumple con los preceptos (la dieta) la arcilla buena se puede marchar a otro sitio con su dueño, y queda la arcilla malograda, con lo que se quebrará la vasija... Si no hay respeto cambia de sitio*” (Extraído del diario de campo 2011). Esto nos habla de la geografía móvil, ya que los dueños de los lugares pueden migrar, llevándose los elementos que conforman su hogar.

Las dietas se convierten entonces en algo imprescindible para el correcto uso de las técnicas de comunicación más importantes como son los sueños, la toma de plantas, los *anen*, cantos de poder y emoción, y los objetos y adornos con agencia e intencionalidad. Todas estas prácticas que conforman un complejo relacional particular, en el diálogo con los seres no humanos no están separadas, sino que se complementan unas a otras. La dieta y la reclusión permiten efectuar un “cambio de cuerpo”, asociado a la adquisición de conocimientos y poderes espirituales. Como se ha venido comentando, el poder atribuido a los seres del entorno es considerado por los awajún como algo ambivalente y peligroso. Así, poder lograr una comunicación e influir sobre el comportamiento de estos seres no sólo es necesario para tener éxito en las actividades cotidianas sino también para defenderse de su agresividad intrínseca. Según Alexandre Surrallés, tanto en el caso de los candoshi como entre los otros grupos jívaro, “estos seres no solamente son seres intencionados, sino que se les atribuye una intencionalidad predatoria” (2007: 314). Y las relaciones son normalmente relaciones individuales que los hombres y las mujeres establecen con las subjetividades involucradas en sus respectivos ámbitos de acción. En estas relaciones, los humanos obtienen el conocimiento necesario para su bienestar, por lo tanto, como afirma Brown, “la habilidad de las personas de ver, entender y comunicarse con los componentes escondidos de la realidad es directamente proporcional a su conocimiento individual” (1986: 48, traducción propia).

Los principales medios y ámbitos de comunicación para entablar relaciones con los seres no humanos serían los sueños y las visiones *ajutap* (o *arutam*, en wampis), previa toma de plantas psicoactivas, así como los cantos de poder y emoción, llamados *anen*, que formarían un complejo relacional en el que se abre un espacio privilegiado de comunicación con los seres no humanos. “*Hay que aprender a soñar*”, me dijo un comunero awajún, para explicarme la importancia que tienen los sueños a la hora de interpretar y actuar en la vida. Y como dice Descola (2012) en los sueños se crea una especie de comunidad de lenguaje. El poblador del Cenepa consulta sus sueños para todos los asuntos que le son de particular importancia. Y suele ser costumbre que durante las noches se despierten los miembros de una casa y se cuenten los sueños y discutan sobre los posibles significados y mensajes que los seres no humanos quieren transmitir a los humanos, o para predecir los acontecimientos futuros. Así, *Wajiu kanutu*: soñar con algo, es

un elemento fundamental a la hora de interpretar la vida y poder orientarse en los acontecimientos por venir. De los sueños más importantes, destacamos soñar que vas a tener un hijo; que vas a casarte o tener sexo; que vas a tener éxito en la caza; que vas a matar al enemigo y convertirte en jefe, un líder guerrero; que vas a encontrarte con alguien¹⁷⁶. Por ejemplo, antes de ir al bosque a cazar, los espíritus madres de los animales y el bosque pueden revelar a los humanos sus intenciones a través del sueño. Son imágenes que hay que saber interpretar. En los sueños favorables, llamados *kuntugnarmau*, no suelen verse escenas de caza, sino acciones que tienen alguna conexión lógica con lo que se espera. En cambio, contrariamente a lo que se podría imaginar, los sueños en los que el cazador se ve a sí mismo matando a una presa suelen anunciar eventos funestos. Sin embargo, Shapion Noningo, líder wampis, me advirtió que esto no es siempre así: “*toma en cuenta que hay personas cuyas escenas de sueños se cumplen tal como han soñado en la vida real, y otros se cumplen a la inversa (depende de cada persona, los sueños no se cumplen uniformemente en todas las personas)*” (comunicación personal, 2014). Los sueños serían también “trances del alma”, en el que las almas rompen las barreras que establecen las diferencias de los cuerpos y los lenguajes. Son ámbitos donde se favorece el encuentro con los seres no humanos al acercar los tiempos y lugares de los animales, las plantas, los espíritus y los ancestros. Pero para ello, es aconsejable, si no necesario, favorecerlos mediante la toma de plantas visionarias, *baikua*, *datem* y *tsaag* (especialmente este último), que los pobladores awajún y wampis empiezan a tomar desde muy jóvenes, acostumbrando su cuerpo al espíritu de la planta. Es precisamente el alma, *wakan* de las plantas, lo que llama a los espíritus. Así, por ejemplo, mediante un *anen* se invoca a *Asewa*, la madre del tabaco, que es al mismo tiempo un *Ajutap*. “Me lo llamas, le dice al tabaco (*Asewa*), que llame a su abuelito. Hay que tomar y cantar varias veces seguido, sino el *Ajutap* no acude. Hay que hacerlo mientras está hirviendo el *datem*, para que lo huelga el *Ajutap* desde el

¹⁷⁶ Suele ser algo habitual que al encontrarte con un awajún o un wampis, este te salude diciendo: “*Soñé que te iba a encontrar*”, o por el contrario, “*no te soñé que te iba a encontrar*”, mostrando así la seguridad de conocer previamente el encuentro, o la extrañeza de quien se encuentra con alguien al que no se esperaba hallar.

cielo. Lo ve y lo huele, y se pregunta, «¿Quién es mi nieto que está sufriendo? Voy a bajar a darle poder»”. (Extracto de la Discusión para los trabajos de traducción de *anen*, cara a la elaboración de un libro de ODECOFROC, 2011). El *anen* dice así: “*Asewá, Asewá, Asewá. Asewá, asewá, asewá, asewá/ ¿En qué se habrá convertido mi abuelo?/¿Se habrá convertido en árbol grueso?... (como lupuna)/Paso por donde está sufriendo mi nietecito/ Ese es tu pensamiento.../ Avísale quietamente, quietamente avísale/¿Dónde está mi abuelo?/¿Se habrá convertido en comején?.../Apoyaré y serviré a mi nietecito/Lleva contigo ese pensamiento*” (ODECOFROC, 2012: 98)

Para recibir de su ancestro el poder tan codiciado y transformarse en un guerrero *waimako*, obteniendo la garantía de su bienestar y un nuevo status dentro de su grupo, los varones toman estas plantas visionarias. Las mujeres también buscan la visión del *ajutap*¹⁷⁷ para garantizar el éxito en sus actividades domésticas y el prestigio en la sociedad. Y además, no será sin visión que se puedan encontrar los amuletos para la chacra, la caza o el chamanismo (los *nantar* o *namur*), o determinados lugares de reproducción de elementos necesarios para la vida, como las cuevas del *tayu*, las minas de sal, o las fuentes de arcilla. Así, los jóvenes acuden a las cascadas para buscar la visión del *Ajutap*. Allí, el aspirante visionario construye una choza¹⁷⁸ para pasar la noche (*ayamtai*), a veces después de varios días de camino lejos su casa. Las duras dietas y la ingesta de brebajes alucinógenos de tabaco, ayahuasca o toé preparan al hombre para el encuentro, hasta que su cuerpo se vuelva débil y “vacío”, momento en el que está preparado para recibir la poderosa esencia. Se puede quedar así hasta varios días, bañándose en las aguas “sagradas” de las cascadas durante el día y durmiendo en la choza por la noche. A través de los encantamientos *anen*, la persona llama a su “abuelito” para que le transmita el poder¹⁷⁹. Primero se canta parado con su palo (*pañag*, bastón “ceremonial”)¹⁸⁰. Como relata Rafael, comunero awajún de Kayamas, se suele decir algo como: “*Estoy sufriendo, abuelito, ¿dónde estás?, te has*

¹⁷⁷ Encontramos dos versiones sobre el *Ajutap* de parte de dos autores que han estudiado a los awajún: “...un espíritu ancestral, que en vida fue un guerrero fuerte (un muunta...), que a su vez recibió fuerza de otro *ajútap* a quien había visto” (Guallart, 1989: 168). La otra versión similar es de Brown: “...las almas de los antiguos guerreros que viven juntos en el cielo y que le da conocimiento y poder a la persona que la ve” (1984: 206).

¹⁷⁸ Karsten la llama “la choza de los sueños” (Karsten, 1989 [1935]).

¹⁷⁹ También al hervir la ayahuasca, el propio olor puede atraer o rechazar a los *ajutap*. También se le llama con el golpeo del *Tuntui*.

¹⁸⁰ El bastón se llevaba porque al estar muy mareado no se podía estar erguido, y servía para ayudarse a mantenerse parado, de pie.

convertido en palo, en cielo, ¿dónde estás? Estoy sufriendo por mi comida, no tengo poder, donde estás, por qué no me das poder. Yo estoy sufriendo por mi comida porque no tengo suficiente poder, por esto soy nada. ¿Dónde estás abuelito? Te has convertido en aire, en palo grande, te has convertido. ¿Dónde estás? Dame tu poder, estoy sufriendo". Así diciendo se va para llegar donde está su choza. Allí escucha su abuelo, que se ha convertido en palo, en aire (entrevista a Rafael Ukuncham, realizada por Simone Garra, 2010). Entonces, el *ajutap* lo escucha, y se dice "*mi nieto está sufriendo*" y acude a darle el poder al joven necesitado. "*Se presenta como un hombre, o como un tigre, o como un águila se presenta*" (Ibid). Y aquel que busca la visión debe aguantar el miedo y enfrentar la visión, que puede adoptar multitud de apariencias, ya sea como animales, árboles gigantescos, cuerpos celestes, o elementos del paisaje como rocas, todas ellas dotadas de un carácter que impresiona el ánimo. Asimismo, durante el canto, como relata el anciano *waimako* Kinim, en una entrevista grabada en el 2005, también se mencionan diversos pájaros de vistosos y lindos colores, como *jempokit* (colibrí), *sucka* (gallito de las rocas), *semanchuk*, *bakakit*, *achañachik* y otros¹⁸¹. Estos pájaros, según los awajún, ayudan también en la búsqueda de los *Ajutap* para que acuda a la llamada de aquel que necesita obtener la visión. "*Son los que avisan, los que le llaman al ajutap*" (Conversación con Salomón Mayan, en 2012). Y también serían *ajutap*, aunque al tener la capacidad para llamarlos, tendrían una función parecida a la de "madres"¹⁸², aunque esto no lo puedo confirmar. No obstante, los awajún y wampis distinguen diversos tipos de visión *ajutap* (o *arutam*, en idioma wampis), en función de sus apariencias en muchos casos bajo forma de un animal, de un elemento natural (trueno, rayo, estrella, bola de fuego –payar-), o de un espíritu (*iwanich*)¹⁸³ (véase García Rendueles 1999). En términos generales se pueden resumir en dos grandes tipos: la visión de guerrero *waimako*, y la visión, que en wampis se denomina *imaru*, que tiene que ver fundamentalmente con la abundancia, lo que se denomina *tarimiat pujut* (en wampis) o *tajimat pujut* (en awajún), que viene a significar "buena vida".

¹⁸¹ Su padre le decía que estos pajaritos no se comían, porque si los comías no ibas a obtener fácilmente la visión. No los podían comer porque eran *ajutap*. Solo podías comerlos si eras adulto y ya tenías visión.

¹⁸² A este respecto, algunos wampis del Santiago me comentaron que las madres de los *arutam* serían las mariposas. Cuando se lo comenté a algunos awajún, me dijeron que ellos no sabían sobre las "madres de los *ajutap*", pero que igual podrían ser los pájaros pequeños y de colores vistosos.

¹⁸³ Mateo Impi me comentó que el poder que te da el *iwanich* en el bosque es un poder colérico, que no puedes controlar, y puede llegar a volverse contra tus propios familiares. Sin embargo, en las tunas, cascadas, solo hay "poder bueno", el poder del *ajutap* (Entrevista Mateo Impi, 2012).

Al ver el proceso de búsqueda de visión de los *ajutap*, así como otras actividades de la vida en el Cenepa, encontramos cómo los *anen* o cantos de poder y emoción ejercen un rol privilegiado en la comunicación con los seres no humanos. Fueron diferentes seres míticos quienes enseñaron por primera vez los cantos *anen* a los awajún y wampis para que pudieran seguir comunicándose con ellos. Los *anen* suelen ir dirigidos a estas personas míticas que se aparecen a los wampis en sueños y visiones. Fue *Etsa* quien enseñó la mayoría de *anen* para la caza con pucuna, y *Nunkui* quien enseñó a las mujeres los destinados al cuidado de la chacra. Pero también animales míticos, así como madres y dueños de animales y de lugares, enseñaron otros cantos para asegurarse la reproducción de las relaciones entre los awajún y wampis y el resto de seres del Cenepa. Los *anen* tienen un origen mítico, porque es de los mitos que toman muchas referencias y palabras, y tienen la capacidad de actuar sobre los otros, sean seres humanos o seres espirituales. Son conocimientos y recursos culturales para poder beneficiarse de los diversos poderes que existen en el territorio, y su posesión tiene una importante función en la vida cotidiana. Son un bien simbólico que las personas adquieren y poseen y transmiten de generación en generación. Estos pasan a través de los parientes del mismo sexo: los varones enseñan a los varones y las mujeres a las mujeres.

La palabra *anen* tiene la misma raíz que la palabra *inintai*, el corazón. Para los pobladores del Cenepa es precisamente en el corazón, como hemos mencionado, donde están el pensamiento, la memoria y los sentimientos. Se puede decir que los *anen* son discursos del corazón: súplicas y/o mandatos íntimos dirigidos a influir sobre el curso de las cosas. Y sirven para transmitir mensajes a los humanos, a los espíritus y a los seres de la naturaleza (animales, plantas, piedras, etc.) con el fin de pedirles y persuadirlos, intimidarlos, o despertar su compasión. Es decir, influir en su voluntad. Cuando se canta un *anen* se está cantando al *wakan* o alma de los diversos seres que habitan el territorio. Algunas veces se les canta para obtener su ayuda, y en otras ocasiones se les nombra para convertirse en ellos, para obtener su poder y tener éxito en la acción emprendida o en el problema que se quiere solucionar. Cuando estas súplicas se dirigen a los humanos, es sobre todo para tratar de que surjan en esas personas determinados sentimientos para lograr una armonía social. En este caso, los mensajes de los *anen* son transportados por el viento (a través del espacio) o por algunos animales, especialmente algunas clases de aves, como

por ejemplo el *jempe*, el picaflor. Pero para poder cantar un *anen* y que tenga efecto, es necesario haber adquirido previamente el estado de *anentrin*. Esto significa que la persona que los canta posee los conocimientos y el poder para mantener relaciones fecundas con los espíritus que controlan los espacios donde viven los hombres y mujeres. El canto por sí mismo no tiene un efecto si antes no se ha aprendido a tener relaciones con esos espíritus.

Existen muy diferentes situaciones en las que se puede cantar un *anen*. Los adultos, de cualquier edad, sexo y condición, que hayan adquirido el estado de *anentrin*, pueden comunicarse mediante estos cantos con los seres y espíritus del territorio por sí mismos, sin necesidad del apoyo de un especialista chamán. Se suelen cantar de forma secreta, sin que se enteren otros, porque se piensa que de otra forma se quitaría fuerza al canto o se desvanecería. Por esta razón los *anen* no se cantan abiertamente, en lugares públicos, sino que suelen ser cantados en la soledad de la chacra y del bosque. Se cantan también en el camino que conduce a estos lugares, al inicio de la jornada de trabajo. De esta forma se hace un anuncio al dueño de un lugar con la intención de ser bien recibido. Si son para enamorar o por problemas de desamor, los *anen* suelen ser cantados al atardecer, en lugares apartados y melancólicos, preferiblemente en ayunas y mucho mejor en trance de tabaco y en ayunas. Además, para conseguir el secretismo necesario también se pueden cantar mentalmente, con el pensamiento, mientras se silba o se toca un instrumento musical apropiado para la musicalidad del *anen*. Los instrumentos con que se puede acompañar un *anen* son varios. *Tumank* es un instrumento hecho de una pieza flexible de madera que se tensa en forma de arco con una cuerda de chambira; se lo toca sosteniendo la punta del arco en la boca, mientras que la cuerda es rasgada con el dedo. *Kitar* (o *kaer*) es un instrumento de dos cuerdas, parecido al violín, que se toca con un arco con cuerda; su sonido es grave y melancólico. A veces, para acompañar el *anen* se emplean también dos tipos de flauta, *peem* y *pinkui*. Estos son instrumentos que tocan solo los hombres. En cambio, hombres y mujeres emplean la *nuka*, un instrumento hecho con la hoja de una planta. La hoja se arranca cuando está tierna para interpretar cantos amorosos. Después de hacerla sonar se arroja la hoja para que el enamorado o la enamorada la encuentre y le espere en el mismo lugar donde halle la hoja.

La expresión principal en los cantos *anen* es el sentimiento. Mediante la voz y la palabra, el sentimiento toma valor y se puede proyectar sobre los destinatarios. Se requiere de una gran concentración en el sentimiento que se quiere proyectar, y así los destinatarios no podrán mostrar indiferencia. Para favorecer esta concentración se deben cumplir dietas y reglas estrictas. Por otro lado, como en los cantos no se nombra directamente a los destinatarios, en su lugar se utilizan metáforas y comparaciones. También se usan términos de parentesco (como cuñado, papaíto, mama, abuelo) para dirigirse a ellos. Al tratarlos así, se busca recordar los vínculos y responsabilidades que conllevan las relaciones entre familiares, y de este modo poder adquirir las propiedades y habilidades de los seres del territorio que son necesarias para tener éxito en cada ámbito de actividad. Por ejemplo, la agilidad de los animales para esquivar las desgracias, o la astucia de los seres míticos para librarse del mal y los enemigos, o la capacidad de llamar a la abundancia de *Nunkui*. Es por esto que se puede decir que los *anen* son un medio de transformación y adquisición de poder. Más que comunicarse con los seres que se mencionan en el canto, uno se convierte temporalmente en esos seres, obteniendo así su poder para realizar, o provocar en el otro, una determinada acción (Riol, 2013).

Por último, y para completar la descripción de todo este complejo relacional con los seres del entorno, también hay que hacer mención de toda una serie de agentes comunicativos que ejercen como intermediarios entre seres humanos y seres sobrenaturales. Si hemos mencionado a las plantas maestras (ayahuasca, tabaco y toé) como una de las principales técnicas de comunicación con el mundo “sobrenatural”, se debe hablar igualmente de ciertos animales, generalmente pajaritos de hermosos plumajes coloridos, como el *jempe* (picaflor) y mariposas, que ejercen como mensajeros en los *anen*, transportando los sentimientos, deseos y expresiones del canto. Así como algunos objetos rituales que también poseen una interioridad y una capacidad de agencia, como el gran tambor de señales (*tuntui*), algunos instrumentos musicales como el *pijun*, fabricado con hueso de venado o de tigre, las piedras amuletos *nantag* y *namur*, el bastón ritual (*pañag*), y la pintura corporal, tanto de achiote, *ipak*, como de huito, *suwa*, así como otros adornos corporales.

Como se afirma en el libro, *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de materialidad y personificación*, en las ontologías amazónicas, los objetos también son relaciones sociales corporeizadas, y en algunos casos, con capacidad de comunicación, lo que les convierte en seres sociales (Santos, 2012: 25). Aquellos objetos más poderosos están dotados de subjetividad, incluso *wakan*, y son “la objetivación de las capacidades, afectos y conocimientos de las personas que los hicieron” (Santos, 2012:27), así como del material con el que fueron contruidos. Por tanto, pueden involucrarse en diálogos verdaderos con los seres del entorno, ejerciendo de intermediarios y vínculos entre estos y los humanos. Sin querer entrar en el detalle de la complejidad de las relaciones entre humanos, seres naturales, sobrenaturales y cosas que establecen los awajún y wampis, quisiéramos rescatar algunos objetos y las relaciones que a través de ellos se vinculan.

Entre los objetos más importantes y poderosos están las piedras: los amuletos femeninos de la chacra, *nantag* o *nantar*, y los masculinos para la caza, *namur*. Las mujeres awajún y wampis que poseen una piedra *nantag*, tienen un poderoso instrumento de mediación para mejorar la productividad y el cuidado de su chacra. Existen diversas piedras “espíritus auxiliares del huerto”, como las define Descola (1988: 282), que varían de color, según la planta cultivada a la que protegen y vivifican. Los pobladores del Cenepa creen que estas piedras están conectadas directamente con *Nunkui*, de tal manera que la mujer se asegura un contacto permanente con la madre de la horticultura, a través de las piedras. Sin embargo, estas piedras pueden resultar sumamente peligrosas para el ser humano. Para evitar la necesidad predadora de los *nantag*, uno debe pintarla de achiote, planta que produce un tinte de color rojo, y colocarla dentro de una tinaja que se deposita en el centro de la chacra, así como conocer también los *anen* adecuados para apaciguar su “sed” de sangre, y que no “devore” a ningún miembro de la familia, especialmente a los más indefensos como son los niños. De esta manera, se dirige exclusivamente el poder de la piedra hacia la reproducción de los cultivos de la chacra (Surrallés, Riol y Garra, 2013b).

También encontramos todos los instrumentos musicales que pueden acompañar el *anen* cantado silenciosamente en la mente, como los ya mencionados, *tumag*, *kitag* y las flautas *peem*, *pinkui* y *pijún*. Sobre este último, un comunero de nombre Samuel me habló de la relación entre la música y el poder de los seres que habitan el territorio: “Hay *pijún* de

tigre y pijún de venado. El que está hecho con el hueso de tigre es más poderoso, pero solo un waimako lo puede tocar. Si lo tocas, el tigre se sube a una loma, y desde ahí te observa. Si ve que eres waimako (tu rostro debe tener el color de la sangre) se marcha. Si ve que no eres waimako, que estás pálido, te comerá” (Extraído del diario de campo, 2011). La escena que se nos plantea ejemplifica perfectamente el complejo dinámico de relación entre los objetos, los seres de la naturaleza y los espíritus, y pone de manifiesto un precepto en la relación con los seres poderosos del territorio: cuando te encuentras a un ser poderoso, cuya frontera entre espíritu o animal es difusa, tienes que encararlo, no mostrar miedo ni debilidad, pues él lo percibe y te puede atacar.

Pero de todos los objetos e instrumentos, quizás el que mejor muestra esa capacidad comunicativa de la que estamos hablando sea el *tuntui*¹⁸⁴, el gran tambor de señales jibaro. Según Karsten (1935), está fabricado solamente con un tipo de madera, llamada *numi shimut*. Representa a *Pagki*, la boa, y se emplea para comunicar hechos importantes o convocar a parientes o aliados, dado que su tañido puede ser escuchado a kilómetros de distancia. Para cada ocasión, el *tuntui* se tañe con un ritmo particular: el fallecimiento de una persona es anunciado con un sonido grave y triste; y la situación de guerra o de conflicto y la llegada de cazadores a una fiesta tienen a su vez sus propios códigos. El *tuntui* es un instrumento tocado únicamente por varones, pero es una mujer soltera quien debe probar primero su sonido. Para poder tocarlo, el varón, únicamente alguien con determinado estatus adquirido, *waimako* o *iwishin*, debe guardar un estricto ayuno sexual, pues de lo contrario se corre el riesgo de que se parta el “pene” del *tuntui*.

Cuando se está llamando para convocar a los espíritus *Ajutap*, mientras se hierve el *natém*, el *tuntui* debe comunicar con un sonido pausado que, a medida que la cocción se alista, se va acelerando. Según un anciano de la comunidad de Aintam, Víctor Mati, la función del sonido del tambor es avisar a los espíritus de los antepasados, de tal manera que cuando suena el *tuntui* el aroma de la ayahuasca ya les ha llegado. Entonces, “*el señor del poder* (el que da la visión) *ya sabe quién es el que busca poder, y se lo otorga al más*

¹⁸⁴ Según Karsten (1989 [1935]) el tambor *tuntui* sería en su origen una imitación del tambor de los *iwanch* que habitan en la cima de las montañas. Así también, el anciano Víctor Maati Uggumi, de la comunidad de Aintam, nos contó sobre un mito que relata cómo antiguamente solo había un grupo, llamado *Yankun*, que fabricaba este tambor, y tras un conflicto otros grupos empezaron también a construirlo (Entrevista a Víctor Maati Uggum, extraído del diario 2007).

necesitado de poder. El señor, la visión, el poder, baja en forma de viento” (extraído de diario de campo, 2007). Se pone así de manifiesto, por un lado, la influencia del olor que desprende la propia cocción de la ayahuasca, así como la influencia del tuntui sobre los espíritus *Ajutap*.

Un último apunte para reflejar la conexión que se da entre todos estos medios o formas de comunicación dentro del complejo relacional serían las grandes fiestas. Estos grandes rituales de comunicación, como son la fiesta de la *tsantsa*, los ritos de iniciación, tanto para muchachas como muchachos, así como la fiesta del pijuayo (*uwí*), que celebran los wampis, aunque no los awajún, ejercen como grandes encuentros que favorecen la relación entre personas a nivel colectivo, así como también la relación con otros seres del entorno. En ellas, se ponen en acción de manera altamente ritualizada todos los componentes comunicativos que hemos venido mencionando: dietas, toma de plantas, sueños y visiones, cantos, adornos, objetos animados de intermediación, etc.

Por poner algunos ejemplos, menciono brevemente la fiesta de la *tsantsa* y la fiesta de *Uwí*, la palmera de pijuayo. La primera, a diferencia de lo que consideraron los primeros cronistas, no era una fiesta de la victoria y la barbarie, sino más bien un ritual de pasaje y transformación. La reducción de cabeza del enemigo muerto es una forma de apropiarse del poder del muerto e impedir que su espíritu, el *emesek*¹⁸⁵, intente cobrar venganza. De esta forma, el ritual de la *tsantsa*, que venía acompañado de rondas de cantos, se hacía para poder adquirir de nuevo el poder y convertirse definitivamente en un guerrero legendario (*mankartuawaru*, en wampis). Y la fiesta de *Uwí* (la palmera de pijuayo), considerado como un ser poderoso que insufla fuerza vital a los ciclos de reproducción. Durante esta celebración, la palabra *uwi* puede designar a un mismo tiempo a la palmera, a las partes de la palmera, a ese ser poderoso, e incluso al masato que se bebe al finalizar la ceremonia. Se canta para que el ser *Uwi*, con su poder, llame a la existencia de todo lo comestible (plantas, frutos, y animales comestibles, *kuntin* en idioma wampis). En la celebración hay que tener cuidado de llamar a todo lo que el hombre necesita pues, si se olvidara de algo, o se cambiara de orden, el medio ambiente se empobrecería o dañaría. Los ancianos wampis dicen que cuando la fiesta no se celebra *Uwi* se enoja y maldice a la gente a través de un

¹⁸⁵ El *Emesak* también se refiere a un mal sueño, aunque en relación con el espíritu de venganza del enemigo muerto. El sueño produce una comunicación que te traerá desgracias, e incluso la muerte.

mal sueño y puede llevarse a sus almas, dándoles muerte. Esa maldición puede ocurrir también si durante la celebración se derrama al suelo una gota del masato. En la fiesta de Uwi, se deben cantar bien los *anen*, sin cambiarlos de orden. En el último *anen*, cuando ya ha fermentado, se convida a todos los animales que suelen comer fruto del pijuayo (Pellizaro, 1978b). Ambos ejemplos ponen de relieve cómo estos grandes rituales servían para propiciar una buena comunicación con los seres de la “naturaleza” y los espíritus tutelares, así como a la hora de establecer alianzas (domesticando y familiarizando la alteridad) para poder tener una mejor vida.

Los humanos y los “no humanos”, pero que son considerados también como “gente”, se relacionan en muchos diferentes contextos. Sus encuentros más frecuentes están relacionados con las actividades principales de la caza, la pesca y la chacra, que permiten la subsistencia de los individuos y sus familias, y por tanto, con los espacios de acción y de encuentro que hemos señalado. La comunicación entre todos los seres que habitan la cuenca del Cenepa nos habla de un efecto de inmanencia que se expresa de la mejor manera en las relaciones que se logran establecer en el sueño y las visiones. Y se muestra imprescindible para poder obtener una “buena vida”¹⁸⁶, según el concepto de Descola, porque además de propiciar el buen desarrollo de las actividades de subsistencia, también se corre el peligro de que si no te diriges correctamente hacia estos seres “otros”, estos se puedan enfadar y maldecirnos, pudiendo llevarse nuestras almas y provocándonos la muerte.

2.5. La multilocalidad del lugar: Respeto y permanencia en un complejo socioterritorial

Para abrir las conclusiones de esta primera parte de la tesis, me gustaría resaltar una de las cosas que más me llamaron la atención en mis primeros viajes a la selva: el hecho de que estuvieran superpuestos los caminos de los humanos y los de muchos animales, creando una red heterogénea de caminos. Luego, en el transcurso de otros viajes, fui conociendo otros caminos menos visibles, como el de los espíritus, que también se

¹⁸⁶ Aquí se pretende relacionar estas prácticas de relación con el concepto de “buena vida” que utiliza Descola (1988), y que se refiere en resumen a la satisfacción de las necesidades básicas.

superponían, añadiendo densidad a la compleja red de caminos que interconectaban todos los mundos posibles según cada grupo de seres vivientes de la cuenca del Cenepa. Los caminos son una manera de manejar las relaciones y la territorialidad, y siempre terminan por conducir al hogar de alguien, ya sea humano, animal, planta o espíritu. El universo territorial estaría conformado por cada una de las trayectorias que cada grupo y/o sujeto de cada especie ha realizado en su vida. Por eso, existen tantos territorios como grupos y sujetos habitan y recorren ese amplio y denso espacio habitado, que no conoce de muros sociales, pues todos los seres que lo habitan comparten una misma cultura social que respeta las diferencias de aspecto y costumbres.

Las historias de estos pueblos -quienes llevan milenios habitando la cuenca del Cenepa-, narradas en la noche desde los tiempos antiguos, surgen de un mundo originario en el que animales, plantas, piedras y astros celestes eran humanos; y relatan los acontecimientos que propiciaron una serie de transformaciones en el mundo. Sin embargo, y a pesar de los cambios de apariencia y del alejamiento del mundo de los humanos que vivieron muchos seres del entorno, éstos siguen conservando la memoria viva de su anterior condición humana. Y es precisamente por esta memoria de todos los tiempos que habita el territorio que se hace posible establecer relaciones mediante el discurso del *wakan*, trascendiendo así las barreras corporales, lingüísticas y de perspectivas entre los diferentes seres.

La consideración de la humanidad como base de la existencia, y que se extiende a la mayoría de los seres que cohabitan en el territorio del Cenepa, permite ver cada lugar como animado. Según Descola, “la selva es un mundo de afinidades y alianzas, en el cual se replantean sin cesar los principios mismos que fundan la sociedad” (Descola 1988: 361). Cada lugar estaría habitado por su propio *wakaní* o espíritu-alma tutelar que lo dota de agencia, lo cuida y conforma como su hogar. De este modo, si cada lugar tiene su propia agencia, a través del complejo de relaciones sociales que se da entre los diferentes seres, ya sean humanos o “no humanos”, se puede ver la conformación de un complejo socioterritorial con sus propias reglas y códigos morales, aunque con diferentes hábitos, según los distintos lugares y sus respectivos dueños, madres y habitantes. La descripción y análisis de los modos de conceptualizar, practicar y relacionarse con el lugar que hemos

venido realizando, nos permite entender mejor de qué manera es conceptualizada por los pobladores awajún y wampis. Esto nos acerca, entonces, al concepto clave de respeto (ajántut), utilizado por los pobladores awajún y wampis para referirse a su relación con el lugar. Palabra que se repite cuando los awajún hablan de su relación con otros lugares, como los cerros, cuya visita implica mantener un profundo silencio, y ni siquiera disparan sus rifles para cazar, para no molestar a los dueños de los cerros, demostrando así su “respeto”. Este concepto es entendido por los pobladores del Cenepa como aquellos gestos sociales de obligado cumplimiento para el mantenimiento de una convivencialidad que haga posible la permanencia y la reproducción de todos los habitantes en el territorio compartido, incluyendo, obviamente, a los awajún y wampis. Las diferentes relaciones de depredación, domesticación y familiarización de personas, animales, plantas y seres espirituales “de fuera” resultan un mecanismo fundamental de construcción de la parentela “de dentro. La alteridad de seres “otros” debe ser incorporada para elaborar la semejanza que une a la parentela (Viveiros de castro, 1992; Descola, 1996; Surralles, 1999; Lagrau, 1998; Deshayes & Keinfeinheim, 2003).

Este principio ético de respeto de este complejo relacional está basado en la reciprocidad que se ejerce no solamente entre los humanos sino entre todos los seres del universo, sean éstos bióticos, físicos o astrales, tangibles o intangibles. En consecuencia, las relaciones de la persona con el mundo son las relaciones con toda una red de entes/seres vivos y poseedores de inteligencia y emociones, y de sus respectivos lugares, entendidos como algo social. La sociabilidad de los lugares y espacios no humanos bebe también de las mismas fuentes que la de los humanos: parentesco, solidaridad, amistad, deferencia hacia los ancestros, depredación, pero también cuidado..., estableciéndose por tanto, una ética del y en el lugar. Esta ética se deriva así de la percepción de los lugares como espacios siempre habitados por seres intencionales que se interrelacionan entre sí y pueden llegar a transformarse los unos en los otros, haciendo difusas y relativas las formas y apariencias, y donde los peligros de la relación se atenúan mediante la precaución en el mantenimiento de determinados protocolos y formas de comunicación. De esta manera, las relaciones establecidas en los diferentes lugares habitados imponen también los límites de las actividades de producción y reproducción, que dependen del establecimiento de pactos de respeto mutuo. Por ejemplo, las dos condiciones de las que habla Philippe Descola, y que

serían condición necesaria para que las madres de los animales te favorezcan con la caza: la primera, la cantidad de presas cazadas debe ser moderada; y la segunda, que a los animales muertos se les debe respeto. Podríamos resumir esto con la expresión: “Matarlos bien y comerlos bien”. Así, se subraya una relación de equilibrio entre la humanidad y el territorio, donde todo exceso y falta de respeto por parte de los hombres será castigado por estos seres, y cuya finalidad principal sería la obtención de un estado de equilibrio, aunque siempre en tensión, que ellos definen como el “buen vivir”, *shig pujut* (Descola, 1988).

De esta manera, podemos entender cómo en los procesos de producción del espacio territorial hay lugares que no dependen directamente de los humanos, sino que al ser el hogar, o las chacras, o los corrales de otros seres, su reproducción y cuidado está a su cargo. Estos lugares, que hemos caracterizado como lugares de encuentro o lugares de abundancia ejercen como “refugios de reproducción” tanto de los habitantes “naturales” (animales y plantas) como de los habitantes “sobrenaturales” (espíritus, antepasados, seres mitológicos). Siendo en los actuales “refugios”, donde se pone en juego con mayor asiduidad una serie de reglas que permiten asegurar la continuidad y permanencia de la descendencia de los diferentes sujetos que conforman el lugar, incluidos los propios awajún y wampis¹⁸⁷.

Pero además del componente ecológico, la visión socio-territorial de los pueblos awajún y wampis posee un componente identitario, basado en la idea de un cuerpo relacional, esto es, construido en base a las relaciones que se establecen en el territorio. “El cuerpo -que permite actuar en el mundo, percibir y ser percibido por los demás (o al contrario, no permitir ser percibido), pero que puede ser cambiado por otro en sueños, trances y bajo la influencia de fuertes olores- es el sitio de las perspectivas” (Belaunde, 2005: 49). Los distintos cuerpos de los diversos seres que habitan el Cenepa nos hablan, por tanto, de la multiplicidad de perspectivas, la multiplicidad de lugares, y la multiplicidad de relaciones posibles. Y en los procesos de conformación de los cuerpos hemos resaltado los flujos de sangre como un elemento fundamental en la comunicación múltiple entre los diferentes habitantes. La sangre sería un operador de alteridad en un mundo regido por la

¹⁸⁷ Retomaremos el análisis de estos refugios de reproducción en la parte IV de la tesis, al hablar de cómo los pobladores del Cenepa, en la actualidad, están defendiéndolos de la voracidad extractiva de empresas mineras y petroleras.

multiplicidad de perspectivas (Viveiros de Castro, 1998); una especie de móvil de transformación, la posibilidad de dar surgimiento a otros seres (Goncalves 2001: 133). Seres, cuerpos y perspectivas que dependen a su vez de un lugar que habitar y del que partir para aprehender el mundo y relacionarse con otros seres, cuerpos y perspectivas, lo que también da la posibilidad de surgimiento de otros lugares. De esta manera, los indígenas awajún y wampis que han habitado y habitan el Cenepa, al no estar solos en la construcción del territorio, sino hacerlo extendiendo la capacidad humana de producción de lugares a los distintos seres no humanos con los que mantienen una coexistencia social e intersubjetiva, nos están hablando en el idioma de la “multiplicación de los lugares”. Y lo hacen desde la autonomía de cada lugar habitado, y la necesidad de su interrelación. Cada lugar es igual y diferente a los otros, lo que, cómo afirmó la antropóloga Joanna Overing, garantiza la fertilidad y la creatividad del universo socioterritorial; “el universo existe, la vida existe, la sociedad existe solamente mientras haya contacto y mezcla adecuada entre cosas que son diferentes entre sí” (Overing (Kaplan), 1981:161).

Esto hace del Cenepa un espacio territorial densa y complejamente habitado, donde se pone en evidencia la multilocalidad del lugar, y entra en juego una ética de respeto mutuo, basada en una íntima y tensa relación entre la depredación y el cuidado. Asimismo, desde la cosmovisión awajún y wampis, podemos ver cómo los lugares también poseen una capacidad de agencia, más allá de la que le confiere el ser humano. Los lugares, entendidos como sujetos, nos hablan, por tanto, de una percepción de la geografía cuyos componentes son vivos, móviles, y dotados de intencionalidad. Para los awajún y wampis, entonces, la geografía también posee un *wakan*: unos habitantes, ya sean espíritus, plantas o animales que se preocupan de su construcción y reproducción como lugar. Y que como veremos en las siguientes partes de la tesis, lo cuidan y defienden de su negación y destrucción.

Así, el curso de continuidad y/o discontinuidad territorial con lo humano que supone la presencia de multitud de otros lugares que son propios de “no-humanos”, resulta importante, no tanto para insistir en rupturas unívocas, como para sugerir una coexistencia compleja o una superposición de lugares en el discurso territorial del cosmos. Los pobladores amazónicos imaginan, piensan y viven el territorio como un lugar de lugares,

donde al lado de su hogar se encuentra el hogar de animales, plantas, espíritus y otros humanos. En este caleidoscopio de perspectivas (Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1996), la pluralidad de cuerpos y lugares nos está diciendo que múltiples experiencias del mundo pueden coexistir sin contradicciones.

III. LA NEGACIÓN DEL LUGAR INDÍGENA: LOS INTENTOS DE PRODUCCIÓN NO INDÍGENA DE UN ESPACIO DEL QUE APROPIARSE.

En esta parte de la tesis se pretende explorar las dinámicas y procesos históricos de intentos de construcción por parte de los actores no indígenas del espacio del Cenepa, ligado a la construcción del espacio más amplio conocido como Amazonía. Los distintos procesos no indígenas, que obedecen a una misma y continua lógica de colonización, negación, y destrucción, se han ido sucediendo en la historia de contacto con los territorios indígenas: partiendo de la Conquista y continuando con las misiones jesuitas, las expediciones científicas, la creación de la República del Perú y la conformación de las fronteras políticas y administrativas. Para culminar, en la actualidad, con los diferentes frentes internos civilizatorios” y/o económicos, como el que protagonizan hoy las empresas extractivistas.

Algunos autores, como Serge Gruzinski (2010), consideran que detrás de estos procesos se encuentra una lógica mundial de producción del espacio global, de tal manera que el actual proceso de integración e interconexión económica y social a lo largo y ancho de todo el planeta, lejos de ser un fenómeno nuevo, no sería sino la última fase de un proceso histórico mucho más largo, que arranca ya en el siglo XV con la formación y expansión del Imperio español y la emergencia de las Américas en el orden mundial. En este escenario de planetarización de los horizontes imperiales, la colonialidad y la Modernidad serían las dos caras de una misma moneda, y no fenómenos antagónicos y excluyentes entre sí. Según el filósofo Enrique Dussel, el primero que establece la dominación sobre otros pueblos es un militar. El “Conquistador” es el primer hombre moderno, activo, práctico, que impone su “individualidad” violenta a otras personas, al

Otro. La Conquista es un proceso militar, pragmático y violento, que incluye dialécticamente al Otro como “lo Mismo” y negado como Otro, y que es obligado y subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como encomendado (Dussel, 1994). La mentalidad de los primeros conquistadores habría que situarla por tanto en el tránsito fronterizo entre el Medievo y una incipiente Modernidad.

Los diferentes procesos y dinámicas históricas que desde el “afuera del lugar” se han terminado por yuxtaponerse y encubrir los procesos y dinámicas históricas propias del pueblo awajun y wampis en El Cenepa, han generado un complejo de relaciones difíciles y, la mayoría de las veces, conflictivas al interior del lugar. Entiendo que una visión compartida por los diferentes “conquistadores” ha terminado provocando en el lugar indígena diferentes tipos de violencia, provocando la degradación y distorsión de la perspectiva indígena, que hemos podido ver en el anterior capítulo. La idea principal que subyace en toda esta parte de la tesis persigue demostrar la existencia de una continuidad colonial que, desde hace más de quinientos siglos, niega el lugar indígena en su intento por apropiárselo; es decir, la coincidencia de los procesos históricos que desde Occidente se han llevado a cabo en el intento sistemático por negar el lugar indígena, con el fin último de apropiárselo y explotarlo. La Conquista, la evangelización, las expediciones científicas, la imposición de fronteras nacionales y frentes económicos, serían así intentos de negación y destrucción de la percepción, la aprehensión y, por tanto, de la relación que los pobladores del Cenepa tienen con el lugar que habitan. Estos intentos de negación pretenden, por tanto, la producción de un vacío en el imaginario y en las prácticas espaciales del lugar, lo que permite que se puedan inscribir dicotomías, como la de naturaleza/cultura; salvaje/civilizado; productivo/improductivo; desarrollado/subdesarrollado; rico/pobre..., cuyo objetivo sería la inferiorización del lugar indígena en una jerarquía que se concibe como totalidad.

A lo largo del presente capítulo, veremos cómo los diferentes y sucesivos actores no-indígenas que han pensado y actuado en la Amazonía y en el territorio de los pueblos jíbaro, han operado bajo el prisma de lo que podríamos denominar un “racismo de lugar” - que obviamente lleva consigo un racismo sobre las personas- que convierte a unos espacios

en centro y a otros en periferia de un sistema global al servicio de los primeros. Según Franz Fanon, el racismo significa la creación de una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida como estructura de dominación durante siglos (Fanon, 2010). Las personas y los territorios que se ubican arriba de la línea de lo humano son reconocidas social y subjetivamente en su humanidad como seres y lugares humanos, y las personas y territorios ubicadas por debajo de la línea de lo humano son considerados sub-humanos o no-humanos. Es decir, su humanidad está cuestionada y, por tanto, negada (Fanon, 2010).

Durante quinientos años, los actores no indígenas han pretendido construir la selva como una naturaleza vacía de humanidad y cultura con la intención de transformarla en un espacio liso y vacío, en cuyo interior todo se convierte en un potencial objeto del que apropiarse para su conocimiento y posterior explotación. Para poder describir esta historia de negación que dura más de cinco siglos me centraré en las diversas historias de la producción cultural, sociopolítica y económica que del espacio de El Cenepa, y por extensión de la Amazonía indígena, han llevado a cabo de los actores no-indígenas¹⁸⁸

Desde las historias de la conquista, el imperio, el colonialismo, y el comercio internacional, en las que encontramos el accionar de conquistadores, exploradores, misioneros, caucheros, militares, empresarios, etc. Hasta llegar a la situación actual de reconfiguración del espacio mundial, donde la Amazonía se ha convertido en uno de los espacios de mayor importancia geoestratégica, sufriendo sus poblaciones una presión constante y violenta por la apropiación que pretenden los nuevos actores coloniales de sus territorios, particularmente para la extracción de sus recursos naturales. Para estos actores se hace necesario convertir la Amazonía en un lugar vacío, sin habitantes, o que estos no sean nadie, es decir, que no sean totalmente humanos. Y donde a día de hoy todavía siguen proyectando los mitos del El Dorado, de la Selva Virgen, de las ciudades selváticas y el del Vacío Amazónico sobre la Amazonía y, por tanto, sobre la cuenca del Cenepa. Sin embargo, me gustaría adelantar, aunque se analizará con mayor detenimiento en el

¹⁸⁸ No es mi intención plantear un escenario que homogenice los diferentes procesos históricos que se han producido a lo largo de la historia en la Amazonía. Lo que se pretende en esta introducción es que a pesar de los diferentes contextos históricos en los que se producen y las distintas formas políticas, económicas y sociales que han tenido, hay una lógica común que persiste en todos ellos, la de la conquista, la de la negación.

siguiente capítulo de la tesis titulado “La defensa del Cenepa” cómo, a pesar de todos estos intentos de negación del lugar, la cuenca del Cenepa sigue siendo un lugar indígena gracias a la resistencia y a la (re)producción de relaciones y sentido que sus pobladores awajún y wampis hacen de su lugar.

3.1. La negación originaria del lugar indígena

3.1.1. “El Dorado” amazónico como motor de la Conquista

Para la conciencia europea de la conquista, los territorios de América fueron considerados a un mismo tiempo infierno y paraíso, tierra de promisión y lugar de expolio y saqueo; un mundo nuevo que había que destruir, definir y reconstruir a su imagen y semejanza. La necesidad de salir del estrecho cerco al que había sometido el Imperio turco a Europa, les impulsó al descubrimiento de nuevas tierras, como antes había ocurrido con África. Los conquistadores españoles - inmersos en pleno proceso de autodefinición como europeos en contraposición a su reciente pasado árabe- vieron América como un continente vacío que había que explotar y nombrar de nuevo; sujetar y transformar en función de los intereses de un proyecto de expansión colonial. Tras el Tratado de Tordesillas, firmado por los dos imperios ibéricos (el español y el portugués), que dividía las nuevas tierras descubiertas, la Amazonía fue legalmente considerada como *terra nullius*, es decir, una tierra de nadie susceptible de ser apropiada por los conquistadores europeos. De este modo, en su avance colonial, los españoles irán conquistando desde el Perú, y los portugueses desde el Brasil todo el territorio a su alcance.

La subjetividad del conquistador español, principalmente la de los capitanes y soldados, venía marcada por la reciente conquista de Granada por los cristianos, lo que significó la culminación de la mal llamada “reconquista”. Como bien argumenta el historiador peruano Nelson Manrique en su libro, “El universo mental de la conquista” (1993), España también fue una sociedad de frontera, dotada de estrategias de conquista, de mecanismos de colonización, de reflejos ideológicos frente a la alteridad cultural, política, y económica, adquiridos poco a poco durante su enfrentamiento y su coexistencia secular

con el mundo árabe. En la conciencia de estos hombres, protagonistas de la conquista, existía “una visión del mundo y de la historia sobre un plan providencial” (Lafaye. 1999: 51-52), en la que las razones económicas estaban indisolublemente imbricadas con las religiosas¹⁸⁹. Y las políticas establecidas en España desde antes de la conquista de América con las poblaciones vencidas, sometidas, y perseguidas contenían en germen lo que después se iba a desplegar sobre los territorios descubiertos y contra los indígenas que los habitaban. Sin embargo, es importante destacar, como hace Walter Mignolo (2000), entre la diferencia cultural, pues la cristiandad construyó al Islam como su enemigo, y la diferencia, o violencia colonial, pues al Indio lo convirtió en un animal sin alma. El Islam todavía pudo darse nombre a sí mismo, América no pudo ni siquiera eso.

La mentalidad de los conquistadores estaba profundamente inspirada en una geografía imaginaria, producto de procesos incipientes de expansión y cruzada, y de su respectivo aliento mítico-religioso. De esta manera, los conquistadores sobrepusieron a la geografía de las poblaciones que se iban encontrando en el proceso de conquista su propia geografía, que aunque hoy pueda parecernos delirante, para ellos, sumergidos en su delirio, nada se lo resultaba. A partir de sus fantasías, recuerdos, anhelos y temores, las fronteras entre la historia y el mito, los hechos y las leyendas se hacían cada vez más tenues. Ya con anterioridad existía en Europa toda una geografía medieval en la que el Océano Atlántico estaba poblado por monstruosos seres y cataclismos fenomenológicos, símbolos del desastre, como también se tenía la idea de la existencia de islas fantásticas, plagadas de enormes ciudades con fabulosas riquezas y tesoros, símbolo de una prosperidad futura (Manrique, 1993)¹⁹⁰.

Pero de entre todas las fabulosas riquezas que los españoles imaginaban en los nuevos territorios, había una que despertaba más que las otras el deseo de los

¹⁸⁹ El jesuita José de Acosta señaló claramente el designio divino del despojo colonial en América: “ahora, a España le viene este gran tesoro de Indias, ordenando la divina providencia que unos reinos sirvan a otros y comuniquen su riqueza y participen de su gobierno, para bien de los unos y de los otros, si usan debidamente de los bienes que tienen” (José de Acosta, 1590).

¹⁹⁰ Las leyendas sobre la existencia de tierras situadas más allá del Mar de las Tinieblas (el Atlántico) tienen a Platón como precursor en dos diálogos: Timeo y Critón, donde se menciona el continente sumergido de La Atlántida.

conquistadores: el oro¹⁹¹, la quimera constante de esta geografía fantástica. El simple hecho de ser nombrado dicho metal movilizaba a miles de europeos a una búsqueda, en ocasiones, desesperada, y la codicia que levantaba fue sin duda uno de los motores fundamentales de la conquista¹⁹². La ilusión por el oro, ya desde el primer viaje de Colón y antes de la época de las fabulosas riquezas del Perú, acompañó siempre todas las visiones, ensueños y ansias de fortuna de los conquistadores, mezclándose en ella los anhelos de riquezas y poder con los del paraíso celestial: “El oro es excelentísimo; del oro se hace el tesoro, y con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo, y llega a que echa las ánimas al paraíso” (Cristóbal Colón, 1982: 302).

Esta geografía imaginaria que pivotaba sobre la obsesión por tan ansiado metal, terminó por crear la quimera más deseada para cualquier conquistador y aventurero: el arcano y hechicero “El Dorado”¹⁹³. Esta hipóstasis de riqueza se convertía así en un reino, una región, una provincia, una ciudad, pero también en una montaña, un lago, o cualquier otro lugar susceptible de albergar oro en sus entrañas. Y finalmente sirvió para nombrar a las regiones auríferas y diamantíferas de varias partes de América, como lo fuera el territorio de los pueblos jíbaros. Pero no solo era el oro, sino que a los ojos de muchos conquistadores, estos territorios –imaginados o no- también llegaron a tener una clara vinculación con el “Jardín del Edén”, con el paraíso en la Tierra. “El Dorado” será

¹⁹¹ “El oro entre todos los metales fue siempre estimado por el más principal, y con razón, porque es el más durable o incorruptible, pues el fuego que consume, o disminuye a los demás, a éste antes le abona y perfecciona, y el oro que ha pasado por mucho fuego, queda de su color y es finísimo” (José de Acosta, 1590: 123)

¹⁹² Para entender esta obsesión por el oro hay que tener en cuenta el enorme papel que este metal (así como la plata) tuvo en los procesos de expansión comercial que estaba llevando a cabo Europa, apoyada, como hemos visto, en su expansión militar y religiosa. En un sistema económico cada vez más monetarizado, el oro y la plata provenientes de la Conquista de América fueron vitales para el definitivo despegue del capitalismo comercial financiero. Asimismo, para la Corona española resultaban imprescindibles, puesto que gracias a la llegada de estas remesas de oro y de plata podían realizar los pagos de los créditos que los banqueros europeos adelantaron para sostener las empresas bélicas en Europa. Y del éxito de las mismas dependía el prestigio y el mantenimiento de la hegemonía española sobre el continente.

¹⁹³ Otros nombres que recibió el mito de El Dorado, nombre que terminó por sintetizarlos a todos, fueron: Manoa, Omagua, Iscaisinga, Ruparrupa, Huanucomarca, Ambaya, El Paititi, o el Gran Candiri. Asimismo, otros mitos geográficos que fueron asociados a la Amazonía y sus riquezas eran el del “País de la Canela” (teniendo en cuenta que la canela era una de las especias más codiciadas en el mercado europeo), o el misterioso del “Reino de las Amazonas”, inspirado en relatos griegos, que hablaban de un reino poblado por indias guerreras y en cuyos dominios también existía grandísima riqueza de oro y plata. Este relato terminará dando el nombre al gran río-mar descubierto por Orellana (Fr. Gaspar de Carvajal, 1894 [1542]).

continuamente ubicado, vaga y misteriosamente, en algún lejano lugar de las selvas ecuatoriales de Sudamérica¹⁹⁴.

Más allá de la cordillera de los Andes, hacía el Oriente, se extendía un mundo desconocido que los conquistadores poblaron en seguida de promesas. En él verán todo lo que les dictara sus deseos, sin poder jamás ver el complejo de relaciones que en el lugar ordenaba la vida de los indígenas. Los conquistadores siempre irán tras la estela del mito: *“a uno de nuestra Compañía, persona fidedigna, oí yo que él había visto grandes poblaciones, y caminos tan abiertos y trillados como de Salamanca a Valladolid; y esto fue cuando se hizo la entrada o descubrimiento por el gran río de las Amazonas o Marañón por Pedro de Orsúa, y después otros que le sucedieron; y creyendo que el Dorado que buscaban estaba adelante, no quisieron poblar allí; y después se quedaron sin el Dorado (que nunca hallaron), y sin aquella gran provincia que dejaron... Ahora últimamente, por cartas de los nuestros que andan en Santa Cruz de la Sierra, se tiene por relación fresca que se van descubriendo grandes provincias y poblaciones en aquellas partes que caen entre el Perú y Brasil”* (José de Acosta, 1590: 112).

El mito del Dorado se originó en la ciudad de Quito, conquistada por Sebastián de Belalcázar en el año 1554, cuando el conquistador escuchó hablar sobre la existencia hacía el oriente de un “cacique” indio que acostumbraba bañarse en una laguna, cubierto su cuerpo desnudo enteramente con polvo de oro. Y, aunque en realidad no se hablaba propiamente de un lugar, sino de una ceremonia litúrgica, la del “Hombre Dorado”¹⁹⁵, el mito en seguida comenzó a cobrar una dimensión espacial. Este lugar imaginado y deseado por los conquistadores buscaba así desesperadamente su existencia real en el espacio.

Después de las prodigiosas riquezas obtenidas como botín en la conquista del Imperio Inka, la obsesión por el oro figuraría siempre en cualquier noticia, real o inventada, divulgada entre los conquistadores, los cuales seguían enceguecidos las indicaciones de los indios a través de la inaccesibles selvas ecuatoriales. La Amazonía se convirtió así en uno

¹⁹⁴ Esta relación entre el Dorado y el Jardín del Edén, ubicada en algún remoto lugar de la Amazonía, queda de manifiesto en el siguiente extracto que dirige el ambiguo, terrible y famoso conquistador Lope de Aguirre a sus compañeros de expedición: “Vamos al Dorado, donde siempre es la primavera y hay mucha población y buen orden en las costumbres, de modo que allí tendréis una vida mejor” (Francisco Vázquez, 1987 [1562]: 25).

¹⁹⁵ El mito tenía como base los ritos y ofrendas llevados a efecto por unos caciques chibchas en la laguna de Guatavita.

de los ejemplos más extremos de la geografía imaginada por los conquistadores. A lo cual, contribuyó también la relación que la sociedad andina había creado anteriormente con este territorio, al que denominaban “Antisuyo”. Los Inkas habían creado una imagen de desconsideración hacia la selva y sus habitantes, los chunchos, al mismo tiempo que temían sus poderes ocultos (shamánicos). Sin embargo, y a diferencia de los conquistadores españoles, reconocían de este espacio y de sus moradores “la dignidad de constituir una entidad territorial organizada, un mundo antinómico ligado al suyo mediante una connivencia profunda y secreta” (Taylor, 1988: 208).

Como afirma Santos Granero, la construcción de la Amazonia como categoría distinta y opuesta a los Andes formará parte también del resultado de procesos vinculados con la expansión de formaciones estatales y coloniales centradas en los Andes y, más tarde, en la Costa. Revelando así una retórica omnipresente de conquista basada en la alteridad y cuyo propósito general, la imposición fronteriza¹⁹⁶, expresará una mercantilización y un consumo simbólico del Otro (Santos Granero, 2005). La Amazonía y, por ende, la región jíbara del Alto Marañón, incluida la cuenca del Cenepa, se constituyó para los conquistadores en un espacio en blanco en el que inscribir los mismos signos geográficos, políticos, religiosos, ya fueran reales e imaginarios, de sus lugares de origen. La obsesión por el oro, que terminó teniendo su proyección espacial en El Dorado¹⁹⁷, fue fundamental en los intentos de conquista y apropiación del territorio jíbaro donde, como iremos desarrollando, las motivaciones económicas o mercantiles estaban indisolublemente imbricadas con las religiosas, las científicas y las geográficas.

¹⁹⁶ No obstante, y como veremos en el siguiente capítulo de la tesis, dedicado a analizar las respuestas de los pueblos awajún y wampis, pueblos descendientes de estos jíbaros, donde se ahondará en la íntima relación entre ellos y los “jíbaros”, la imposición fronteriza no solo dependió de los objetivos colonizadores, sino que también vino determinada por la tenaz resistencia que ofrecieron- y siguen ofreciendo- los indígenas amazónicos a ser integrados a la colonización, ya sea estatal o global- y a ser desposeídos del control sobre sus territorios.

¹⁹⁷ José de Acosta justificará de la siguiente manera que el Dorado se encuentre en estos territorios hostiles a ojos de los españoles: “Al contrario, en tierras muy ásperas, secas y estériles, en sierras muy altas, en peñas muy agrias, en temples muy desabridos, allí es donde se hallan minas de plata y de azogue y lavaderos de oro; y toda cuanta riqueza ha venido a España, después que se descubrieron las Indias occidentales, ha sido sacada de semejantes lugares ásperos, trabajosos, desabridos y estériles; mas el gusto del dinero les hace suaves, y abundantes, y muy poblados”. Incluso las tierras menos acogedoras se convertirán en tierras fértiles por la presencia del oro” (José de Acosta, 1590, 122).

3.1.2. Las primeras entradas a territorio jíbaro (1535-1616)

La fascinación que sintieron los Conquistadores por las supuestas riquezas amazónicas, creó un gran interés en la riqueza aurífera de los lavaderos ubicados al este de la sierra de Piura (Huancabamba); en las montañas donde nacen los ríos que forman el Chinchipe, el Santiago y el Cenepa, lugares habitados por los diferentes grupos jibaros. Las primeras exploraciones a la selva respondieron a una lógica aventurera, basada en el deseo de los conquistadores de enriquecerse rápidamente, y que les llevaba a realizar sus empresas de conquista a título más bien personal. Esta organización no centralizada caracterizó las formas de penetración en la primera época de la conquista.

Si bien desde el principio, los derechos de conquista de la Corona española sobre las nuevas tierras descubiertas estaban basados en un sistema burocratizado, a través de un entramado administrativo de solicitudes, licencias, cédulas y provisiones reales, en la práctica necesitaban de los descubrimientos, entradas, poblamientos y pacificaciones que de los naturales llevaban a cabo los conquistadores de forma independiente. Por esta razón, la Corona no llegaría a ejercer toda la centralidad y el control que sobre la organización colonial deseaba tener. Tal situación supuso que durante los primeros años de conquista en el Perú, se produjeran sucesivos enfrentamientos¹⁹⁸ por el control del virreinato entre los representantes del poder real y los conquistadores, quienes solían ver a los primeros como un obstáculo a sus ambiciones privadas de despojo y botines de guerra (Santos Granero, 1992).

Dentro de este clima de guerra civilista, las entradas para el descubrimiento y conquista de la selva amazónica pronto se vieron como un recurso fácil para deshacerse de todos aquellos capitanes y soldados que habían quedado fuera del reparto del botín inkaiko¹⁹⁹. Para los capitanes generales y los primeros virreyes era una forma de alejarlos del centro colonial, que en ese momento era el Cusco, evitando así las peleas internas y los

¹⁹⁸ Durante estos primeros años de conquista del Perú hubo varios conflictos por el poder. El más conocido fue el que se produjo entre Pizarristas y Almagristas en 1538.

¹⁹⁹ Las palabras del gran cronista Felipe Guamán Poma de Ayala ilustran perfectamente el ambiente que se podía vivir en esa época en las ciudades conquistadas: “Cada día no se hacía nada, sino todo era pensar en oro y plata y riquezas de las Indias del Pirú. Estaban como un hombre desesperado, tonto, loco, perdido el juicio con la codicia del oro y la plata. A veces no comía, con el pensamiento de oro y plata, a veces tenía gran fiesta pareciendo que todo oro y plata tenían dentro de las manos asida” (Guamán Poma de Ayala, 1980, t. II, p347)

motines. Se les prometía las riquezas y botines que descubrieran en sus aventuras de exploración, lo que era una forma de mantener a los soldados ocupados y contentos con la perspectiva de nuevas riquezas. Pero también produjo la profundización de una organización de la conquista que otorgaba una mayor autonomía a los conquistadores.

Las expediciones militares españolas a los territorios jíbaros terminarían siempre en un fracaso a la hora de establecer una organización estable de la conquista. Pero, en cambio, sí dejaron el germen fronterizo para sucesivas entradas y conquistas, así como una profunda grieta en el lugar y los modos de vida indígena, como veremos en el siguiente capítulo. En seguida, los objetivos de los conquistadores chocaban con los intereses de los indígenas amazónicos, quienes después de dar muestras de hospitalidad, empezaban a ver claramente lo que en realidad pretendían los hombres blancos. Ni siquiera las herramientas, textiles y adornos que los españoles entregaban a los indígenas eran suficientes para ocultarles los designios de conquista y explotación, desengañándose pronto -los indígenas- de la posibilidad de convertirse ambos en socios comerciales, y dándose cuenta, por tanto, de que los españoles iban a ser peores enemigos²⁰⁰ que las poblaciones vecinas con las que solían establecer guerras interétnicas.

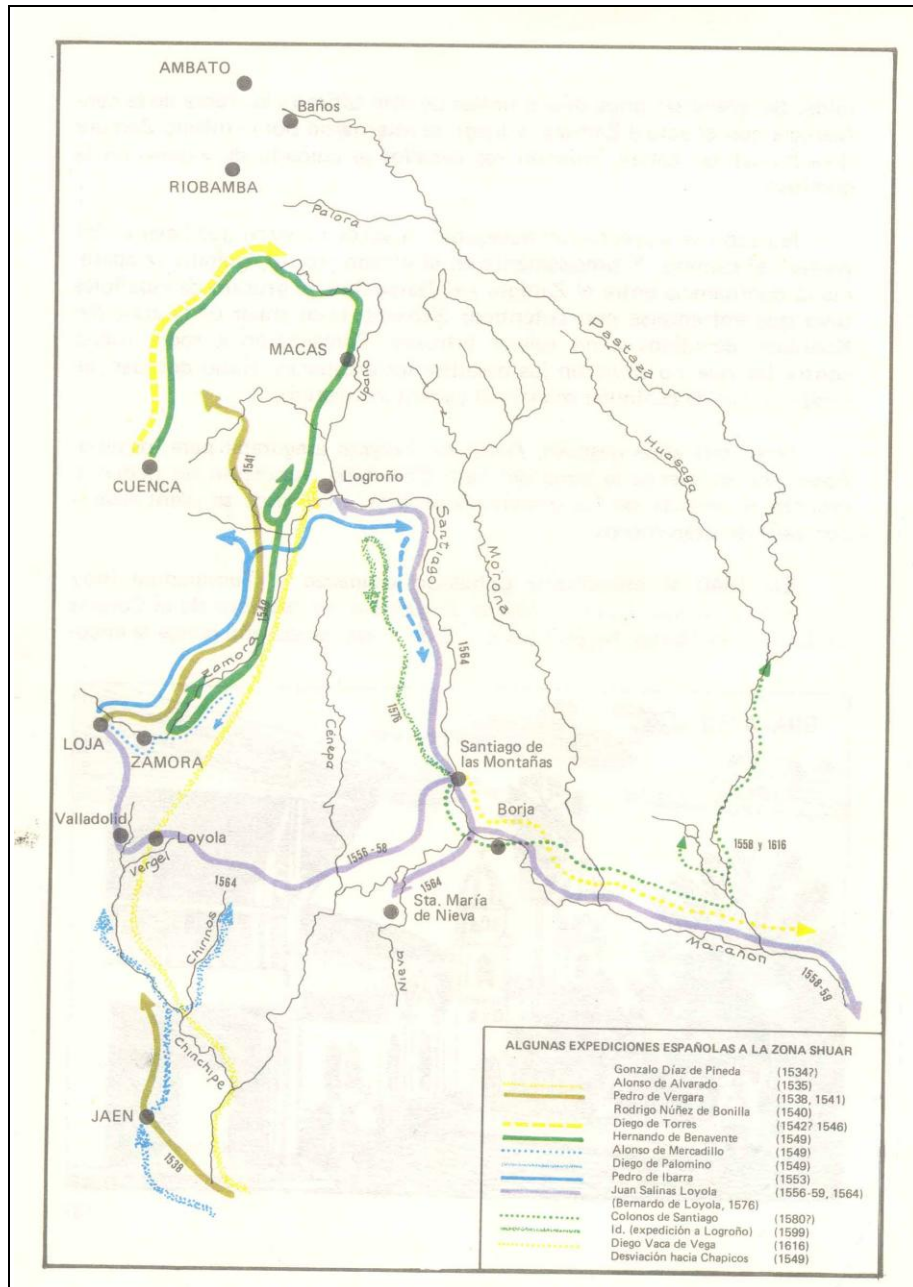
Para estos soldados, cuyas expediciones fueron narradas por los cronistas españoles (clérigos, capitanes y escribanos varios) como hazañas y ellos vistos como héroes, el trabajo fundamental consistía en el descubrimiento de las nuevas tierras, y sobre todo en la acción militar de la conquista de los naturales. Estos, una vez anexionadas las tierras al imperio español, inmediatamente eran puestos al servicio de la explotación para, a su vez, poder explotar los recursos naturales. Doble explotación (de habitantes y tierras) que venía justificada por la posesión “legal” otorgada a la Corona española por el Papado y en la conversión de sus habitantes en súbditos del Rey.

La colonización del Alto Marañón se puso en marcha paralelamente (y complementariamente) con los descubrimientos geográficos que se hacían en las primeras entradas a la selva. Los conquistadores, soldados de fortuna, privilegiaban la evaluación de

²⁰⁰ Al principio se intenta alcanzar un pacto, pero cuando las promesas de los españoles se desvelaban falsas, al mostrar sus verdaderos propósitos, se daba paso a una relación violenta y militar con el uso de las armas de fuego, los cañones de pólvora, y los bestiales perros amaestrados para matar indios.

las sociedades y los territorios indígenas tanto en el plano militar²⁰¹ como a nivel de las riquezas que podrían ofrecer, preocupándose poco por las diferencias étnicas. Los capitanes españoles se mostraron muy atentos a los recursos y a las producciones materiales, pero en cambio fueron incapaces, la mayoría de las veces, de percibir formas de organización social indígena más que en función del grado de permeabilidad o de aproximación de estas sociedades a la idea de “gobierno” (Taylor, 1994). De esta manera, la primera visión que de las nuevas tierras tienen los conquistadores será totalmente impermeable al territorio tal y como es concebido por los indígenas. En vez de ríos, cerros, y cuevas, habitados por diferentes seres que mantenían entre sí vínculos necesarios de relación y reproducción, verán, principalmente, yacimientos, lavaderos, abras de paso, vías de transporte y comunicación, asentamientos donde poner campamentos y valles donde fundar ciudades. Las primeras entradas conquistadoras a la selva darán inicio en el terreno, por tanto, a la negación del lugar indígena awajún y wampis, que en realidad ya se había dado previamente al contacto. A partir de aquí, el proceso de negación continuara en el tiempo.

²⁰¹ Un rasgo fundamental fue saber si las poblaciones había que catalogarlas como dóciles o belicosas.



Mapa 2. Primeras entradas españolas (Fuente Aij' Juank. 1984: 188)

Para organizar una de estas expediciones a la selva, primeramente era necesario que fuera otorgada una licencia, en forma de cedula o provisión real, que autorizase al capitán general para la entrada, descubrimiento y conquista de los naturales. En algunos casos estas licencias venían directamente del gobernador (posteriormente virrey) del Perú²⁰². Aunque

²⁰² Como por ejemplo, cuando Francisco Pizarro mandó a su hermano, Gonzalo, junto a Francisco de Orellana, partir en busca del País de la Canela y El Dorado, y que dio lugar al “famoso descubrimiento del río

en la gran mayoría de veces, eran los propios capitanes de la pretendida expedición quienes debían solicitarlas, poniendo además su patrimonio al servicio del descubrimiento y la conquista para la Corona. Estos soldados de fortuna invertían su dinero y esfuerzo, a cambio de la posibilidad que se le concedía, por parte de la Corona, de ser “gobernador o adelantado de todas esas provincias, y aquellas que se descubriesen”. Así, con la vista puesta en obtener cuantiosos beneficios, reclutaban soldados, conseguían caballos, embarcaciones (bergantines o barcos), provisiones, armas y llevaban consigo “indios de paz”²⁰³, los cuales hacían las veces de cargueros, intérpretes, bogueros y guías, o cualquier otra cosa que fuera necesaria. Esto trajo consigo una afluencia masiva de aventureros y “soldados sin fortuna”, cuya esperanza no era otra que poder convertirse en encomenderos de indios y explotarlos desenfrenadamente. De este modo, podemos considerar estas expediciones como “inversiones privadas”, auspiciadas por el poder real, que buscaban beneficios personales, sirviendo al mismo tiempo a la expansión del reciente Imperio colonizador. Es importante destacar como la mirada conquistadora se basaba en un derecho de propiedad, que no estaba basado en los hechos, ni siquiera en los sujetos, sino en el control y la dominación sobre las cosas, sobre las “piezas” que a los ojos de los conquistadores eran los indios (Dussel, 1994). Este derecho de propiedad emanado de “Dios nuestro señor”, y que descansaba en primer lugar en la Corona, también dará lugar a disputas entre los conquistadores por obtener las licencias para expediciones en los sectores fronterizos, como era el caso del territorio jíbaro. Finalmente, los derechos de propiedad sobre tierras y habitantes, que suponían la privación del acceso a otros, incluso frente a la representación de la Corona, llevó al Virrey Toledo en 1573 a prohibir cualquier expedición sin que antes tuviera una orden suya.

Las expediciones a la selva solían partir de las primeras ciudades que iban siendo fundadas en el avance colonial. Ciudades como Quito, Trujillo, Chachapoyas, Huánuco o Moyobamba marcaron la organización de las entradas posteriores a los territorios jíbaro, ejerciendo, en palabras del historiador peruano Raúl Porras Barrenechea, de “nobles

grande de las Amazonas”; o cuando Hernando Pizarro encargó a Pedro de Ursúa salir en búsqueda de “El Dorado”, y que dio lugar a una de las más osadas, contradictorias, y terribles experiencias de la conquista de la Selva.

²⁰³ “Indios de paz” eran llamados aquellos indios que ya habían sido sometidos. La mayoría de los cuales no regresaban vivos de la expedición.

estribos de plata para ganar la Amazonía”. Y, según se iba avanzando en la conquista, fueron otras ciudades como Cuenca, Loja, Jaén..., (ver mapa) las que sirvieron como bases de las que partían o se aprovisionaban las entradas para nuevos descubrimientos y conquistas. Estas ciudades que ejercían como hitos fueron marcando las rutas de acceso al Alto Marañón, rodeando prácticamente la cuenca del Cenepa, que tan solo la expedición de Juan de Salinas cruzaría.

La primera expedición que alcanzó territorio de clara influencia jíbaro sería la del capitán Alonso de Alvarado, en 1535, quien saliendo de la ciudad de Chachapoyas con solo 20 soldados, llegó al actual Bagua y, continuando por el Marañón, fue el primer español en escuchar el nombre de Pacamorus, llegando a la desembocadura del río Chinchipe. La “posesión” territorial, que le fue concedida en recompensa, alcanzaba parte de lo que actualmente es la provincia de Condorcanqui. Años más tarde, el capitán Pedro de Vergara solicitó a su vez la conquista de los Bracamoros (Pacamuros), concediéndosela el virrey Hernando Pizarro. Pedro de Vergara logró para el año 1542 penetrar en la región de Bracamoros por el Alto Chinchipe, llegando hasta el río Zamora. Más tarde, en 1546, Alonso de Mercadillo funda Loja, y Juan Porcel, la ciudad de Nueva Jerez de la Frontera, en la provincia de Chuquimayo (Bracamoros). Estas primeras expediciones crearon una incipiente organización, de tal manera que ya en 1548, Pedro La Gasca²⁰⁴, como presidente de la real audiencia de Lima, y dentro del reordenamiento general de la administración del Virreynato de Pirú, dividirá el Oriente de Quito en cuatro “conquistas”: Bracamoros, Macas, Quijos, y Yaguarsongo, “conquista” ésta última dentro de cuyos límites estaba incluida la cuenca del Cenepa, aunque fuera desconocida para los españoles. La Gasca también promovió la conquista amazónica, otorgando permisos para llevar a cabo varias entradas de conquista y de poblamiento (de españoles) en las regiones todavía inexploradas en la selva. Una de las cuales, llevada a cabo por Hernando de Benavente, sería la primera en pisar tierras de la “nación jívara”. Su entrada se hizo por Cuña, atravesando los lugares de Paria y Zanagalli (futura ciudad de Macas) y doblando al sudoeste fue a dar a los márgenes del Paute, para salir 20 leguas más allá a una tierra pantanosa aledaña a un río

²⁰⁴ Pedro de la Gasca fue un sacerdote, político, diplomático y militar español del siglo XVI. Caballero de la Orden de Santiago y consejero del Tribunal del Santo Oficio, fue nombrado en 1546 presidente de la Real Audiencia de Lima con la misión de debelar la rebelión de Gonzalo Pizarro en el Perú. Lo cual cumplió tan cabalmente, que pasó a la historia con el apelativo de “Pacificador”.

caudaloso que debía corresponder al Bomboiza o Bajo Zamora (Taylor, 1988). Los españoles siguieron caminando, atravesando con gran dificultad el accidentado territorio “Xibaro”, y sería el capitán Benavente el primero que consignó en su Relación este nombre (Ulloa, 1913:84-85). Al llegar al Paute, acordaron que avanzasen tierras adentro el capitán Pedro de Ursúa y Hernando de Barahora, quienes terminarían descubriendo la provincia de Yaguarsongo, que en quechua significaba “corazón de jaguar”.

Benavente protagonizaría el primer encuentro -conversación con los jíbaros incluida, si podemos llamar conversación a un diálogo en el que una de las partes, los conquistadores, no tenía intención alguna de escuchar las razones del otro-, el cual quedaría consignado en un documento colonial. Este documento narra algunas disposiciones del espacio, y describe cómo las casas de los jíbaros se encontraban dispersas, con una distancia de más de una legua unas de otras. Aunque, a mi modo de ver, lo más importante de este documento es que a través del relato en primera persona del encuentro, se puede apreciar algunas de las impresiones que el choque con los jíbaros causaron en el conquistador. En una ocasión, *“camynando di sobre hasta cinquenta o sesenta indios los quales me sintieron e huyeron por la montaña que los perros que llevaba no pudieron tomar ninguno vide que andaban desnudos e todavía camyne e vide que los humos eran de sus buhios que los quemaban y esto fue en toda aquella tierra que no hazian sino quemar los huios e huyan e llegue al pie de un peñol montuoso e de allí envie ciertos soldados que viesen un camyno en el qual toparon unos indios desnudos e cada uno con un dardo e una rodela de los quales no pudieron tomar sino sino un yndio e una yndia los quales me trujeron e traydos, les hable en una lengua al indio”*, quien a las preguntas de Benavente sobre la tierra donde se encontraba el cacique, le *“respondia que para que lo quería saber e que su cacique era muy grande e que si me tomaba a mi y a los demás que nos avia de matar e beber con nuestras cabeças e que de nuestros huesos avia de sembrar los camynos de manera que nunca me quizzo confesar la verdad de cosa ninguna”* (Hernando Benavente, 1550: 175).

Este tipo de reacciones marcarán el principio de la relación entre los conquistadores españoles con los pobladores nativos, a los que llamaron xibaro. Según la antropóloga Anne Christine Taylor, desde el principio, los españoles consideraron a los jíbaros como

una “nación”. A ojos de los conquistadores su unidad estaba basada en una obstinada rebeldía y una serie de actitudes morales que eran la antítesis de los modelos de civilidad que constituían las bases de la sociedad hispánica de la que provenían. Estos dos rasgos se van a encontrar íntimamente ligados, pues cuanto más era la insolente “anarquía”²⁰⁵ de los jíbaros, más se exacerbaba la visión de inhumanidad que tenían los conquistadores de estos colectivos. Así, Benavente, después de citar la orgullosa contestación del indio, nos cuenta en su relación: “... digo verdad a vuestra alteza ques la gente mas desvergoncada e descarada que yo he visto en todo el tiempo que he andado en las yndias y en sus conquistas y visto el no querer confesar ny decir verdad... le apremie para ver si con myedo me lo diría e tanpoco aprovecho”, para a continuación pintar un primer esbozo de negación del territorio en su integralidad: “toda aquella tierra y provincia de Xibaro a lo que vimos me parece no ay en toda ella myll yndios e toda la mas bravísima montaña que he visto e tierra muy doblada e la gente della toda desnuda e muy desvorgancada” (Ibid: 176).

La imagen del territorio amazónico como un “infierno verde”, permitía resaltar las dificultades de la empresa conquistadora: “los camynos eran muy pasajeros” “lluvia todo el rato” “y si alguna carne avia luego era llena de gusanos” “en fin digo que era la tierra mas mala que los días de mi vida he visto...” se puede leer también en la relación de Benavente (Ibid: 181). Pero sobre todo servía para resalta cómo, a pesar de todos los inconvenientes, el capitán, haciendo gala de su “valor” e “ingenio”, buscaría la forma de sortear tantos y complicados obstáculos, encontrando un camino por donde pasar, y pidiendo a Dios y a la Corona, a cambio de su servicio, la posesión de la tierra y la conquista de los naturales: “... para entrar por donde tengo dicho que sera mas servicio de Dios e vuestra alteza... plegue a Jesuchristo nuestro señor que como yo llevo el deseo de le servir e abmentar su santa fee católica y que vuestra alteza sea de my servido ansy me de la tierra e conquysta...” (Ibid: 182).

²⁰⁵ “Anarquía” fue la interpretación dada por los españoles al rechazo intransigente de estos pueblos a toda forma de autoridad suprafamiliar (especialmente a las impuestas por la conquista, que eran totalitarias y coercitivas) que no fuese el liderazgo táctico militar frente a un enemigo común y que duraba estrictamente el tiempo que durasen las acciones bélicas.

Sin embargo, la expedición terminaría en un fracaso, según él mismo Benavente por “*la mala disition de la tierra y de los indios della salimos tan mal pasados e desbaratados...*”, y porque los indios auxiliares que llevaron consigo y que consiguieron sobrevivir no quisieron volver a entrar a territorio jíbaro. Frente a lo cual, el gobernador La Gasca suspendió las expediciones, entradas y conquistas al territorio jíbaro. Pero lo que sí conseguiría la expedición de Benavente sería consolidar una ruta, a través del valle dominado por Zuña (el Upano) que, hasta comienzos del siglo XX, fue la única comunicación directa entre Macas y las ciudades de la sierra, especialmente Riobamba, y Tomebamba (Cuenca) por Ecuador. De este modo, se fundarían los pueblos de Macas, que tuvo que refundarse en años posteriores, y la ciudad de Zamora²⁰⁶ de los Alcaldes, en la “provincia” de Nambija, donde se encontró abundante oro.

Para el año de 1553, ya se conocía que en la parte sur y en la vertiente oriental de la cordillera andina circulaba un enjambre de ríos y quebradas llenas de oro en forma de pepitas y astillas. Las fabulosas noticias que traían los capitanes y soldados que regresaban de hacer las exploraciones hablaban siempre de los inagotables lavaderos de oro en el bajo Zamora (y el resto de Yaguarsongo). Sin embargo, la única entrada que atraviesa la cuenca del Cenepa, y que pudo colonizar aunque sea temporalmente una gran parte del territorio jíbaro, será la del capitán Salinas Loyola (1556-1564).

Salinas, como capitán acaudalado, emprendió gestiones para conseguir la solicitud de conquista del Zamora, el Santiago, y el Alto Chinchipe, que pronto tuvieron éxito, favoreciéndose de sus contactos con los representantes del poder real. En 1556, el virrey, Marques de Cañete, expidió las reales provisiones correspondientes, por las cuales se le daba la categoría perpetua de gobernador y capitán general²⁰⁷ de Yaguarsongo y Pacamuro. Así también, para hacer más efectiva su actividad, y simultáneamente con la autorización de su empresa descubridora y conquistadora, le dieron el título de gobernador de las ciudades de Loja, Zamora, Jaén, y San Miguel de Piura, las cuales, como hemos mencionado antes, hacían de puente para la fundación de otras ciudades y pueblos (Espinoza, 2006). Después de gastarse prácticamente toda su fortuna para organizar la

²⁰⁶ La razón del nombre viene de la confluencia entre el topónimo Camora, y el hecho de que Benavente era originario de la provincia española de Zamora.

²⁰⁷ Este doble cargo de gobernador y capitán general refleja claramente como los nuevos territorios anexionados a la Corona española eran también zonas militarizadas, donde una gran parte de los vecinos españoles eran soldados.

expedición, Salinas sale de Loja, descendiendo, no por el Zamora, sino por las cabeceras del Chinchipe. Llegó a una behetría de lengua palta y, en su “valle de buen temple”, fundó la ciudad de Valladolid, rodeado de etnias belicosas. Allí dejó 100 españoles para poblarla. Siguió adelante y fundó la ciudad de Loyola, en el valle de Cumbinama²⁰⁸, continuando su viaje al sudoeste. Después, atravesaría un poderoso ramal de la cordillera, con “fatiga y penalidades” (el que actualmente se conoce como Cordillera del Cóndor) hasta encontrarse con el territorio de Chirinos. Y, continuará viaje hasta llegar al Valle de Coraguana, habitado por gente diferente a los Chirinos²⁰⁹, y que por las precisiones de Salinas debería ser el valle del río Numpatkaim o el valle de El Cenepa. Después de atravesar toda la cuenca por la zona media, llegará al valle de Giurra (bajo y medio Santiago), con gente a la que describe como “igual” a la del valle Coraguana. En este valle fundará, en 1558, “su” tercera ciudad, a la que llamó Santiago de las Montañas, en honor al apóstol. La pobló con 35 vecinos, a quienes entregó encomiendas de familias pertenecientes a familias jívaro (giurra). Sin embargo, a las pocas semanas trasladó la ciudad a la desembocadura del Santiago (Porossa) para que sirviera de astillero y así proseguir con sus descubrimientos. Después, llegará al Marañón, y cruzándolo alcanzará el valle de Cungurapa (valle del río Nieva), donde fundará la ciudad de Santa María de Nieva, dejando 15 encomenderos. Allí recibió de los pobladores locales la información de la existencia de una buena tierra de gran riqueza, lo que le lleva a embarcarse de nuevo, siendo el primer español en descubrir y pasar el “terrible” Pongo de Manseriche²¹⁰, saliendo finalmente a la llanura amazónica. Después continuó hasta alcanzar el Pastaza y el lago Rimachi (lugar sagrado de los maynas, ahora de los Candoshi). Su viaje concluyó en el río Ucayali, aunque al regresar se encontró con que las ciudades que había fundado se encontraban despobladas. Salinas finalmente sería quien le diera el nombre de Yaguarsongo y Pacamoros a la totalidad de su Gobernación (Taylor, 1988; Espinoza; 2006). A su vez, Simón de Carvajal descubrió las minas de oro de Cangasa e Iranbiza en la región del Santiago, en su encomienda de Ayambis, donde se dice que el oro extraído era de 23 quilates. Estas minas, que hacían

²⁰⁸ El nombre de *Cumbinama* hace referencia a la figura de *Kumpanam*, importante personaje del corpus mitológico de todos los pueblos del Alto Marañón, y del cual ya se ha hablado en el anterior capítulo de la tesis, y se volverá a hablar a hablar en el siguiente, así como en las conclusiones de la tesis.

²⁰⁹ Los Chirinos serían, para otros pobladores de la región, *Mujaña Shuar*, esto es, gente de la Montaña

²¹⁰ El Pongo Manseriche es un lugar de gran importancia simbólica y socioecológica para los grupos jívaro, awajún y wampis. Literalmente pongo, punku en quechua, significa puerta.

cobrar importancia a las encomiendas de indios, se sumaban a las de Zamora, Valladolid, San Francisco y Nambija de las que se extraía no menos de 580 kilos de oro al año (Barclay 2008).

Las descripciones de Salinas sobre los jíbaros (Coraguas del Cenepa, Giurra del bajo Santiago), sin ser abundantes, siguen presentándolos en oposición al modelo de jerarquía y desigualdad social que pretendía ser la base de los intentos de imposición de una sociedad colonial. La extrema dispersión- que también puede ser atribuida en parte como una consecuencia de los intentos de conquista- y su rechazo a aceptar un liderazgo centralizado, es definida por el término “gente de behetría”²¹¹. Esta falta de “gobierno” - los jíbaros tan solo obedecían a jefes de guerra “a quienes no pagaban tributo”, ayudándoles solo “a cultivar sus chacras”-, va a suponer grandes inconvenientes en el orden económico esclavista y colonial que se quiso implantar y que estaba basado precisamente en la extracción de tributos y el trabajo en las encomiendas. En términos generales, los jíbaros serán presentados desde los primeros encuentros como modelo de “salvajismo”, como muestran las siguientes palabras de Salinas sobre los indios del Zamora: “era gente muy bárbara, que andaban desnudos... gente de pocos ritos y sacrificios”, haciendo especial hincapié en la práctica de la *tsantsa*: “traían cortadas cabezas” (Espinoza, 2006). Posteriormente, Salinas volverá a hacer una expedición para repoblar algunas de las ciudades que había fundado en su primer viaje, pero no habrá otra exploración significativa hasta el viaje del que también fuera gobernador de las provincias de Yaguarsongo, Pacamoros y Maynas, Diego de Vaca y Vega, quien al intentar continuar la labor de colonización de sus predecesores, se convertirá en un personaje clave en el giro misional que se dio en la región del Marañón, y que dio lugar a las reducciones de Maynas. Diego de Vaca fundará en 1619 la ciudad de San Francisco de Borja, a tres leguas pasado el Pongo Manseriche, “y con ella quedan reparadas las ciudades de Santiago y... Nieva de los continuos asaltos que los indios infieles les solían dar...” (Taylor, 1988: 242).

²¹¹ Comunidad independiente, sin poder central. Se solía usar este término para indicar aquellas sociedades sin Estado.

Los hombres que comandaban la Conquista recibían el nombre de “Adelantados”, convirtiéndose en los “pregoneros” de la expansión imperial. Estos, cuando se encontraban con las poblaciones nativas que habitaban los territorios descubiertos, solían sostener con sus manos un folio desplegado delante de los extrañados ojos indígenas. Este papel, para los conquistadores españoles, era un símbolo importante para poder dotar de una cubierta jurídica el acto de desposesión que se pretendía establecer. De esta manera, se va a ir desarrollando un tipo de legalismo en la conquista (en toda América) en la que uno de sus principales instrumentos va a ser el “Requerimiento”. Este documento, elaborado en 1514, y destinado a justificar jurídicamente la guerra y la presencia española en las tierras descubiertas, debía ser leído a los nativos cuando las huestes españolas iban a iniciar la conquista de un nuevo territorio. Comenzaba con una explicación sobre la creación del mundo y del hombre por un Dios creador, seguía con la explicación de la institucionalidad de la iglesia, el carácter del poder temporal y espiritual universal de la misma, y la donación que el papa había hecho a los reyes católicos de todas las tierras que descubrieran. Exigía, asimismo, que los nativos reconocieran a los reyes católicos como sus soberanos y a la iglesia católica “por señora y poderosa del universo mundo”. Si estas exigencias eran aceptadas, el capitán los recibiría en nombre de los reyes “con todo amor y caridad”, pero si no lo hicieran o “dilataran maliciosamente la respuesta... *certificoos que con el ayuda de Dios, yo entraré poderosamente contra vosotros, e os haré guerra por todas las partes e maneras que yo pudiere, e vos sujetaré al yugo e obediencia de la Iglesia, e a sus Altezas, e tomaré vuestras personas e vuestras mujeres e hijos, e los haré esclavos, e como tales los venderé, e dispondré dellos como sus Altezas mandaren, e vos tomaré vuestros bienes, e vos haré todos los males e daños que pudiere, como a vasallos que no obedescen ni quieren rescebir su señor, e le resisten e contradicen. E protesto de las muertes e daños que dello se recresciera, sean a vuestra culpa, e no a la de Sus Altezas ni mía, ni destos caballeros que conmigo vinieron. E como lo sigo e lo requiero, pido al presente escribano me lo dé por testimonio firmado*”, proseguía el manifiesto (Morales Padrón, 1979: 345).

Tal conjunto de postulados, sin traducir o mal traducidos en demasiadas ocasiones, era pronunciado ante un puñado de hombres armados que en las afueras de los poblados aguardaban la orden para el ataque. Tal acto de “cinismo jurídico” lo que en realidad exigía

de las poblaciones era su sometimiento sin ningún tipo de condiciones, justificando ante sí y para sí mismos la usurpación que luego habrían de infringir. El requerimiento ejercía entonces como “aval” jurídico, religioso y ético para los actos violentos del despojo. Su rol era el de liberar de culpa a los autores de los excesos y condenar doblemente a las víctimas, puesto que la culpa recaería precisamente sobre ellas. Los conquistadores se veían reforzados en su misión divina de llevar el reino de Dios a todos los rincones del planeta, haciendo de los indios que mostraban resistencia seres inferiores que no podían ser considerados humanos al oponerse a Dios, la Iglesia, y el Rey.

El requerimiento, que como diría el poeta chiclayano Juan Ramírez Ruiz²¹² no era otra cosa que “palabras desatadas en el viento por guerreros impacientes por coger un dorado botín mojado en sangre”, no fue el único documento legal utilizado durante la conquista. Otro ejemplo de estas “palabras al viento” fueron las actas de posesión que se hacían de las ciudades, minas y términos jurisdiccionales, como el acta de posesión del real asiento de minas que leyó el lugarteniente de Salinas en la ciudad de Valladolid, dentro del territorio de los pueblos jívaro: *“es tomava y tomo aprehendia y aprehendio en nombre de su magestad posecion autual y berval del casi como por derecho mas puede y debe en estas minas por terminos y jurisdiccion en la dicha ciudad de valladolid y provincias de yaguarsongo y en acto de tal posecion mando hincar un palo grande y grueso para rollo en que se ejecute la real determinación de justicias y puesto en pie del con una espada desnuda le dio dos golpes disiendo que en nombre de su magestad señalava por tal real de minas este dicho aciento y tomaba la dicha posecion quieta y pacificamente sin contradiccion de ser terminos pertenecientes a otro distrito de lo qual pidio a mi el dicho escrivano testimonio y siendo testigos... y estando presente a lo dicho el padre Diego de Mora benefisciado de los pueblos de naturales de terminos de la dicha ciudad de valladolid que ansi mesmo aviendo echo una iglecia pequeña en estas minas por si y a lo el tocante dijo aver tomado posecion por terminos del dicho su beneficio diiziendo misa y administrando los santos sacramentos...”* (R.G.I., 3: 181). Palabras que además

²¹² Texto escrito para: Contrarrequerimiento: 500 años de resistencia a la invasión: ciclo de conferencias, realizado los días 11, 12 y 13 de octubre de 1990 / [G. Lumbreras... et al.]. Lima, Perú : Chirapaq, Centro de Culturas Indias, 1992.

necesitaban de testigos y notarios, que ejercían de escribanos²¹³ y garantes de una conquista de la que tenían que dar fe de Dios. De esta manera, los conquistadores acompañaban los juramentos por la señal de la santa cruz y los santos evangelios. Siempre con la amenaza de la real justicia, lo que venía a significar la aplicación de violencia militar y torturas para los indios rebeldes.

Con las primeras entradas a la Alta Amazonía se creó también un sistema burocratizado de control, represión, y justificación legal, que hacía recaer la culpabilidad de la conquista en las víctimas, vaciadas de humanidad. En el acto original de la Conquista los indios ven negados sus propios derechos, su propia civilización, su cultura, su mundo, sus propias relaciones con ese mundo-lugar, en nombre de un “dios extranjero” y de una razón que otorga total legitimidad para conquistar. Se da comienzo, por tanto, a la elaboración de un mito de bondad (civilizador) con el que se intenta justificar la violencia, pero sobre todo, declararse inocente del asesinato del Otro, de la apropiación y destrucción de su lugar en el mundo.

3.1.3. La organización colonial del espacio de la conquista²¹⁴ (s. XVII-XVIII)

Como hemos ido viendo en el anterior epígrafe, quien pretende imponer por primera vez sobre otros pueblos su dominación, y todo su imaginario, será fundamentalmente el militar. La Conquista, de este modo, se convirtió en la afirmación práctica del “Yo conquisto” (violento y militar) que codiciaba riqueza, poder, y gloria (Dussel, 1994). Es un acto, por tanto, que pretende transformar el “espacio descubierto” en una “zona servil” (cosa, instrumento, recurso) de un espacio ya entendido como propio. Mediante la negación del “lugar del Otro”, la pretensión era apropiárselo e incorporarlo efectivamente a su plan de totalidad dominadora. De esta manera, los conquistadores también quisieron instaurar en el “territorio jíbaro” un determinado orden social; el suyo. Para lo cual, entonces, lanzaron una ofensiva contra el lugar indígena y todo su compleja cosmovisión de relaciones,

²¹³ Muchos de los escribanos que redactaban las actas de posesión en nombre del rey nuestro señor y de Dios nuestro señor, solían ser religiosos.

²¹⁴ Sobre lo que significó la organización colonial del espacio a través de las misiones de Maynas se hablará más adelante en un capítulo específico.

discursos y prácticas. Su intención era crear una específica “geografía” de los recursos, las posibilidades y las aspiraciones, pretendiendo imponer así su propio mundo, a través de un conjunto de saberes, autoridades, relaciones, prácticas e instituciones.

Sin embargo, al chocar con una cultura totalmente refractaria –además de un territorio hostil- a la proliferación cristiana, urbana y extractiva que se quería imponer, los intentos de dominación y de organización de la conquista van a oscilar entre la creación de un precario circuito de ciudades, construidas alrededor de minas y lavaderos de oro en cerros y ríos, y una inorgánica ocupación, donde los conquistadores practicaban el abuso y la matanza, llegando a provocar colapsos demográficos entre las poblaciones indígenas.

En su propio beneficio, la conquista militar se hizo acompañar por la implantación de un sistema colonial que incluía, entre otras cosas, la determinación del régimen de tierras de la población nativa, sus modelos de gobierno, sus saberes y tecnologías, su producción y relaciones económica, así como sus patrones culturales (Stavenhagen, 1975: 244-245). El primer ciclo del oro en la Amazonía había dado lugar al esbozo de una organización espacial, traducida fundamentalmente en una implantación urbana y una red de caminos reales para poder acceder fácilmente a las ciudades y las minas.

Entre 1541 y 1560 los españoles ya habían fundado doce ciudades²¹⁵ en el oriente, multiplicando las circunscripciones territoriales administrativas en los confines andinos de un espacio amazónico todavía desconocido. La Audiencia de Quito²¹⁶, que agrupaba todo el macizo andino y su litoral, tenía no menos de cinco gobiernos que parcelaban – de una manera bastante vaga- todo este espacio (Deler, 1987: 46-47). La imprecisión a la hora de establecer los límites asignados a las conquistas provocaría numerosos litigios entre los capitanes españoles, que se disputaban entre sí los territorios. En el territorio jíbaro y su área de influencia, se dio la disputa territorial entre Juan de Salinas, como gobernador de la provincia de Yaguarzongo y Bracamoro, y Melchior Vásquez de Ávila, sucesor de Bonilla en la gobernación de la provincia de Quijos (cf. R.G.I., 3: 180 ss). Estas pugnas

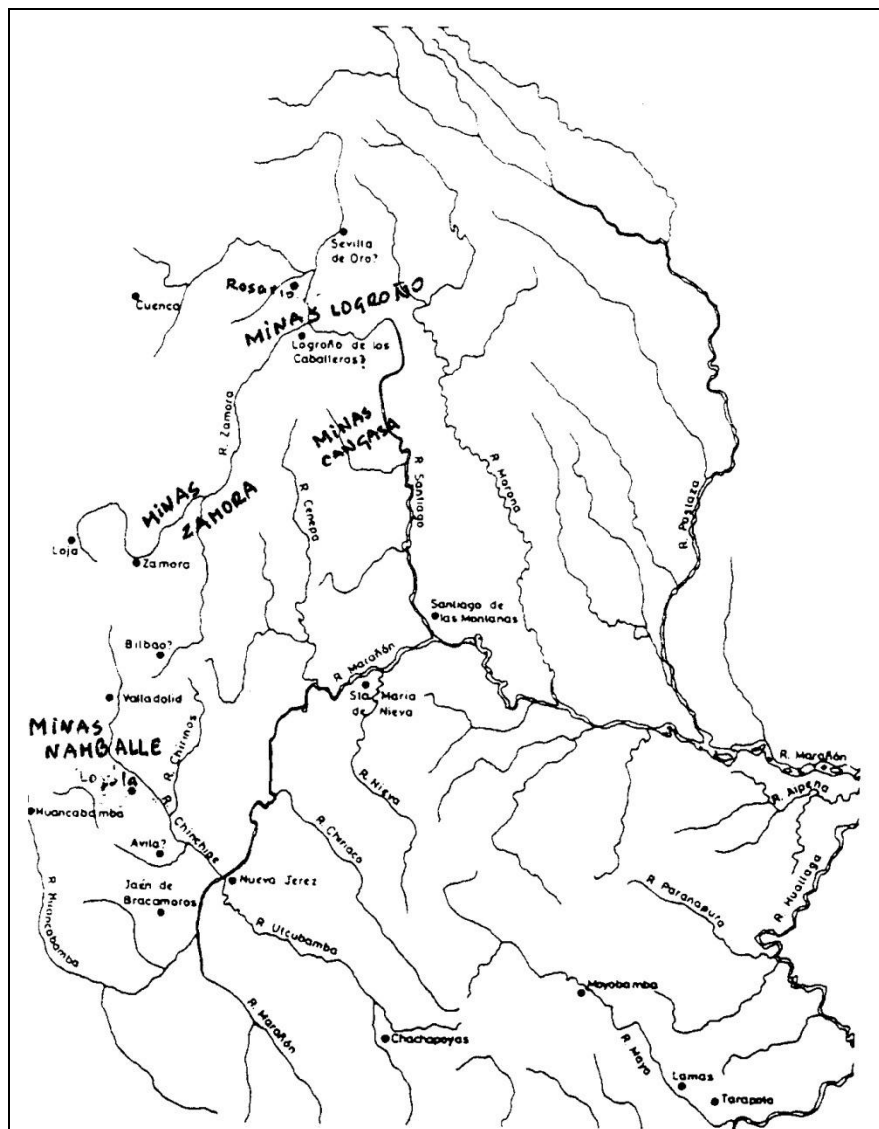
²¹⁵ Aunque a decir verdad, los fundadores les daban el nombre de ciudades más por vanidad y para conseguirles autonomía municipal, así como por el peso cultural de la época. En la vida real no pasaban de ser un conjunto geométrico de efímeras casuchas rodeadas de lodo, basura y floresta” (Taylor, 1988: 65).

²¹⁶ En la Audiencia de Quito (circunscripción que equivaldría más o menos al actual Ecuador) como en el resto de la América Hispánica, la historia colonial de la sociedad indígena estuvo determinada por una doble oposición. En primer lugar, la oposición colonial entre los sistemas socioculturales de los dominadores coloniales y de los dominados; y en segundo lugar, la oposición entre las normas legales sobre los indios y la práctica de los colonos europeos en América (Oberem, 1973: 2-3).

territoriales entre conquistadores también van a ayudar a la proliferación urbana, pues una de las estrategias usadas era la de “sentar sus derechos”, ordenando la fundación de alguna ciudad en nombre de la Corona y de él mismo como gobernador. De esta manera y paradójicamente, Vasquez de Avila, en 1563, ordenó la fundación, al sobrino de su adversario, de la primera ciudad española en el Valle de Upano, llamada “Nuestra señora del Rosario”. El acta de fundación, redactado por el escribano público del consejo de la ciudad, Gaspar de Ulloa, decía así: *“la qual dicha fundación y población se hizo con consentimiento de los naturales de todas estas provincias... el dicho señor capitán hizo parescer ante sy a los caciques principales (de las mismas)... a los quales les fue dicho por lengua de don Felipe Ynga y de Sanga principales del dicho pueblo de Paita (interprete) que si querían ser xpianos (cristianos) los quales respondieron y cada uno dellos (que) si que lo quieren ser y ansy mismo (si) se davan obediencia al rey don Felipe nuestro señor y al dicho señor governador Melchor Vazques Davila, ante lo cual los caciques respondieron afirmativamente y que en “agora ny n tiempo ninguno quebraran la paz e conformidad que con el dicho señor capitán hizieron e le dieron so pena que sean castigados conforme a derecho como contra personas ynobidentes al servicio de su magestad y ansi mismo les fue dicho y rrequerido si era la voluntad de los dichos caciques se fundase y poblase en estas dichas provincias una ciudad en nombre de Dios nuestro señor y de su magestad y por virtud de los poderes y comisión que para ello tiene del dicho señor governador en este sitio y pueblo²¹⁷ de Camancalli... y que libremente rrespondiesen e sin temor alguno lo que les pareciere los quales rrespondieron e dixeron que rreceiving gran bien en ello porque seran xpianos y conocerán el rremedio para la salvación de sus animas e ansy mysmo seran manparados de sus enemigos yndios caribes de las prnvincias de Pallique y Xibaro que bienen a sus tierras y las destruyen y despueblan comiéndoselos... de que entienden que poblándose la dicha ciudad los fundadores della myraran por el bien dellos y no los desanparan y maltratan como los capitanes que en estas provincias an entrado... se quiere fundar e poblar una ciudad sin perjuizio de los dichos caciques e de los demás naturales“*. De esta manera, el capitán mando hincar “un rrollo de madera en el sitio y quadra que de placa a esta ciudad señalo en la qual dio dos cuchilladas en señal de posesión”, y tomo posesión de las provincias de los “caciques”

²¹⁷ A los asentamientos de los indios se les denominaba pueblos.

presentes, así como también de las provincias de las provincias de Pallica, Xibarocoano y Chapico, donde se hará justicia civil y criminal “para que la justicia rreal sea exucutada” (Taylor y Landáruzi, 1994: 65). Acto seguido nombró varios cargos y autoridades para imponer orden en la ciudad y sus términos: alcaldes ordinarios, regidores, alguacil mayor, y procurador. Además, todos los actos de toma de posesión de territorios y poblaciones tenían como punto de partida una ceremonia fundacional, donde la picota, símbolo de la justicia y el poder real y, en la práctica, de sus representantes era plantada en la plaza de armas. Espacio éste que ejercía en todas las ciudades fundadas por españoles como el lugar central del espacio urbano de la conquista.



Mapa 3. Minas y fundaciones españolas, siglo XV (En base a Santos 1992: 95)

A estos intentos de “organización urbana” de los primeros tiempos de la conquista, se le añadía una enorme movilidad en la búsqueda de nuevos descubrimientos y derechos de conquista, a pesar del hábitat concentrado y la dinámica centrípeta que caracteriza el nacimiento y desarrollo de una ciudad. Lo que provocó, además de un vagabundeo devastador, la proliferación de una gran cantidad de “provincias”, los llamados “pueblos de indios”, creadas en los términos jurisdiccionales de cada ciudad. El objetivo era obtener así cierta ordenación territorial propia para cada ciudad, para adquirir a su vez mayor autonomía. Cada capitán, explorador o soldado buscaba, así, asegurarse un acceso privilegiado a la explotación de las minas y, mediante las encomiendas, la posesión, la obediencia y el trabajo de las poblaciones. Lo que generaba aún más contiendas entre las incipientes ciudades y la Corona, como la que ocurrió entre la ciudad de Valladolid y la Audiencia de Quito por el control de las minas de Nanbixa y las provincias de Surinanga Calista Zunbista, Nanguirapay y Chungata (asociadas a los pueblos de indios y a sus respectivos “caciques”).

Sin embargo, la confusa y desorganizada rapiña va a dar paso a un intento de reorganización de la explotación colonial por parte de la Corona. Coincidiendo con la llegada al poder de Felipe II, se van a introducir algunas medidas que apuntan en ese sentido. Dos de ellas resultaron importantes: la creación de la figura del corregidor como representante local de la Corona, con el poder de arrestar y administrar otras formas de castigo en caso de incumplir con los decretos y tributos reales (especialmente importantes resultaron los terribles corregidores de minas); y las reducciones de indios, es decir, el reasentamiento de las poblaciones indígenas en aldeas designadas con la finalidad de tener un mayor control sobre ellas. El restablecimiento de la autoridad real y el mayor control que se imponía sobre los nuevos descubrimientos, terminó imponiendo un modelo territorial en la región amazónica, que estaba basado en una jerarquía de escalas y en la desigualdad inherente entre centro (España) y periferia (Virreynatos). Los representantes del poder de la metrópolis ejercían su autoridad desde las Audiencias Reales de Lima y de Quito. Esta última, inaugurada en 1564, sería el máximo Tribunal de justicia de la Corona española con jurisdicción sobre los territorios amazónicos. En la “Recopilación de las Leyes de Indias” (1680) podemos encontrar una descripción de los cargos que la

componían y de los territorios de su jurisdicción, aunque estaba dentro del Virreynato de Perú: *“En la Ciudad de San Francisco del Quito, en el Perú, reside otra nuestra Audiencia y Chancilleria Real, con un Presidente: quatro Oidores, que también sean Alcaldes de el Crimen: vn Fiscal: vn Alguazil mayor: vn Teniente de Gran Chanciller, y los demás Ministros y Oficiales necesarios: y tenga por distrito la Provincia de Quito, y por la Costa ázia la parte de la Ciudad de los Reyes, hasta el Puerto de Payta, exclusivé: y por la tierra adentro, hasta Piura, Caxamarca, Chachapoyas, Moyobamba y Motilones, exclusivé, incluyendo ázia la parte susodicha los Pueblos de Jaen, Valladolid, Loja, Zamora, Cuenca, la Zarça y Guayaquil, con todos los demás Pueblos, que estuvieren en sus comarcas, y se poblaren: y ázia la parte de los Pueblos de la Canela y Quixos, tenga los dichos Pueblos, con los demás, que se descubrieren..., teniendo al Poniente la Mar del Sur, y al Levante Provincias aun no pacíficas, ni descubiertas”* (“Recopilación de las Leyes de Indias”. Título XV. De las Audiencias y Chancillerias Reales de las Indias, 1680).

La ciudad de Quito, refundada en 1534 por los españoles, se convirtió así en el centro político de control de la conquista amazónica. Una descripción de la misma puede servirnos para hacernos una idea de los procesos, dificultades y pensamientos que los conquistadores tenían sobre lo que debía ser una organización urbana en los territorios indígenas: *“En el circuito desta ciudad y contorno della en molinos y huertas y chacarras (huertas) en ríos y quebradas dentro de un quarto de legua de los arrabales della ay mil y quinientas casas de yndios anaconas antiguos naturales y estrangeros que quedaron en las guerras pasadas de cuando estuvo aquí Goncalo Picarro contra el virrey Blasco Nuñez Bela y antes y después sirviendo españoles an se exentado sin conocer justicia espiritual ni temporal de tal manera que ni los curas les conocen ni les confiesan ni saben sus nombres ni sus casas y venidos a examinar se hallan los tales unos muy buenos oficiales canteros albañiles plateros sastres capateros de todos oficios y otros ladinos muy entendidos mercaderes de sus comidas y ropas y labradores y otros muchos vagamundos... (a los indios) no pueden convertirlos al cristianismo ni hacerles pagar tributos y someterse a la justicia real... ni es posible por vivir solos en casas apartadas y en mill escondrijos la justicia real ni tiene mano contra ellos ni puede aunque son encubridores de hurtos y de deshonestidades y de quantos delitos en esta ciudad se hacen ni tienen caciques ni los reconocen ni pagan tributos y abiendose agora de mandar pagar a vuestra magestad*

conforme a las cédulas despachadas de vuestro consejo sobre ello no se halla orden de poderse hazer de la manera que biven” (Taylor y Landáruzi, 1994: 99-100)

Progresivamente, en el territorio habitado por los diferentes grupos jíbaro se fueron creando unidades administrativas del Imperio, asentadas en las principales ciudades, como lo fueron el Corregimiento de Loja y Zamora²¹⁸, que incluía la Provincia de Yaguarzongo y Pacamuros y cuyos Gobernadores podían ser al mismo tiempo Corregidores, Capitanes Generales y ostentar el cargo de Justicia Mayor. Estas autoridades, a mitad de camino entre el poder real y un poder regional, basados en la distancia y el aislamiento respecto a los centros de poder (Lima y Quito), contaban con amplios poderes, otorgados por la Corona Española, para conquistar, poblar, nombrar autoridades, fundar ciudades (villas y pueblos) y castigar y “desterrar” a aquellos indios o españoles cuya conducta resultase indeseable. Tenían además la obligación de vigilar por la recaudación de los tributos, así como de conservar y reparar los caminos y tambos ubicados a lo largo de los principales caminos dentro de su corregimiento. Para ello, cada gobernador a su vez nombraba una serie de cargos para imponer el orden colonial a nivel político, económico, judicial y administrativo: tesorero de la real hacienda, teniente gobernador, alguacil mayor, alcalde de minas, así como conformar cabildo.

Todo este aparato formaba así un sistema altamente burocratizado, debido sobre todo a la necesidad que tenía la Corona por controlar territorios y poblaciones que se encontraban excesivamente lejos de sus centros metropolitanos, a pesar de que generara también mayor confusión, al existir superposición de cargos y personas. Pero, fundamentalmente, por encontrarse con un mundo (el indígena) que obstinadamente se negaba a corresponder verdaderamente con el mundo que se intentaba proyectar.

²¹⁸ Tenía su sede administrativa en la actual ciudad ecuatoriana de Loja, donde se encontraban establecidos los miembros del cabildo colonial y residía el *Corregidor y Justicia Mayor*. Su territorio comprendía los dominios ligados a su sede, la Alcaldía Mayor de las Minas de Zaruma y el Gobierno de Yaguarzongo con asiento en Zamora de los Alcaides. Lo que actualmente se identifica como la parte Suroriental de la actual República del Ecuador entre las intersecciones viales de la zona costera, principalmente Zaruma, la serranía como eje administrativo principal y la parte amazónica, en el territorio actual de la Provincia de Zamora Chinchipe, los espacios con extensiones indefinidas hacia el límite oriente también, y por el lado sur, parte del actual norte peruano.

Las regiones amazónicas quedaron signadas con una doble marca periférica. Por un lado, se convertían en marcas de extracción colonial en dependencia directa de las Audiencias Reales, las cuales, a su vez, dependían, es decir, eran periféricas de la metrópolis imperial en España. Así, la cuenca de El Cenepa se incluía dentro de la Gobernación de Yaguarsongo, dependiente a su vez de la Audiencia de Quito. En 1556, el virrey Marques de Cañete expidió una Real Provisión por la que se creaba la categoría perpetua de gobernador y capitán general de Yaguarsongo y Pacamuro, y se fijaban sus límites. En total, el espacio geográfico de Yaguarsongo debía abrazar 200 leguas (1 000 km) de norte-sur (Espinoza, 2006). Nos encontramos, por tanto, con un espacio totalmente desmesurado y desconocido, que con el paso del tiempo fue cambiando en su circunscripción y en sus límites, en función de intereses, promesas, disputas y recompensas.

En el territorio jíbaro se llegaron a fundar seis ciudades: Zamora, Valladolid, Loyola, Santiago de las Montañas, Santa María de Nieva, Sevilla del Oro y Logroño de los Caballeros, así como se descubrieron varias minas y lavaderos de oro. A este respecto, el capitán Bernardo de Loyola, corregidor de la ciudad homónima de Loyola, en el valle de Cumbinama, decía acerca de estos asentamientos, *“y en las tres dellas se saca oro y que todo ello acude a quyntarse a la caxa rreal questa puesta en esta dicha ciudad de Balladolid por su magestad y que los oficiales rreales della están ocupados en quyntar oro pertenesciente a su magestad y a sus rreales quintos...”* *“... y que ansy por lo dicho como por ser cara esta tierra de las cosas de castilla porque todo lo que en ella entra es con grandes costos de acarretos por estar muy lexos desta gobernación los puertos de mar donde aportan de España...”* (Taylor y Landaruzi, 1994: 290).

La fundación de estas ciudades estaba asociada a un circuito de lavaderos, asientos y minas de oro²¹⁹ descubiertos, que eran trabajados por los indios encomendados, a cargo de los conquistadores, para su contribución a las arcas de la Corona. Así también, se construyeron rutas de comunicación que pasaban por Loja, Cuenca y Jaén, para conectar las zonas de extracción con las “capitales” más importantes del virreinato y los puertos de mar.

²¹⁹ A la lista de minas descubiertas por Simón Carvajal, Cangaza e Iranbiza, se les sumaba la de Zamora, Valladolid, San Francisco, y Nambija, de las que se extraía no menos de 580 kilos al año de oro (Barclay, 2008). También encontramos los lavaderos de Santiago, Cangaza e Iranbiza, y los del Alto Chinchipe.

Tal implantación de un ordenamiento urbano por encima de los patrones semi-nómadas de asentamiento selvático, intentaba reproducir la ordenación espacial y social de los reinos de Castilla en todas sus colonias. Hasta tal punto que las ciudades de la selva se hacían traer las provisiones necesarias para sustentar las villas amazónicas de la misma Castilla²²⁰. Como bien explica Oscar Mazín, “...cada una de las ciudades de raigambre ibérica fue parte de una misma red urbana a escala continental” (Mazín, 2007: 43). En tal sentido se establecieron diferentes normas para establecer asentamientos, como las “Ordenanzas de descubrimientos, nueva población y pacificación de las indias” (1573)²²¹. En las cuales, y en relación a la estructura urbana que debían tener las ciudades coloniales, se establecerá una forma reticulada como patrón de las mismas. Alrededor de la plaza mayor o plaza de armas²²², como centro del que irradia la ciudad, se construirán los templos católicos (iglesias, monasterios), el ayuntamiento, y otros espacios públicos y de comercio, como los mercados. Así como también cárceles y calabozos, donde poder aplicar castigos a todo aquel que no aceptara la dominación e imposición colonial. Finalmente, desde la plaza comenzaban a irradiar las calles, organizadas geométricamente, las cuales eran repartidas como lotes de tierra a los vecinos para que pudieran construir sus casas. Más lejos, en la periferia ya de la ciudad, se encontraban los pueblos y/o provincias de indios.

Este modelo fundamental de urbanismo colonial tenía la impronta de sus nuevos moradores: un origen militar, una justificación religiosa, y una vocación comercial, donde la mayoría de los vecinos serían soldados y mercaderes, aunque nunca faltaba la presencia de varios eclesiásticos. Su principal propósito era servir, por tanto, de plataforma para continuar la tarea de la conquista. Así, todos los asentamientos urbanos, diseminados como archipiélagos por la Alta Amazonia, eran la manifestación urbanística de un imperio depredador, ávido tan sólo de expandirse, extrayendo materias primas, especialmente

²²⁰ Como por ejemplo el pan, los bizcochos, la harina, el vino, el aceite y las carnes, que se traían por tierra de la ciudad de Quenca, Loxa, Quito, Guayaquil y Paíta, así como los instrumentos de yerro: acero, barretas, acadones, achas almocrafes, macos, maderamen y clavazón, que se traían incluso de Castilla y los puertos de ultramar. Sin embargo, existía una gran dificultad en el comercio y el intercambio con las ciudades comerciales y los puertos de mar por la fragosidad y maleza de los caminos, y por los recios temporales y tormentas de aguas y viento.

²²¹ Consta de tres partes claramente diferenciadas: 1) Regulación de los descubrimientos (Capítulo 1 al 31); 2) Regulación de los asentamientos (Capítulo 32 al 137); y 3) Regulación de las pacificaciones (Capítulo 138 al 148).

²²² Felipe II, en 1573, expidió sus Ordenanzas de Poblaciones, cuyo título oficial es “El orden que se ha de tener en descubrir y poblar”. Se le considera el primer código de urbanismo de la Edad Moderna.

minerales. Para lo cual, era necesario también reagrupar artificialmente en pueblos a los indígenas, entre los que se incluía también a los grupos jíbaros. Esta forma de disciplinamiento y control sobre poblaciones y territorios intentaba transformar además las prácticas de movilidad y dispersión territorial de los pobladores, así como la necesidad de disponer de instituciones suprafamiliares y líderes (caciques) que tuvieran influencia y poder sobre grupos numerosos de indígenas, para obligarles a trabajar y pagar los tributos.

Aunque en la cuenca del Cenepa no se llegó a fundar ninguna ciudad, este incipiente proceso urbanístico²²³ impuesto en la región jíbara sí que terminó afectando a sus pobladores. Lo que hoy se denomina Cenepa terminó encontrándose literalmente rodeado por ciudades, y parte de su territorio pertenecía supuestamente a la jurisdicción de Santiago de las Montañas. Ciudad que fue descrita por Juan de Alderete, en 1582, en su “Relación de la Gobernación de Yaguarsongo y Bracamoros”, de la siguiente manera: *“Pobló esta ciudad el adelantado don Juan de Salinas Loyola {que sea en gloria} el año de 1558, día de Santiago, que fue cuando se descubrió la dicha tierra. Está asentada sobre el río Marañón, por donde el dicho adelantado se echó en canoas al descubrimiento que hizo del dicho río. Está asentada 7 leguas antes de llegar al Pongo que es una estrechura y fin que las sierras y cordilleras hacen, porque desde él para abajo hasta el Mar del Norte (el Atlántico) son todos llanos. Trátanse los naturales con canoas con las cuales andan por los ríos que en los términos de la ciudad hay, que son muchos conforme a las poblaciones, y con ellas llegan a la misma ciudad. Es tierra de montaña y calurosa”*. La ciudad, por tanto, va a ejercer en primer lugar como una especie de centro imantado de una red de ríos, poblados por indios. Luego, continúa Aldrete describiendo a sus indios: *“al principio andaban en general desnudos y ahora todos en general andan bien vestidos ellos y sus mujeres e hijos, por haberles puesto esta policía (orden)*. Relatos como el anterior manifiestan también la creciente colonización del mundo de vida²²⁴ indígena, con la obligación que conllevaba a cambiar sus formas de vida; desde la ropa, hasta la ruptura con

²²³ A la vista del desmesurado desarrollo del proceso urbanizador en la actualidad, igual podría parecer ridículo llamar al proceso de ocupación y organización del espacio de la conquista como ordenamiento urbano. Sin embargo, desde el punto de vista del lugar indígena entendemos que debió ser un impacto brutal. Y por otro lado, podemos ver este urbanismo como antecedente de las actuales ciudades expansivas.

²²⁴ Uno de los ejemplos más llamativos de esta colonización tiene que ver con la obligación impuesta a los indios por los misioneros de vestir “decentemente”, lo que estaba unido a la obligación de usar un solo medio de intercambio unilateral, la vara de algodón, que al ser impuesta como moneda con la que se pagaba a los indios, provocaba transformaciones en la indumentaria indígena.

los modos de intercambio y relación entre los distintos grupos locales. Lo que lleva a los conquistadores a que hagan una descripción de los indígenas por lo que les falta en sus costumbres, *“no se les halló ritos ni ceremonias, sino solo nacer y morir; y así han entrado sin trabajo en la ley evangélica y todos en general saben oraciones y son bautizados y reciben y piden los sacramentos, para lo cual se han reducido por los visitadores a pueblos formados y se les ha puesto en orden y policía, así que cada pueblo tiene su iglesia y ornatos de ella y sus casas de cabildo y hacen sus alcaldes y regidores, los cuales prenden a los indios que hacen delitos y los traen a justiciar en la dicha ciudad, y en los casos civiles ellos lo determinan con toda razón”*, son reducidos en pueblos dispuestos a imagen y semejanza de la idea de los conquistadores, en los que debe funcionar la justicia real y el reconocimiento a las nuevas autoridades: *“conocen el respeto que se debe tener a la justicia y obedecer sus llamamientos y mandados”*. Así como también deberán asumir el mantenimiento de los caminos que conectaban las ciudades y las minas de oro; y participar en el sistema tanto de propiedad de bienes²²⁵ como de intercambio monetario de compra y venta: *“tienen conocido cada parcialidad lo que le pertenece de aderezar los caminos y sustentarlos y los tambos reales, en los cuales venden lo necesario a los caminantes por los precios que en sus aranceles tienen”* (Taylor y Landáruzi, 1994: 184-186).

La colonización del mundo de la vida indígena va a tener en la encomienda una figura fundamental, tanto territorial y política, como económica, y duraría prácticamente desde el principio de la Conquista hasta finales del s. VII. Junto a la fundación y poblamiento de ciudades, será uno de los pilares fundamentales en la organización del espacio y la dominación ejercida por los conquistadores. La encomienda consistía esencialmente en la entrega de un cierto número de indios que eran “encomendados” - es decir, puestos a disposición del- encomendero-conquistador, el cual adquiriría el derecho real a utilizar en su propio beneficio la fuerza de trabajo indígena, ya fuera para su casa, en el campo, o en la búsqueda de oro en los ríos o en la minas. La manera de atribuir las

²²⁵ En este sentido, resulta interesante echar un vistazo al testamento de 1584 de Francisco Chimuiche, indio converso, natural del pueblo de Cangaza, y perteneciente a la encomienda del general Vernardo de Loyola. En este documento, Chimuiche dejará por escrito las indicaciones que desea tras su muerte, entre ellas, que sea sepultado en la iglesia del pueblo de Cangaza, un dinero que dejará para las misas a su muerte; declarará también las deudas que le adeudan; sus bienes y propiedades: ropa (camisetas y yacolla), herramientas y perros de caza; así como hará el nombramiento de sus albaceas testamentarios en las personas de su encomendero y de su mujer (Taylor y Landaruzi, 1994: 202-204).

encomiendas era la siguiente: primeramente se hacía una primera visita general de los naturales asentados en los términos de cada ciudad, donde se tasaban y eran entregados a los vecinos; cada encomendero recibía, no ya un territorio, sino uno o varios “jefes” indígenas (principales), y el o los grupos locales que supuestamente controlarían. La repartición se hacía en gratificación a los servicios prestados a la corona en los descubrimientos, conquistas y pacificaciones de los nuevos territorios. Estos indios tenían que ofrecer tributos a sus encomenderos, aunque finalmente se fijó que solo productos de la tierra²²⁶. De esta manera, la “conservación” de los indios, que trabajaban en el sustento de las ciudades y las minas, irá, por lo tanto, unida a la de los propios centros urbanos. Además, los indios, por disposiciones reales, trabajaran en las minas y en los lavaderos de oro (única fuente, según los documentos y testimonios coloniales, de ingreso monetario), durante 7 meses. Aunque por diversas denuncias realizadas por autoridades e indios ante la Audiencia de Quito, sabemos que se les obligaba a trabajar durante un tiempo mayor. Los indios “curicamayos”²²⁷, organizados en cuadrillas, “*labran las minas de los términos de la ciudad, [y] se les suele dar carne de puerco, de vaca y de carneros, y otras cosas para su comida y sustento y ropa que se trae de acarreto*” (Taylor y Landáruzi, 1994: 121). Durante todo el tiempo que duraba la labor en las minas y lavaderos debían permanecer en las minas, alejados de sus casas y sus familias. Para ello, se les construía unas casas, donde se construían altares con imágenes cristianas, para que fuesen “doctrinados en la santa fe católica”.

Para obligarlos a trabajar en las minas se hará fundamentalmente uso de la violencia, tanto física, a través de castigos como el cepo, como espiritual, a través de la imposición ideológica del cristianismo. De esta forma, los encomenderos tenían que comprometerse a velar por el adoctrinamiento cristiano y el cuidado social de los indios. Estas obligaciones venían dadas por los intereses de la corona de mantener la fuerza de trabajo bajo su control, normalizando las encomiendas e impidiendo así que los colonos

²²⁶ Un ejemplo de estos tributos lo encontramos en la Tasa de los Yndios de la ciudad de Santiago de las Montañas, de 1581, donde se consigna que los indios tenían que hacer chacras para el mantenimiento de los “curicamayos”²²⁶, así como para el sustento del encomendero. También entregarán 12 hanegas de frisoles y yuca y camotes y 40 bateas de lavar oro, y 40 aves y han de reparar los indios las casas de los encomenderos. Después, se pide moderación en el trato esclavista a los indios para poder conservarlos y que aumenten su número. Y se aconseja su reducción, congregación y doctrinamiento (Taylor y Landáruzi, 1994).

²²⁷ Curicamayos se les llamaba a los indios que trabajaban el oro en las minas. Solían ser indios tributarios de edades comprendidas entre los 15 y los 45 años, aunque en la práctica trabajaban también los niños y los ancianos.

alcanzaran un grado de autonomía que hiciera perder el dominio de los Reyes sobre los territorios conquistados; por otra parte, estaban las cuestiones teológicas suscitadas por la justificación de la conquista, que era evangelizar a los indios. Fue por ello que la Corona creó una legislación específica “contra” el tráfico de indios como esclavos, a raíz de los debates teológicos entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre la naturaleza de los indios y la preocupante disminución de los mismos.

Felipe II dejó consignado en las disposiciones referentes a la abolición de la esclavitud de los indios de 1542 lo siguiente: *“ordenamos y mandamos que de aquí en adelante, por ninguna causa de guerra ni otra alguna, aunque sea so título de rrevelión, ni por rrescate ni de otra manera, no se pueda hazer esclauo yndios alguno, y queremos que sean tratados como vasallos nuestros de la corona de Castilla, pues lo son”*. Sin embargo, las encomiendas no serán abolidas, aunque se dispuso que estuvieran bajo el control de la Corona, la cual, a través de los visitadores y oidores reales, tasaba y empadronaba a los indios y supervisaba el buen cumplimiento y funcionamiento de las mismas. Pero el reflejo inicial de los conquistadores siempre fue el de esclavizar a cuanto indio pudieran echarse a las manos; y en las tierras de la Amazonía, debido a la doble alteridad del lugar y sus habitantes, se repitieron en la práctica constantes abusos en este sentido.

Finalmente, si lo que caracteriza la condición social del esclavo sería la falta de todo vínculo social, salvo aquel que le obliga con su amo y señor, en la encomienda, sin llegar a lograr romper todos los anteriores vínculos sociales, el encomendero sí que pretendía ejercer como el único mediador, tanto en las relaciones entre familiares como en las que había entre diversos grupos, llegando a crear o forzar la existencia permanente de líderes o “caciques” e imponiendo nuevos sistemas de intercambio económico como las varas de algodón, que ejercían como moneda. Así como también pretendía transformar la relación entre los pobladores y el entorno, al reconfigurar a este último como un “almacén de recursos” y al indio como una “pieza”²²⁸ fundamental para su extracción. La encomienda reconfigurará, por la tanto, las relaciones establecidas en el lugar por los antepasados de los awajún y wampis.

²²⁸ Así se denominaba a los indios encomendados.

Sin poderlo afirmar con exactitud, es muy probable que en la cuenca del Cenepa también se entregaran encomiendas a vecinos de la ciudad de Santiago. No obstante, y aunque efectivamente así hubiera ocurrido, debieron encontrarse relativamente aisladas, concerniendo fundamentalmente a la población nativa que vivía en las zonas ribereñas, la cual debió quedar también sujeta al sistema esclavista de la conquista. Según la relación de Aldrete (Jiménez de la Espada M. 1881-1897), los colonos de Santiago tenían además encomiendas bastantes alejadas de la villa. De esta manera, en el censo de encomiendas de la ciudad de Santiago de las Montañas figuran los nombres de Coraguana (que podría ser o bien el valle de Cenepa o el del Numpatkaim), así como de Cenupa, Ceniza, y Canga, designando estos tres últimos, muy probablemente, a unos cursos de agua de la cuenca conformada por los ríos Cenepa, Comaina, y Numpatkaim. Las tres encomiendas, que supuestamente habrían estado ubicadas en la cuenca baja del Cenepa, hacían una población total de 1449 de los más de 10.000 indios de toda la jurisdicción de Santiago, con una media de los grupos locales (establecidos por topónimos) de 362 personas (Taylor, 1988: 97).

Sin embargo, los encomenderos se encontraron con serios obstáculos a la hora de reproducir el orden colonial que se pretendía imponer. Efectivamente, el sistema colonial de la encomienda representaba para los conquistadores y vecinos graves inconvenientes, porque los grupos locales variaban constantemente de tamaño en razón de epidemias y de las propias escisiones internas y, por otro lado, debido a sus patrones de asentamiento dispersos que les hacían desplazarse sin cesar, pasando de un “dominio” a otro según las circunstancias. De esta forma, un sistema de ese tipo reclamaba un principio de cacicato estable y hereditario, a fin de asegurar la permanencia del grupo alrededor de los principales que habían sido atribuidos en encomienda. Pero todo indica que pese a los esfuerzos de los españoles para introducir una regla de sucesión patrilineal automática, la “transmisión” del cacicato, suponiendo que este realmente existiera, no obedecía a normas institucionales cristalizadas; de hecho, el sistema de organización sociopolítica era el de grupos locales inestables organizados en torno a un “greatman” o jefe de guerra. (Taylor, 1988). En este sentido, las palabras del gobernador de Yaguarzongo y Pacamuro, Juan de Salinas, nos muestran algunas de las dificultades que generaba la organización de los

grupos jíbaros para el orden de las encomiendas: “... *por ser los naturales de términos desta ciudad (Valladolid) gente de behetría y pobres e que no conocen ni respetan caciques a cuya causa qualquier cosa que se les ympusiese obligádoles a que particularmente diesen tributo esta muy entendido no lo cumplirían ni podrían dar ni pagar los que asi se tasase...*” (Taylor y Landáruzi, 1994: 276).

Los intentos de organización colonial del espacio terminarían provocando serios trastornos en la territorialidad jíbara. A partir de entonces, el lugar jíbaro (awajún y wampis) estará marcado por la lógica de negación que habita todo proceso de colonización. Numerosos espacios serán definidos como despoblados o inhabitables, ocultando la perspectiva territorial de las poblaciones, para quienes todos esos lugares están habitados por seres con quienes comparten un mismo sentido de humanidad. Para los conquistadores, resultaba algo imposible poder ver el “lugar indígena”, es decir, acercarse al lugar construido por los habitantes de un mundo que desconocían. Solo veían esas “nuevas tierras” como la extensión (y/o expansión) de sus lugares de origen.

Finalmente, los conquistadores y los espacios de sus ciudades se convertirán en “parásitos” (Taylor, 1988), que paradójicamente solo a través del trabajo de los indígenas y de los recursos extraídos de los territorios podían garantizar su propia supervivencia y diferenciación social. Sin embargo, el descenso demográfico, provocado por los abusos y las epidemias que trajeron consigo los españoles, y la resistencia al orden espacial de la conquista por parte de los grupos jíbaros, terminaron por producir la decadencia y el abandono de ciudades, minas y encomiendas.

3.1.4. La decadencia colonial y la fijación de frontera con el “otro salvaje”; los intentos frustrados de castigar y pacificar a los jíbaros (s. XVII)

La organización del espacio en base a la fundación de ciudades se planteó como un elemento centralizador en la ordenación del territorio, que negaba la condición humana de construir lugar de los grupos indígenas. Sin embargo, la organización del aprovechamiento

de los recursos, fundamentalmente la extracción de oro²²⁹ y las encomiendas de indios, no durará mucho en los territorios jíbaro. El entramado de estructuras territoriales, comerciales y administrativas, basado en las ciudades y minas, y en el intercambio comercial entre sus diferentes nodos, se desmoronará casi por completo en un proceso de decadencia que duró aproximadamente unos setenta años. Inmersas en espacios más amplios, las ciudades selváticas dependían a su vez de otros centros de mayor autoridad administrativa, comercial y política: audiencias, “capitales” de gobernación, corregimientos, cajas reales y fundiciones de oro, puertos de mar, etc., que a su vez dependían de la metrópoli allende los mares. Poco a poco, las ciudades “periféricas” en los territorios jíbaro fueron quedándose aisladas de los diversos “centros” jerárquicos, comenzando de esta forma a agonizar.

El sistema que esperaban implantar no duró mucho, pues necesitaba de la mano de obra indígena para reproducirse, y esta se terminó negando. En la cuenca del Cenepa, como en muchos otros territorios jíbaros, las diferentes poblaciones se irán sustrayendo de modo progresivo a las reducciones y al sistema esclavista de las encomiendas y las minas. Muy pronto, cada vez fueron más los colectivos de población nativa que habiendo quedado sujetos al trabajo forzado en las minas, y a la vista de los abusos, maltratos, violaciones y epidemias²³⁰ (viruela y sarampión) empezaron a darse a la fuga. Otros, sin embargo, ni siquiera esperaron a ver las intenciones de los “extranjeros”, y al primer contacto con los españoles, abandonaron sus casas, quemándolas junto a las chacras, como lo ocurrido en el primer encuentro con los españoles, narrado por el capitán Benavente.

Como hemos comentado con anterioridad, una de las razones del hundimiento del frente de colonización fue que la constitución de la red de establecimientos territoriales se llevó de manera caótica. La primera colonización de la selva alta oriental se efectuó por medio de capitanes rivales – que generalmente sufragaban sus expediciones con su propio dinero y recursos- más preocupados por sus propios intereses que por los de la Corona. Estos “adelantados”, cabezas visibles de lo que Taylor (1988) denominó “bandas de

²²⁹ Aunque en la parte del Ato Marañón hubo frágiles intentos por establecer también industrias textiles de algodón, siguiendo el ejemplo de los obrajes textiles de Moyobamba, finalmente no se pudieron hacer.

²³⁰ En 1589, se produjo una terrible epidemia de viruela que redujo la población indígena de un número de 30,000 a tan solo 10,000, durante la cual los encomenderos ni les cuidaban ni les daban remedio, dejándoles morir “como barbaros sin confesarles” (Espinoza, 2006).

aventureros”, se fueron estableciendo en campamentos rudimentarios jalonados por las rutas de acceso a la selva.

El territorio fue concebido por los conquistadores, entonces, como un recurso infinito a su entera disposición, incluida la mano de obra india. La visión española del territorio selvático venía derivada del mito del Dorado, como paraíso predestinado; una “selva siempre virgen” que se encontraba a la espera de que los “intrépidos” descubridores y conquistadores de género masculino extrajeran todas sus inacabables riquezas. Así, los sucesivos abusos sometidos al territorio y a sus poblaciones se hicieron sin tener ningún tipo de consciencia sobre sus límites humanos y medioambientales. En esta vorágine conquistadora, donde el pillaje iba creciendo sin control, los españoles se vieron en la necesidad de aumentar los excedentes económicos para obtener los beneficios de su empresa personal, a la vez que permitían el mantenimiento del sistema colonial; y sin el oro no era concebible sustentarse. Además, los capitanes, sobre todo aquellos que tuvieron que hacerse cargo con soldados, armas, criados, esclavos y caballos, del sustento y la defensa de las villas, reclamaban los beneficios de sus “inversiones” en la conquista. Precisamente, para disminuir los gastos que tenían las ciudades asentadas en los territorios jibaros y se desarrollara el trabajo de extracción de oro, la corona les otorgó una disminución en el pago de los tributos reales (en vez de los quintos reales, solo tenían que pagar los diezmos reales). Sin embargo, la continua precariedad de las ciudades hacía que las habitantes españoles siguieran solicitando la ampliación de esta exacción de tributos, aduciendo: *“correra rriesgo de despoblarse esta ciudad (Camora) porque el principal trato grangeria y comercio que los vezinos de ella tienen es buscar y labrar minas e sacar oro sin tener otra labranca ni crianza sino es de solo maíz y de algunas rrayzes (yuca) y muy pocas gallinas”*. Así como prometerán a las autoridades reales que, siempre que les sigan otorgando la merced de pagar solo el diezmo real, *“se animaran a labrar las minas que estan descubiertas y a buscar otras”* (Taylor y Landaruzi, 1994: 123).

Sin embargo, y a pesar de las mercedes otorgadas, para 1592, la mayoría de los encomenderos de estas ciudades ya eran ausentistas²³¹; habían abandonado las ciudades

²³¹ Ya desde el principio de la gobernación de Yaguarsongo y Pacamuros, ante las ausencias de Juan de Salinas, por ejemplo cuando descubrió el río Marañón, o cuando viajaba a Lima para recaudar fondos, u obtener mayores privilegios de las autoridades reales, las ciudades por él fundadas se quisieron despoblar, o

fundadas en territorio jíbaro para irse a las ciudades de Cuenca o Loxa, de mayor estabilidad e importancia en el orden colonial, dada su condición de puntos estratégicos en las rutas que conectaban los centros coloniales con las ciudades de la periferia selvática. Este despoblamiento de ciudades, por tanto, también venía motivado por las dificultades en la comunicación con los centros administrativos y comerciales de la colonia, de los que dependía su supervivencia: “... *que esta ciudad y sus termynos cae detrás de la gran cordillera nevada de los Andes tierra ynabitable y para entrar en ella a de ser con grandísimo trabajo y rriesgo esperando tiempos del avio por los grandes rrios y frialdades... el tracto y grangeria que los vecinos tienen es el de las mynas de oro y plata que las ay en mucha abundancia... los bastimentos se traen demas de 80 leguas y las mas del año no se pueden llevar y otras muchas y grandes costas que tienen en la labor de las mynas*“. Lo que les llevaba a profetizar su propia decadencia: “*vista la flaqueza desta tierra y como se iria adelgazando...*” (Taylor y Landaruzi, 1994: 111).

No obstante, el verdadero problema para no lograr la perpetuación del sistema colonial en el Alto Marañón fue el colapso demográfico y territorial que provocaron con sus propias prácticas de conquista -urbanas, centralizadas y esclavistas-, basadas en la negación de la capacidad de reproducción del lugar indígena. Al negar el propio lugar en busca de beneficios económicos, los conquistadores mismos disminuían la posibilidad de consolidarse en los territorios colonizados: “...*en barrancas de rrios an hallado algunos yndios pocos en soledad y desparzidos...*”, dificultando así también sus propias posibilidades para organizar la conquista: “*Han bajado y no han hallado gente ni tierra donde la pueda haber*” (Ibid: 214).

Gran parte de una población indígena tan ligada al territorio se ve entonces reducida en poblados, interrumpidos los anteriores intercambios²³² entre poblaciones y territorios,

bien, se produjeron motines contra el gobernador. Lo que llevó a que muchos españoles huyeran de las ciudades fundadas a las ciudades de Cuenca o Loxa, de mayor estabilidad e importancia.

²³² La implantación de nodos de economía mercantil provocó una profunda transformación de las estructuras económicas indígenas, incluso a pesar de que la moneda apenas circulaba, y el contenido social tradicional del intercambio indígena se mantuvo y, por tanto, también los sistemas de valores que les son asociados. Los intentos de establecer una economía mercantil sí modificaron la orientación de los flujos, y la geografía comercial de la región serán modificados definitivamente a partir del s.XVI. Toda la Amazonía se vio envuelta en la red de un “intercambio económico”, al final de la cual los indios se encuentran con una “moneda” que ellos mismos han fabricado (tejidos de algodón), o con bienes manufacturados que pagan, en productos, el cuádruple de su valor monetario (Taylor, 1988: 194).

obligadas a obedecer leyes y autoridades extrañas, forzadas a trabajar en las minas²³³, y repartidas y entregadas a las encomiendas de indio. Las duras condiciones de servicio personal, las excesivas demandas del tributo, y las numerosas epidemias, producto del contacto, inmediatamente hizo que empezaran a darse a la fuga, lo que provocó en términos generales un despoblamiento de la región. Ante una reducción así en su capacidad de reproducción del lugar habitado, es decir, en las posibilidades que permiten vivirlo, las poblaciones jíbaras replegaron rápida y masivamente hacia el hinterland interfluvial de difícil acceso, dándose una mayor dispersión de los grupos locales y una aceleración del ciclo nómada, facilitado en ciertos casos por la desaparición de etnias enteras a mano de los españoles y su refundición (los refugiados-huidos) en otras etnias o grupos. A lo que hay que añadir, además, la deserción (y el despojo) de territorios enteros (Taylor 1988, Taylor & Descola 1981, Santos Granero 1992) y la apertura de frentes de guerra contra los españoles, con el ataque a ciudades y caminos.

Ante esta respuesta, los españoles de las ciudades se vieron cada vez más alejados de su mundo colonial, aislados dentro de un mundo que en términos generales consideraban hostil e inhóspito, pero del que, sin embargo, dependían cada vez más para poder sobrevivir, terminando por incidir aún más en su negación del territorio y del propio indígena que lo habitaba. Frente a la huida de poblaciones jíbara en busca de refugios donde no ser tratados como piezas, sino como verdaderos humanos, lo que hicieron los españoles fue intensificar el pillaje territorial, los abusos y las correrías de indios²³⁴ - convertidos ya también en “presas”- para poder sustituir así la mano de obra, y revertir el paulatino descenso en la extracción de oro y la ruina de sus ciudades.

En la provincia de Yaguarsongo, los vecinos de Santiago llegaron a ser acusados por las autoridades reales, vecinos, e incluso por las propias víctimas²³⁵ de causar “grandes

²³³ Como refiere Taylor, las consecuencias para los habitantes de esta región fueron aberrantes: “las primeras ordenanzas de minas se remontan aquí a 1537, o sea, apenas dos años después de la conquista. Desde 1544 miles de indios Cañaris y Paltas son empleados en esta actividad y, en 1592, la región de Zaruma está ya totalmente despoblada. El trabajo de la mina había liquidado literalmente la población local” (Taylor, 1988: 64).

²³⁴ La “caza de indios” fue una constante durante esta época. Se solían utilizar perros, conocidos con el nombre de “come indios”, para capturar a los indios fugitivos.

²³⁵ En 1591, los caciques e indios de la provincia de Yaguarsongo y del distrito de Jaén hicieron una presentación, signada por un escribano y dirigida al Rey de España, acerca de los agravios que recibían del corregidor (Taylor y Landaruzi, 1994).

daños en los yndios de paz de aquella gobernación... que es tomallos por fuerca atallos y lleballos con sus cargas es inmedyatamente dalles la muerte” (Taylor y Landaruzi, 1994: 319). El creciente número de este tipo de acusaciones en la región provocará que el poder real ordenara al gobernador la inmediata prohibición de *“las correrías y caza de indios”*, para que cese así *“el gran daño y disminución de los indios que se causa en los pueblos de paz llebandolos hurtados y engañados para que les lleben sus cargas que ninguno vuelve”*. Pero la causa principal sería por motivos económicos, aunque entremezclados con los religiosos. Ya que, según se lamentaban las autoridades, estas prácticas finalmente provocaban la muerte de los indios *“sin provecho de vuestra magestad”*, y *“antes de poder venir al conocimiento de la santa fe católica”* (Taylor y Landaruzi, 1994), lo cual se consideraba un atentado contra *“la hazienda de su Magestad”*, así como un *“desservicio a Dios y su Magestad”*.

De esta manera, a los primeros espejismos de oro y la consiguiente implantación de un sistema esclavista de extracción en la región jíbara, le seguirá, por tanto, una realidad económica *“salvaje”* de saqueo, destrucción y de total decadencia. Finalmente, el reflujo de los colonos de los centros coloniales dejó en su estela un mundo muy aislado, compuesto de europeos miserables, mestizos, negros cimarrones y campesinos andinos desarraigados, aunque dependiente administrativa, comercial y políticamente de los centros coloniales andinos y de la costa. A finales del siglo XVI, nos encontramos con que el frente de colonización de la provincia de Yaguarsongo y Pacamoro se encontraba totalmente abandonado a su suerte. De las innumerables encomiendas distribuidas formalmente por los conquistadores no subsistiría un tercio en el año de 1600²³⁶. La explotación de las minas, que había alcanzando un gran éxito entre 1558 y 1562, desapareció hacia 1560 en algunas ciudades como Zamora, a medida que el punto de extracción se fue desplazando hacia el sur. A partir de 1575 la región ya no producía tanto dorado metal, mitigándose así el auge aurífero. Las ciudades de Loyola y Valladolid se encontraban exangües por esa época, y terminaron por desaparecer en la primera mitad del s. XVII; Zamora de los Alcaldes, que estuvo temporalmente abandonada por los constantes ataques jíbaro, aguantará sin

²³⁶ Aún en Santiago y Zamora, entre 1556-1557 y 1558, se observa una pérdida de un tercio en el número de encomiendas.

embargo, y Santiago de las Montañas y Santa María de Nieva quedaran reducidas a un puñado de habitantes. Asimismo, después del levantamiento jíbaro de 1599²³⁷, los habitantes de Sevilla del Oro se tuvieron que refugiar en Macas tras los sucesivos ataques, hasta que finalmente desapareció la ciudad. La ciudad de Logroño, con todo el circuito de minas y lavaderos que se instauraron en sus términos jurisdiccionales, fue borrada literalmente del mapa por los sucesivos levantamientos indígenas; lo que dio lugar a la creación, alrededor de esta ciudad perdida para siempre, de una leyenda tenaz sobre el Dorado y sus innumerables tesoros.

Esta agonía y el consiguiente retroceso del frente de colonización, también venía dado por el cierre de las vías de acceso hacía el Oriente, desde Cuenca y Loja, vía el Paute o el Zamora, que permanecieron bajo el estrecho control de cañaris y jíbaros hasta finales del siglo XVIII (Taylor, 1988). De esta manera, a lo largo de toda la ceja de selva, solo quedaron abiertas tres rutas, aquellas que resultaban menos directas y las más difíciles de sortear: la de Chachapoyas y el Alto Marañón por el Sur, la de Valladolid y del Chinchipe, y por fin la de Zuña y el Valle del Upano.

A pesar de los numerosos intentos por conquistar y pacificar a las poblaciones jíbaras a lo largo del siglo XVII, y restablecer así las rutas de acceso y el control de los yacimientos auríferos, los españoles fracasarían una y otra vez²³⁸ ante el firme rechazo de los indígenas. Lo que provocó que los conquistadores, sin poder establecerse de manera segura y permanente en estas tierras, fueran inevitablemente perdiendo terreno a favor del avance jíbaro, sobre todo por el oeste del Santiago. De esta manera, la cuenca del Cenepa quedaría totalmente bajo el control de grupos jíbaro, quedando cada vez más aislada la presencia española a lo largo del Marañón y el Santiago. Los españoles se vieron forzados así a retroceder y reducir su presencia con el paso de los años. En 1600, Santiago de las

²³⁷ El representante del corregidor de cuenca, el capitán Martín de Ocampo, expresará en 1606, después de los sucesivos ataques a la ciudad de Logroño de los Caballeros, la necesidad de reducir a los jíbaros: “Si los dichos Xibaros no se redujesen ni poblasen esta ciudad que daría muy asolada y perdida sin esperanza de otro remedio ninguno y por ser esta la más ymportante de que se pueble la dicha provincia de los Xibaros que con esto volvería al servicio y remedio de antes esta dicha ciudad” (Taylor y Landáruzi, 1994: 298). Sin los encomendados y reducidos jíbaros no se podía trabajar las minas, y al no haber otra manera de conseguir dinero, para las autoridades de la ciudad, la ciudad estaba condenada a la ruina.

²³⁸ En 1618, Diego Vaca de la Vega; en 1649, Pedro Vaca de la Cadena; en 1655, Don Martín de la Riva; en 1688, Mauricio Vaca de la Vega y así hasta 1695.

Montañas, por razones de seguridad, se trasladó hacia la confluencia del Santiago con el Marañón, donde siguió ejerciendo la autoridad un Teniente Gobernador que tenía a su cargo la tarea de asegurar la comunicación hacia Jaén y organizar la defensa de la localidad. Según los informes de esos años, redactados por el Teniente Gobernador, los jíbaro del Santiago “estorbaban” frecuentemente la navegación o el paso hacia las minas de Ayambis porque “los de Cangaza estaban junto a los jíbaros rebelados” (Cuesta 1989: V, 510). La imposibilidad de reducir los diferentes grupos indígenas a la servidumbre, el gobierno y los modos de vida de una Castilla demasiado lejana, se debió también al tipo de mentalidad con la que llegaron a América. Como hemos visto, el pensamiento lleno de fantasmagorías propias de su lugar de origen y del contexto sociocultural de la época les impedía poder comprender y, por tanto, alcanzar a ver realmente el lugar que pretendían conquistar. Esta negación del lugar indígena quedaría agrietada por las rebeliones de las poblaciones indígenas, lo que a partir de entonces hizo que el espacio por ellos habitado fuera conocido como territorio jíbaro. Las dificultades insalvables por entenderlo y lograr verlo, por tanto, se debieron a que los conquistadores nunca tuvieron ninguna intención real de hacerlo, sino sólo la intención de dominarlo; sujetar las tierras, que se iban descubriendo, a la soberanía española y a sus habitantes a la explotación colonial. Para la conciencia del conquistador lo que se buscaba era “hacer encajar lo desconocido en los moldes ya conocidos”, proyectando sobre lo nuevo “las imágenes de otras realidades que, más que desvelar la verdad, la enmascaran” (Dussel, 1994: 456). Y todo ello en busca de una quimérica riqueza y por la fe de Dios. De esta manera, los conquistadores mostrarán sorpresa y enfado cuando el comportamiento de los indios no sea el que ellos esperan. Más aún cuando ese “extraño” comportamiento se dirige contra el proyecto colonizador. Así, los grupos jíbaros, al no aceptar la sumisión y el servilismo²³⁹, se convertirán a ojos de los conquistadores en un “otro salvaje”, definitivamente asocial e inhumano. Después de los grandes levantamientos

²³⁹ Pero en sociedades sin una firme tradición agrícola y sin estructuras estatales y/o centralizadas, la única manera de controlar a la fuerza de trabajo indígena era a través de la coerción, como ocurrió con los jíbaro. Para los conquistadores se trataba de una fuerza del trabajo cara y poco confiable, que huía a los montes en cuanto se presentaba la oportunidad y hasta recurría a los suicidios masivos. Se entendió, una vez descubrieron y conquistaron los grandes imperios, recurrir a los tributos para explotar la mano de obra indígena. A esto se produjo el descenso demográfico producto de las epidemias. A los indios, con lazos fuertes de parentesco y de “comunidad”, resultaba muy difícil apartar de modo permanente de sus pueblos de origen, de su territorio. No eran lo suficientemente móviles (en función de los intereses de los encomenderos), y por eso se daban las cacerías cuando regresaban al monte. Para movilizarlos fueron obligados por la fuerza y la violencia. Eran más remisos a aceptar las normas europeas de comportamiento.

Xíbaro, a partir de los siglos XVI y XVII se les empezó a conferir una fama de “indios bravos” (o indios de guerra), en contraposición con los “indios mansos” que habitaban las reducciones, generalmente convertidos al catolicismo²⁴⁰. Lo cual serviría de pretexto para dar rienda suelta a su crueldad en las expediciones de venganza, torturas y masacres. Lo que era respondido por un mayor tesón en la resistencia jíbara, hasta crearse una situación de guerra. A principios del siglo XVI, cortados los caminos entre ciudades, y cerrados los accesos a la gran mayoría de minas y lavaderos de oro de la región, se producirá el establecimiento de una “frontera de guerra” que permanecerá cerrada, aunque con oscilaciones en su fijación, prácticamente hasta el siglo XVIII.

De este modo, la frontera cultural y simbólica se vio intensificada, al existir un escenario de guerra, donde “el otro” era deshumanizado y demonizado. A este respecto, me gustaría destacar las palabras del dominico Juan Ginés de Sepúlveda en su texto “De la justa causa de la guerra contra los indios” (1941 [1935]), donde intenta justificar la guerra y la conquista de los indios: *“es que siendo por naturaleza siervos los hombres barbaros (indios) incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades “magnas comoditates”, siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos a los hombres, la mujer al marido, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien de todos (“utrisque bene)”*²⁴¹. Con argumentos como éste, los conquistadores irán fijando una frontera con los

²⁴⁰. Es importante señalar que, prácticamente desde el principio, los diferentes grupos jíbaro estuvieron— en la historia de la región — en el lado opuesto de los denominados “indios cristianos”. En efecto, los jíbaro formaban parte de esos “gentiles”, definidos por los misioneros del S.XVII como indios salvajes incapaces de entender y de razonar, que prefirieron vivir de manera dispersa y fuera de las delimitaciones marcadas por los misioneros dentro de los pueblos - reducción.

²⁴¹ Resulta importante destacar el conocido debate que Ginés de Sepúlveda tuvo con Bartolomé de Las Casas, y que denominó “polémica de los naturales” o “de los justos títulos”. Ellos representaban los dos extremos básicos de la diversidad de relaciones con el Otro que, no obstante, compartían una misma lógica de colonización. Porque, aunque Las Casas replicara a Sepúlveda, que todos los seres humanos eran iguales, y específicamente que los indios eran iguales a los verdaderos cristianos porque eran nobles, obedientes, pacíficos y desinteresados de las riquezas terrenales, el impulso colonizador se encontraba en ambos. Tanto Ginés de Sepúlveda como Bartolomé de las Casas consideraban a los españoles como seres superiores frente a los indios, lo cual condujo a los europeos, al considerar, bien a los americanos como algo poco más que animales, o al asumir un paradójico, por etnocéntrico, concepto de “igualdad” hacia ellos. . Y será por este etnocentrismo, compartido entre Sepúlveda y Las Casas, a pesar de sus diferencias, que ambos coinciden en la justificación de la Conquista y en la necesidad de asimilar al Otro. Bartolomé de Las Casas, a pesar del ardor con el que criticó la violencia de los conquistadores, hablaba del “legítimo” poder de la Corona sobre los

jíbaro, entendida como una frontera entre la humanidad cristiana –la única posible para el conquistador - y lo indómito salvaje. Se establece, por tanto, una distancia estructural e insalvable en torno a la humanidad entre unos y otros. A la otra cultura se la determina como inferior, ruda, bárbara, estando sujeta de una culpable inmadurez, causa de sus ausencias. De esta manera, la dominación (guerra, violencia) que se ejercerá sobre el Otro será incluso concebida como emancipación, “utilidad”, bien del bárbaro que se evangeliza, que se civiliza. El sufrimiento del conquistado será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización (Dussel, 1994). Es por esta razón que los argumentos esgrimidos por los diversos capitanes, gobernadores, y corregidores para conseguir la autorización real sobre la conquista y la pacificación de los jíbaro después de su sublevación, darán más importancia a la cuestión de la evangelización y la salvación de las almas que a las cuestiones económicas.

No obstante, todos los intentos que en el siglo XVII llevaron a cabo las autoridades coloniales y propietarios de Jaén por acceder a los territorios jíbaros terminaron en fracaso. Después de su resistencia y rechazo en el noroeste, disminuyó considerablemente la mano de obra indígena y, por tanto, el número de tributarios. De este modo, los encomenderos del Santiago, incapaces de pacificar las cuencas del Cenepa y del Santiago, comenzaron a fijarse en la región que se hallaba más abajo del pongo de Manseriche, a la que podían acceder por el corredor del Marañón, navegando desde Shushunga y/o desde el Huallaga, mientras no se reabriera el Santiago. Además, considerada la actitud belicosa de los indígenas, la Corona cambió de estrategia, dando paso a una colonización organizada, que apuntaba a la pacificación mediante regalos e intercambios (especialmente de las herramientas de hierro tan codiciadas por los nativos) y cuyos protagonistas debían de ser fundamentalmente los misioneros. El nuevo centro de operaciones fue San Francisco de Borja, ciudad fundada en 1619 en la orilla del Marañón, inmediatamente al este del pongo Manseriche, con la esperanza de encontrar oro en el Morona y reducir a la numerosa población Mayna (estimada en cerca de 8.000 personas). De esta manera, la cuenca del Cenepa, al igual que el territorio jíbaro en la parte alta del Santiago, el Paute, y el Zamora

infielos y de la necesidad de mantener la sumisión y colonización de éstos, aunque sin torturarles ni exterminarles. Esta idea de una dominación “tolerante” sobre los indios, además de ser sostenida con razonamientos religiosos, era apoyada con argumentos pragmáticos: el esclavismo debe ser evitado por razones no sólo humanitarias sino también económicas (Todorov, 1987).

quedará libre y cerrada a la presencia española. Es significativo comprobar cómo después de la reacción violenta y refractaria a la Conquista de su territorio, las poblaciones jíbaras lograron que sus enemigos vieran su lugar, al que consideraron de forma contradictoria el territorio de una gran nación, paradigma de lo salvaje. Estos dos términos, aparentemente contradictorios, utilizados por parte de los españoles reflejarían la respuesta a la victoria jíbara, reconociéndoles como una gran nación pero al mismo tiempo conservando intacto el deseo por conquistarles, lo que después de la reacción jíbara implicaba la construcción del enemigo, al que se debía demonizar como “paradigma de lo salvaje”.

La historia caótica de la primera colonización del Oriente, aparece, a la vista de sus resultados concretos, como un episodio marginal en la génesis del mundo hispánico andino. Sin embargo, sería erróneo pensar que fue solo un oscuro paréntesis colonial, pues modificó profundamente la configuración en todos los aspectos del mundo de vida indígena y, sobre todo, sentó las bases lógicas del mito conquistador que se va a ir repitiendo a lo largo de la historia; la justificación de su pretendida “superioridad” y del bien común que incluso se pretendía hacer a las víctimas de la conquista, integrándolos a la grandeza del Imperio.

Una praxis militar que nunca va a desaparecer del horizonte colonial, y se verá acompañada de una praxis pedagógica, cultural, política, económica, y erótica²⁴², en un intento de dominación de los cuerpos y los lugares. La conquista española será el principio de los procesos de domesticación de los cuerpos, la estructuración del espacio, y la colonización de los “modos” de vida y reproducción del lugar indígena, en la que la dominación no será pensada solamente en términos territoriales o económicos, sino que pretenderá ser también corporal y sexual. La subjetividad dominadora que se construye durante la conquista será además la de un ego fálico (Dussel 1992, 44), que reafirma su posición de superioridad mediante la inferiorización de los hombres indígenas, la seducción o violación de las mujeres amerindias, y la negación, por tanto, del lugar humano. La misma conquista resultará también una metáfora sexual, donde el hombre civilizado,

²⁴² Esta violencia, llamémosla erótica, también es una prueba de la colonización y el dominio sobre el indio. El conquistador mata al varón violentamente o lo reduce a la servidumbre y se acuesta con la india, si es posible en presencia del varón. La relación erótica también implicaba un dominio del Otro. En la fantasía europea, América era a veces representada como una mujer recostada que invitaba a su seducción, por no decir, violación.

partiendo de la leyenda de El Dorado como motor fundamental de la conquista, se toma por la fuerza territorios que son considerados vírgenes o satánicos.

3.2. La negación de la relación indígena con el territorio.

3.2.1. La demonización del territorio jíbaro: La conquista espiritual

Varias son las crónicas escritas por religiosos, entre los siglos XVI y XVII, que elogian la tarea de “conquista espiritual” que los españoles intentaron llevar a cabo en el Nuevo Mundo. En el Perú, Fray San Pedro redactó una crónica sobre su conquista espiritual, en la que describe con detalle todos los peligros naturales y sobrenaturales que asediaron a los originales 12 apóstoles en su batalla contra el Diablo en los Andes (Cañizares, 2007).

La conquista del continente americano estuvo también inspirada en el pensamiento generalizado de que América estaba gobernada por Satanás. En cada uno de los procesos de colonización en los territorios habitados del Nuevo Mundo, estaba el trasfondo generalizado de una cruzada de liberación de los indígenas y de la naturaleza de las manos del dominio brutal e implacable de Satanás. El cronista Juan de Castellanos, en su libro “Elegías de varones ilustres”, llegó a afirmar que el diablo había mantenido tiranizados a los pueblos nativos americanos y que tenía escondidos los recursos y maravillas del Nuevo Mundo (Juan de Castellanos, 2004).

Los conquistadores tenían establecido en su imaginario una especie de plano moral acerca del poder espiritual – y del que emanaría el temporal- en el que habían trazado una rígida línea que lo dividía tajantemente en dos: por un lado se encontraba el poder del bien (Dios y su universo cristiano), y por el otro, se encontraba el poder del mal (el Diablo y el universo infiel, pagano e indígena). Al plantear la conquista como una batalla moral entre el Bien y el Mal, y hacerlo en términos de absoluta totalidad, en realidad, ocultaban que el poder y su ejercicio pueden servir tanto para lo uno como para lo otro, y que está sujeto a contextos, modos de ver el mundo y puntos de vista. Negarán, por tanto, la posibilidad (excesivamente plausible) de que el Bien para los indígenas fuera diferente del bien de los

españoles, legitimando así todo el mal infringido a los indios, pues no en vano era por su bien: era un sacrificio necesario para imponer el Bien, donde solo existía el Mal.

La batalla cósmica de Dios contra el Diablo, en la que estaba enfrascada la Corona española y la Iglesia en el Nuevo Mundo, no solo impulsaba a los conquistadores espirituales a intentar erradicar, destruir, dispersar y disipar las cosmovisiones y prácticas territoriales, sino también a plantar, cultivar y edificar²⁴³ nuevas espiritualidades y prácticas, estableciendo una geopolítica del bien y del mal.

En la conciencia de la conquista, la demonología, la épica, las cruzadas, la horticultura y/o el urbanismo, se encontraban íntimamente ligados. Todos estos discursos y prácticas, basados en una interpretación de la expansión, sancionada por la Biblia, de los Dominios de Dios frente a los de Satán, venían a justificar la conquista. Esta era convertida en la necesaria transformación de ese “falso paraíso”, que se suponía era el Nuevo Mundo, en un verdadero jardín edénico y espiritual, a través de la actividad de los héroes cristianos.

Para autores como Luciano Parinetto (1998) sería precisamente en el impacto de la experiencia de la conquista de América, donde las autoridades y el clero encontraron la confirmación de su visión de adoración al Diablo (citado en Federicci, 2004), llegando a creer en la existencia de poblaciones enteras de adoradores del Diablo²⁴⁴, en selvas y bosques plagados de plantas que servían para conversar con el diablo, y monstruosos animales que custodiaban los lugares de culto satánico. Al intentar alejar físicamente a los indígenas de sus “lugares de culto”, todas las formas de comunicación y relaciones sociales que los indígenas tenían con los ríos, las cataratas, las montañas, y los seres que los habitaban (determinados animales, antepasados y seres de origen mitológico) y que resultaban esenciales en la reproducción del lugar indígena, fueron caracterizadas como demoniacas, o símbolos de su irreligiosidad. Y se hacía imprescindible la extirpación de tales idolatrías.

²⁴³ Pedro de Villagomez (1585-1617) estuvo encargado de erradicar la idolatría en el Arzobispado de Lima, en 1649.

²⁴⁴ Los diablos en los siglos XV, XVI y XVII eran concebidos como seres que podían poseer corporalidad, no eran una realidad abstracta. Los demonios tenían la capacidad de transformarse en cuerpos a través de la condensación de la capa intermedia de aire en que vivían y el humo que producían algunas plantas (Cañizares, 2007).

El proceso de conquista, por tanto, estaba basado también en la demonización de los diferentes territorios indígenas. El Nuevo Mundo fue descrito por los misioneros como la “Tierra del Diablo”. Y los diferentes “informes de Indias” fueron usados por una gran parte de los demonólogos católicos para sus escritos contra el Diablo. Así, por ejemplo, “La Historia Natural y Moral de las Indias” (1590) del jesuita José de Acosta, ensalzada como un ensayo de etnografía comparada y un preciso estudio empírico de historia natural, también se trataba de un tratado sobre demonología. Como sugiere el historiador Cañizares-Esguerra, esta obra se encuentra de arriba abajo teñida de preocupaciones demonológicas, pues en el parecer de José de Acosta también la naturaleza de los indios se hallaba tan invertida respecto a los ideales cristianos como sus instituciones y prácticas religiosas²⁴⁵. La obra se convierte así en un esfuerzo por negar la capacidad del Diablo para controlar la naturaleza. En su libro, “*Católicos y puritanos en la colonización de América*” (2008), Cañizares realiza una minuciosa descripción de las estructuras lógicas de este discurso demonológico. Según él, éste recaía, como una maldición de Dios, sobre el territorio y sus habitantes, justificando así la violencia infringida sobre ambos como una culpa propia de ellos. Siempre presente en la práctica de la Conquista y la Colonización, este pensamiento poseía los siguientes fundamentos básicos: los diablos gozaban, gracias a Satanás, de una gran movilidad geográfica, y eran capaces de imponer a Dios una geopolítica del Mal; Satanás había gozado de un poder soberano y feudal absoluto sobre el Nuevo Mundo hasta la llegada de los españoles, quienes habían empezado a disputárselo; había gobernado a los indios, esclavizados por él, y los había convertido en sus principales aliados en la batalla contra Dios; esta servidumbre colectiva de los indios a Satán hacía que le obedecieran hasta en prácticas más propias del infierno, como era el canibalismo; el canibalismo era un reflejo del mundo infernal que Satanás había instaurado en América²⁴⁶; el Diablo se burlaba

²⁴⁵ Una de las dificultades relatada por José de Acosta, quien visitó la zona del Marañón y el Santiago, era que el Diablo había dispuesto el Nuevo Mundo como Parodia del Nuevo y Antiguo Testamento. Modificaba los sacramentos y empleaban formulas verbales sin sentido. Y llegará a afirmar que en los rituales indios, inspirados por Satán, había parodias del bautismo, de la misa y de la comunión. Por ejemplo, consideraba a los ídolos de piedra como una imitación y burla de Dios (José de Acosta, 1590).

²⁴⁶ En el control férreo que tenía Satán sobre los indios, hay algo especialmente morboso para los españoles, el canibalismo. La capacidad que tenía el diablo para moldear el comportamiento en sintonía con lo que cotidianamente hacían los diablos en el infierno; el tratamiento y descuartizamiento de los cuerpos humanos; la *tsantsa*. Hay que tener en cuenta que para la religión cristiana de la época la santidad se demostraba evitando la descomposición del cuerpo, su decadencia física, y su putrefacción, demostrando que el alma eterna había vencido al cuerpo pecador y terrenal. De esta manera, todos los actos de canibalismo ponían en peligro la resurrección corporal en clave sagrada. El verdadero culpable del canibalismo era el Diablo. Decía

de Dios a través de rituales e instituciones de los “indios” que invertían las estructuras (instituciones y prácticas) de la Iglesia Cristiana, y de narraciones históricas (mitos) que imitaban de manera perversa a las de la Biblia; los indígenas se hallaban así corrompidos colectivamente por el Diablo, porque además se hallaban colectivamente sometidos a un proceso de afeminamiento; el dominio del Diablo alcanzaba a la Naturaleza, los fenómenos atmosféricos, el paisaje, la fauna y la flora, así como a lo Preternatural o Sobrenatural, es decir, lo oculto y maravilloso.

De esta manera, las plantas y los animales, como fieles aliados, facilitaban la labor demoniaca de Lucifer. Para el médico Juan de Cárdenas (1563-1609) las plantas creaban la condición “natural” para que el diablo pudiera establecer la comunicación con los indios a través del sueño y las visiones, y el despliegue de sus poderes y engaños. Plantas como el tabaco²⁴⁷, la ayahuasca, y el toe generaban estados de “hechizamiento”, produciendo afeminamiento, molicie, y ausencia de voluntad, ejerciendo además como marcas y huellas venenosas y traicioneras, que ayudaban a los engaños del Diablo. Con discursos de este tipo, se satanizaba todo el complejo de relaciones indígenas con el territorio y sus “habitantes otros”. Para los españoles, misioneros, encomenderos o soldados, las prácticas que provenían de un lugar dominado por el diablo solo podían producir efectos diabólicos. Se pensaba también que los diablos podían establecer alianzas con los animales, y producir monstruos²⁴⁸. Así, la repetición de América como tierra plagada de monstruos era por supuesto también cosa del diablo. Y entre todos estos animales satánicos, las serpientes eran el paradigma de lo demoniaco²⁴⁹. Estos animales, precisamente uno de los seres más importantes en las cosmovisiones amerindias y amazónicas, como las de los awajún y los wampis, ejemplificaban el control sobre América y la Amazonía por parte de Satán (Juan

Cieza de León (1967 [1553]) que el mismo Satán entraba en ocasiones en posesión de los cuerpos rellenos, dándoles vida y amedrentando así a los nativos. Allí donde iban los españoles establecían conexiones entre el canibalismo y el acoso diabólico colectivo. También demonizaban la costumbre de conservar los huesos de los parientes fallecidos como intervención directa diabólica, y en función de las categorías religiosas conocidas.

²⁴⁷ El físico Francisco de Aguilar y Leira (1478-1557), presentaba en su obra “Desengaños contra el mal uso del tabaco” de 1534 a esta planta como capaz de alterar los sentidos internos y permitir así la posesión diabólica, al suprimir el libre albedrío de la persona y su voluntad.

²⁴⁸ Algunos autores mantenían la hipótesis de que estos monstruos eran en realidad artefactos lingüísticos para describir algo no conocido, lo cual no deja de seguir una negación.

²⁴⁹ Parece oportuno recordar como la serpiente, ya en la Biblia, en mediación del diablo, había tentado a Adán y Eva, lo que provocó su expulsión del paraíso.

Eusebio Nieremberg, *Historia naturae, maxime peregrinae*, 1635). Se llegaba a buscar lo oculto en las serpientes; a los demonios que se ocultaban bajo sus sinuosas formas.

La colonización era vista por los españoles, por tanto, como un acto de liberación y castigo, que tenía como objetivo expulsar a los demonios de la tierra y del mundo, por primera vez globalizado, y para lo cual ellos también se servían de amuletos: cruces, biblias... y también de las armas de guerra (Cañizares, 2007: 121). Pero dentro de esta geopolítica del Mal, la misteriosa exuberancia tropical de las selvas amazónicas hacía de ellas que tuvieran un mayor potencial para su demonización. A lo que también contribuyó la definición radicalmente negativa que los españoles hicieron de los rasgos sociales y morales de sus habitantes. Según se iba asentando la colonización y la imposición eclesiástica en el Perú, la Amazonía, ese vasto espacio, remoto, de difícil acceso y desconocida en su inmensidad, se convertiría en el lugar ideal en el que proyectar las más férreas fortificaciones de los demonios²⁵⁰.

Para las autoridades demonológicas, como José de Acosta (1590), Lucifer tenía la extraordinaria habilidad para manejar la Naturaleza, así como para poder disfrazarse de múltiples maneras, lo que le permitía engañar fácilmente a los cristianos. Pero no solo tenía esa capacidad, sino que también podía adquirir el control sobre la mente humana, y hacer que cualquiera pudiera tomar como real lo que no era otra cosa que fantasmas de la imaginación. De esta forma, para los españoles, además de los indígenas, también el paisaje y la naturaleza estaban sometidos a la servidumbre del Demonio y, por lo tanto, eran considerados como enemigos de Dios a los que batallar.

Según fue avanzando la conquista y la colonización, los españoles empezaron a pugnar por la apropiación simbólica de la naturaleza y la sobrenaturaleza. Y cada vez más se comenzaban a ver diferentes signos y huellas de la llegada de Dios a estas tierras y de su adaptación, como la existencia de plantas que servían para exorcizar a los demonios, o sobre todo la santificación de frailes y misioneros, quienes llegaban a ejercer un poder sobrenatural sobre plantas, animales y paisajes. Sin embargo, la presencia de Lucifer era persistente, y se podía manifestar a través de cualquier obstáculo que se les presentase a los españoles en su tarea de conquista, colonización y explotación: desde terremotos y

²⁵⁰ De la misma forma que también lo fue para proyectar los sueños de riqueza de los Conquistadores.

epidemias hasta, por supuesto, las rebeliones indígenas. La lucha de Dios contra el Diablo era también una lucha por el control total de los territorios.

La satanización de los territorios jíbaro²⁵¹, al igual que la de otros territorios descubiertos en el virreinato de Perú, fue intensificándose a la vista de la creciente dificultad de su colonización. Después de las primeras resistencias indias en el virreinato de Perú, la respuesta española fue la creación del Consejo eclesiástico de Lima, en 1567, que estableció que los sacerdotes debían “extirpar las innumerables supersticiones, ceremonias y ritos diabólicos de los indios²⁵². También debería erradicar la embriaguez, arrestar a los médicos brujos y, sobre todo, descubrir y destruir lugares sagrados y talismanes. Estas recomendaciones fueron repetidas también en un Sínodo celebrado en Quito en el año de 1570 donde, nuevamente, se denunció la existencia de “médicos-brujos famosos que (...) custodian las huacas²⁵³ y conversan con el diablo” (Hemming, 1970: 397). Los españoles para ese entonces ya se habían embarcado en una sistemática denigración y destrucción de todo lo que podría constituirse como un objeto de culto, siempre y cuando fuera visible para ellos y su sensibilidad. Precisamente, el punto más alto de esta cruzada se alcanzó en el s. XVII, entre los años 1619-1660 (Federici, 2004), cuando el territorio jíbaro era totalmente hostil y estaba cerrado a nuevas entradas de los conquistadores.

La deshumanización y conversión en tierras del Diablo, que de los territorios rebeldes, como el jíbaro, los españoles hacían, era vista por los conquistadores como una especie de maldición profética auto-cumplida. Al rebelarse se ponía de manifiesto precisamente todas las aberraciones socio-naturales que se daban en la Selva. Según Silvia Federici, la acusación sistemática de adoración al diablo, idolatría, e irreligiosidad de los

²⁵¹ En este párrafo se va a seguir algunas ideas tomadas de la obra de Silvia Federici “Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria” (2004). Sin poder centrarme en el aspecto clave de su obra, ya que sería el tema de otra tesis, si me gustaría añadir que para esta autora la guerra contra las formas de vida y las culturas populares e indígenas tomó a las mujeres como su principal objetivo, creando una poderosa dinámica de desposesión social dirigida sobre el cuerpo, los saberes y la reproducción de las mujeres.

²⁵² Es importante destacar como a la luz también del proceso de contrarreforma que se daba en España, se convirtió a la triada “herejía, idolatría, brujería” en un magma continuo de crímenes contra la religión, y en un temor a Satán. El lanzamiento de campañas de cristianización que socavaban la autonomía de pueblos enteros y las relaciones que establecían entre sí, fragmentando socialmente el lugar, no sólo ocurrió en el Nuevo Mundo, sino también en el Viejo Mundo. De esta manera, hubo una influencia mutua que se retroalimentaba tanto a nivel de imaginarios, discursos y prácticas (Federici, 2004)

²⁵³ Huacas era el nombre con el que las conocían los españoles, y aunque si bien tenía un significado concreto, sobre todo en el mundo andino, podía significar cualquier lugar sagrado de cualquier población indígena, montañas, fuentes de agua, piedras, plantas y animales que encarnaban a los ancestros.

pobladores de las tierras pretendidas, “fue una estrategia deliberada de colonización, utilizada por las autoridades con el objetivo de infundir terror, destruir la resistencia colectiva, silenciar a comunidades enteras y enfrentar a sus miembros entre sí” (Federici, 2004: 286).

Con las “campañas de cristianización”, la labor de los misioneros, sacerdotes, y extirpadores de idolatrías entró a jugar un papel más destacado en los procesos colonizadores. Las reducciones y las misiones adquirieron una mayor fuerza y multiplicaron su número. Para toda la región del Alto Marañón se crearon las “Misiones de Maynas”, que ejercieron como referente principal de la colonización. Lo que contribuyó a la demonización, sobre todo de aquellos lugares que se aislaron del avance de la religión cristiana, y la salvación de las almas. La imaginación de los misioneros de Maynas fue poblando estos espacios, como el Cenepa y otros territorios rebelados, de seres monstruosos y criaturas demoniacas²⁵⁴. Serían demonizados los espacios más cotidianos, “... *no hay casa Xíbaro que no tenga como a media cuadra apartada especial oratorio en que el mayor hechizero de esa casa hace continuos ejercicios de ayuno, oración y penitencia, consagrado todo al Demonio. Es la morada propia del príncipe de las tinieblas, oscura, lóbrega, y tan estrecha, que apenas cabe el ermitaño del Diablo en cuclillas.*” (Figueroa, Acuña y otros, [1660-1684] 1986: 329). Pero sobre todo, aquellos lugares más remotos, que poseían una importancia “sagrada” para los indígenas, y que además les sirvieron de refugio frente a las excursiones esclavistas de encomenderos y misioneros.

Todo este brutal ataque a los formas de vida y espiritualidad india, para el caso de los jíbaro consistieron en gran número de ocasiones en acusaciones de falta absoluta de religiosidad. Como hemos visto en el anterior apartado, las descripciones socioculturales que hicieron los misioneros sobre estas poblaciones siempre se basaron en la negación de sus valores. De tal forma que cuando se hablaba de religiosidad, generalmente se pensaba que no tenían cultos, sino que todo en ellos era “sueños y pájaros”. Asimismo, fueron

²⁵⁴ Sin saber exactamente si se remonta a esta época, uno de los espíritus o seres que habitan los bosques awajún y wampis, llamado *iwanch*, fue traducido por los misioneros como diablo, asentándose dicho significado hasta finales del siglo XX. En los bosques y montañas era donde los curas visitantes y los exorcistas llevaban a cabo los rituales de exorcización.

repetidamente acusados de practicar el canibalismo, denigrando y atacando diversas prácticas como la de la *tsantsa* o cualquiera de sus fiestas rituales, a las que se denominaba despectivamente “borracheras”. Prácticas todas estas que fueron prohibidas, conjuntamente con la poligamia y los modos de vestir, dentro de los intentos por imponer nuevas formas de vida y una organización socioeconómica colonial.

La sociedad de la que provenían los conquistadores era, en palabras de Seymour Philips, una “sociedad persecutoria”. En Castilla se había creado una intolerancia cristiana, que complementada con el militarismo, miraba al Otro principalmente como un objeto de agresión (Philips, 1994). Sobre todo cuando no se resistía a ser un objeto de uso. De esta forma, a partir de la resistencia jíbara se va a construir un “modelo etnográfico” sobre estos pueblos, basado fundamentalmente en descalificaciones como “caníbales”, “infieles”, “adoradores del infierno”, “demonios salvajes”, etc., (Taylor, 1994). Pero también había otras marcas culturales que contribuyeron a la “invención” de los indios, jíbaros incluidos, como el nudismo y la sodomía. En general, se denigraban sus prácticas de vestir, practicar sexo, comer, etc., para terminar calificando a los indígenas como seres que vivían en un estado animal²⁵⁵. Fue, por tanto, un medio de deshumanización, y como tal, la forma paradigmática de represión que servía para justificar la “violencia sagrada”: la esclavitud e incluso el genocidio y la destrucción y dominación del paisaje de los humanos y de la naturaleza.

Dentro de toda esta campaña de demonización en América existía toda una liturgia disciplinante. Según Spalding (1984: 265), las campañas de idolatría eran rituales ejemplificantes, didácticas y crueles piezas teatrales dirigidas en igual medida a la audiencia y a los participantes²⁵⁶. Comenzaban con una lectura del edicto contra la idolatría y la prédica de un sermón contra este pecado, ante una congregación en torno a la plaza del pueblo. Acto seguido, se daba paso a denuncias secretas provistas por informantes

²⁵⁵ Aunque en un principio esta mirada sobre los indios pueda chocar con aquella que los describía como seres inocentes y generosos que llevaban una vida libre de trabajo pesado y tiranía, y que se asemejaba más a la época dorada o a un paraíso terrenal (Brandon, 1986, Sale, 1991), ambas coinciden en un visión del indio como inferior, pues esta visión les acerca a la figura del niño.

²⁵⁶ Uno de los problemas que señaló el Arzobispo de Lima a la hora de poder extirpar las idolatrías de los indios era que, al ser elementos del paisaje (montañas, ríos, cataratas), era más fácil para ellos poder recordarlos, así como también recordaban la adoración a los antepasados muertos. Ya que no se podía extirpar literalmente, esto es, destrozando el territorio y el paisaje, ni echar al olvido a los muertos (Cañizares, 2007).

anónimos, el uso de torturas para extraer la confesión, y finalmente el dictamen de la sentencia: azote público, exilio²⁵⁷ y/o otras formas de humillación y castigo (Federici, 2004). Se creó un complejo aparato de control y represión de los mundos de vida indígena para el Nuevo Mundo, compuesto por una gran cantidad de normas e instrumentos escritos, que entraron por primera vez en la esfera de vida indígena: manuales, libros, códigos, planes de evangelización, cuestionarios, catecismos y toda una proliferación de escritura que aunque dirigida en primer lugar a los curas y misioneros, en última instancia se había hecho para alcanzar el dominio en el pensamiento indígena. Un claro ejemplo de ello fueron los cuestionarios elaborados por las autoridades eclesiásticas para interrogar a los indígenas en el momento de su confesión, que apuntaban a la individualización de la culpa, contraponiéndose a la responsabilidad colectiva del pensamiento indígena.

El objetivo era intimidar a la población, con el fin de crear, en palabras de Taussig, un “espacio de muerte” del mundo indígena, donde los rebeldes potenciales se sintieran tan atemorizados que aceptaran lo que fuera con tal de no ser golpeados y humillados públicamente. Como dice Michael Taussig en su libro “Shamanism, Colonialism and the Wild Man” (1987:5), esta expresión tiene la finalidad de subrayar la función de terror en el establecimiento de la hegemonía colonial: “... Debemos pensar a través del terror, lo cual no constituye sólo un estado fisiológico sino también social, cuyas características particulares le permiten servir como un mediador por excelencia de la hegemonía colonial; el espacio de muerte donde los indios, los africanos y los blancos parían un Nuevo Mundo. Pero, para él, este espacio de muerte también es un “espacio de transformación”, puesto que “a través de la experiencia de encontrarse cerca de la muerte también puede experimentarse un sentido más intenso de la vida; a través del miedo puede producirse no sólo un crecimiento de la autoconciencia sino también una separación y, después, una pérdida de la adaptación a la autoridad (Ibid: 7). Otros autores también han resaltado el predominio del terror como herramienta de persuasión y de disuasión, como Jean Delumeau (1989), que definió la evangelización en América como una “pastoral del temor”, a la luz de la contrarreforma iniciada por España en la Europa del siglo XVI.

²⁵⁷ Según el arzobispo en Lima, el exilio era el peor castigo reservado para los brujos que no se retractasen; la exorcización se hacía sobre el lugar sagrado.

Además del temor al castigo y a la vergüenza, otra de las formas de inyectar el miedo fueron las imágenes destinadas a enseñar el temor necesario para la realización de la confesión. El confesor Peña de Montenegro propondrá una imagen terrible del alma del pecador “...cercada de ejércitos de perros, leones, toros, serpientes y otros fieros animales, que la espantan con sus bramidos, y la despedazan con sus bocas, y la desgarran con sus uñas, y como gusanos la muerden...” (Peña Montenegro 1668: 313r). Así como también jugaba un papel importante la amenaza de perder el Cielo, aunque sobre todo, el acento se ponía en el castigo eterno del infierno: «Irán al infierno, lugar de eterno trabajo, tormento, y llanto, porque no guardaron los divinos mandamientos, porque no hicieron penitencia, porque no se enmendaron y con lágrimas no merecieron el perdón de sus pecados, sino que murieron en ellos. O, desdichados y miserables, porque allá habrá todo dolor, escocimiento, y llamas eternas, tristeza, enfermedad, penas, llantos, mucho frío, y mucho calor, y esto jamás se les ha de acabar, ni tendrá fin; allí no hay que esperar bien, ni alegría alguna» (Lorra Baquío 1634: 30v-31r). De esta manera, se pretendía instalar en el imaginario de los pueblos indígenas la idea de infierno.

La Amazonía fue vista por los españoles como una tierra hermosamente engañosa; un falso paraíso. Al hacer la guerra contra el Demonio, los conquistadores, en su cruzada, pretendían transformar los paisajes de las regiones, para proyectar en ellos la idea de lugares sagrados: tierras santas, nuevas Jerusalenes, y jardines del edén. Es decir, la conquista poseía en su germen el imaginario de recuperación de las tierras santas y sagradas, y desterrar a Satán del Nuevo Mundo. Así, la Amazonía, vista también como “falso paraíso”, exigía para su salvación ser domesticada (cristianizada), o bien ser destruida por los héroes cristianos para que pudiera florecer el paraíso verdadero. “Y los mismos ministros de Satanás, indios hechiceros y magos lo han confesado, y no se puede negar, porque es evidente y notorio al mundo, que donde se pone la cruz, y hay iglesias, y se confiesa el nombre de Cristo, no osa chistar el demonio, y han cesado sus pláticas y oráculos y respuestas y apariencias visibles, que tan ordinarias eran en toda su infidelidad. Y si algún maldito ministro suyo participa hoy algo de esto, es allá en las cuevas o simas, y lugares escondidísimos, y del todo remotos del nombre y trato de cristianos” (José de Acosta, 1689).

Y va a ser, por tanto, a través sobre todo de la proliferación de las misiones, cuando la colonización será vista fundamentalmente como un ejercicio de cultivo espiritual en los territorios descubiertos. Como bien indica Cañizares (2008), la imagen bíblica de la horticultura sirvió, por tanto, como metáfora del accionar cristiano de la conquista. Dios era visto como el jardinero, y la Iglesia como un jardín, en el que los misioneros como desterrados privilegiados del diablo y jardineros auxiliares del espíritu, estaban obsesionados por mantener sus jardines cercados, a resguardo de los ataques demoniacos. Las iglesias y misiones en la Amazonía fueron diseñadas, de esta manera, como si fueran campos de vides que proteger. Toda esta imaginación escatológica ayudó a las elites intelectuales de las colonias a presentar sus sociedades periféricas como jardines que debían estar en el centro de cualquier narración sobre la salvación universal (Cañizares, 2007).

Sin embargo, aquellas fronteras aisladas en la Amazonía, como lo fuera el Cenepa, en pleno territorio jíbaro rebelado, eran por definición espacios marginales, en los que aunque se superponían las proyecciones de Paraíso e Infierno, al quedarse fuera del Dominio de Dios, se las seguía considerando como Paraísos del Diablo, demonizando, así, las relaciones sociales que los pueblos indígenas establecían con y en su entorno territorial.

3.2.2. Las misiones de Maynas (s. XVII): el cercamiento “espiritual” de los territorios jíbaros

Ya se ha mencionado anteriormente cómo la religión cristiana sirvió como justificación ideológica²⁵⁸, e incluso jurídica, para todos y cada uno de los procesos de conquista y colonización llevados a cabo por los imperios íberos (España y Portugal). El Papa Alejandro VI elaboró la Bula Pontificia del 4 de mayo de 1492, que señalaba un meridiano de polo a polo para dividir los dominios de las coronas de España y Portugal. Esta línea, llamada alejandrino en su honor, no fue aceptada por Portugal, siendo necesaria una posterior discusión en Tordesillas donde, en 1493, se fijaron finalmente unos límites

²⁵⁸ A la superioridad técnica que se arrogan los conquistadores también se arrogan la superioridad moral: “*inútiles hechizarias de brujos contra la incontenible fuerza del cristianismo*”, que diría Fray Simón de Carvajal.

aceptados por las dos partes²⁵⁹. Ese mismo año, el Papa promulgaría también la bula “Inter Caetera” (1493), mediante la cual encargaba al Rey de Castilla la conversión al cristianismo de los habitantes del Nuevo Mundo. De esta manera, el Papa no solo hizo la donación de América a la Corona española, sino que la unió, dándole así legitimidad espiritual a su propia tarea de evangelización, asegurando así la presencia de la Iglesia en los distintos procesos de conquista: *“Lo que más entre todas las cosas agrada a la divina Majestad, y nuestro corazón desea, es que la Fe Católica y Religión Cristiana sean exaltadas, mayormente en nuestros tiempos, y que en todas partes sea ampliada y dilatada; y se procure la salvación de las almas y las bárbaras naciones sean reprimidas y reducidas a esa misma Fe”* (citado en Santos, 1992: 113).

Desde el principio, la Iglesia sería copartícipe de los distintos procesos de colonización. La conquista espiritual nunca estuvo separada de la conquista militar, sino que cumplía el rol capital de legitimar la distribución del mundo, en tanto invocaba como caución el poder de Dios en las acciones, que hoy no dudaríamos en llamar genocidas, de los conquistadores. Al intento de conquista de los territorios y las poblaciones, llevada a la práctica por los soldados con la violencia de las armas, se pretenderá sumar también el dominio sobre su imaginario, a través de la Iglesia, las misiones, la pedagogía cristiana y la imposición de la escritura²⁶⁰, como principales métodos de control.

La conquista espiritual será un proceso de domesticación destinado a convertir los territorios y pobladores en instrumentos dóciles y serviles del conquistador. Para lo cual se esgrimirá como argumento principal la consideración que se tenía de los indios como seres infrahumanos. Es decir, los indios son considerados, al no vivir como los españoles y estar bajo la servidumbre del Diablo, por debajo de la “línea del ser humano” (Grosfoguel, 2011) que representaba el hombre europeo y cristiano. Pero también el argumento supuestamente contrario de Bartolomé de Las Casas sobre que los indios eran en el fondo verdaderos cristianos, solo que no lo sabían, contribuirá poderosamente a alimentar la necesidad de

²⁵⁹ Sin embargo, Portugal no respetará dichos límites establecidos, y durante todo el periodo colonial irá avanzando su frontera a través de incursiones e invasiones por los territorios selváticos.

²⁶⁰ Los manuales religiosos formaban parte de una estrategia destinada a aculturizar las prácticas consideradas moralmente incorrectas, subrayando la omnipresencia del pecado, la necesidad de introspección de la memoria, la verbalización de las faltas ante un mediador acreditado de la divinidad, y el necesario castigo simbólico y purificador.

conquista espiritual sobre los mismos, y por tanto, a intentar convertirlos en instrumentos de la colonización.

En la conquista, como afirma el filósofo Enrique Dussel, el otro será “masa rústica des-cubierta para ser civilizada por el ser europeo, pero encubierta en su Alteridad” (Dussel, 1994). Al conquistador no le interesará en absoluto “*saber lo que los mismos indios suelen contar de sus principios y origen (...) pues más parecen sueños los que refieren, que historias*” (José de Acosta, 1590: 49). El mundo del indio, su imaginación, su experiencia y la narración que hace de todo ello, serán totalmente ignorados, invisibilizados y negados, mientras los misioneros predicaban el amor de una religión en medio de la conquista violenta. “*Mas como sin saber nada de esto entramos por la espalda sin oírles ni entenderles, no nos parece que merecen reputación las cosas de los indios sino como de caza habida en el monte y traída para nuestro servicio y antojo*” (Ibid: 251).

Las misiones evangelizadoras, a pesar de su retórica crítica sobre los abusos de la conquista que hicieron a las autoridades militares, terminarán justificando y contribuyendo a la colonización y explotación económica, al mismo tiempo que pretenderán controlar todas las facetas de la vida del indio²⁶¹. La presencia de religiosos siempre se hizo necesaria en cada expedición y poblamiento de los territorios descubiertos, pues ellos eran quienes elaboraban y representaban ese mito de bondad y de misión imprescindible con el que se justificaba la violencia colonial y se declaraba la inocencia en el asesinato del “Otro”. Además, eran estos mismos sacerdotes quienes organizaban la construcción de las iglesias como símbolos fortificados de la fe, como jardines espirituales vallados, ganados a la adoración satánica.

²⁶¹ Aunque pudiera parecer paradójico, en 1537, el Papa Paulo III promulgó dos bulas papales por las que condenaba la esclavitud de los indios y declaraba que, como verdaderos seres humanos, eran perfectamente capaces no solo de conocer la fe, sino también de aceptarla, pues eran libres. Esta afirmación estaba influida por las ideas de Bartolomé de las Casas, quien predicaba la evangelización sin soldados, armas ni violencia. Carlos V promulgó en 1542 las Nuevas Leyes u Ordenanzas de 1542, “basadas todas ellas en velar por el buen trato de los naturales, en la supresión del servicio personal, en la disminución de los tributos, en que solo el Rey pudiera hacer encomiendas de indios”, y que todas las existentes pasaran a manos de la Corona. A pesar de las diferencias y tensiones que se dieron dentro del proyecto colonizador, pensamos que la idea dominante que estaba detrás de la promulgación de estas bulas y leyes buscaban asegurarse la mano de obra indígena, amenazada por el trabajo agotador, los abusos y violencias, y las epidemias.

Muy pronto, la región amazónica fue objeto de interés por parte de la Iglesia, que la vio como un medio de expandirse y consolidar su papel de “salvadora de almas”. A partir de 1550, el Obispado de Quito se ocupó de nombrar curas párrocos para todas las poblaciones recientemente formadas en las Gobernaciones de Macas, Bracamoros y Yaguarsongo. Y hacia 1560, ya existía una comunidad de dominicos que atendía las “necesidades espirituales” de los españoles y de los indígenas. Y se comenzaron a construir templos católicos en las principales ciudades de la selva.

En los territorios jíbaros, el gobernador de Yaguarsongo y Pacamoro, Juan de Salinas, en su expedición de descubrimiento y conquista en 1556 se llevó a varios religiosos, que además de administrar los sacramentos, solían hacer de testigos y escribanos en los actos ritualizados de toma de posesión de territorios y pobladores. También procuró que la práctica totalidad de las ciudades de su gobernación contasen con curas doctrineros²⁶². Según la descripción de Juan de Alderete, solo la ciudad de Santiago²⁶³ de las Montañas disponía en el año 1582 de “4 clérigos que los doctrinan (a los indios) y administran los santos sacramentos conforme a lo que cabe a cada uno de su estipendio y salario”, y contaba con una iglesia (Taylor y Landaruci, 1994: 185).

Sería, precisamente, cuando la Corona se vio obligada a reglamentar la situación caótica de la conquista del Perú, para poder maximizar sus beneficios económicos, que las órdenes religiosas adquirieron un mayor protagonismo en la conquista de la Amazonía. La intención de la Corona fue guardarse para sí el rol de mediadora entre los diferentes grupos de interés en la consolidación de los descubrimientos y en la expansión de los procesos de colonización, para poder controlarlos, incluida la Iglesia. De este modo, fue regulando más firmemente las diferentes entradas y conquistas al espacio amazónico²⁶⁴. Y poco a poco se fue desplazando la opinión que postulaba una conquista militar de la Amazonía por una que predicaba su ocupación “pacífica”, a cargo de misioneros especialmente preparados para ello. El rey Felipe II, en 1573, confirmó al decretar en las “Ordenanzas sobre nuevos

²⁶² Se sabe por los documentos oficiales que los curas doctrineros usaban de cepos y otros castigos para imponer la doctrina y la liturgia cristiana a los indios encomendados,

²⁶³ Esta ciudad se llamó Santiago en homenaje al santo, cuya día se celebraba al día siguiente de la fundación, siendo un ejemplo de la importancia que tuvo el imaginario católico en la retoponimización del territorio conquistado.

²⁶⁴ Se pondrá más énfasis en la organización social y política con la llegada del Virrey Francisco de Toledo a Lima en 1564. Periodo que tuvo una mayor organización en los procesos de conquista y colonización.

descubrimientos y poblaciones”, la entrada pacífica como el medio más eficaz y legítimo para la conversión de los indígenas y la colonización de nuevos territorios. En este documento también se hablaba específicamente de las misiones, “y *que (los sitios escogidos) sean poblados de indios y naturales, a quienes se pueda predicar el evangelio, pues éste es el principal fin para que mandamos hacer los nuevos descubrimientos y poblaciones*”.

Después de los primeros levantamientos jíbaros, la ciudad de San Francisco de Borja se convirtió en la ciudad más importante de la región. Fundada por Vaca de Vega en 1619 en el sitio conocido como el real de Naranjal, su nombre había sido elegido para homenajear al virrey, Francisco de Borja. Su fundación se realizó el día de la festividad de la Inmaculada Concepción, a la que se eligió como Patrona. En la plaza mayor se mandó erigir un madero grueso que sirviese de horca para el castigo de los que infringían la ley Real y/o la de Dios, ambas indisolubles. Tras su fundación se designaría al alcalde, el alguacil mayor, los regidores y demás oficiales del Cabildo, como era obligación en las ciudades del Perú. Se repartieron solares a los nuevos colonos y tierras para heredades y sementeras, según la calidad social y el número de hijos de cada uno; y se adjudicaron sitios para la iglesia matriz, la plaza mayor, el cabildo y el hospital. A nivel administrativo la ciudad de San Francisco de Borja no estaba sujeta a ninguna otra jurisdicción de ninguna otra ciudad, lo que dio lugar a la creación de una nueva Gobernación, la de Maynas.

Con la creación de esta Gobernación, la idea de una conquista espiritual y evangélica se terminó imponiendo en la Amazonía. La primera de las etnias en recibir la visita de una misión de sacerdotes sería la de Canelos. En 1581, cuatro padres dominicos del convento de Quito se internaron por el río Pastaza en busca de indios a los que evangelizar. Quienes después contarían que durante la misma les salieron al encuentro los indios canelos, rogando para que se les bautizara²⁶⁵. Este acto era considerado como el

²⁶⁵ Este tipo de afirmaciones serán habituales en los informes de los misioneros para no dar la impresión de que se bautizaba a los indios sin consentimiento y sin tener conciencia de lo que llegaba a implicar. Los resultados de estos bautismos masivos fueron pronto puestos en duda, ante la constatación de que con el tiempo había que volver a realizarlos. El padre Cujía, por ejemplo, tenía que quedarse el tiempo necesario para catequizar y volver a validar los bautismos y matrimonios que él mismo había realizado. Descubrió que los indios cambiaban de una encomienda a otra y que no aprendían oraciones largas en tan poco tiempo. (Espinoza, 2006)

primer germen de la evangelización, y durante las primeras entradas a la selva se llevaron a cabo un gran número de bautismos masivos, realizados sin que los indígenas tuvieran plena conciencia de las consecuencias espirituales y las prácticas que llevaba consigo. A pesar de que los misioneros en su defensa argumentaban que solo se impartía a petición libre y voluntaria, la verdad era que con la ayuda de un soldado interprete era muy difícil que los indígenas supieran el significado del acto del bautismo. Finalmente, el Padre Sebastián Rosero fundaría la misión de Canelos, la cual sería la primera misión en toda la Amazonía, y pudo subsistir durante largos años, hasta que los jíbaros, enterados de la presencia de españoles, les hicieron la guerra, obligando a huir a los supervivientes.

Desde finales del s. XVI, los jíbaro no solo lanzaban continuos ataques a las ya extenuadas ciudades de Valladolid, Logroño, Santiago de las Montañas, sino que también lo hicieron con los pueblos de indios reducidos. De esta manera, en el año de 1582, la demarcación de Yaguarsongo, debido a su falta de rentabilidad una vez cerradas las minas de oro, será degradada a simple corregimiento. Años después, en 1623, se declaró inexistente, por Real Orden, a la Gobernación de Yaguarsongo por innecesaria y arruinada, siendo divididas y anexionadas las ciudades de Santiago y Nieva a la de Jaén de Bracamoros. A su vez, Valladolid pasó a pertenecer a Loja; y con la desaparición del Gobierno de Yaguarsongo, la Gobernación de Maynas quedó en “posesión” del territorio jíbaro.

A partir de entonces, las exploraciones misioneras por otras zonas de la selva amazónica se hicieron más frecuentes, recorriendo los territorios de diversas etnias. Una de las expediciones más famosas fue la del jesuita Rafael Ferrer, quien desde 1602 a 1611 estuvo predicando el cristianismo entre los Cofanes. En Sucumbios fundó sobre las ruinas de la ciudad de Ecija de los Caballeros el pueblo o reducción de San Miguel de Sucumbios. A través de dicha exploración, consiguió información valiosa de todo ese territorio que, según sus cálculos, podía estar habitado por “millones de almas”. Rafael Ferrer abrió, por tanto, la puerta a las misiones en Maynas, y estableció un modelo de misión en territorio de Cofanes, tal y como disponían las instrucciones del superior de la Compañía de Jesús, Francisco de Borja. Este modelo estaba basado en tres principios: el primero, no hablarles de religión, sino después de haber captado la atención de los indígenas; el segundo, ganar

primeramente a los jefes, procurando con empeño mantener y hacer respetar sus derechos y autoridad; el tercero y último, instruir antes que a nadie a esos líderes y a otros pocos de los más capaces para que autorizaran la prédica de la religión aprendida e incluso actuaran como catequistas (Espinoza, 2006).

El padre Ferrer también protagonizará una de las historias que poblaron las narraciones acerca de las misiones, y que relataban los actos de los misioneros como héroes trágicos. Estos discursos de corte martiroológico narraban estos actos en clave de milagros, intentando reflejar el creciente poder de Cristo sobre la naturaleza y la sobrenaturaleza. El relato solía terminar con los sufrimientos y la muerte que padecían los misioneros por defender la fe católica en su lucha contra el Diablo y la idolatría. La historia sobre el padre Ferrer nos cuenta que murió en un accidente provocado por un “cacique” que se había sublevado, y quien, al atravesar el padre el río Cofanes, le hizo caer de un puente formado por un madero. Al desplomarse en el agua, el padre jesuita no fue arrebatado por la corriente, sino que por el contrario, y milagrosamente, se mantuvo firmemente sentado sobre una piedra predicando su fe en voz alta al cacique. Pero al cabo de un tiempo el sacerdote desapareció en la corriente del río y terminó ahogado. La Compañía de Jesús le consideró el primer mártir de la conquista espiritual de sus misiones.

Pero no fue hasta unos años después, con la llegada de un número mayor de sacerdotes jesuitas, que las misiones se consolidaron y adquirieron el nombre oficial de “Misiones de Maynas”²⁶⁶. La llegada oficial de los jesuitas se produjo justo después de la Gran Rebelión Mayna²⁶⁷. Desde finales del siglo XVI era frecuente que los residentes de Santiago de las Montañas y Santa María de Nieva, a los que se unieron posteriormente los de San Francisco de Borja, descendieran por el Marañón, más al este del Pongo

²⁶⁶ El nombre de las misiones en esta parte de la Amazonía fue puesto por el nombre de la etnia de los Maynas, la primera que encontraron los españoles a la salida del pongo Manseriche, y a la que se consideró una gran nación, de la cual, en la actualidad, no queda nada.

²⁶⁷ Después de la rebelión, los Maynas se escabulleron por los montes buscando refugio. La reacción de los españoles consistió en un exagerado y terrible castigo. Se pretendió convencer a los Maynas, a base de torturas y muertes, que solo les podía esperar la muerte si atacaban otra vez a Borja. Como fruto de la represión tan brutal, en 1638, se veían infinidad de cuerpos descuartizados y partes de cadáveres colgados de los árboles; otras fueron ahorcados, mientras que multitudes de vivos andaban desorejados, desnarigados o desgarrados; algunos con las manos y los pies amputados, y muchos llagados y desollados por la cruel flagelación. Los maynas parecían condenados a la extinción (Padre Lucas de la Cueva, 1638, en Figueroa 1661:35).

Manseriche, para atacar asentamientos de mayna que habitaban la zona. Estas continuas “correrías de indios”, con la única finalidad de capturarlos y llevarlos a trabajar a las encomiendas, eran respondidas por los indígenas con ataques a los asentamientos españoles. Los cuales, en represalia, realizaban nuevos ataques para castigar a los “rebeldes” en una creciente espiral de violencia (Santos, 1992). Así, un año después del levantamiento general de los mayna, el gobernador Vaca de Vega solicitó la presencia de jesuitas en la región, para que le ayudaran en la estabilización y pacificación de la zona. Sin su llegada, muy probablemente la Gobernación de Maynas hubiera estado condenada al fracaso.

En 1636, dará comienzo oficialmente el desarrollo de las misiones, a cargo de los padres jesuitas Gaspar de Cujía y Lucas de Cueva, quienes pusieron en marcha una actividad frenética. Solo entre 1638 y 1680, se fundaron 32 reducciones de indios por toda la región. De esta manera, se dio comienzo a otra nueva estructuración del espacio, basada en la conquista espiritual y en la implantación de un sistema económico por parte de la Compañía de Jesús, que cercará el territorio jíbaro. A lo largo del río Marañón y de sus afluentes, se creará todo un sistema de misiones, a partir de sus prácticas de “pacificación” y “conversión” en indios cristianos de los nativos de la zona. El nuevo centro administrativo, civil, militar y religioso de toda la red de pueblos y reducciones en el oriente amazónico fue San Francisco de Borja²⁶⁸.

Las misiones jesuitas se organizaron para redistribuir la población indígena en comunidades donde pudiera impartirse la doctrina cristiana. Sin embargo, los misioneros nunca llegaron a desdeñar del todo el uso de la fuerza y las armas²⁶⁹. Y acudirán a las fuerzas y armas reales, tanto para pacificar una rebelión como para intimidar a los indios belicosos, sin poder lograrlo con los pueblos jíbaros, participando en las cacerías de indios como el medio más eficaz para repoblar sus misiones. En definitiva, fue un inmenso movimiento de pueblos, que trajo múltiples reconfiguraciones en el espacio étnico territorial del Alto Marañón.

²⁶⁸ Tenía tres pueblos anexos habitados por maynas: San Ignacio, Santa Teresa, y San Luis. Los padres visitaban estos anexos para decir misa y administrar los sacramentos en las capillas construidas por los indígenas. Los españoles vivían en casas haciendas levantadas en sus encomiendas. Se convirtió, después de la desaparición de las ciudades en territorio jíbaro, en el único centro de administración civil, militar y religiosa en el oriente amazónico.

²⁶⁹ Durante todo este periodo (desde 1636 hasta 1767) se mantendrá la política misional de que ninguna expedición evangélica se realice sin apoyo militar.

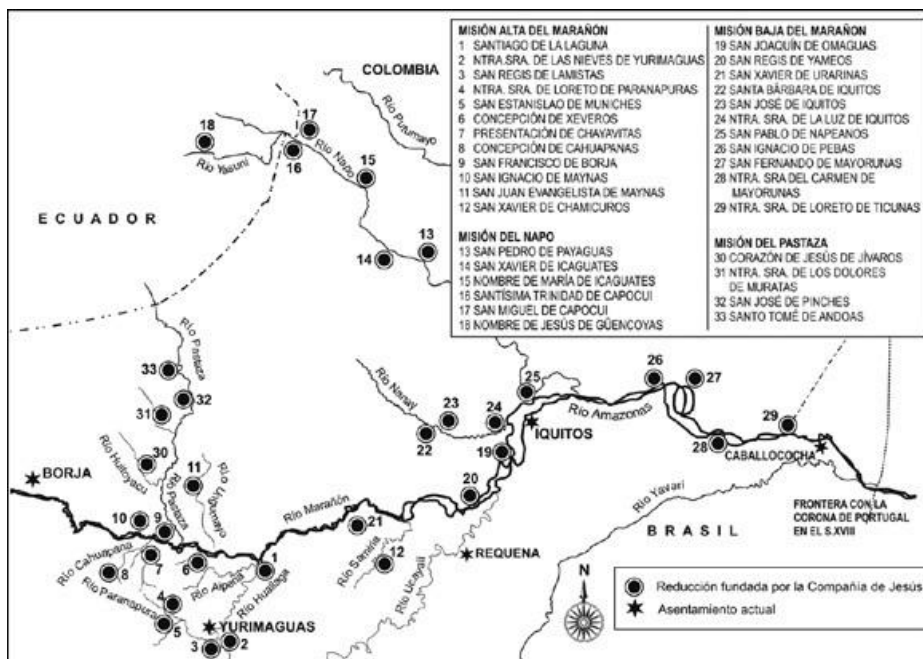


Figura 1: Probable ubicación de las treinta y tres reducciones jesuíticas pertenecientes a las misiones alta y baja de Maynas en 1767 (2006).

Mapa 4. Mapa de reducciones jesuitas en las Misiones de Maynas. Fuente. Sandra Negro Tua, 2007. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-97632007000100006

La Compañía de Jesús estaba basada en una organización interna basada en una estructura jerárquica y una fuerte centralización del poder, que emanaba directamente de la santa sede de Roma. Además, contaban con una férrea disciplina interna que les ayudó a soportar las tareas de evangelización en los vastos territorios de conversión, considerados por el común de los conquistadores como hostiles, llenos de enfermedades, plagados de gigantes, monstruos, y costumbres extrañas, y con una geografía inaccesible y complicada. Y donde las distancias que separaban a los misioneros entre sí eran enormes, y aún más la que les separaban de los centros del poder. Tres tipos de empresas fueron las emprendidas por los jesuitas: la creación de colegios o universidades; el desarrollo de grandes haciendas; y la implantación de misiones en territorios de infieles, para difundir la fe, y como principal justificación de su presencia en los reinos de ultramar. Asimismo, su trabajo obligaba a una gran movilidad, pues constantemente tenían que realizar viajes para conseguir financiación y conseguir los productos necesarios para cumplir con su tarea de evangelización.

La conquista espiritual consistió a grandes rasgos en vivir entre las etnias, fundar pueblos con los indígenas para instruirlos poco a poco en la doctrina cristiana, e

incentivarles en las costumbres hispánicas²⁷⁰. Las reducciones consistían así en reunir familias indígenas dispersas para formar un pueblo y facilitar así su evangelización. Y en muchas ocasiones reunir personas de distintos pueblos, algunos de ellos incluso enfrentados. En estos espacios, contruidos para mantener a los catecúmenos en grupos numerosos, se debía construir una iglesia, la casa para el sacerdote y las chozas y viviendas del nuevo pueblo, así como instrumentos de castigo, como el cepo. Según el antropólogo Fernando Santos Granero, la fundación de nuevas misiones seguía una estrategia “basada en un acercamiento progresivo en donde la entrega de regalos y las ofertas de amistad iban de la mano de una gran dosis de violencia” (Santos, 1992: 161). Primero, el misionero, acompañado de soldados e indios ya cristianizados, localizaba un asentamiento de indígenas infieles. Se capturaba a varios de ellos para enseñarles quechua y que en el futuro pudieran servir de intérpretes entre los misioneros y su pueblo. Una vez que estuvieran los intérpretes entrenados, los misioneros regresaban con ellos a su tierra llevando numerosos regalos de herramientas y otros productos. A través de los intérpretes, el misionero debía persuadir a los infieles a que se concentrasen para formar una misión donde pudieran ser evangelizados. Debía asegurarles que ni su libertad ni sus bienes les serían quitados, y que serían protegidos tanto de sus enemigos indígenas como de los españoles esclavistas²⁷¹. Finalmente, se les pedía que abriesen chacras y que construyeran una iglesia en un sitio escogido por el misionero (Santos, 1992). La intención era conseguir asegurar y/o mostrar la autoridad moral y civil de los sacerdotes, de modo que estos pudieran convertirse en los mediadores del “nuevo mundo indígena”. En esta pugna por la conquista de las almas de los nativos, los doctrineros hispanos intentaban con fervor convencer a los indios para que

²⁷⁰ El objetivo era replicar el modelo de comunidad de Castilla, ya no el de sus ciudades. Lo que se buscaba por parte del Gobernador era que, a través de los misioneros, se lograra la concertación entre diversas “tribus” o “parcialidades” y los vecinos de la ciudad.

²⁷¹ Un ilustrativo ejemplo de las técnicas de engaño y temor en las que participaban los sacerdotes conjuntamente con los soldados, se produjo en el simulacro que representaron ante los jeberos. El teniente gobernador de Borja amenazó a los jeberos, quienes querían abandonar la misión, y algunos ya lo habían hecho ante la enfermedad del padre Cueva, haciendo saber que cualquier intento de fuga sería aprehendido y remitido para servir a los españoles de Borja. Con la intimidación de tan cruel castigo, casi todos retornaron al poblado. Allí, reunidos en la plaza, los castigó por haber abandonado al padre enfermo. A la integridad los sentenció a muerte, prendidos en la horca que hizo instalar previamente. Los fue llevando uno a uno hasta las escaleras para colgarlos por grupos, al lado de los padres que los acompañaban para ayudarlos a bien morir. Pero ahí ocurrió la segunda parte del engaño: los jesuitas emergieron para interceder por el falso perdón general. Nadie murió estrangulado, pero los jeberos quedaron temblando, y durante mucho tiempo lo recordaron. A partir de ahí se convirtieron en la etnia más fiel y dócil a los jesuitas, agradecidos por haberles salvado la vida, y crédulos de que los padres eran los únicos que podían salvarles de las torturas de soldados y vecinos. (Espinoza, 2006: 163).

cambiaran sus nombres y abandonaran sus “dioses” y sus costumbres. Prácticas sexuales, como la poligamia, fueron prohibidas. Las mujeres con sus pechos desnudos fueron obligadas a cubrirse, los hombres en taparrabos debieron usar pantalones e incluso camisa. Y en general, se buscaba que abandonaran sus propios modos de intercambio social y económico, en medio de inflamadas prédicas religiosas, que contaban con el recurso de minuciosas descripciones de los infernales tormentos. La fundación de estas reducciones no se hacía de forma aislada e improvisada, sino que desde un comienzo la idea fue crear una red de pueblos (o reducciones) y misiones para dar empuje espiritual y económico a la región, muy desgastada con los levantamientos jíbaro, y la imposibilidad de explotar los yacimientos auríferos y cobrar los tributos. Los pueblos se hacían necesarios porque no se podía ir a catequizarlos a sus poblados; los necesitaban concentrados (en asentamientos urbanizados), para facilitar la tarea de evangelización y para que pudieran trabajar para los curas, y estos a su vez pudieran ejercer el gobierno sobre los indígenas.

Una vez fundada la misión, se daba inicio a la evangelización y cristianización de los indígenas. Para llevar a cabo el proceso, la Compañía de Jesús también habían elaborado planes especiales, basados en distintos manuales, como el del también jesuita José de Acosta, *De procuranda indorum salute* (1588), “Promulgación del Evangelio entre los indios”. En esta cartilla se ponía énfasis en la necesidad de llevar a cabo una clasificación de los indígenas por su cultura (delimitación y nombre); la instrucción evangélica en su propia lengua (aunque en la región se intentará institucionalizar el quechua como lengua franca²⁷²); una instrucción impartida de modo gradual, ordenado y constante; y en el trabajo misional realizado con caridad, paciencia y perseverancia.

En algunas misiones también fueron construidas escuelas. El padre Cujía estableció en las inmediaciones de San Francisco de Borja dos escuelas, una para niños y otra para niñas, españoles e indígenas, a las que llevaran a la fuerza a los jíbaros capturados en las correrías, así como también a jóvenes y niños de otras etnias. Allí, encerrados, se les obligaba a aprender a leer y escribir en lengua quechua y en castellano. En estas escuelas se les debía enseñar la doctrina cristiana, los fundamentos básicos de la fe, y se les obligaba a

²⁷² El quechua fue un instrumento necesario, primero por la dificultad que conllevaba las múltiples lenguas que existía en la región para llevar a cabo la evangelización, así como en la consideración de que las lenguas indígenas no eran suficientes para expresar las verdades de la fe.

aprender cada día de memoria las principales oraciones, los mandamientos y los preceptos en castellano, iniciándose así el proceso de evangelización primaria. De esta forma, el gran personaje de esta imposición religiosa será el niño, que recibe educación especializada, con vista a que en su desarrollo posterior pudiera aculturar a las sociedades que lo engendraron, y hacerles cristianos fieles e intérpretes. Una vez egresados, los “indios conversos” regresaban con sus parientes para contribuir a la introducción del evangelio y otras costumbres hispanas. La enseñanza primaria debía servir para que los indígenas olvidaran progresivamente su lengua y el mundo que describe; la enseñanza profesional para que se habitúe en los oficios tradicionales españoles; la enseñanza superior para surtir de dirigentes indígenas, y en último, caso, formar parte del clero, para hacer proselitismo interno²⁷³, debilitando así la organización política interna de los grupos. De esta forma, se daba una vigilancia continua, sin descartar medios represivos sobre los neófitos para evitar así el rebrote de sus religiones y costumbres anteriores. Para los españoles, la conversión implicaba la exigencia de la aceptación de determinados rituales. Esto incluía igualmente un ciclo diferente del tiempo litúrgico y del espacio. La relación con el templo y la cruz (iglesia) tenía que sustituir a la relación con los ríos, las cataratas, los cerros, etc., así como los tiempos estacionales y mitológicos tenían que ser sustituidos por el calendario y las festividades cristianas.

La extirpación de idolatrías²⁷⁴, asociadas al mal y al diablo, y/o entendidas como actos propios de animales y/o niños sin capacidad de raciocinio, ni conocimiento de gobierno, ni príncipe alguno, resultaba clave para la imposición de la religión de los conquistadores. Al mismo tiempo que se promovía la inculcación, entre los pobladores nativos, de los valores cristianos de sumisión, tanto a Dios como a la Corona. Lo que

²⁷³ Los cristianizados indios además participaban en las correrías y expediciones de caza, y formaban parte del grupo de poder al interior de las misiones (creación de líderes y vanguardia en los procesos de conversión), siendo objeto de la hostilidad indígena, que resistía la colonización. Cuando en 1726 el Padre Abelda puso en libertad a los últimos cautivos jíbaro que quedaban en las misiones de Maynas, éstos, al llegar a sus tierras, fueron muertos sin compasión por sus propios paisanos, quienes temían todavía que su envío fuera una última estrategia para someterlos (Guallart 1990).

²⁷⁴ Según el demonólogo José de Acosta, “La idolatría, dice el Sabio, y por él el Espíritu Santo, que es causa y principio y fin de todos los males, y por eso el enemigo de los hombres ha multiplicado tantos géneros y suertes de idolatría, que pensar de contarlos por menudo es cosa infinita” (José de Acosta, 1590: 193). Él, divide la idolatría en dos tipos fundamentales: una es acerca de cosas naturales; y otra, acerca de cosas imaginables o fabricadas por invención humana. La primera se refiere a la adoración de elementos como el sol, la luna, el fuego, la tierra o tal río, fuente, árbol, o monte. Y la segunda se refiere a la adoración a los muertos, o a “cosas tuyas, que por vanidad y lisonja adoran los hombres” (Ibid).

resultaba vital a la hora de imponer la colonización. De esta manera, se pusieron en marcha, y en paralelo a la extirpación de idolatrías, las prácticas de control y vigilancia cristianas, asociadas a la escritura y la palabra: biblias, cartillas, cruces, la confesión y la idea de pecado. Sin embargo, en la práctica cotidiana, los misioneros tuvieron que transigir con múltiples desviaciones (poligamia, brujería, vendettas, etc.) de lo que consideraban la regla.

El objetivo de la “conquista espiritual” era transformar esas tierras baldías de Dios, de sociabilidad, de razón, de trabajo, y en definitiva, de humanidad, en florecientes plantaciones espirituales conectadas entre sí y con los centros coloniales. La definición del proyecto evangelizador jesuita se tenía que lograr mediante la articulación espacial, el aseguramiento de los grandes ríos como vías de comunicación, la determinación de lugares propicios para el establecimiento de los núcleos reduccionales, y la adquisición de tierras para la formalización de haciendas como verdaderas unidades de producción con mano de obra indígena. Las misiones fueron consideradas, en palabras de Cañizares, como plantaciones; “cultivos comerciales dirigidos al comercio europeo; y como jardines espirituales bien cuidados situados en medio de hostiles y diabólicas tierras vírgenes” (Cañizares, 2007: 241). Las reducciones jesuitas intentaron convertirse en colonias agrarias, sobre la base de una explotación colectiva y la obtención de beneficio para la expansión de la propia Compañía de Jesús.

Pero, al intentar poner en la práctica todo este sistema socio-espiritual, los misioneros jamás se interesaron en la organización sociopolítica de los grupos que evangelizaron. Sino que ésta ya estaba condenada de antemano a desaparecer, para dar paso a las estructuras comunitarias inherentes al sistema de reducciones. El resto de características de los grupos se percibían de manera instrumental, como criterios para reagrupar en la misma reducción a poblaciones consideradas “compatibles”. La misma forma de los grupos debía ceder su lugar a una nueva organización de los vínculos sociales, y las particularidades debían disolverse en una especie de “cultura general india” basada en el uso compartido de una lengua (el quichua de las misiones) y en un modo de vida forjado por la experiencia de la vida en las reducciones: una nueva forma de vida (Taylor, 1994).

Había que borrar todo vestigio de su identidad cultural, para poder comenzar una enseñanza religiosa y civil, basada en el imperio del cristianismo.

Con la llegada de los jesuitas, la reciente jurisdicción territorial de Maynas comenzó a ensancharse y a adquirir una extensión desmesurada, tras haberle sido entregada por la Corona todas las misiones, reducciones y pueblos que pudiesen fundar en el Marañón y afluentes. Las misiones de Maynas se configuraron principalmente sobre las dos riberas del Marañón-Amazonas, y por el norte, en el curso del río Napo hasta su desembocadura; y por el Pastaza hasta Andoas²⁷⁵, estando divididas en Misión Alta del Marañón y Misión Baja del Marañón.

Los jesuitas llegaron a tiempo de recoger y hacerse cargo de los restos de sociedades que habían abandonado sus zonas ribereñas y que se encontraban desmoralizadas y disminuidas, lo que iba a facilitar su reagrupamiento en reducciones (Taylor, 1988). Sin embargo, en la práctica este inmenso territorio fue imposible de convertir, controlar y repoblar en su totalidad, quedando numerosas cuencas, como la de El Cenepa, en posesión y bajo el control político y cultural de los grupos jíbaros.

Las misiones de Maynas, aunque no afectaron directamente el territorio jíbaro y al no poder crear ninguna reducción al interior -puesto que continuamente fueron rechazados²⁷⁶- sí terminaron sobre todo afectando las relaciones con sus grupos vecinos. Las misiones, después de dos siglos de reducciones y evangelización, provocaron una reconfiguración del espacio y del sistema de relaciones exteriores. Los procesos asociados a la formación de sociedades tribales neocoloniales de habla quechua, como los kiwcha canelos o lamistas, o los actuales shawi, provocarían tensiones al interior de las relaciones entre los diferentes pueblos de la región, tornándolas inestables y conflictivas. Los territorios jíbaro, y por tanto el territorio del Cenepa, se encontrarían progresivamente cercados, primero por las misiones y reducciones, y posteriormente por esas tribus bifaciales, que funcionaban a la vez como etnias tapón y como intermediarios de misioneros y colonos (Taylor, 1988).

²⁷⁵ La residencia principal de los misioneros de Maynas fue trasladada posteriormente del Pueblo de Jeberos al pueblo de Santiago de la Laguna, en el margen derecho del Huallaga.

²⁷⁶ Al igual que con las rebeliones jíbaras, en la siguiente parte nos detendremos a analizar el rechazo de estos pueblos frente a los misioneros.

Sin embargo, las autoridades políticas y religiosas nunca dejaron de intentar penetrar en los territorios jíbaros. Después de cada uno de los levantamientos y los continuos ataques jíbaro a ciudades, minas, y caminos reales, los españoles procuraron enviar comisiones para apresar o castigar a los indómitos jíbaros, que acababan siempre en estrepitosos fracasos.

A partir del fracaso de la expedición de Vaca de la Vega de 1649, y hasta fines del siglo XVII, los diversos Gobernadores de Maynas y los Jesuitas de las Misiones homónimas actuaron en alianza (Barclay, 2008). Los Jesuitas que participaban en las expediciones ofrecían a los soldados una gran población indígena “reducida” y “pacificada” (pertenecientes a etnias ya reducidas como los Cocama, los Jebero²⁷⁷ y los Conibo), que podía ser utilizada en las tropas; y a su vez, los encomenderos traían jíbaros capturados en sus correrías y los entregaban a las misiones jesuitas. Un ejemplo de este “negocio” en torno a la posesión y distribución de mano de obra indígena fue la expedición de 1691 del general Jerónimo Vaca de Vega, que partió de la ciudad de Santiago con 800 auxiliares Cunivos y Jeberos.

Los jíbaros, frente a la represión española, se defendían; atacaban los campamentos y huían a los montes. Sin embargo, algunos de los que ni podían huir ni defenderse y terminaban capturados, terminaban suicidándose, e incluso algunos llegaron a matar a sus hijos para que no fueran capturados. De los 264 jíbaros capturados, 104 fueron llevados a las reducciones de Maynas y otros entregados a los vecinos de Moyobamba, Borja y Santiago. Muchos de los prisioneros que habían sido llevados a las reducciones de Maynas se ahorcaron y otros se dejaron morir, sin querer comer ni beber (Guallart, 1990). Tal obstinación en el rechazo a la religión se llegó a dar incluso en algunos de los pocos encuentros “pacíficos”, donde, por un lado, los jíbaros exigían incesantemente productos manufacturados, a falta de los cuales abandonaban las misiones. Al mismo tiempo, se mostraban impermeables a los argumentos dogmáticos y simplistas con que los hostigaban los misioneros. Esta incredulidad fue vista como una ausencia, un vacío, es decir, un signo de su irreligiosidad. Años después, Broseghini ensayará un argumento para analizar la

²⁷⁷ El primer pueblo fundado fue el de Nuestra Señora de la Concepción de Jeberos en pleno monte, a orillas del río Apena, tributario del Marañón por la derecha. Los jeberos probablemente hayan configurado un grupo originalmente jíbaro, o de filiación jíbara, que sufrieron un proceso de transculturización que les aproximó a la familia capahuana.

tendencia a no “tener fe” de los grupos jíbaros, en el que después de subrayar la función central que cumplen en la cultura de estos grupos las visiones inducidas por la toma de plantas, hará la siguiente observación: “para creer, el jíbaro está habituado a ver, y (en esta sociedad) uno ve bajo los efectos de los alucinógenos: entonces ¿cómo podría llegar a una fe sólida en el mensaje cristiano, cuyo fundamento consiste precisamente en creer en las cosas que no se ven, basándose únicamente en el testimonio transmitido por otros creyentes?” (Broseghini, 1983: 160).

No obstante, y como ya hemos señalado anteriormente, la consideración de “salvajes” que se construyó sobre los jíbaros choca con las primeras visiones de los misioneros sobre la facilidad y la docilidad de los grupos indígenas, a los que veían como criaturas sin juicio, e incapaces de gobernarse por sí mismos. Como bien ha subrayado Lewis Hanke, había una especial preocupación de los españoles por definir la naturaleza de los “indios” que habitaban los territorios conquistados y respaldar así la legitimidad de sus actos: “era responsabilidad de los españoles la salvación del alma de los nativos. Se imponía, pues, conocer qué eran realmente estos seres sobre los que España desplegaba su dominación, y por extensión, se llegaba a la pregunta y problema más general de cuál era la naturaleza del hombre” (Hanke, 1985: 15-25).

Sin embargo, una vez quedó demostrado que los pueblos jíbaros no iban a aceptar pacíficamente la presencia colonial de los españoles, toda su cultura comenzó a ser considerada una inspiración satánica a erradicar por la fuerza de las armas y las palabras. De este modo, una vez puesta la máquina ideológica, complementaria con la militar, los jíbaros pasaron a encarnar para los conquistadores una total negatividad humana. Harán hincapié en su falta de conocimiento sobre “lo sagrado”, de su inhumano saber oculto, de su ausencia de jefaturas estables. Se convertirán de un extremo a otro del Nuevo Mundo Hispánico en un modelo general de insumisión y salvajismo. Durante mucho tiempo, la palabra “jíbaro” fue sinónimo de indio no cristianizado, de “indio bravo”. Finalmente, sus territorios, con todas las leyendas acerca del Dorado, quedarían, desde entonces, como un motivo recurrente para que propietarios, autoridades y soldados soñaran con nuevas expediciones de castigo y riqueza.

Las misiones de Maynas, después de un proceso de decadencia por enfermedades, epidemias, violencia, rebeliones, y el consiguiente despoblamiento de la población nativa, terminaron por desaparecer. En 1768, los jesuitas, tras ser acusados de conjurar contra la Corona, fueron expulsados de los Reinos de América. Las misiones fueron rápidamente abandonadas y Borja también perdió su importancia en la región. El triunfo jibaro, aunque parcial, duraría siglos, quedando independientes pero cercados por una frontera abierta a los intercambios de productos y de influencias políticas y religiosas. La ocupación tanto militar como misionera logró producir cambios, perturbando las relaciones entre el altiplano andino y las tierras bajas. Así como generaría un descenso dramático de la demografía, provocado por las epidemias y las correrías, que llegó a provocar la desaparición de varios subgrupos jíbaro. Lo que sumado a la reducción y aculturación de diferentes etnias alrededor de sus territorios, provocaría una reconfiguración étnica y territorial que está en la base de las actuales configuraciones étnicas de la región. De esta manera, el contenido de los intercambios étnicos, los sistemas de valores que les son asociados, así como la orientación de los intercambios dentro de la geografía comercial de la región, fueron modificados a partir del siglo XVI. Algo de lo que se volverá a hablar en el siguiente capítulo de la tesis.

Esta época dejará tras de sí pueblos diezmados, transculturados²⁷⁸ y desplazados por grandes movimientos internos en la región. Sin embargo, la cuenca del Cenepa, así como otras zonas del territorio jíbaro, se convirtieron en zonas de refugio de diferentes grupos poblacionales que resistían a la frontera colonial. Aunque, durante el siglo XVIII y XIX, a pesar del desmoronamiento de las misiones, van a continuar los procesos de producción imaginada del espacio amazónico, asociados ahora a nuevos intentos de ocupación colonial.

3.2.3. Los trabajos misioneros como antecedentes de las expediciones y descubrimientos científicos

Justo en el momento de decadencia de las misiones, aparecerá la figura del viajero, una mezcla de aventurero y científico, proveniente de diversas partes de Europa, que

²⁷⁸ Seguimos aquí la concepción que de este concepto hace el antropólogo cubano Fernando Ortiz (1983:86-90).

viajaba por toda la Amazonía “investigando” el intrincado laberinto de ríos para descubrir las mejores rutas; las plantas y sus propiedades para posibles usos comerciales; las montañas y sus recursos minerales para su explotación económica, etc. Sin embargo, estos actores entroncaban con la figura precedente de los geógrafos medievales, los astrónomos, y los estudiosos misioneros y religiosos que la habían recorrido un siglo antes, buscando la salvación de las almas. La Amazonía y los territorios jíbaros seguirán, por tanto, siendo considerados por los foráneos europeos como un espacio en el que era posible imaginar toda suerte de tesoros escondidos en sus profundidades; un mundo dinámico, fantástico pero discontinuo, aunque forjado por el mismo afán por conquistarlo y explotarlo.

Desde el principio de la conquista, la importancia del conocimiento para la apropiación del espacio recién descubierto se manifestaba en la labor de una serie de estudiosos. En el mismo proceso de división y repartimiento del mundo entre las dos potencias ibéricas, hubo una considerable participación de astrónomos geógrafos y pilotos, a medio camino entre una ciencia escolástica y una ciencia que, impulsada por las preguntas surgidas durante el Renacimiento, recién se vislumbraba. Para lograr que el convenio del Tratado de Tordesillas les fuera más favorable, los reyes de Portugal y España se vieron obligados a mandar cuatro embarcaciones con ilustres hombres de ciencia para discutir, señalar y fijar definitivamente la línea de demarcación.

La era de los grandes descubrimientos geográficos había dado comienzo. Lo que hizo que la idea de explorar nuevos mundos se extendiera por doquier, íntimamente ligada a las nuevas necesidades de un proceso de expansión imperial y mercantil, con Europa autoproclamada como centro y medida del mundo. Los territorios del “Nuevo Mundo”, anexionados al “Viejo Mundo”, tenían que ser descritos y representados como uno de los actos fundamentales del ritual de posesión. Así, se crearon centros cartográficos y náuticos, como la Casa de las Indias en Lisboa y la Casa de Contratación de Sevilla²⁷⁹, en los que se

²⁷⁹ La casa de Contratación de Sevilla era el órgano oficial del poder real (metropolitano) para controlar todo el movimiento de hombres y mercancías con América. Se convirtió también en uno de los principales centros de la ciencia aplicada del siglo XVI. Era la encargada de organizar la actividad cartográfica. La ocupación del cosmógrafo desarrollo un gran esfuerzo científico en la Casa de Contratación, debido a los problemas derivados del descubrimiento y exploración de América. Se convirtió en seguida en un gran centro cosmográfico y náutico. Las funciones de la casa de contratación eran: reunir toda la documentación suministrada por los capitanes de navíos a la vuelta de sus viajes; consignar en sus mapas el resultado de sus descubrimientos para tener al día el padrón real; seleccionar cartas e instrumentos náuticos necesarios para

recogían las informaciones necesarias para poner al día el prototipo real (Padrón Real) de las cartas marinas, así como también para la enseñanza de su uso por pilotos comisionados por el Rey. El poder Real se preocupó así de sistematizar las noticias geográficas sobre los nuevos territorios, no tanto por razones científicas, sino por motivos económicos y políticos.

Aunque, hasta la creación del Consejo de Indias en 1524, no existía una organización sistemática del estudio de los nuevos territorios, sino que se debía más bien a la iniciativa particular confinada en las crónicas e informes de soldados, escribanos y curas doctrineros. El Consejo de Indias pronto cambió la organización de los estudios geográficos del nuevo Mundo. En 1533, se tuvo la idea de llevar a cabo una Descripción de la Tierra del Perú. Para ello se creó el cargo de cosmógrafo cronista, el cual tenía un programa claro de las funciones descriptivas que eran necesarias para la sistematización de conocimientos sobre las nuevas tierras. En 1577, se terminó de crear el cuestionario “Instrucción y Memoria de las relaciones que se han de hazer para la descripción de las Indias”. Dicho cuestionario, que debía rellenarse en las propias localidades, incluía 50 preguntas que comprendían la toponimia, la geografía física, la historia natural, la población, sus actividades, etc. En 1604, siendo cosmógrafo del Consejo de Indias García de Céspedes, se redactó un segundo cuestionario con más de 300 preguntas. De esta manera, en las metrópolis europeas se comenzó a tener noticias acerca del nuevo continente descubierto, presentado muy a menudo como un mundo de maravilla, poblado de extraños seres, animales mitológicos y plantas con propiedades sobrenaturales.

No obstante todos estos trabajos, serían precisamente los numerosos misioneros de las distintas órdenes religiosas quienes más contribuyeron a la consolidación del conocimiento científico, sobre todo de aquellos territorios más desconocidos como la Amazonia, haciendo de su labor también una especie de proto-ciencia moderna. Para el caso del Alto Marañón, los conocimientos geográficos adquiridos por los jesuitas durante sus labores de evangelización en Maynas fueron traducidos en diferentes mapas, que luego

futuras expediciones; pero, sobre todo, la defensa del monopolio comercial, la regulación de los litigios de tráfico y la percepción de impuestos (“Curso de Conferencias sobre Historia de la Cartografía Española”, 1982; Ispizúa, 1922, vol. 2).

eran enviados a Roma junto con informaciones manuscritas de sus observaciones. Los temas concretos que solían ser tratados eran referentes a las etnias y al territorio donde vivían, número de naciones, situación de cada una de ellas, distancia entre unas y otras, lenguas, creencias, costumbres... También hacían referencia a los medios de subsistencia, el clima, los medios para comunicarse, amén de su disposición para recibir el Evangelio. En definitiva, eran tratados íntegros de Geografía del Territorio, en los que se describían los territorios, física, política, económica, y etnográficamente, contribuyendo a generar una determinada visión del espacio amazónico a ojos de los poderes coloniales.

A través de la labor de recopilación de conocimientos “naturales” por parte de los misioneros, reconocida y utilizada por la gran mayoría de científicos posteriores²⁸⁰ para sus expediciones y trabajos, se estaban estableciendo los elementos embrionarios para el desarrollo de la ciencia moderna, siendo –paradójicamente- uno de los puntos más importantes de su contribución la desacralización de la “naturaleza”. La percepción que tuvieron los misioneros de la naturaleza como una realidad externa y hostil, pero que podía y debía ser racionalizada y controlada para beneficio de Dios, terminó siendo algo básico para la posterior revolución tecnológica (Jean Gimpel, 1982).

La Filosofía Natural en los siglos XVI y XVII fue un intento colectivo por cuestionar el control del Diabolo sobre el mundo natural y preternatural, a través de la expansión del campo de lo cognoscible (Cañizares, 2007). Esa concepción impulsaba a generar conocimiento sobre la naturaleza como instrumento en la lucha de Dios contra el Diabolo. Epistemológicamente, los estudios “científicos” de los religiosos estaban íntimamente intrincados con una retórica épica que, como hemos visto, consideraba la Amazonía como un “falso paraíso” que reclamaba ser conquistado, destruido y poseído. Esta idea tuvo un impacto sobre la manera en que las historias naturales vinieron a representar la tarea del observador europeo en el Nuevo Mundo, y en concreto en la Amazonía (Cañizares, 2007: 234). Esta visión sobre una naturaleza “demoniaca” ayudó a

²⁸⁰ El carácter de antecedente científico queda reflejado, por ejemplo, en las palabras del científico Vivien de Saint Martín, en su *Histoire de la Géographie*, 1873, al reconocer que la obra del Padre Cristobal de Acuña, del 1641, “Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas” fue el primer texto donde se dio a conocer el gran río con nociones exactas y completas, dentro de lo que permitían el espíritu de los tiempos y los medios de observación (citado en Espinoza, 2006).

desarrollar una relación de dominación sobre ella, que pronto iba a adquirir las características de la ciencia y la tecnología²⁸¹.

Desde la década de 1500, hasta bien entrado el s. XVIII, los herbolarios e historias naturales fueron consolidando el arte de recoger y reunir conocimientos de la Naturaleza. Este estudio de la Naturaleza se convertiría en un modo transferirle a Dios, y por lo tanto a todos sus representantes en la tierra: rey es, autoridades eclesiásticas y autoridades coloniales²⁸² de los espacios descubiertos. Al mismo tiempo que servía para denostar y negar el conocimiento indígena. Por ejemplo, el jesuita Osvaldo F. Pardo habla de las conexiones epistemológicas entre la botánica del Nuevo Mundo y los demonios. Su argumento se basaba en que los indígenas americanos eran demasiado simples de mente para que hubieran podido por sí solos producir un volumen significativo de conocimientos en Botánica. Los españoles pensaban que este conocimiento sobre plantas procedía directamente de lo que les susurraba el diablo al oído (Cervantes, F y Griffiths, N; 1999).

Desde los primeros tiempos de ocupación española en la Amazonía, se fueron produciendo distintas expediciones para obtener conocimientos geográficos. En las primeras relaciones de conquista de los territorios jíbaros se mezclaban los datos etnográficos y los datos topográficos de tierras y descubrimientos. Así, por ejemplo, encontramos la “Relación de la Tierra de Jaén” de Palomino (RGI 3: 153 y ss) que, aunque menos detallada en el plano etnográfico que otras, era más precisa en cuanto a los datos topográficos y geográficos.

La historia de la nomenclatura geográfica en la región del Alto Marañón estará íntimamente ligada a la de los trazados de las expediciones de conquista. Después de que un territorio era descubierto y cartografiado lo importante era nombrarlo, negando así su nombre original y la fuente de memoria cultural que suponía para el grupo original que lo

²⁸¹ La influencia demonológica que impregnó el trabajo de religiosos, jesuitas misioneros, y que, como ya se ha dicho, consideraba al diablo con el poder y la habilidad para manejar la naturaleza a su antojo, así como la capacidad para tener control sobre la mente, haciendo que cualquiera (sobre todo los considerados más débiles, mujeres e indios) llego también a impregnar el nacimiento de la Ciencia Moderna. Todo, por tanto, podía ser objeto de engaño. Como señala Cañizares, uno de los objetivos de Descartes a la hora de crear su famoso método era el de contrarrestar las estratagemas y engaños del Diablo, que todo lo podía manipular. De ahí que hubiere que partir de la duda metódica (Cañizares, 2007).

²⁸² Diversos estudios de físicos y botánicos (antecedentes de lo que posteriormente se consideraron científicos) estudiaron plantas, arboles, y otros elementos de la naturaleza buscando señales del diablo y formas de combatirlo.

habitará. Los descubridores, según su mentalidad, estaban entrando en un terreno virgen, donde, según ellos, no existían regiones denominadas con precisión, lo que les permitía imponer su nomenclatura. Daniel Boorstin ha llegado a afirmar que la época de los descubrimientos daría lugar a la “invención” de la toponimia (Boorstin, 2008). Los descubridores no se preguntaban si los lugares que creen descubrir ya habían sido “bautizados” por sus habitantes indígenas, sino que simplemente, en su afán de apropiación, arrojaran su bagaje cultural a los nuevos territorios, renombrándolos. La mayoría de los nuevos topónimos que se van a imponer en los territorios amazónicos se van a deber a una serie de motivos, algunos entremezclados. Así, en el territorio jíbaro, encontramos nombres de ciudades de origen religioso, en los que se adoptan los nombres del santo del día, o de la fiesta religiosa del día del descubrimiento, como el caso de “Santiago de las Montañas” o de “Santa María de Nieva”. También numerosos lugares llevan el nombre del soberano, gobernador, etc.; o del país o región de origen, como Valladolid, Logroño de los Caballeros o Sevilla del Oro; y con frecuencia solían poner el nombre del descubridor, o de sucesos e historias que les habían ocurrido en sus expediciones, sobre todo si habían fallecido²⁸³. A veces se hace alusión a una cualidad intrínseca del territorio o se adopta castellanizado el nombre indígena. Para los conquistadores, toda esta inmensidad consistía en lugares que todavía no eran, que no existían hasta que no eran nombrados por la gente venidas de la “zona del ser” que era Europa.

Sin embargo, este proceso de domesticación del territorio jíbaro a través de expediciones, descubrimientos y nombramientos de los lugares no iba a durar mucho en la conquista española. La cuenca del Cenepa, explorada solamente por Juan de Salinas, se mantendrá, después de la gran rebelión jíbara de 1599, desconocida para los viajeros y científicos hasta prácticamente el siglo XIX.

Al haber quedado fuera de la influencia misionera, la mayor parte de los territorios jíbaro estuvieron cerrados a las expediciones de conquista y científicas. Sin embargo, como hemos visto, sí hubo expediciones de exploración y conquista, con presencia de algunos de estos misioneros “científicos”, cuyo objetivo principal era buscar una ruta directa que

²⁸³ Este renombramiento del espacio continuará hasta nuestros días. Así, por ejemplo, muchos de los nombres de los pongos que jalonan el territorio awajún y el wampis fueron puestos porque allí murieron soldados, sacerdotes, etc.

conectara Cuenca con San Francisco de Borja por el río Santiago. Así, encontramos al Padre Santa Cruz, considerado por sus coetáneos, como un mártir tanto de la evangelización como de la geografía (Espinoza, 2006). Su exploración le permitió redescubrir un paso para tener una ruta casi derecha, fácil, y relativamente suave para llegar a las misiones y de éstas retornar a Quito. Finalmente, redactó una Memoria, donde indicaba todo lo que había visto en el Marañón: el hábitat y costumbres de las etnias (naciones), las salidas de los ríos, las muchas islas, la diversidad de alimentos, los géneros de frutas “y otras cosas que no tenía por tan ciertas por haberlas escuchado de boca de los indígenas” (Espinoza, 2006). Esta memoria fue impresa en Madrid, en 1641, con el título de “Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas”, y contenía datos sobre su longitud, profundidad, sus islas, y los ríos por donde se podía ingresar a la selva.

El río Marañón, por tanto, sí fue descrito y estudiado por los distintos misioneros que lo fueron recorriendo, redactando libros y dibujando a su vez los primeros mapas de la región. El más completo de estos mapas sería el del padre Fritz, un jesuita de origen alemán. Terminado en 1691, el grabado tiene como rótulo *Mapa geográfico del río Marañón o Amazonas hecho por el padre Samuel Fritz de la Compañía de Jesús, misionero en el mismo río Amazonas en el año 1691.*



Mapa 5. Mapa geográfico del río Marañón o Amazonas, Samuel Fritz (1691)

Su difusión en Europa abriría un nuevo cauce para la geografía científica, al ser considerada la primera fuente cartográfica seria sobre el famoso río y sirviendo para posteriores trabajos de exploración. Más adelante, otro compañero jesuita retomaría los trabajos de Fritz; el padre Juan Magnin, natural de Friburgo, quién también realizó un mapa de la Amazonía, en 1740. Su trabajo “científico”, al ser socio honorario de la Academia de Ciencias de Paris, tuvo aún más resonancia en los ambientes científicos de la época. Y fue recogido a su vez por otros padres jesuitas, como los padres Veigl y Maroni²⁸⁴, posteriormente por científicos franceses y alemanes, y más tarde estadounidenses. El descubrimiento y definición del espacio amazónico empezaba a institucionalizarse en el conocimiento científico.

La figura del misionero ilustrado, en la que se aunaba el afán evangélico con la curiosidad científica, quedará muy bien reflejada en la semblanza que se hace al padre Fritz en la *carta annua* dirigida a la Santa Sede: “Era hombre muy amante de la disciplina religiosa, sumamente mortificado, poseído de tal celo de la gloria de Dios, que todos los trabajos le parecían pocos cuando se trataba de salvar un alma. Fue diestrísimo en las artes mecánicas; entendía más o menos de escultura, de pintura, de ebanistería, de arquitectura. Construyó varios altares y pintó varias imágenes que pudieron honrar a los buenos artistas. Entendía mucho de matemáticas; y a sus observaciones se debe el mapa del río Marañón, que el describió cuidadosamente y que la provincia de Quito dedicó al Rey de España.” (Aistraín, 1912, cap. VII: 414). En los misioneros jesuitas que recorrieron incansablemente la inmensa provincia de Maynas se veía ya, por tanto, una mezcla de conocimientos teleológicos y evangélicos, culturales y artísticos así como científicos y matemáticos que, más que entrar en pugna, se complementaban para llevar a cabo las tareas de domesticación de la selva. Al igual que los primeros conquistadores, muchos de ellos también recibieron el nombre de “Adelantados”, en este caso de la cultura y la ciencia. Los misioneros tomaron notas de todo aquello que pudieron ver y de lo que a ellos mismos, y a otros actores coloniales, les podría resultar de provecho. Las diferentes crónicas, los informes del estado de la evangelización, las cartas cartográficas, dibujos e imágenes de plantas exóticas,

²⁸⁴ El padre Maroni es el autor de la crónica, *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río* (1738), en la que se pueden encontrar descripciones acerca de los grupos jíbaros.

animales fantásticos, monstruos y diablos, contribuyeron fuertemente a crear una imagen de la Amazonía como una tierra virgen, llena de misterios y de riquezas naturales que había que desentrañar para su posterior apropiación y disfrute. Se iba consolidando así una hegemonía económica del saber y el hacer de carácter universal²⁸⁵, que creaba la idea de espacio hipernatural.

Esta imagen de la Amazonía, en la que los misioneros verán una ausencia de rasgos avanzados de humanidad, abría la posibilidad de discursos racistas de corte biologicista y civilizatorios. Y será retomada posteriormente por viajeros, científicos, y/o aventureros, presuponiendo prácticas posteriores de control y objetivización de sujetos, convertidos ya en recursos y poblaciones. Durante los siglos XVIII y XIX, el conocimiento científico atacará de lleno las relaciones de conocimiento y poder que se daban en el lugar indígena, en nombre de una forma de saber y hacer universal, basada en el dominio de la naturaleza por el hombre.

3.2.4. Las expediciones científicas (s. XIX) y la “selva virgen”: la “naturalización” del lugar.

Dentro de la construcción colonial del espacio amazónico, y por extensión de la cuenca de El Cenepa, nos encontramos con la consolidación del mito de la “selva virgen” en los imaginarios occidentales. La creación de una naturaleza deslumbrante, exuberante, aunque también inhóspita y poderosa que es necesario domesticar, será el *leit motiv* de la época (s. XVIII-XIX) de las expediciones científicas a la Amazonía. Esta imagen espacial dio lugar, al mismo tiempo que fue consolidada por ellos, a multitud de viajes, aventuras naturalistas con tintes románticos, expediciones con pretensiones científicas, viajes de descubrimientos geográficos y comerciales. Y fruto del desarrollo del conocimiento científico como hegemónico, comenzará a forjarse la tenaz dicotomía entre naturaleza y cultura, en la que territorios amazónicos serán convertidos en paradigma de una naturaleza sin cultura.

²⁸⁵ Todo ello lo dejaban escrito en numerosas relaciones o informes incluidos en sus famosas “*Cartas annuas*” que cada año escribían para dar cuenta de sus trabajos, y en los informes decenales que enviaban al superior (de la orden) radicado en Roma.

En todos estos viajes, documentados en crónicas, relatos de viajes, informes científicos (botánicos, geográficos y etnográficos), grabados e ilustraciones de paisajes, y mapas cada vez más detallados de la región, podemos observar un rasgo común: la creación de un nuevo proceso de apropiación de la realidad. En virtud de una racionalidad científica de nuevo cuño, basada en la pretensión de objetividad, verificabilidad y predicción que se afirma a sí misma como única validación, toda la diversidad de elementos naturales y socioculturales de las territorios amazónicos se interrelacionan entre sí, a la vez que quedan sometidos a diferentes clasificaciones sistemáticas, cánones estéticos y racionales (Gregory, 1995; Schama, 1995) que los engloban en la concepción genérica de selva virgen. Es decir, un territorio inexplorado en el que la naturaleza se encontraría en un estado de plenitud y pureza, y cuya “virginidad” incitará a su seducción y violación por parte del hombre blanco, y de su espiritualidad y su razón.

Todo el complejo proceso de transformación y continuidad de la conciencia espacial occidental sobre la selva amazónica terminará coincidiendo con la práctica colonial; su revisión paisajística y científica del territorio se convierte así en un valioso instrumento cultural y de conocimiento del colonialismo (Cosgrove, 2003), así como de la constitución y difusión de unas geografías imaginarias determinadas a intereses concretos (García Ramón, et al., 2008; Cerarols, 2009). El imaginario preexistente creará la paradoja de haber estado ya en el lugar sin haber estado, y en consecuencia, de conocer la geografía de aquel territorio así como un tiempo histórico no vivido (simplemente imaginado como selva virgen, paraíso e infierno verde). En este caso, los viajes, las expediciones, y los descubrimientos de la Amazonía se convierten en una práctica de comparación espacial que relaciona el sujeto que se desplaza y su concepción del lugar de origen con aquellas imaginadas y nacidas en la práctica del viaje. Mayor relevancia, aún, va a adquirir esta geografía imaginaria para el caso de los territorios jíbaro, los cuales prácticamente no fueron explorados durante esa época salvo por algunos pocos viajeros científicos y misioneros. Especialmente el río Cenepa, cuenca de la que no tenemos noticias hasta bien entrado el siglo XVIII, aunque bajo el nombre de Paracasa (Ulloa, 1913). Todo lo cual reforzará la imagen de este lugar como espacio aislado, inhóspito e inhumano. El poder fáctico que alcanzó la literatura y la iconografía (tanto popular como académica) en la

creación y consolidación del imaginario de la Amazonía en Europa se va a extender hasta el día de hoy. La creación de una especie de dominio de lo “selvático” o “amazónico”, en términos similares a lo que Edward Said definió como “orientalismo”, crearía una suerte de distinción incuestionable entre la superioridad occidental y la inferioridad amazónica²⁸⁶.

El inicio de las primeras expediciones científicas en el Perú estuvieron motivadas por las políticas de carácter ilustrado que se llevaron a cabo en España durante el s. XVIII. La Corona comenzó a conceder una gran importancia a las nuevas prácticas científicas, las cuales estuvieron al servicio de los procesos de modernización impulsados a ambos lados del Atlántico. Los respectivos gobiernos borbónicos se esforzaron por modificar las relaciones coloniales, tanto en un orden político como sobre todo económico. Primero, a través de una serie de reformas administrativas, pero también, a través de varias expediciones científicas. Éstas tenían como principales funciones el descubrimiento de materias primas destinadas al establecimiento de nuevos mercados y la expansión comercial. La proliferación de estas expediciones durante los siglos XVIII y XIX haría aparecer la figura del viajero.

Uno de los primeros viajeros que realizó una exploración de la selva virgen amazónica sería Charles Marie La Condamine²⁸⁷, naturalista, matemático y geógrafo francés (1701-1774), quien recorrió las riberas del Marañón, llegando a observar algunas poblaciones jíbaras. En 1743, junto a los académicos Jorge Juan y Antonio Ulloa, llevaría a cabo una expedición a Ecuador con el objetivo de medir la longitud del arco de un grado de meridiano. Una vez concluida dicha misión, La Condamine tomó la decisión de continuar explorando nuevos territorios. Según sus propias palabras, para poder “multiplicar las ocasiones de observar”, escogiendo para tal fin “un viaje de regreso casi ignorado” y del que estaba seguro que nadie le envidiaría: el del río Amazonas (La Condamine, 1986: 3).

En el relato de su viaje por el Oriente Amazónico nos irá mostrando la imagen de la selva como un territorio desconocido y alejado de todo “comercio humano”. Durante su

²⁸⁶ A diferencia del mundo andino, caracterizado desde occidente como heredero del Imperio incaico, el mundo amazónico sufrió y sufre de una doble diferencia (ni occidental ni andino), que lo situó en el extremo de la marginalización y en paradigma de lo incivilizado. Aquí es importante recordar también, como veremos más adelante, la importancia que tuvo en la construcción de Perú como nación la herencia incaica, en contraposición con el olvido sistemático del mundo amazónico.

²⁸⁷ Fue el primer extranjero autorizado por las autoridades coloniales para cruzar el subcontinente viajando por el Amazonas (véase Borba de Moraes, 1958; La Condamine, 1986).

viaje, transcurrido por la ruta más difícil de las que se usaban para cruzar el “gran río”, recorrerá desde Quito al Marañón, pasando por Jaén de Bracamoros, dejando constancia de la “decadencia colonial” en la zona. Nos hablará de las antiguas minas de oro, totalmente abandonadas, pero también de cómo en las orillas de los ríos algunos indios conversos acudían a recoger oro, pero “sólo en cantidad necesaria para pagar con él sus tributos o impuestos, y únicamente cuando son acuciados para satisfacerlos.” (Ibid: 27). También dio cuenta de la ruina de las antaño ciudades coloniales: “no queda más que los nombres: Loyola y Valladolid; uno y otro opulentos y poblados por españoles hace menos de un siglo, reducidos hoy a dos aldehuelas de indios o de mestizos y cambiados de su primitivo emplazamiento. Hasta Jaén, que conserva el título de villa y que debería ser la residencia del gobernador, no es hoy otra cosa que un pueblo mediano”. En su relato serán constantes las lamentaciones por la desaparición de la casi totalidad de ciudades fundadas por los conquistadores, destacando la absoluta desolación que había en las riberas de los grandes ríos: “Las riberas del Marañón estaban hace un siglo pobladas por muchos pueblos, que se retiraron al interior de las tierras en cuanto vieron a los europeos. Hoy no se encuentran más que algunas aldeas habitadas por naturales del País, sacados recientemente de sus bosques, sus padres o ellos, por misioneros” (Ibid: 18). Aunque, aún con mayor énfasis, por las molestias que le acarreó durante el viaje, se lamentará de que el camino más accesible y corto para llegar al Amazonas, el que iba de Cuenca a Borja por el río Santiago, estuviera cerrado por los mismos indios.

Una de las constantes de este tipo de relatos de viajes será por tanto la narración de las dificultades y los peligros a los que se tienen que enfrentar el viajero durante su viaje. Así, La Condamine se detendrá especialmente en la descripción de sus pasos a través de los pongos²⁸⁸. Nos hablará del pongo de Cumbinama (*Kumpanam*), “lleno de piedras”; del Escurrebragas, “donde el choque de las aguas, con toda la violencia adquirida por el estrechamiento del canal, ha excavado en la roca una ensenada profunda, en la cual quedan aprisionadas las aguas de la orilla del río, rechazadas por la rapidez de las de en medio” (ibid: 30; del Guaracayo, en el que “el cauce del río encerrado entre dos grandes peñascos” (ibid: 31). Pero sobre todo se va a detener en el relato de su paso por el temido pongo de

²⁸⁸ En el anterior capítulo de la tesis se ha hablado de los pongos (ver apartado 2.3).

Manseriche. Y afirmará que sus observaciones desmontan algunos mitos y leyendas locales. Como, por ejemplo, cuando niega la posibilidad de la existencia de seres míticos en estos lugares, al decir que los remolinos se producen porque “seguidamente, a la salida del Pongo, el río se ensancha 500 metros, lo que significa que esa cantidad inmensa de agua comprimida en los 50 m del cañón causa peligros a los navegantes por las enormes rocas enclavadas en su lecho” (Ibid: 32). La carta topográfica que hizo de este pongo²⁸⁹ negará, por tanto, la creencia awajún y wampis de que los remolinos son formados por el movimiento de *Pagki*, la inmensa boa, que vive en las profundidades del pongo, y que provocaba el volteo de las canoas. Asimismo, también negará la existencia de los *tsugki*, dueños de las profundidades del río, y que tenían su hogar en las ensenadas excavadas en la roca por la fuerza de agua²⁹⁰. De este modo, el nuevo tipo de conocimiento científico suponía otro ataque frontal al conocimiento y la percepción indígena del territorio, a través de la vigilancia y el control de la realidad. En el caso del pongo, al destacar y medir sus dimensiones y características naturales, y considerar los mitos indígenas como infancia de la razón y fuente de supersticiones²⁹¹, lo que hacía La Condamine era restar importancia a la centralidad e importancia espiritual que de este lugar hacen los pueblos awajún y wampis.

Sin embargo, La Condamine retomará los relatos, leyendas, mitos, y trabajos de exploración de los padres jesuitas y franciscanos. Además de tener en cuenta los mapas y descripciones de paisajes y orografía, o las de algunas plantas exóticas, como la que había realizado el padre Feuille sobre el Floripondio (*toe*), también va a perpetuar ciertos mitos clásicos, como el de “las Amazonas” y “el Dorado”. Los cuales son vistos en su relato como objetos de estudio a los que, como hombre de ciencia, intentará aplicar un método de indagación. De esta manera, también marcará cierta distancia de identificación con sus

²⁸⁹ La Condamine hace una descripción de las dimensiones y características del canal del pongo Manseriche, excavado naturalmente. Comienza a media legua escasa más abajo de Santiago y se estrecha cada vez más: de 250 toesas en la boca Santiago, apenas 25 en la parte más estrecha. Cuando el nivel es muy bajo pueden pasar las canoas, incluso remontarlo (La Condamine, 1945).

²⁹⁰ Además, como hemos en el anterior capítulo, en lo alto de las rocas más altas que custodian el pongo Manseriche habitaban otros dos seres de gran importancia mítica, Kumpanam y Apajui..

²⁹¹ La Condamine se vio inmerso en la ilusión científicista que considera que la “sobrenaturaleza” sería, para muchos pueblos, la parte de la naturaleza que no han sabido explicar, de que la intuición de una causalidad sobrenatural anticipa la idea de una causalidad natural que podría reformarla, y de que al interpretar un arcoíris, una crecida, una enfermedad, o un pongo como el resultado de una fuerza invisible dotada de intencionalidad, el “pensamiento mágico” apuesta a un determinismo universal que sabe identificar por sus efectos sin discernir sus verdaderas causas (Descola, 2012).

predecesores misioneros, a través de un pretendido científicismo y de los avances técnicos en la observación de la realidad (La Condamine, 1986).

La Condamine va a inaugurar la época de las expediciones científicas al Amazonas, y sentará las motivaciones y principios de las mismas. En su discurso para la “Académie Royale des Sciences”, del 7 de noviembre de 1745, resumirá perfectamente el sentir de este nuevo conocimiento hegemónico, “[los científicos] trabajaban bajo las zonas Tórrida y Glacial por el progreso de las ciencias y el provecho común de las naciones” (Ibid: 1). Para, a continuación, explicar la importancia de su viaje por el Amazonas, que le ha permitido hacer una relación, y un mapa del “trazado del curso del río que atraviesa extensos países, casi desconocidos para nuestros geógrafos”. Así como también hará hincapié en la importancia de las muestras de plantas exóticas recogidas y llevadas a París. En este sentido, destacan sus descripciones de la resina elástica, a la que bautizó con el nombre de caucho, y del árbol denominado quinina, los cuales, con el paso del tiempo, se convertirán en productos sumamente cotizados en Occidente, a principios del siglo veinte. Finalmente, y en virtud de la “fertilidad del país”, hará un llamamiento a emprender nuevas investigaciones, debido a la multitud y diversidad de fauna y flora existente en los márgenes del río Amazonas y sus tributarios, que “darían muchos años de trabajo para botánicos y dibujantes” (Ibid: 1).

Su llamamiento se hará efectivo durante el siglo XIX. En ese siglo, las expediciones científicas, botánicas, geográficas, artísticas²⁹² y comerciales fueron una constante durante ese siglo²⁹³. Solían ser auspiciadas por las nuevas potencias económicas, como Inglaterra, Francia, y Estados Unidos, con el beneplácito, y en ocasiones la colaboración de las nuevas republicas americanas, como el Perú. También durante este siglo, se crearán diferentes instituciones que a su vez promoverán más expediciones de investigación por regiones como el Amazonas. Si, como hemos visto, la Academia de las Ciencias de Paris estaba detrás del viaje de La Condamine, en Estados Unidos, por ejemplo, se creará el

²⁹² Para ver un semblante de la figura del viajero artista, véase el artículo de Jean Pierre Chaumeill, “Una visión de la Amazonía a mediados del siglo XIX: el viajero Paul Marcoy” (2013).

²⁹³ La década de 1840-1850 ha sido muy fértil en expediciones por el Amazonas. En 1843, el peruano Valdez y Palacios alcanza el Pará, bajando los ríos desde la altura de Cuzco. El mismo año, el francés F. de Castelnau llega a Brasil para pasar un periplo de cuatro años por la Amazonía. En 1846, el italiano Osculati explora el Napo y el norteamericano Edwards el bajo Amazonas. En 1848, los británicos Wallace y Bates desembarcan en el Pará para una estancia de varios años en la selva. Los oficiales de marina norteamericanos Herndon y Gibson viajan a lo largo del Amazonas y del Madeira para investigar su potencial comercial, así como para impulsar el avance de la ciencias geográficas y naturales

“Smithsonian Institution”, que comenzaría a operar en el Amazonas con la expedición del naturalista Orton, J (1867-73). Pero también, otras potencias como Alemania, cuyos comerciantes importaban y exportaban en la costa del Perú desde principios del siglo, ansiaban tener información de las rutas que iban al Marañón. Lo que motivaría la expedición del botánico alemán, M. M. Poeppig, quien en 1827 visitó la región de Amazonas para estudiar la flora. De hecho, la exploración del interior del país a la búsqueda de vías que conectaran el Pacífico y el Atlántico para dar salida comercial a los productos recién explotados se convertiría en uno de los objetivos compartidos por todos estos viajes²⁹⁴.

Por lo que a Perú se refiere, el gobierno de Ramón Castilla (1845-1851 y 1855-1862) favoreció el “desarrollo económico” de las regiones orientales. La introducción de la navegación a vapor en 1852, que no cruzaba territorio jíbaro, y la creación en 1867 de la Comisión Hidrográfica del Amazonas, con sede en Iquitos, jugaron un papel destacado en el desenclave de tales regiones. Durante la primera mitad del s. XIX varias expediciones fueron organizadas en el Perú para encontrar la mejor vía de comunicación hacia el Atlántico. Algunas de las cuales llegaron a alcanzar zonas del territorio controlado por los jíbaros. Cabe destacar, entre ellas, la del que fuera vicecónsul francés en el Callao, Olivier Ordinaire, quien, en el año 1885, realizó un viaje de carácter comercial y geográfico por el río Amazonas. En su relato, titulado “*Del Pacífico al Atlántico y otros escritos*” (Ordinaire, 1988), le va a dedicar varias páginas a “La nación de los Jíbaros”, y todo un capítulo entero a su práctica de “reducir cabezas”, fenómeno que seguía provocando la admiración y el morbo del público europeo. Así como también, el padre Castrucci, misionero de Andoas, perteneciente a la provincia de Maynas, quien exploraría el río Pastaza y convivió con los zaparos y los jíbaros (los actuales achuar) entre los años 1845-1850 (Véase Castrucci, 1854).

Sin embargo, y a pesar del auge de estas expediciones, no encontramos constancia de que en esa época se hubiera atravesado y explorado la cuenca del Cenepa. Esto pudo estar motivado, tanto por las dificultades orográficas que implica el ingreso a la cuenca, como sobre todo a que los aguarunas y huambisas iban recuperándose demográficamente, y

²⁹⁴ Lo que podemos ver como un antecedente del actual proyecto de comunicación interoceánica, dentro del IIRSA (Iniciativa de Integración Regional de Sudamérica), del que hablaremos en apartados posteriores.

A través de los viajes y la formalización de las instituciones de investigación y conocimiento, promovidas por los nuevos imperios comerciales, los discursos de los viajeros generaron una imagen de la selva amazónica, en la que aparecen todos los fantasmas occidentales: la visión “naturalista” sobre territorios y pobladores indígenas, la selva virgen y hostil, así como las relaciones y realidades comerciales de la época (Chaumeill, 1994). Esta mezcla de aventuras y peligros, de pretensión científica y sensibilidad artística y romántica y, sobre todo, de proyecciones comerciales se convertirá en el espejo a través del que mirar a la selva amazónica. Aunque, por debajo de estos objetivos, había también una búsqueda común para representar la experiencia directa de encontrarse con sociedades y paisajes desconocidos (Fitzell, 1994).

Uno de los principales instrumentos para fijar esta imagen en el subconsciente colectivo de Occidente fueron los grabados e ilustraciones de paisajes naturales y costumbristas²⁹⁵.



INTERIOR OF PRIMEVAL FOREST ON THE AMAZONS.

Dibujo 2. Grabado naturalista de 1863 obra de Henry Walter Bates

²⁹⁵ Un ejemplo de análisis crítico de grabados e ilustraciones sobre la Amazonía, lo podemos encontrar en el trabajo de Hartman (1975) acerca del viaje del aventurero, filósofo y artista, Paul Marcoy.

La mezcla de grabados, dibujos, mapas y datos científicos reflejan la imagen superpuesta de la época (ciencia, comercio, modernidad) en el espacio amazónico. El paisajismo, según Descola (2012), fue un instrumento fundamental en el origen del naturalismo en Occidente, cosmología que marcará una estricta división entre naturaleza y cultura. La invención de la perspectiva lineal indujo una nueva relación entre el sujeto y el mundo, entre el punto de vista de quién miraba y el espacio sistematizado (Panofsky, 1998). La perspectiva moderna aspirará a restituir la cohesión de un mundo perfectamente ordenado y unificado en un espacio racional, construido según reglas matemáticas para escapar de la subjetividad de la percepción. Sin embargo, lo que en realidad hace es esconder una impresión subjetiva, la del observador. Esta objetivación de lo subjetivo creará así una “distancia entre el hombre y el mundo, a la vez que pondrá en manos del primero la condición de sistematizar y estabilizar el universo exterior, al tiempo que le confiere al sujeto el dominio absoluto de la organización de la exterioridad recién conquistada” (Panofsky, 1998: 159). Así, además de abrir las puertas para la separación absoluta de cultura y naturaleza, veremos cómo también supondrá otro ataque más a los conocimientos y percepciones sobre el lugar y el mundo de las poblaciones indígenas, asimiladas al paisaje natural en las ilustraciones costumbristas.

Esta representación del ambiente humano y del territorio en su exterioridad es, por supuesto, indisociable del movimiento de matematización y sistematización del espacio efectuado en ese periodo por los viajes científicos, a través de la geometría, la física, la óptica, la botánica, la geografía, etc. Así como también de la invención de artefactos técnicos donde se sometía la percepción corporal de la realidad a la vista, como el microscopio (1590) y el telescopio (1605), lo que ayudó a que la naturaleza, “ahora muda, inodora e impalpable”, se vaciara de toda vida (Descola, 2012: 108).

Será, por tanto en ese contexto de descubrimientos, cartografías y catálogos de territorios inexplorados, cuando la “Amazonía” cobrará una dimensión e importancia científica en la construcción histórica, ideológica y práctica²⁹⁶ de la naturaleza como conjunto autónomo y diferente al ser humano, que este último debe dominar y usar en su propio beneficio. Será en esta cosmología naturalista, en la que se enfrentan las cosas

²⁹⁶ Gracias al progreso del saber técnico-científico, a la descomposición y recomposición de los “objetos” de la naturaleza que supuso un paso fundamental en el pretendido dominio del hombre sobre la misma.

sometidas a leyes y el pensamiento que las organiza racionalmente, donde la naturaleza, despojada de sus prodigios, de su condición de sujeto y su capacidad de relación con el ser humano, podrá ser sometida a los fines del “dueño y señor”. El hombre (occidental) se pretende exterior y superior a la naturaleza, así como a las poblaciones indígenas, asimiladas a la misma exterioridad, “entre los pájaros y los árboles”. La conformación de una ciencia universal del orden y la medida, con las transformaciones de la geometría, de la óptica, de la taxonomía y la teoría del signo (Foucault, 1968) surgen de una reorganización de la relaciones del hombre con el mundo y de las herramientas de análisis que la posibilitaron. Definitivamente, el diablo y su dominio natural y sobrenatural habían sido derrotados. La inteligibilidad y control de los no humanos (y de los “menos humanos”) se remite al sujeto cognoscente y al sujeto actuante (autoridades de conocimiento, políticas, económicas, sabio-científico, gobernador, soldado, profesor, empresario...) y no a la colectividad de los humanos como un todo organizado, y menos aun a colectividades singulares y diferenciadas por las costumbres, la lengua y la cosmovisión. Así también se creará la autonomía de la cultura, opuesta a la naturaleza. La cultura, entendida como ese sistema de mediación con la Naturaleza que la humanidad supo inventar²⁹⁷, un atributo distintivo del *Homo sapiens* en el que intervienen la habilidad técnica, el lenguaje, la actividad simbólica y la capacidad de organizarse en colectividades liberadas en parte de las determinaciones biológicas (Descola, 2012: 131).

Al entender la naturaleza cómo algo que está sometido a leyes propias, debemos uno de los estímulos fundamentales para el desarrollo de las ciencias. La convicción de que la humanidad se civiliza poco a poco, al controlar cada vez más a la naturaleza y disciplinar más y mejor sus instintos logró modos políticos y económicos concretos, que están inspirados también en la idea de “hombre”, del que los pueblos indígenas serían considerados como copias degradadas. De esta manera, coincidiendo con Horkheimer, en su “Crítica de la razón instrumental” (1973) el dominio científico de la naturaleza va a

²⁹⁷ La etnología contemporánea debe su razón de ser a la consolidación de la idea de cultura, antes que a la de naturaleza. “La idea de cultura por medio de la cual define el espacio propio de su investigación y en la que expresa, de manera condensada, todo lo que en el hombre y sus realizaciones se deslinda de la naturaleza y extrae de ello un sentido” (Descola, 2012: 122). Esto dará en sus primeros años lugar al ordenamiento de los pueblos en función de su cercanía a Occidente.

incluir el dominio sobre los hombres²⁹⁸. La tiranía ejercida sobre la naturaleza y la sumisión y el embrutecimiento simultáneos del ser humano se encuentran por tanto, totalmente imbricados en la negación tanto del lugar humano como del no humano, al que se termina asimilando a los indígenas amazónicos.

Con las expediciones de los siglos XVIII y XIX surgió una “nueva” visión de la Amazonia. Los viajeros que trabajaban para la ciencia y la cultura, comenzaban a recolectar plantas y objetos exóticos que intentaban vender a coleccionistas y museos europeos (como las cabezas reducidas, *tsantas*), interesados en recolectar nuevas evidencias que permitieran inventariar la naturaleza. Se estaba creando un nuevo mundo, al presentar ante los ojos de los europeos todo tipo de objetos exóticos, incluidos también algunos indígenas expuestos en los zoos humanos que empezaban a proliferar por toda Europa. La Amazonía ofrecía un mundo apenas descubierto, intocado, con comunidades aisladas y encerradas, de hombres que eran considerados primitivos. La naturalización del lugar indígena legitimaba doblemente su colonización.

3.2.5. El poder de los mapas y el racismo biológico

Durante toda la época de mayor auge de las expediciones científicas por la Amazonía también nos vamos a encontrar con una gran proliferación de mapas. Como hemos podido ver en los anteriores capítulos, la gran mayoría de estos viajes exploratorios terminaban con la elaboración de un mapa o una carta cartográfica, en la que se intentaba colocar la ubicación exacta de los ríos navegables y sus principales tributarios, los recursos naturales y comerciales, las principales ciudades, etc. Así como también servían para ir perfilando los límites en disputa entre las entidades estatales que se sentían con el derecho colonial de su parte en su afán de apropiarse de las selvas amazónicas. Las sucesivas entradas científicas irán describiendo y cartografiando de forma cada vez más exacta los ríos, las cordilleras, las abras, los caminos, las minas y los manchales de recursos naturales.

²⁹⁸ También Marcuse hablará en términos parecidos: “El método científico que lleva a la dominación cada vez más efectiva de la naturaleza llega a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza.” (Marcuse, 1999:177)

Del descubrimiento se pasará entonces a la apropiación geográfica del espacio. Los mapas solían estar dirigidos a los centros económicos, políticos y culturales de las metrópolis, e intentaban crear una visión geoestratégica de los recursos potenciales de la selva. Pues, como forma de expresión, permitían transmitir experiencias sobre distancias, recorridos, y localizaciones, al mismo tiempo, que trataba de representar el universo según unas concepciones propias, en donde a una “realidad geográfica” se le superponían ideas cosmogónicas y universalistas de progreso, civilización y crecimiento económico y comercial.

Los autores de estos mapas y relatos sobre el oriente amazónico, como ya hemos ido mencionando, van a elaborar durante el siglo XIX una semblanza de la región en torno a una serie de constantes: el completo abandono en que se encontraba sumida y la precariedad o inexistencia de los caminos de acceso; la presencia y la diversidad de las poblaciones indígenas, ya fueran cristianas o “infieles”, al tipo de relaciones económicas y sociales establecidas entre los indígenas y los escasos pobladores blancos o mestizos; y finalmente, a la expansión de los frentes amazónicos del Perú y de Colombia, así como a la falta de delimitación de los territorios situados al Este de los Andes²⁹⁹. Por ejemplo, en términos generales, la Amazonía del Perú era considerada por estos exploradores menos civilizada que la de Brasil, al estar más replegada y aislada del mundo exterior. Era considerada una selva aún más virgen, inviolada, indómita, como bien ejemplificaba la parte del Alto Marañón, controlada por los grupos jíbaros, que obstaculizaban las vías de circulación y transporte.

Esta visión de región abandonada³⁰⁰, aislada, marginal, en la que los viajeros chocan contra la dureza del viaje, se ve reflejada en las detalladas descripciones en las que estos se detienen para hablarnos sobre las dificultades del viaje, desde el abastecimiento de víveres hasta la dificultad por obtener indígenas que acompañasen como guías o cargueros³⁰¹. En el

²⁹⁹ Finalmente, una semblanza del Oriente en el siglo XIX quedaría incompleta sin considerar que esta región cumplió una importante función como lugar de destierro de opositores políticos. En el Cenepa, el Gobierno de Belaunde, ya en el siglo XX, tendría entre uno de sus planes de ocupación de dicho espacio la construcción de una cárcel. Aun hoy quedan algunos vestigios de tal intento frustrado.

³⁰⁰ Había una subestimación general de la densidad demográfica de la Amazonía. Por lo normal, solamente se tenía en cuenta a las poblaciones ribereñas, sin contar con las que pudiera haber tierra adentro.

³⁰¹ En algunos relatos de viajeros también se menciona el uso de métodos coercitivos para conseguir cargueros. Jiménez de la Espada (1865: *ob. cit.*, p. 131) relata cómo en Tumbaco, población en la que se iniciaba el camino al Napo, el teniente político tenía a los indios encarcelados para evitar su desertión y cómo este le había aconsejado, “que les amarrase cada noche si no quería verme expuesto a ser con las cargas

siglo XIX, el relato, por ejemplo, del inglés Alfred Simpson, permite constatar la sensación colectiva de que la región amazónica constituía una realidad aparte, desconocida e incluso amenazadora: “En la porción civilizada del país, y en especial en la Costa, se mira al Oriente y al Napo nada menos que como un infierno, en donde ‘abandonad toda esperanza... Se considera casi como una locura el que alguien, de manera voluntaria, quiera correr los riesgos y peligros que en esas regiones le salen al paso, tales como el de las tribus de indios salvajes y antropófagos, el abandono de los indios” (en Marcos Jiménez de la Espada y otros, 1865: ob. cit., pp. 97-98). Viajar por la selva significaba hallarse en medio de la espesura desprovista de caminos; verse posiblemente aprisionado, lejos de toda habitación humana, en medio de ríos y torrentes imposibles de cruzar, con el riesgo de jaguares y víboras, y el de enfermedades que pueden ocasionarse por la fatiga, la mala alimentación, y la insuficiente y constante exposición a la humedad en un clima plagado de insectos (Ibid). Esta imagen de abandono en la ocupación colonial del Marañón, durante el siglo XVIII, se reflejaba en la situación de aislamiento de los escasos pueblos hispanos, habitados por escasos blancos y mestizos y por algunas familias de indígenas que vivían en las inmediaciones de los mismos. Además, estas poblaciones sufrían constantemente los ataques de poblaciones jíbaras, que mantenían el cierre de la comunicación del Santiago con el norte. Sin embargo, algo de tráfico debió haber continuado a través de este corredor fluvial. Posiblemente gracias al interés de los pobladores jíbaros en las herramientas, el Marañón y el Santiago no quedaron totalmente cerrados a los españoles entre los s. XVI al XVIII. En las décadas de 1860 y 1870 hubo que añadir a este panorama, que ya era habitual desde tiempos coloniales, la presencia devastadora de epidemias que trastornaron la región.

Pero, al mismo tiempo, esta visión de desolación contrastaba con la visión de la Amazonía como una fuente inagotable de recursos naturales con los que incrementar el incipiente poder de los imperios modernos³⁰². Así, la gran mayoría de los exploradores que

abandonado en medio de los bosques” (Ibid: 83). Cuando no era posible retenerlos encarcelados, se utilizaba el chantaje reteniendo a familiares directos de los cargueros hasta que éstos acudían y se sometían a las demandas de los blancos (Ibid: 103-104).

³⁰² Posiblemente el mejor ejemplo lo podemos encontrar en el texto de James Orton (1875), donde se describen los posibles usos que la Amazonia puede dar a los EEUU y el rol que podían tener en el futuro de ese país. Otro ejemplo es el de Hendron 2000 (1853), que dejó escrito: “De sus montañas se podría extraer plata, hierro, carbón, cobre, mercurio, zinc y acero; en las arenas de sus tributarios se podría lavar oro, diamantes y piedras preciosas, en sus bosques se podría recolectar las más raras y virtuosas drogas, las más

de finales del XVIII hasta principios del XX, llegaron, desde los EEUU o Inglaterra, y de otras potencias económicas, también ofrecieron la misma imagen sobre la región. Se intentaba narrar la historia, o construir el discurso, que pudiera permitir la incorporación del otro en beneficio de los intereses de la sociedad dominante. Surgirá así la historia de una sección marginal del planeta, una historia etno-céntrica que negará sistemáticamente la historia del lugar tejida durante siglos por sus habitantes (Mora, 2006). La Amazonía, según el proyecto de las potencias tecno-industriales, requería, por tanto, de la creación de una geografía que permitiera a cada país construir la realidad de los nuevos territorios, junto con los recursos que en ellos se encontraban y con los cuales se podría pensar en tomar las sendas del progreso. La exploración geográfica iba a dominar, por tanto, la investigación científica y las áreas de estudio³⁰³.

Durante la última época del virreinato español, y durante todo el siglo XIX, autoridades coloniales, y posteriormente gobernantes de las repúblicas sudamericanas recién constituidas, imbuidos por las ideas de la revolución industrial y el capitalismo, buscaron consolidar sus propios espacios territoriales aún mal definidos, entre ellos, la región del Alto Marañón. Así, en el informe elaborado en 1785 por el Gobernador de Maynas, Requena, se enumera y describen todos los pueblos y curatos de Maynas: “tiene en el día las misiones de Borja, San Ignacio, Santiago de la Laguna, Jeberos, Chayavitas...”. El informe expresará también la opinión de incorporar a la “ciudad” de Santiago de las Montañas al futuro gobierno militar y obispado de Maynas. E inspirado en el libro de la Condamine, mencionará su interés en el proyecto de navegación por el Santiago. Algo que Requena, como gobernador de Maynas, intentaría llevar a cabo, después de haber estudiado la vía de comunicación desde Cuenca por el Santiago. Pero para ello se hacía necesaria la conversión de los “infieles jíbaros” (aguarunas, huambisas, y shuar). De este modo,

exquisitas hierbas aromáticas, gomas y resinas de las más útiles y variadas propiedades, las más brillantes maderas con betas y visos, para la construcción con el mejor pulimento y una textura duradera. Su clima es un eterno verano, y sus cosechas permanentes” (Hendron, 2000:190). Otros viajeros comenzarán a buscar los tesoros en la sorprendente química de las plantas, que proporcionarían medicinas casi mágicas, lo que continúa en la actualidad.

³⁰³ Como sería el caso de EEUU. cuyas expediciones fueron patrocinadas por el gobierno federal. En la primera mitad del siglo XIX, la geografía, considerada como un conocimiento enciclopédico, dominó la investigación científica de la época. Los estudios geográficos fueron divididos en dos grandes áreas, la historia natural y la geofísica, y ambas ramas de conocimiento fueron combinadas en toda expedición científica.

prepararía los medios para poder conquistarlos y evangelizarlos. Sin embargo, las disputas y las tensiones en la frontera con Brasil no se lo permitieron hasta el año 1792. Año en el que organizaría una pequeña exploración aguas arriba del Santiago, que fracasaría rotundamente por la ya conocida resistencia jíbara³⁰⁴. Así describía el obispo Hipólito Sánchez Rangel el territorio jíbaro que supuestamente integraba parte del obispado de Maynas.: “El Marañón por las bocas del Santiago... La provincia de Gívaros entre Pastaza y Cuenca (á oes-sudueste de Quito) no se me ha entregado, ni muchos puntos (de las otras provincias). Solo se me avisó por el dicho Cuenca el descubrimiento de la antigua ciudad de Logroño, destruida por aquellos indios” (Rangel 1823:256-257). Años antes, La Condamine también confirmaba la imposibilidad de controlar el territorio donde habitaban estos pueblos: “Habita a sus orillas (Marañón) una tribu india llamada Xibaros, que antes fueron cristianos, pero hace un siglo se rebelaron contra los españoles para substraerse del trabajo de las minas de oro de su país; desde tiempo retraídos en montes inaccesibles, permanecen independientes y estorban la navegación de este río, por donde se podría llegar cómodamente en menos de ocho días desde las cercanías de Loxa y Cuenca, de donde yo salí por tierra hacía dos meses. El terror que inspiran estos indios ha obligado al resto de los habitantes de Santiago a cambiar dos veces de residencia, y desde hace unos cuarenta años a bajar hasta la desembocadura del río en el Marañón” (La Condamine, 1986: 31).

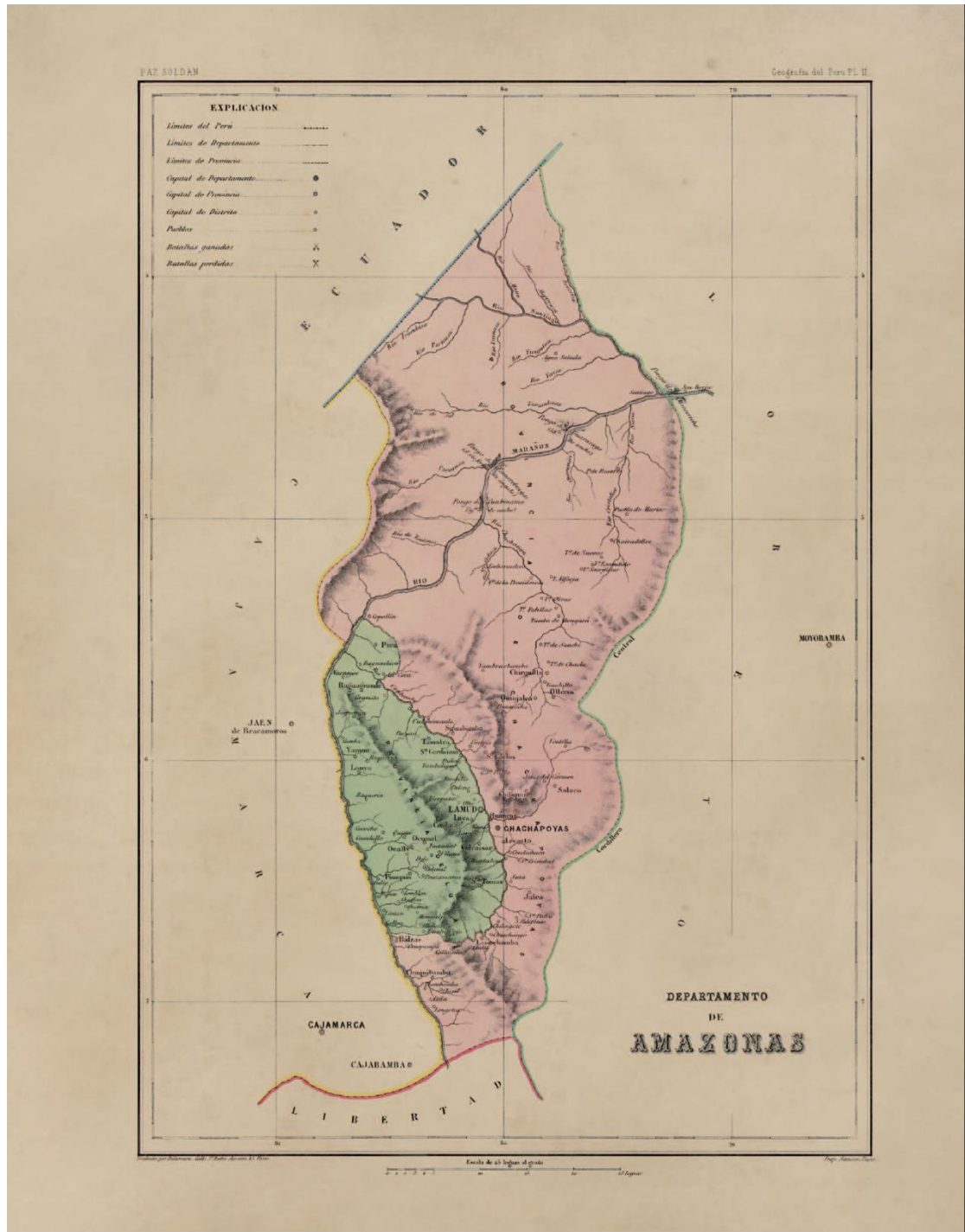
Los informes de Requena, así como los trabajos de los padres Sobreviela, Girbal y Colomer, a finales del siglo XVIII, iban a determinar definitivamente la re-anexión de Maynas al virreinato de Perú. Después de los trámites necesarios ante el Consejo de Indias, se dictará La Real Cédula de 1802, la cual dictaba la creación de La Comandancia de Maynas. Esta fue constituida por unos objetivos muy concretos: la necesidad de vigilar las fronteras y enfrentar a los lusobrasileños que invadían el territorio español, algo imposible para ellos si los ríos navegables pertenecían a las jurisdicciones de Quito y Nueva Granada (Espinoza, 2006: 371). Además, dicha cedula estableció la unión de los derechos civil y canónico en un solo cuerpo jurídico. En 1803 el mandatario virreinal mando trazar un mapa o plano topográfico de la demarcación y límites del Gobierno y Obispado de Maynas, y un

³⁰⁴ Entre otros de sus planes para la Gobernación de Maynas se encontraba la castellanización para toda la Amazonía; fijar la servidumbre para los curas solo a dos indígenas; y prohibir todo trabajo sin salario alguno, convirtiendo a los indios en asalariados.

itinerario de rutas, pueblos, misiones para proceder al nombramiento de autoridades para vigilar la frontera.

El primero de estos mapas, en el que por primera vez aparecerá el nombre de los aguarunas (ahuarunes), además del ya conocido por las autoridades de xibaros, será el que hiciera Maldonado en 1750. Pedro Vicente Maldonado Palomino y Flores, científico ecuatoriano, fue uno de los principales colaboradores en la Misión Geodésica Francesa comandada por La Condamine. En el año de 1734 presentó un proyecto vial ante el virrey del Perú, para poder comunicar la Real Audiencia de Quito con Panamá, que sería el primero de los varios proyectos de rutas de comercio y transporte terrestres emprendidos por Maldonado. Además de ese mapa, encontramos posteriormente, el que fuera elaborado por el gobernador Francisco Requena (1779). Este mapa tenía como finalidad dar a conocer a la Corona el estado de los territorios después de la salida de los jesuitas, entonces, considerados por las autoridades como “tierra de nadie”, así como ir creando una historia regional.

En la época republicana, los gobiernos fomentaron viajes para explorar y cartografiar, en especial, hacia aquéllas regiones más aisladas, que no tenían bajo control, y en las que pensaban que existían mayores recursos, como la Amazonía. Muchas de los mapas que se hicieron tenían también la función de buscar formas de asegurar los territorios a nivel político y económico. Uno de estos mapas, que pretendían consolidar el inmenso territorio del Perú, fue el trabajo “Geografía del Perú” (1862) de Edmundo Paz Soldán, donde podemos encontrar también un mapa que incluye el río Cenepa, nombrado como Paracasa, dentro de lo que sería el Departamento de Amazonas.



Mapa 7. Departamento de Amazonas, realizado por Edmundo Paz Soldan, 1862.

La ampliación del conocimiento sobre los ríos amazónicos fue una tarea asumida por el Estado peruano desde la década de 1860 cuando creó la Comisión Hidrográfica del Amazonas para explorar las principales cuencas de la región, levantar mapas sobre su curso y navegabilidad y elaborar informes sobre sus recursos y población. Esta institución fue

reemplazada, en 1901, por la Junta de Vías Fluviales, cumpliendo un rol similar. Los viajes tuvieron también como finalidad analizar el potencial de la región para establecer colonos y definir las mejores rutas para comunicarla con la costa e interconectar las cuencas del Pacífico con la del Atlántico. Pero el interés por cartografiar la Amazonía no era sólo nacional sino también de varios gobiernos extranjeros que enviaron científicos, funcionarios y militares con la misma finalidad: buscar rutas de comunicación, conocer los recursos potenciales de la región para la industria y ubicar tierras susceptibles de ser colonizadas. De esta manera, se intentaron llevar a cabo también algunos esporádicos intentos de creación de nuevas colonias agrícolas, y comerciales en el territorio de los pueblos jíbaro. En 1865 el gobierno peruano estableció una colonia en Borja, que fue destruida un año después en un ataque de los awajún y los huambisas (Brown 1984). Anteriormente, ya se habían producido ataques sucesivos entre los colonos y los awajún, aliados en algunas ocasiones con huambisas y muratos, por toda la línea de frontera (Guallart 1990). Al sur, los indígenas atacaron los pueblos mestizos de Copallín y la Peca, y al este, se atacaron sistemáticamente, Santa Teresa y Barranca, y otras poblaciones de la zona. Estos ataques se sucedieron a lo largo de toda la frontera, y fundamentalmente, a lo largo del río Marañón, principal vía de comunicación en la época.

En esa época la mayor parte de los “blancos” se encontraba en poblados como Cujillo (414 habitantes) y Pucará de Chirinos (744 habitantes)³⁰⁵. También existían varios pueblos de “indios reducidos” que formaban una suerte de frontera con los territorios no conquistados: Tomependa con 327 indios, La Peca con 232, Copallín con 177, Bagua chica con 173 y Puyaya con 106, que probablemente fueran en su mayoría de origen jíbaro. Aunque el censo de 1780 no cita las localidades de Pomará, Tutumberos y Miraná, en la margen izquierda del Marañón, el padre Cuesta afirma que poco después se hallaban asentada allí una población importante que él supone era aguaruna (Cuesta, 1984-89).

Sin embargo, hay que destacar que, durante los primeros cincuenta años de la república peruana³⁰⁶, el frente de colonización seguirá tratando de estabilizar una frontera

³⁰⁵ Padrón de Jaén de Bracamoros de julio de 1780. En esa fecha “Ciudad Santiago” contaba con 33 “blancos” y 32 indios.

³⁰⁶ Es importante destacar que la periodización política que habla de la época colonial y la época republicana en el Perú implica la negación de la propia perspectiva histórica de las poblaciones jíbaro locales, que al

excesivamente conflictiva. Así, encontramos varios planes de conquista y mapas de la región, algunos incluso anteriores a la independencia. Al norte, en la víspera de la independencia, la resistencia de los jíbaros había sido finalmente quebrada en la zona de Cuenca, en el Ecuador, donde los franciscanos habían establecido misiones y establecido relaciones amistosas con algunos grupos. Como resultado de ello se pudo restablecer aunque con fragilidad, la comunicación al Marañón vía el Santiago (Barclay, 2008). Sin embargo, los jíbaro aún controlaban sus territorios, e incluso avanzaban su frontera con ataques a poblados (Guallart, 1990; Surrallés, Riol y Garra, 2013a). En esa época los grupos interfluviales formaban conjuntos más o menos solidarios y opuestos a los ribereños (y a los indios fieles), poniendo de relieve un complejo entramado de relaciones interétnicas que trascendía las fronteras lingüísticas.

No obstante, y a pesar de estas resistencias, el ordenamiento territorial, a través de informes y trabajos científicos, y sobre todo a la conformación de un gran mapa de la región seguía su curso. Este mapa ideal (se puede tomar como referencia el mapa del Padre Fritz, mapa 6.), en el centro del cual se encontraba el gran río y sus principales tributarios (el Marañón y el Ucayali) que actuaba como la columna vertebral, le daba sentido al paisaje en el cual se descubría y se inventaba una nueva realidad acorde con los nuevos intereses comerciales. Sin embargo, algunos lugares, como el Cenepa, que no fueron explorados hasta finales del siglo XIX, y de los que se tenía un escaso conocimiento geográfico, quedarían marginados, alimentando la idea de espacios inhóspitos e inhumanos.

La cartografía, tal y como antes lo fue en el periodo colonial, se convirtió en un poderoso instrumento político relacionado con la adquisición de territorios y el mantenimiento del poder (Wood, 1993). Al crearse en la imaginación “espacios en blanco”, se negaba totalmente la capacidad de construcción local de la realidad territorial, para, acto seguido, renombrarla, y apropiársela en un nuevo discurso, en una nueva construcción histórica del espacio. El poder que tenían los mapas de estimular la imaginación sobre estos territorios, denominados Terra incognita: espacios marcados como "inexplorados",

margen de esta historia, en el momento de creación de la Republica controlaban sus territorios, en concreto en la cuenca del río Cenepa.

reflejaba una doble función colonial, que abría para luego cerrar el territorio. Y creaba un mundo lleno de espacios vacíos que esperaban ser tomados, al mismo tiempo que legitimaba su ocupación. Como afirma John Brian Harley, el mapa es un texto para el estudio de la intervención en procesos territoriales, y los indígenas fueron sus primeras víctimas. Los mapas ocupan un lugar central, tanto en un sentido práctico, como psicológico, dentro de los discursos coloniales que permitieron el despojo territorial y el genocidio (Harley, 2001: 1). Atrapados en esa mirada panóptica que ofrecían los mapas, los territorios y los pobladores amazónicos fueron concebidos como algo primitivo. Bajo un paradigma científico, basado en el desarrollo organizacional de cualquier sistema, el ordenamiento de los pueblos se encontró en función de su cercanía a Occidente, y a las ideas de crecimiento, desarrollo e historia, implícitas también en la cartografía. El conocimiento occidental ganaba poder a través de negar y erradicar todas las señales de su propia producción local, contingente, social e individual, implicando al mismo tiempo la negación del resto de producciones locales.

Nacerá así el discurso racista biológico, el cual, coincidiendo con Grosfoguel (2011) no dejaba de ser una secularización culminada en el siglo XIX del discurso racista teológico de Sepúlveda, y que sintetizaba el magma discursivo de su época. De la misma forma que las expediciones científicas terminaron usando los trabajos de los misioneros y de anteriores exploradores, el discurso eurocéntrico sería una rearticulación del racismo religioso de corte teológico cristiano del siglo XVI y del racismo de color de fines del siglo XVI de corte “biologizante”. Lo que hizo que se pasara de hablar de “pueblos sin alma” a hacerlo ahora de “pueblos sin genes humanos” (Grosfoguel, 2011), y en vez de tener como justificación de la colonización la cristianización de los pueblos bárbaros se tuviera la civilización de los pueblos primitivos (Ibid). Así, la visión que por parte de científicos, políticos y empresarios se tenía sobre los pobladores de las selvas amazónicas como seres perezosos y poco emprendedores, se convirtió en la dominante. James Orton, viajero finales del s. XIX, explicaba la mentalidad indígena de la siguiente manera: “fuera de tener otra ocupación que la de evitar morir de hambre, sus mentes están completamente en blanco” (1875: 469). Los viajeros y científicos veían a los indios como seres acostumbrados a una vida fácil que los hacía débiles, y por tanto seres embrutecidos, privados de educación y sociedad, y serviles. Se les seguirá viendo, por tanto, como criaturas elementales,

“abandonadas a la naturaleza”, más semejantes a los animales que a los humanos. Más cerca del objeto de estudio que representaba la naturaleza que del que podían representar las sociedades. Los naturalistas, ebrios del sueño de superioridad europea descrito por Kant y Hegel, generaron a partir de la expansión y colonización del planeta -a la que al mismo tiempo ayudaban a legitimar- un discurso en el que las sociedades indígenas fueron descritas empleando términos peyorativos, que hacían parecer a los indígenas como remanentes de otros tiempos; fósiles de antiguas culturas que alguna vez existieron en la línea de evolución humana, y donde la humanización era igual a la europeización. La condición servil de los indios descansaba en un diferente grado de humanidad con relación a conquistadores y colonos, naturalizando las diferencias culturales con la dimensión biológica como núcleo duro del discurso racista. El eurocentrismo, y su corolario, el “progreso”, estaba basado en una posición ontológica por la que se pensaba -y se sigue pensando- que el desarrollo (desarrollismo) que siguió Europa debía ser seguido por cualquier otra cultura. De tal modo que la tipologización del poblador étnico a cargo de misioneros, académicos, y viajeros, que se fueron sucediendo en el tiempo, terminaba coincidiendo, más de lo que ellos mismos podían reconocer: “el indio tiene por base la insensibilidad,... pasa su vida sin pensar... no pueden verse sin avergonzarse cómo el hombre abandonado a la simple Naturaleza, privado de educación y de sociedad, difiere poco de la bestia”, escribiría Charles Marie de La Condamine en 1759 (La Condamine, 1992: 40). Lo que significó una adecuación al discurso de la antigüedad europea referente a los “hombres sin logo”, o sea, sin palabra y sin razón; “seres singulares que habitaban los extremos desconocidos de la tierra”. De este modo, se trasladó a aquellas poblaciones étnicas al escenario inaceptable de lo subhumano, discurso que, como veremos, persistirá en la actualidad bajo la cubierta de “ciudadanos de segunda o tercera clase”, o incluso “terroristas”. Aunque, por otra parte, daría lugar también al mito del “Buen Salvaje”. Aunque aquí la forma de la negación será diferente, pues vendrá de proyectar los sueños y utopías de una parte de Occidente que empezaba a desconfiar de la racionalidad científica y el progreso en los indígenas. Así, esta afirmación positiva, pero impuesta, también terminaba negando al poblador de la Amazonía, ya que al igual que la figura del “Mal Salvaje” lo que terminaba haciendo era asimilando al indígena a la Naturaleza, en este caso édenica, y por tanto, inferiorizándole frente al Hombre, que representaba Occidente. Así,

se crearon y fortalecieron ideas ajenas a la realidad, o simplemente creadas, en la necesidad de contar con una alternativa para su situación, como la del buen salvaje que mantenía una relación armoniosa con la naturaleza (Bird-David 1992; Todorov, 1991; Sahlins, 1972).

Tales ideas de superioridad occidental e inferioridad india, asociadas finalmente a oposiciones de términos como amo/esclavo, civilizado/salvaje, blanco/cobrizo, etc., terminaban exasperándose cuando eran aplicadas sobre aquellos grupos que, como los jíbaros, iban a oponerse a los “planes de colonización”. Como sugiere Amselle acerca de la negación de historicidad del exotismo primitivista, los jíbaros siguen representando el estereotipo del primitivo originario. Gozan de una suerte de mística fenomenológica, es decir, de una imagen estereotipada del indio; reflejo de una indianidad típica, verdadera y eterna (Amselle, 2010). Tanto fue así que la palabra “jivaro” llegó a designar cualquier grupo de indígenas rebeldes y luego de manera global y relativa, toda “wild rustic person” (según la expresión de Mason en el Handbook of South Americans Indians, 1948, Vol VI: 222), independientemente de su origen étnico. Como dice Anne Christine Taylor, “los jívaro son uno de los raros colectivos de la selva, que asociados a la práctica de reducción de cabezas, es conocido mayormente por el público occidental. Ninguna otra ha sido considerada durante tanto tiempo como lo opuesto a las formas de vida social que el Occidente considera coextensivas con la civilización e incluso con la naturaleza humanas” (Taylor, 1994, 76). Uno de los elementos importantes a la hora de construir esta forma de deshumanización, fue la curiosidad morbosa que suscitó la práctica de la *tsantsa*. Como cuenta Anne Christinne Taylor, la fiebre de la Tsantsa aparece repentinamente en 1860. Un primer trofeo es llevado a Europa por un español desconocido, luego un sabio italiano presenta otro, “encontrado” (“descubierto”), “dentro de un pequeño templo a orillas del Pastaza”. Llegarán a adquirir tal fama las *tsantsa* que en la Exposición Universal de Londres en 1862 se exhibió una cabeza reducida, y en Paris, hacia 1870, se vendió otra por la cantidad exorbitante de 1,500 francos de la época. Estas fantasías de los viajeros (científicos y aventureros, sin poder separarlos del todo) que combinaban un barbarismo gratuito con una misteriosa competencia técnica (enamorada del científicismo y de las proezas tecnológicas tanto como de las rarezas y del ocultismo, va a permanecer viva en el imaginario occidental hasta el día de hoy (Ibid).

La selva jíbara fue construida como una expresión genuina de la naturaleza salvaje, hostil y deshumanizada. La aparición de diferentes nombres de grupos jíbaro en los mapas estaba asociada al sistema de colonización, y se encontraban al servicio de los mitos que legitimaban e impulsaban estos procesos.



Mapa 8. Territorio awajún (escrito chiw-aguaruna) y territorio wampis (chiw-uambisa) y grupos vecinos de la Alta amazonia a principios del siglo XX, según Tessmann (1930).

La percepción del mapa, como reproductor social del colonialismo, iba más allá del alcance de la visión y los cuerpos que lo habitaban, a los que el mapa, por cierto, niega, al mostrar una realidad de los espacios territoriales como nunca se había visto antes. Y estaba apoyada en discursos científicos. Como dice Dennis Wood (1993), el mapa niega la historia propia de los lugares para reconstruirla a partir de la suya. Requiere, y justifica, ya que registra y muestra las transformaciones en el control de la tierra, su apropiación en nombre de la ciencia y la civilización, el estado y el progreso de la humanidad (Ibid: 47). El mapa tiende a sustituir al mundo real; la manipulación le es inherente. Así, el contenido natural del paisaje debe ser culturalizado. Esta es la labor de la cultura: la labor de identificar, delimitar, nombrar, inventariar, será la labor de mapear (Harley, 1988: 278). El acto de

designar y producir mapas es una acción de subyugación y apropiación de la naturaleza, en base a su reificación.

Finalmente, no sólo se trataba de una relación asimétrica en cuanto a quién describía y nombraba a quién (los indios X se caracterizan por) y qué espacios (llamaremos a estas tierras las indias occidentales), sino que con los mapas se nos empieza a presentar un mundo cercado, donde los Estados como el Perú buscarán nacionalizar e institucionalizar lo descubierto. El siguiente paso en la colonización será por tanto la imposición de fronteras.

3.3. La negación de la territorialidad indígena

3.3.1 “La conquista del Perú por los peruanos”. El gran vacío amazónico

A partir de los procesos de independencia en América, las nuevas Repúblicas de América, como el Perú, se van a convertir en las herederas de la conquista hispánica. En su afán por integrar y unificar un territorio nacional soberano recogerán, amparadas en un racismo cognitivo de corte científicista, las ideas de aislamiento, abandono, improductividad y despoblamiento humano para los espacios selváticos. La construcción de una marca de inferioridad amazónica respondía a la necesidad de integrar éste enorme espacio a sus dominios, y estaban basadas en las relaciones de dominación entre: cultura/naturaleza; blanco/indígena; y centro/periferia. Así, lugares indígenas como la cuenca del Cenepa, que para los gobernantes solo existían en los mapas, se veían como grandes vacíos, espacios fronterizos que había que poblar, desarrollar, e integrar a la reciente constitución de los Estados latinoamericanos, y al crecimiento de los mercados mundiales.

La creación, consolidación y proyección de este mito oficial sobre los diferentes territorios de la Amazonía pretendía justificar su colonización y control por parte del Estado, y la encarnación territorial de la idea de Nación. La continuidad con los mitos de la conquista pretendía hacer de la “región” amazónica un espacio a la espera de la llegada de aventureros y emprendedores que pudieran aprovechar y beneficiarse para sí y para la

nación de todo su inmenso potencial, fundamentalmente económico. Detrás del mito del “Gran Vacío Amazónico” se encontraban los de la “Selva Virgen” y “El Dorado”, y el proceso de construcción inacabado de una Nación, un Estado, y un “orden” capaz de controlar esos territorios. Asimismo, este proceso de construcción de una nación, en torno a una capital estatal, retomara las ideas europeas de modernidad, reflejadas entre otros en el pensamiento de Hegel. Según el filósofo germano, la “sociedad civil” contradictoria se supera como “Estado” gracias a la constitución de colonias: “por una dialéctica que le es propia a sobrepasarse, en primer lugar, tal sociedad es llevada a buscar fuera de ella misma, a nuevos consumidores, y por ello busca medios para subsistir entre otros pueblos que le son inferiores en cuanto a los recursos que ella tiene en exceso” (Hegel, *Rechtsphilosophie*, §246; en Dussel, 1992: 20). Este germen ideológico de los Estados Nación como colonizadores se justificaría porque “la colonización le permite que una parte de su población (sic), sobre el nuevo territorio, retorne al principio de propiedad familiar, y al mismo tiempo, se procure a sí mismo una nueva posibilidad de trabajo” (Ibid). Así, la “Periferia” amazónica del “Estado” peruano tenía que servir como espacio libre y vacío para solucionar los problemas que la propia colonización originaba³⁰⁷.

Para la recién creada República del Perú el “problema del indio” y la necesaria integración nacional de poblaciones y territorios serán un mismo problema y una misma obsesión. La creación de una supra-identidad nacional, basada en un territorio delimitado y en una soberanía trascendente, se pretenderá así superadora de todas las demás identidades y formas de relación sobre los territorios. De esta forma, a principios de siglo, vamos a encontrar una gran proliferación de libros que intentan ligar con un nudo indivisible la identidad nacional y el territorio³⁰⁸. Y donde la presencia de “territorios indios” suponía un grave obstáculo a superar. Como defendía Edmundo Paz Soldán en su libro “El problema del indio en el Perú. Su Civilización e Incorporación a la Nacionalidad” (1928). Según el geógrafo peruano la nacionalidad del Perú no sería de raíz india, sino que sería fundamentalmente blanca y mestiza. Y por tanto, la incorporación del indio – sin que formara parte intrínseca entonces de la identidad nacionalidad- y de sus territorios se hace

³⁰⁷ Para que los desposeídos indígenas andinos pudieran devenir en propietarios de tierras amazónicas, impulsando así la expansión capitalista y estatal.

³⁰⁸ Muchos de ellos vinculados a la Sociedad Geográfica de Lima, como Tadeo Henkel con su “Descripción del Perú” (1901), Pablo Clement “Perú” (1925), Emilio Romero “Nuestra Tierra” (1941).

imprescindible, pues la nación estaría formada por una unidad territorial y una sola entidad supra política: el Estado³⁰⁹.

La importancia del derecho al territorio se tornará entonces fundamental en la construcción de la Nación, pues va a constituir nada menos que la raíz del Estado moderno y su concepto de soberanía. Los Estados modernos sudamericanos, como el de Perú, reclamarán para sí mismos el antiguo poder colonial de la Corona, como esa entidad supranacional que trasciende los lugares y las relaciones que los conforman imponiendo otras. Los Estados modernos al reclamar su derecho exclusivo sobre el territorio, se imaginan a sí mismos como “grandes familias” (Grimson, 2000) que se sitúan por encima del resto de familias, parentescos y relaciones que habitan los territorios, y sobre las que pueden ejercer un poder coercitivo, basado en una idea trascendental. Como afirma Benedict Anderson, la nación sería “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (Anderson 1993). Esto es, formada por una unidad, cohesión territorial, y una sola totalidad supra política social: el Estado-Nación.

El origen mitológico que invocaran los pensadores y gobernantes del Perú conectaba directamente con la conquista y la modernidad europea del continente. Lo que quedaría totalmente reflejado en los planes de Estado del que fuera dos veces presidente del Perú, Fernando Belaunde Terry (1963-68 y 1980-1985). Su carrera política se inició en el año 1957 con un programa para promover colonizaciones para la ocupación y el desarrollo de lo que denominó como el “gran vacío amazónico”. Dos años después publicaría un libro, cuyo título, “La Conquista del Perú por los peruanos” (1959) resulta por sí mismo extremadamente significativo de lo que posteriormente intentaría realizar como presidente. La idea de conquistar la Amazonía a través de la construcción de “carreteras de penetración” y la integración regional de Sudamérica, vía una red de caminos y ríos navegables que uniera el área amazónica del Pacífico al Atlántico se pondría en acción, con el apoyo de potencias económicas como Estados Unidos.

³⁰⁹ Similar es la visión de Larco Herrera en “El Indio. El problema Nacional” (1936). Aunque también vamos a encontrar posturas que no dudarán en hacer corresponder la identidad del Perú directamente con la conquista hispánica como la que hará el sacerdote y político Bartolomé Herrera en su sermón de la Catedral de Lima (Basadre, 1958:119).



Foto 12. “Carretera de penetración” de Bagua a Santa María de Nieva.

Durante la época republicana, los territorios awajún y wampis pasarían de ser considerados como “fronteras de guerra” a convertirse en límites internos de la expansión colonial del estado y el mercado mundial. Desde las metrópolis se conceptualizaba y se planificaba diversas actuaciones en estas regiones periféricas. La toma de decisiones en despachos de capitales a miles de kilómetros de distancia por políticos, burócratas e inversores privados, nacionales y extranjeros, cada vez se hacía más sencilla gracias al avance de la ciencia y la tecnología. A través del perfeccionamiento de los mapas, de medios de transporte y comunicación más rápidos y eficientes, y de estudios cada vez más sistemáticos sobre territorios y poblaciones, se iba profundizando el rol dominante de los centros económicos y políticos sobre territorios, por muy alejados que se encontrasen. Y la vida propia de lugares como el Cenepa se convertía en una amenaza para la integridad de las fronteras nacionales y los planes de integración a los mercados mundiales. La cuenca del Cenepa fue nuevamente concebida como un límite, una frontera vacía de lo que, según políticos, empresarios y científicos, hacía de un lugar un proyecto verdaderamente humano,

promoviendo su incorporación forzosa y marginada a la civilización moderna, y la inculcación de una identidad nacional inferiorizada al estatus de indio y al vacío amazónico.

3.3.2. La imposición de fronteras nacionales. Límites al lugar indígena

Los territorios jíbaros han sido a lo largo de la historia objeto de disputa entre los diferentes actores colonizadores, provocando así la producción de límites espaciales, y también, por tanto, de límites al interior de sus relaciones. Si durante la conquista, la disputa por el control de los territorios se dio entre las ciudades y provincias conquistadas, y entre estas con la Corona, una vez que se asentó el poder imperial de la Metrópoli en las colonias de ultramar, pasaría a enfrentar fundamentalmente a los Virreinos y Audiencias reales. Disputas que se encontrarían en el origen de las primeras confrontaciones entre los Estados del Perú y Ecuador por la posesión de los territorios de Maynas³¹⁰.

Durante sus comienzos como repúblicas, tanto el Perú como Ecuador³¹¹, llevarían a cabo acciones políticas y administrativas con el objetivo de incorporar y asegurar el control de los territorios jíbaros. Así, el Gobierno de Perú creará el departamento de Amazonas con las provincias de Chachapoyas y Maynas con el objetivo de afirmar su posesión sobre todos estos territorios. En el año 1941 creará también el distrito de El Cenepa, con capital en el antiguo y actualmente inexistente puesto militar de Orellana, situado en la boca del Cenepa. A estas disposiciones administrativas se les sumarán posteriormente leyes y declaraciones oficiales en materia indígena, en las que se puede ver claramente la intención del Gobierno

³¹⁰ En 1717 se produjo la división del Virreinato de Nueva Granada del Virreinato del Perú. El límite entre las dos grandes dependencias españolas fue negociado y modificado continuamente según los intereses y las contingencias del momento. En 1802, mediante una Cédula real, la provincia selvática de Maynas (correspondiente al territorio de los actuales departamentos peruanos de Amazonas y Loreto), que inicialmente era parte de la administración militar y eclesiástica de la Audiencia de Quito, fue transferida al Virreinato del Perú. Sin embargo, en 1816 esta Cédula fue anulada y el territorio al norte del Marañón fue anexado nuevamente al Virreinato de Nueva Granada.

³¹¹ No es el objeto del presente estudio analizar también el accionar del Gobierno ecuatoriano al otro lado de la Cordillera del Cóndor que finalmente constituiría la frontera nacional. Valga mencionar que en Ecuador desde 1870, los misioneros jesuitas lograron establecerse entre los shuar, fundando las misiones de Macas y Gualaquiza e introduciendo las primeras cabezas de ganado. Esto daría pie a que determinados procesos de colonización se pudieran implementar antes que en el Perú.

de integrar estos espacios al reciente proyecto de soberanía nacional³¹². Y en los que se daría, al menos sobre el papel, una paradoja, ya que si, por un lado, proponía una función protectora hacia la población indígena, por otro, al mantener la imagen de población salvaje y ociosa que vive en un “estado semi-animal”, se seguirán justificando las peores formas de explotación. Sin embargo, durante los primeros años de la república, como ya hemos visto, desde el Pongo (Manseriche) hasta el (río) Tigre, los jíbaros controlaban sus territorios y los accesos a los mismos (Gullart, 1991:141). De este modo, sin tener un control real sobre estos territorios, el Perú no pudo evitar que Ecuador, tras la disolución de la Gran Colombia de Simón Bolívar, continuara reivindicando la posesión de la región del norte del río Marañón, argumentando su derecho a un acceso soberano al río Amazonas.

A lo largo del siglo XIX, se producirán algunos episodios militares entre los dos países, seguidos por varios intentos diplomáticos de solucionar el conflicto, aunque sin obtener ningún resultado. Dos de estas reuniones, para alcanzar un acuerdo en la delimitación de las fronteras, contaron con el arbitraje de países extranjeros, que mostraban así su influencia y tutelaje en las recientes repúblicas. En 1910, se llevarían a cabo las reuniones de Madrid; y en 1935, se dio inicio a la Conferencia de Washington, que otorgaba al nuevo imperio económico la capacidad de arbitraje sobre la delimitación de unos territorios que, como hemos visto anteriormente, eran de su interés. Ambos procesos resultaron en un fracaso debido a las posiciones intransigentes de ambas partes. Si los argumentos sobre la delimitación coincidían en ser interpretaciones sobre las antiguas demarcaciones de las colonias españolas, no por ello dejaban de ser antagónicas, en función de los respectivos intereses de cada país³¹³. La ritualidad burocrática de la conquista

³¹² En 1984 se crearía finalmente la provincia de Condorcanqui, con capital en Santa María de Nieva, y a la que pertenecen los distritos de Nieva, Santiago y Cenepa.

³¹³ Por ejemplo, las pretensiones del Perú estaban marcadas por la interpretación del *Uti possidetis*, concepto jurídico proveniente del derecho romano, y que para el Perú significaba “el reconocimiento del estado posesorio en que se hallaban las provincias o regiones en el tiempo de las colonias y la continuidad del mismo y emancipadas y formando Estados independientes” (Santa María de Paredes, citado en Ministerio de Guerra del Perú, 1961), e incluso también de aquellos territorios incorporados por alguna cédula u otra disposición, aunque no se poseyera de facto (*uti possidetis juri*). Asimismo, Ecuador también basaba sus argumentos en hechos de la conquista, al considerar que tenía el derecho jurídico-histórico sobre esos territorio, primero, por haber sido los descubridores del río Amazonas desde Quito, tal y como está escrito en letras gigantes en la plaza central de la capital, y por los esfuerzos colonizadores sobre estos territorios; y segundo, por considerar que el actual Estado ecuatoriano es continuación de la Gran Colombia. (Ministerio de Guerra del Perú, 1961).

española continuaba legitimando la conquista por parte ahora de los Estados Nación, quienes habían heredado también las disputas territoriales coloniales.

La tensión entre ambos países seguía creciendo. Tras el abandono de sus diplomáticos de la Conferencia de Washington en 1937, el Estado peruano, esgrimiendo una amenaza de agresión territorial por parte de Ecuador, tomaría la decisión de militarizar la zona del Alto Marañón para la defensa de sus fronteras. Durante los siguientes años, los soldados peruanos irán ocupando posiciones en los ríos Cenepa y Numpatkaim (en la misma cuenca), Santiago, Morona, Huasaga, Pastaza, Tigre, Curaray, y Napo, en un intento por tomar el control de su “patrimonio amazónico”. En un círculo vicioso, la necesidad de construcción y desarrollo nacional se convertía en el criterio básico de la seguridad y viceversa. Las fuerzas armadas fueron dotadas de una misión “civilizatoria” en relación a los pobladores originales de los territorios amazónicos, considerados como “barbaros”. El Ejército se convertía así, por un lado, en una entidad integracionista del Estado nacional, y por otro lado, en una fuerza desintegradora de los lugares ocupados. La consigna de militarizar para nacionalizar hacía que en la práctica los militares fueran en última instancia quienes definían quién era “amigo” y quién “enemigo” de la nación (Toche, 2008: 275-276). Su función consistía en decidir qué y quiénes debían quedarse “fuera”. Lo cual terminaría produciendo un profundo choque en el complejo de relaciones que conformaban los territorios jíbaros, de pronto convertidos en “fronterizos”: *“Entonces, en el 41, los shuar fueron exterminados por los militares, ecuatorianos mismos, y dijeron que fueron los peruanos. Entonces, esos atropellos de Estado a Estado, y la familiaridad que teníamos con los awajún y wampis del Perú se tuvo que dejar, separarse, porque también les acusaban aquí, tanto como nos acusaban en el Ecuador”* (Entrevista realizada a Domingo Ankuash, líder shuar de Ecuador, 2010).

Antes ya de la intensificación del conflicto entre Perú y Ecuador, y que llevaría a los militares hasta la Cordillera del Cóndor, lugar donde sus habitantes apenas conocían al “hombre blanco”, el ejército había desplegado dispositivos militares en la zona, en concomitancia con la explotación y comercio del caucho. Algunos habitantes recuerdan incluso como sus padres hablaban de una gran pagki (boa) alada que atemorizaba a los pobladores para referirse a los aviones que surcaban la zona. Como narra el padre Guallart

(1990), fue el Coronel Pedro del Portillo, entre los años 1901 a 1904, el que intentaría organizar ese “mundo en efervescencia”. Para ello, se valió fundamentalmente de dos instituciones de orden: el Ejército peruano y los Comisarios de río, cuya función consistía fundamentalmente en “asegurar la paz cauchera” con los grupos nativos (Guallart, 1990:171). Por todo el Alto Marañón el Gobierno del Perú fue creando una red de puestos militares como forma de ocupar y asegurar la zona. En 1938, se crearía el puesto militar de Chávez Valdivia, en la confluencia del Cenepa y el Comaina, formando parte de toda una estructura alrededor de centros de operación, como la Guarnición de Borja, situada en el desaguadero del Pongo de Manseriche, y que fue durante mucho tiempo el campamento militar del que dependían el resto de guarniciones menores, los centros de abastecimiento y los puestos de vigilancia fronteriza. La militarización de la zona respondía a un plan gubernamental de apropiación y control de la región. De tal modo que una guarnición militar se convertía en un símbolo de la soberanía nacional. Lo que posteriormente quedaría claramente reflejado en la respuesta del presidente Fernando Belaunde Terry, a las controversias que planteaba el Ecuador, “... según el Ecuador los peruanos no conocíamos el Cenepa. Hay que recordarles que allí, a unos 30 kilómetros al norte de la desembocadura en el Marañón, está establecida la base militar de Chávez Valdivia desde años antes del Protocolo de Río” (Caretas, 1981). Belaunde, en 1981, y su homólogo posterior, Alberto Fujimori, en 1995, visitaron El Cenepa en sendos conflictos bélicos con Ecuador.

La presencia militar en la zona tuvo un fuerte impacto en la vida de los pobladores. Las relaciones entre los militares y los awajún y wampis que se trataban de imponer giraban en torno al intento de control estatal sobre el complejo relacional del lugar³¹⁴. Si en los primeros momentos, los militares establecieron un intercambio comercial, donde compraban carne de monte, gallinas, yuca, y otros productos de la zona a cambio de ropa, fósforos y otros pequeños objetos, en seguida, comenzaron los abusos y la violencia.

³¹⁴ Algunos comuneros wampis del Santiago recuerdan como los militares habían bombardeado una cocha protegida por Pagki, la boa madre, en represalia contra la muerte de algunos compañeros. El resultado fue que durante los años sucesivos se dio un progresivo descenso del número de peces que albergaba la cocha.



Foto 13. Presidente Fernando Belaunde Terry en el Cenepa (Fuente: Caretas 1981)

La nueva configuración colonial del proceso de construcción e integración de un Estado Nación volvía a provocar el abuso de poder y la represión contra aquellos que se resistieran. Los militares comenzaron a incursionar en los hogares de awajún y wampis violando a las mujeres, y robando yucas, plátanos y gallinas. Los hombres que se rebelaban eran torturados y amenazados bajo las armas de fuego. Lo que produjo un movimiento migratorio de las poblaciones, producto de fugas. Como recuerda David Samaniego, quien entró a la cuenca buscando oro y terminó conviviendo con los pobladores awajún del Cenepa, recogido en el libro de Emilio Serrano “Nueva Crónica del Alto Marañón: “los indios antes vivían bastante en las orillas de los ríos pero se corrieron cuando el ejército empezó a abusar de ellos. Entonces se enmontaron, abandonando las orillas, y se internaron en los ‘centros’ (interior del bosque, lugares apartados de los poblados). Y por el año cuarenta y dos ya no había aguarunas por las orillas de ningún río ni quebrada por donde anduviera el soldado” (Serrano, 1995: 219). Asimismo, la presencia militar supuso el fin de las expediciones guerreras que se daban entre los grupos vecinos, rompiendo así parte

del complejo de relaciones sociales y de intercambio que habitaban ese espacio. Hay que tener en cuenta que la guerra entre sociedades amazónicas, sobre todo entre grupos privilegiados entre sí, debe ser entendida como un mecanismo de relación que alimenta, y que a su vez es alimentado por las categorías indígenas de continuidad y discontinuidad entre grupos (Menget, 1985)³¹⁵. A raíz de la tensión bélica durante cincuenta años, el mayor impacto a las relaciones entre los diferentes grupos jíbaros fue el cierre total de la frontera, el consiguiente cierre de las relaciones entre las poblaciones que vivían a cada lado de la línea imaginada, y la imposición de identidades nacionales superpuestas y antagónicas a las que les eran propias. Familias enteras se separan, se empieza a perder el contacto, y se limitan los intercambios de todo tipo, “antes teníamos nuestras propias dinámicas de relación, existían familias extensas en ambos lados de lo que hoy es frontera. También había disputas entre los shuar, awajún y wampis, pero después de hacer la paz, se tenía que negociar y se intercambiaban venenos, plantas medicinales, todo tipo de objetos” (Washington Tiwi, vicepresidente de la FEPNASH- Federación Provincial de la Nacionalidad Shuar, entrevista realizada 2010). El brusco cese de los intercambios, la separación de familias extensas, e incluso de conjuntos étnicos enteros, como fue el caso de los shuar y los wampis³¹⁶, produjo a la fuerza una nueva reconfiguración de las categorías de continuidad y discontinuidad en las relaciones de los pobladores awajún y wampis. Además de una inevitable reconfiguración socioterritorial. La continua presencia militar en las partes altas del río Comaina, afluente del Cenepa, y sus continuos abusos a las poblaciones cercanas, hizo que muchas familias se desplazaran hacia las partes medias y bajas de la cuenca. “... De allí entraron (los militares peruanos) para hacer campamentos, puestos de vigilancia en la selva, en Chávez Valdivia, PV1, PV2. Allí en puesto Comaina hacían campamentos y allí fastidiaban porque mi padre y mi madre no sabían castellano. Por esto, ¿cómo hablar? Los militares venían para controlar el límite y mis padres allí vivían. Los militares han entrado y violaban a nuestras familias, a nuestras madres

³¹⁵ Para el autor habría que entender el conflicto como el motor de una reproducción generalizada del mundo viviente por medio de la incorporación de la identidad del enemigo (Menget, 1985). Esta idea se retomará en el siguiente capítulo de la tesis.

³¹⁶ Desde un punto de vista etnográfico los wampis serían la parte peruana del pueblo shuar asentado en la vertiente ecuatoriana. Existe, por tanto, una pertenencia mutua de ambos pueblos a un mismo conjunto étnico (Surrallés, Riol y Garra, 2013b)

violaban. Por esto nos hemos trasladado a otra parte... en el año 1941” (Rafael Ukuncham, comunero de Kayamás, entrevista realizada por Simone Garra en 2010)

Tras haber dividido unidades étnicas, provocando además el desplazamiento de grupos familiares, la producción de una frontera nacional supondría también la introducción de nuevas identidades asociadas a la idea de nación. Estas identidades se solaparon con las identidades históricas, llegando incluso a provocar e intensificar las relaciones conflictivas entre los diferentes grupos, a través de la inculcación de la idea de “enemigo de la patria”, y el reclutamiento forzoso en los trabajos y acciones bélicas del ejército³¹⁷.

El primer enfrentamiento militar se produjo en la región costera de Zarumilla. Y aunque solo duró algunos días provocaría que a partir de entonces existiera una gran tensión entre Perú y Ecuador. Tras la contienda, en el año 1942 ambos países suscribieron el Protocolo de Paz, Amistad y Límites de Río de Janeiro, que legitimaba la posesión peruana de la cuenca del Cenepa, y terminaría convirtiendo a la Cordillera del Cóndor en “frontera natural” entre los dos países. Sin embargo, antes de que esta frontera quedara fijada se tuvieron que realizar toda una serie de trabajos de delimitación territorial. Se formaron comisiones mixtas de demarcación por cada país, y compuestas por oficiales del servicio geográfico militar. Y a mediados de ese mismo año comenzaron las expediciones por la Cordillera del Cóndor para señalar, fijar y colocar los hitos fronterizos. Gracias al arte geográfico, la Cordillera, definida como el “divortium aquarium” entre el río Zamora y el Santiago, se convertía en una línea divisoria. La colocación de hitos, por tanto, fue uno de los principales ritos de consagración de la demarcación de fronteras, marcando los límites de apropiación y uso del espacio amazónico por parte de los Estados Nación de Perú y Ecuador. Si algún extranjero pisaba la línea que delineaba los hitos fronterizos estaba cometiendo un “acto de sacrilegio” contra la soberanía nacional.

Una descripción de este ritual, basado en la ciencia geográfica y en la idea de nación, lo podemos encontrar en el testimonio de David Samaniego (Serrano, 1995) quién también fuera guía de la expedición peruana. Primeramente se realizaba un plano monográfico del lugar, para lo cual, se hacía un levantamiento exacto del lugar donde

³¹⁷ Sobre todo durante la Guerra del Cenepa, en 1995, en la que tanto awajún y wampis, en Perú, como shuar, en Ecuador, fueron reclutados por los respectivos ejércitos, participando activamente en la contienda.

estaban instalados, luego se hacía una observación astronómica, en la que se usaban diversos aparatos técnicos como cronógrafos, clisímetro, barómetro, azimut, etc. Después de que ambas comisiones compararan sus trabajos llegaban a un acuerdo y se daba paso al levantamiento del hito. En palabras de David Samaniego: "... donde estaba instalado el teodolito hacen un cuadrado y cavan quitando el trípode. El hueco de la base tiene más o menos cincuenta centímetros de profundidad. Es un hito con cemento de piedra. Se llevaba cemento para el molde, que estaba hecho de unas tablitas especialmente para el hito. En el centro del cuadrado, donde cae la plomada del teodolito, colocan una bala de fusil con la punta para arriba y la plomada cae en vertical apuntando al suelo. Entonces, sin mover eso, ponen piedra dura con arena y cemento, lo tapan y después se pone el molde, y se lo llena de piedra chancada ¡bien hecho! Luego lo enlucen y en lo que queda para allá graban "Ecuador", y en lo que está para acá "Perú", y por el otro lado apuntan la medidas, las coordenadas geográficas, paralelo 4°18 y no sé cuántos, "siendo Presidente de la República del Perú tal Julano y de la República de Ecuador tal otro" (Serrano, 1995: 234).

Después se redactaba un acta de inauguración del hito en papel sellado y era firmado por los presidentes de cada una de las comisiones. Como por ejemplo, en 1947, para el hito de Cunhuime, en plena cabecera del Comaina, afluente directo del Cenepa, y uno de los hitos que suscitó más polémica, y cuyo extenso título rezaba: "Acta de inauguración de un hito de frontera situado en el *divortium aquarium* de los ríos Zamora y Santiago, en una altura al Sur del cerro denominado Cunhuime, y que divide los sistemas hidrográficos de los ríos Nangariza y Comaina" (Ministerio de Guerra del Perú, 1961).

Sin embargo, el gran desconocimiento práctico del territorio y la falta, por tanto, de indicaciones concretas harían que el Protocolo generase nuevas discrepancias de interpretación entre las dos comisiones. Sobre todo, en torno a la interpretación relativa precisamente al *divortium aquarium* entre el río Zamora y el Santiago, donde, según el Protocolo debía pasar la línea fronteriza. Para poner fin al litigio se acordó solicitar a las Fuerzas Armadas de Estados Unidos elaborar un mapa aerofotogramétrico de la región. Este mapa fue entregado en el año 1947, permitiendo desvelar el recorrido del Cenepa, cuyo curso completo era hasta entonces desconocido. Lo que hizo que Ecuador pusiera en duda la validez del acuerdo fronterizo, declarando que el territorio comprendido entre el Zamora

y el Santiago, esto es, la Cuenca del Cenepa era una “zona en la que el Protocolo de Río de Janeiro es inejecutable”. Es decir, un limbo político territorial.

Lejos de solucionar el conflicto fronterizo, el Protocolo representó el inicio de una nueva fase de tensiones entre los dos países. Más aun cuando fruto de los estudios geográficos comenzaba a conocerse el potencial aurífero que albergaba parte del territorio en disputa. La cuenca del Cenepa se convertiría en el escenario principal de las batallas, con la consiguiente violencia política ejercida sobre las poblaciones. En 1981 se produjo la “Guerra del Falso Paquisha”, que supuso la entrega de un kilómetro cuadrado de la cuenca del Cenepa a Ecuador. Y en 1995 se produciría la “Guerra del Cenepa”. Este conflicto, que supuso un incremento de la intensidad bélica, llegaría a involucrar directamente a los pobladores indígenas de ambos lados de la frontera, quienes reclutados por el ejercitado terminaron enfrentándose entre sí, aun siendo familia en muchos casos. Además de registrarse bombardeos en varias comunidades.

Finalmente, ese mismo año, y por presión internacional, se produciría la Declaración de Paz de Itamaray, con la que se dio inicio un proceso de negociación que llevaría a la firma, en 1998, de los acuerdos de paz de Brasilia entre ambos países. Y en el 1999 se pondría el último hito en la frontera, dejando sellada la línea de las fronteras nacionales hasta el día de hoy, en el que empiezan a superponerse otros límites, como el de las concesiones mineras, algo que veremos en los siguientes apartados del presente capítulo.

Mediante la presencia y violencia militar y los rituales de demarcación territorial no solo se iba fijando la línea de frontera, sino también una visión objetual y cartográfica, que terminaba convirtiendo, a los ojos de militares, políticos y empresarios, el lugar de El Cenepa en una articulación de objetos geográficos y/o comerciales: una topografía de cordilleras y cursos de agua por donde trazar líneas, y al mismo tiempo que se obtenían datos para potenciales frentes extractivos.



Foto 14. Puesto de vigilancia peruano de la frontera con Ecuador en la Cordillera del Cóndor

Esta forma de concebir la realidad de un espacio, que para los pobladores awajún y wampis era de vital importancia para la reproducción de su lugar, les resultaba absolutamente incomprensible: *la Cordillera del Cóndor para nosotros..., no puede ser una frontera limítrofe, más bien se podría considerar como un territorio ancestral que nuestros antiguos llegaban hasta ese punto extremo de la cordillera en busca de buena tierra, en busca de animales...* (Robert Hinojosa, estudiante wampis, entrevista realizada en 2010). De este intento por neutralizar la diferencia en términos socio-territoriales, que contenía el pensamiento indígena, al escamotear y limitar la multiplicidad de historias y formas de vida que conformaban los territorios, se proyectó sobre los mismos una visión nacional, cartográfica y comercial. De la que aún hoy son muy conscientes los pobladores awajún y wampis. *“Para nosotros no es un límite, es un cerro (...) importante, como un santuario, como un lugar donde habitaban los espíritus que daban visión a los que*

tomaban toe, ayahuasca..., pero eso en el momento del conflicto, en el momento de la demarcación, queda sellado como una línea” (Zebelio Kayap, presidente de ODECOFROC, entrevista realizada en 2010).

El proceso de construcción de límites nacionales, y la tensión bélica entre los países de Perú y Ecuador, terminó imponiendo una frontera ajena y violenta a las dinámicas poblacionales que conformaban el lugar awajún y wampis. Imponiendo una serie de controles y restricciones para el tránsito, comenzó a promover la integración y colonización de la Amazonía, y por ende, de la cuenca del Cenepa y de sus habitantes. La disputa y producción fronteriza provocó que el Estado peruano se otorgara a sí mismo derechos nacionales sobre las riquezas que albergaba el territorio del Cenepa, al mismo tiempo que negaba los que tenían los pobladores, lo que supuso la interrupción de los vínculos e intercambios sociales entre grupos locales. Así como también supondría la ruptura y fragmentación de los territorios y de los usos y significados comunes para determinados espacios, como por ejemplo ocurrió en la Cordillera del Cóndor. La cuenca del Cenepa, que hasta entonces había sido prácticamente desconocida para el Perú, a partir de la primera mitad del s. XX, se convertirá en un lugar estratégico para el país, lo que a su vez propició todo un proceso de integración al Estado y a los mercados internacionales.

3.3.3. Las escuelas misioneras (1929-1974). La construcción y administración de una ciudadanía indígena inferiorizada

A la hora de lograr el anhelado fin de la integración de territorios y poblaciones amazónicas a las dinámicas del Estado y del mercado, la presencia militar por sí sola no resultó suficiente. “El problema del indio” seguía siendo una constante preocupación para los Gobiernos y las élites económicas, sociales y científicas, en especial aquellos dedicados a las ciencias sociales, del país. Y la pregunta sobre cómo incorporar todas esas poblaciones “marginadas” de la vida nacional y de los mercados del capital y el trabajo continuaba latiendo, una vez que la presencia militar había “tomado posesión” de los territorios.

Con la Independencia, los primeros Gobiernos del Perú comenzaron a emitir una serie de decretos y leyes que apuntaban siempre en el sentido de la integración y

asimilación del indio. Se suprimiría su estatus colonial que consagraba la inferioridad (jurídica) del indio, al tiempo, que se suprimía también la minuciosa legislación, que si bien discriminatoria, tendía a protegerlos parcialmente de la excesiva explotación. De tal forma, que en realidad se estaba creando un marco de desprotección. Los indígenas, teóricamente iguales ante la ley, sin embargo seguían siendo concebidos de forma inferiorizada. A través de la difusión de estereotipos raciales: ebrios, vagos, irreligiosos, analfabetos, infantiles, se les convertía en sujetos potenciales para ser explotados por sistemas coloniales similares a los del repartimiento y la encomienda (Varese, 2006), y sujetos a los “cuidados” de misioneros religiosos.

Durante el siglo XX, en una “frontera” demasiado alejada de la capital como para ser controlada con eficiencia, volveremos a encontrarnos con la presencia de numerosos religiosos, en su mayoría de origen europeo o norteamericano, que establecerán misiones y escuelas en el piedemonte andino amazónico. Sin embargo, en este nuevo periodo misional, tuvieron que justificar su ascendente sobre las poblaciones locales, asumiendo, como lo hicieron también soldados y caucheros, tareas en el proceso de integración y organización nacional del territorio amazónico. Dentro de los planes estatales de incorporación para estas regiones amazónicas se encontraban proyectos educativos y religiosos para la “administración” de las poblaciones indígenas.

El primer misionero que llegó a instalarse en el Alto Marañón, en esta nueva etapa misionera, sería un evangélico estadounidense de la Iglesia del Nazareno, llamado Roger Winans, quién, junto a su mujer Esther, fundaría en 1929 la primera escuela nazarena en el territorio awajún. En Pomará, cerca de la ciudad de Bagua, y con el apoyo de unos pocos muchachos aguarunas daría comienzo a su labor evangelizadora. El “pastor gringo”, como se le conocía, dedicaría toda su vida, como él mismo confesara en sus diarios, a “una visión y un llamado de Dios hacia una ignota comunidad indígena en la jungla peruana” (Winans, 1989 (1955): 7). Y su entrada al territorio awajún, marcaría el progresivo proceso por el que se trató de imponer a los grupos y familias que lo habitaban las costumbres “civilizadas”, los usos y valores relacionados al mercado, la urbanidad, la escritura y la espiritualidad cristiana.

En 1935, Roger Winans fundaría otra escuela, reubicándose en un pequeño llano a la orilla del río Marañón, al que los aguarunas que le siguieron pondrían el nombre de

Yamayakat, “nueva ciudad”. Y donde algunos aguarunas, como Daniel Dánducho, Moisés Inuash, Francisco Kaikat o Silas Kuñachi, que luego tendrían un rol de liderazgo en la difusión de escuelas por toda la región, serían los primeros en recibir ideas cívicas sobre la nación, llegando a solicitar por primera vez documentos nacionales de identidad (Guallart, 1990). En este espacio, los indígenas conocieron la Biblia, libro que aunque ya lo hubieran conocido sus antepasados, al no haber memoria colectiva de ese descubrimiento, les resultó algo completamente nuevo. Lo importante, ahora, fue que con la Biblia también conocieron la importancia de saber leer, escribir, y conocer nociones básicas de aritmética. Además los misioneros adoptaron aspectos, personajes y concepciones de la mitología jívara para su propio corpus mitológico. Así, por ejemplo, utilizaron la figura de *Apajuí*, importante personaje mítico, compañero de *Kumpanam*, para nombrar a Dios (Priest, 2007).

Pero, por otro lado, también comenzaron actividades productivas y comerciales en la zona. Roger Winans ejercería como el representante de venta local de caucho de la Compañía Industrial del Marañón, y iba introduciendo cotidianamente valores monetarios y capitalistas (Guallart, 1997) a los indígenas, insistiéndoles en la necesidad de dejarse educar. “Los aguarunas tardaron en ver las ventajas de la educación. No entendían la naturaleza de esta. Ignoraban olímpicamente los libros tildándolos de “papeles inútiles”. En cierta ocasión, un muchacho aguaruna me acompañó a Jaén. Nos dirigimos a una tienda a cobrar un cheque y a comprar ciertas mercancías para comerciar... A mi regreso, un grupo de indios querían ver mi libro. Les pregunté a cuál libro se referían. Me explicaron que se trataba del librito, una página del cual era suficiente para adquirir toda una carga de mercancías y un puñado de monedas. Les mostré mi chequera. Querían saber el valor de cada página. Les respondí que carecían de valor hasta que hiciera un cheque. En ese caso ¿por qué no escribía más? Traté de explicarles la necesidad de disponer de fondos en el banco, pero no podían entenderlo. A raíz de este incidente se despertó un renovado interés por aprender” (Winans 1989: 52-53). Para Roger Winans, antes de conocer el misterio del valor del mercado, los aguarunas debían resolver primero los misterios del papel (Green, 2009: 150). La introducción de todos estos nuevos valores en la vida indígena respondería finalmente a un interés por minar su independencia productiva y la autonomía de sus intercambios en la región. Los religiosos, como Roger Winans, sometieron a los indígenas a

una presión por establecer con ellos relaciones personales de dependencia, intentando así fracturar las relaciones internas que les ataban a su propia organización socioterritorial. De esta manera, se pretendía hacer más fácil su control educativo y económico sobre poblaciones y territorios. Al enfatizar el control sobre las formas de relación y comunicación, introduciendo la lengua escrita, los misioneros intentarían obligar a los indígenas a la renuncia de sus propias lógicas relacionales para adoptar aquellas de las cuales los religiosos eran los portadores. Los misioneros, desde una posición de superioridad consideraban que el pensamiento indígena estaba plagado de “creencias y costumbres... exasperantes por su irracionalidad que a veces linda con la bestialidad” (Personal de la Iglesia del Nazareno en Esa Tribu, 1946: 51). Y por lo tanto, los diferentes religiosos que fueron llegando a estas tierras, intentaron erradicar muchas de las “prácticas ancestrales” de estos pueblos, como las guerras inter e intratribales, la toma de plantas maestras, las fiestas de masato, los anen, y la poligamia. Su prohibición se justificaba en base de castigos físicos y amenazas sobre el fin del mundo, los pecados de la carne, el infierno y la salvación del espíritu, a fin de ejercer un control sobre las prácticas socio-territoriales y espirituales de los pobladores awajún y wampis.

Para asegurarse el control sobre las poblaciones indígenas en esta región fronteriza, en 1940, el presidente Manuel Prado decidió otorgársela a los jesuitas en calidad de territorio eclesiástico. Para lo cual se creó una prefectura, denominada “Misión de San Francisco Javier del Marañón”, que abarcaba a la población en torno a la ciudad de Jaén, lo que implicaba también los territorios awajún y wampis, incluido el Cenepa. El padre José Martín Cuesta sería el primer jesuita en aventurarse de nuevo en los territorios jibaro, y establecer campamentos entre los habitantes de la zona. Cómo él mismo nos cuenta, su primera entrada daría como resultado el bautismo de 33 niños, con sus certificados correspondientes de nacimiento y su nombre en castellano. Pero antes lo que había que hacer al presentarse ante los indígenas era “una exposición de todo cuanto les traigo: imágenes, cuadros, vestidos de diversas clases, machetes, hachas, sal, fósforos, agujas, botones, imperdibles, jabón, espejos, peines, rondines, pastillas medicinales y chucherías de todas las clases” (Cuesta, 1984-89: 85). Y en sus primeras entradas intentaría declarar el comienzo de “una gran ciudad cristiana y peruana, llamada San Javier de Chungusal” (Ibid:

98-99), de la que no se tiene más noticias. Lo que nos recuerda las estrategias de creación de espacios y valores urbanos usadas por las misiones jesuitas en el siglo XVI y XVII.

Con el objetivo de fundar una ciudad misional desde la que organizar el espacio de evangelización, así como los diversos procesos administrativos y económicos asociados, los jesuitas resucitaron la antigua ciudad colonial de Santa María de Nieva, que yacía prácticamente abandonada desde el siglo XVIII. Sin embargo, tuvieron que escoger una nueva ubicación para levantarla. La nueva ubicación de la ciudad con el paso del tiempo se irá transformando de pequeño asentamiento misional a centro comercial, administrativo y religioso-educativo de la región. En la novela autobiográfica, “Yampits-Entsa. Quebrada de la paloma”, escrita por Ana López Fernández, quien estuviera en El Cenepa durante el principio de la década de los años 70, podemos encontrar una descripción de la ciudad de Santa María de Nieva. “Era entonces un pueblo pequeño, formado por colonos comerciantes y la misión. El pueblo como tal se reducía a a una calle a lo largo de la cual se encontraban los comercios: de los Dávila, los Eloys y los Benzús. Familias que habían montado sus negocios para vender a los aguarunas productos... A partir de la calle descrita, el resto era el territorio de la misión: el internado de niñas, el internado de niños, la iglesia, la casa de las monjas, la casa de los curas y las escuelas. Un bonito complejo lleno de orden y limpieza” (López Fernández, 2007: 23).

En la década de los 40's del siglo XX, uno de los primeros espacios que se construyeron en la misión de Nieva serían los internados separados por sexo, donde en primera instancia acudieron los hijos mestizos de patronos, y los de aquellos indígenas que tenían relación con los “blancos” del trabajo en el caucho. Y con el paso del tiempo comenzaron a llegar más niños, entre 200 o 300 alumnos cada año, motivados porque otros alumnos les decían, o porque sus padres les obligaban, y muchos de ellos lo hacían a la fuerza³¹⁸. Estos espacios educativos son recordados por muchos awajún y wampis de la cuenca del Cenepa y el Santiago sobre todo por los castigos infringidos, la carga de trabajo a la que se veían forzados, y las constantes fugas al bosque, que eran respondidas por los curas con persecuciones y nuevos y redoblados castigos, una vez fueran atrapados y llevados de nuevo al internado. Como nos muestra Stefano Varese en su trabajo sobre los

³¹⁸ Además de los niños, llegaban adultos de todas las cuencas llevando comida para el internado.

indios campa, “La Sal de la Tierra”, “el indio recogido joven o muchacho y transformado en `neófito´ es un peón más, vinculado moralmente a la misión, con pocas esperanzas de emanciparse, salvo la fuga y el regreso a su sociedad tribal, fuga que es clasificada invariablemente como una vuelta al salvajismo” (Varese, 2006: 162-163).

El misionero también será un actor económico que se interesa en descubrir zonas apropiadas para la fundación de pueblos, abre nuevos caminos, introduce plantas, ganado, y experimenta con nuevas producciones (pieles, conservas de productos selváticos, etc.) que intentará vender en los mercados nacional e internacionales. Para los misioneros cada misión o internado³¹⁹ debía constituir por sí mismo un centro económico y social. Las misiones reproducían las relaciones de un sistema jerárquico, tanto de forma simbólica, a través de su organización espacial (centro limitado alrededor de una plaza donde se ubicaba la iglesia con su torre elevada), como a través de su organización política (estructura jerárquica con un director como cúspide). Y, desde la década de los años 50 del siglo XX, comenzarían a movilizar a sus alumnos para que construyeran comunidades, en las orillas de los principales ríos, que tenían el objetivo de ejercer como “misiones sin sacerdote”.

La presencia religiosa en las diferentes cuencas del Alto Marañón y los procesos asociados de desplazamiento, desde las partes altas hacia las orillas de los principales afluentes del Marañón, se intensificarán con la llegada de nuevos misioneros evangelistas. En 1952, por resolución suprema del Gobierno, fue establecido el curso de capacitación para maestros bilingües de la selva peruana en Yarinococha (Pucallpa), a cargo del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). En este curso, inspirado en el lema “capacitar al indígena para que enseñe al indígena”, fueron capacitados numerosos indígenas provenientes de diversas partes de la Amazonía, entre ellos algunos awajún que ya habían sido alumnos de Roger Winans, como Daniel Dantuchu; quien, junto a operarios lingüísticas del ILV, fundaría en 1953 en el poblado de Nazareth la primera escuela bilingüe del territorio awajún, formando parte de su proyecto educativo en toda la región amazónica. En los años inmediatamente siguientes, en las orillas del Marañón se crearon las escuelas de Chikais³²⁰,

³¹⁹ También se construyó un internado en el poblado indígena de Chiriaco, ubicado en el río homónimo.

³²⁰ En el año 1955 se creó la escuela de Chikais, en el Marañón. A esta escuela, cerca de la confluencia del Cenepa con el Marañón, venían a inscribirse los alumnos del bajo Cenepa.

Chiyagkus, Pagkints y Ujakus³²¹, atrayendo el desplazamiento de familias enteras y de los niños de las principales cuencas de la región. En los años 70, ante la necesidad de crear un punto de referencia y de concentración en la zona, los evangelistas del ILV hicieron de la comunidad de Ujakus una sede donde anualmente se reunían los maestros awajún y wampis. Para entonces, ya habían instalado también todo un sistema de supervisión en el alto y medio Marañón, conformado por los profesores indígenas: David Cuyach Anchumig, Jeremías Juep Nampig, Agustín Nugkuag Ikanam, y Fermín Apikai.

Este último sería el supervisor de la cuenca del Cenepa³²². Después de acudir por tres meses a los cursos de capacitación de Yarinacocha, donde “los gringos preparaban a los indígenas para ver quién podía ser profesor, quien carpintero, quien agricultor, hasta a las mujeres invitaban para educarlas en el hogar” (Fermín Apikai, entrevista realizada en el 2012), regresaría al Alto Marañón convertido en profesor. A partir de entonces, será continuamente trasladado por diversas escuelas de la cuenca del Cenepa hasta ser nombrado en el año de 1968 supervisor de toda la cuenca, “desde la boca hasta la frontera”. Por aquel entonces, recuerda, tenían escuela las comunidades de Kusu Kubaim, Achuime, Shaim, Shamatak Grande, Pagata, Huampami, Wawaim, Mamayaque y Tuutin, que fuera la sede del ILV en la cuenca. Según Fermín Apikai, su trabajo consistía más que en hacer escuelas, en hacer proselitismo de la educación evangélica: *“Yo orientaba a los viejos, mira, no hay que ir haciéndose guerra, eso es malo para educar a los niños, los niños se asustan, y tú tampoco vas a vivir bien haciendo la guerra por aquí y por allá. Hay que ir trabajando para educar a nuestros hijos, nosotros estamos para colaborar y que tus hijos aprendan, nosotros somos responsables de nuestros hijos para que sepan estudiar y leer”* (Entrevista a Fermín Apikai, 2012).

Para los misioneros la continua hostilidad entre los diferentes grupos locales que daba lugar a enfrentamientos entre facciones era percibida como un serio problema cara a su objetivo de sedentarización de las poblaciones. Y junto a la sedentarización se intentó instalar un sistema de propiedad, que intensificara aún más la concentración poblacional. Además, al vincular la vida semi-nómada de estos grupos con las luchas intra e inter-

³²¹ Actualmente conocida con el nombre de Urakusa, servía de centro administrativo del ILV, al ser el lugar donde se encargaban, entre otras gestiones, de canalizar todas las solicitudes de las comunidades demandando la creación de una escuela.

³²² Después sería Director de la Oficina Núcleo Educativo Comunal en Huampami; luego Teniente Alcalde, Gobernador, y presidente de ODECOFROC.

tribales que los dispersaba y los aislaba del mercado y de los misioneros, se propusieron erradicar tales prácticas, prohibiéndolas³²³ y conseguir así la total pacificación de los grupos locales.

El ILV emprendería en los años 50's una agresiva estrategia para neutralizar el avance de la iglesia católica en los pueblos aguarunas y huambisas, y lo hará descentralizando la evangelización a partir de la construcción de escuelas bilingües en los ríos y quebradas. Esta competencia por la educación de las "almas" (y los cuerpos) de los indígenas provocaría que los jesuitas se vieran también en la obligación de construir escuelas en los poblados, reduciéndose la importancia de sus internados, y dio lugar a lo que popularmente se conoce como la "guerra de las escuelas". Lo que significó una intensificación en la creación de escuelas y comunidades por todo el Alto Marañón, que también se produjo en la cuenca del Cenepa. Gran parte de la población, tradicionalmente asentada en grupos familiares dispersos en las partes altas de las quebradas (en las faldas de la Cordillera del Cóndor y de Tuntanain), se desplazaron por el curso de las quebradas hasta las orillas del río Cenepa y de sus principales afluentes, (como el Numpatkaim, el Comaina o Kagka), provocando un proceso de sedentarización y concentración poblacional en comunidades diferenciadas en jesuitas o evangelistas. Las comunidades controladas por jesuitas, como Huampami; Mamayaque; Kagka; Paampa Entsa; Shamatak; Shaim; y Pagata, solían reunir por regla general dos o tres grupos familiares, a diferencia de las evangelistas (Kusu Kubaim; Tutino, y Wawaim), que intentaban agrupar el mayor número posible de indígenas en amplios terrenos. "Se trata de fijarlos alrededor de sus nuevas escuelas con árboles frutales, ganado, cultivos valiosos, etc. Si este paso económico se realiza y alcanza tanto éxito como el educativo los salvajes de antaño vendrán a ser baluartes de la Patria, aun en regiones donde hoy los civilizados temen ir, y donde, sin embargo, el Perú necesita gente estable y progresista" (Guillermo Towsend, 1955: 12).

Para los misioneros la comunidad debía reproducir la lógica de una misión escala local. Se pretendía crear una estructura territorial claramente delimitada alrededor de un centro: una plaza con su escuela, y asentar ideas modernas en las poblaciones aguaruna y huambisa acerca de realización de linderos, la parcialización y la propiedad de los

³²³ Recordemos que con la presencia de los militares, desde los años 40's, los grupos awajún y wampis dejaron poco a poco de practicar la lucha intertribal, y las prácticas asociadas, como la *tsantsa*.

territorios. Sin embargo, la concentración demográfica causó inmediatamente diversos problemas a los que tuvieron que hacer frente los grupos locales como fueron una intensificación de los conflictos entre los grupos locales reunidos, así como la difusión de enfermedades como la viruela y el sarampión, que provocarían nuevos desplazamientos de poblaciones³²⁴.

La creación de escuelas debía también provocar determinados cambios en la vida indígena a través de la organización del tiempo y del espacio. La escuela cambió por completo el ritmo de vida social de la población y trajo varias cargas adicionales como requisito para su funcionamiento. La gente tenía que instalar sus viviendas alrededor de la escuela y organizar sus deberes para garantizar su mantenimiento, entre los cuales estaba el despeje de caminos y vías públicas, podado de yerbas que crecían en canchas deportivas, construcción de locales escolares y de las viviendas para el profesor, limpieza permanente de los perímetros, salida de comuneros a las instancias correspondientes para abastecerse de materiales educativos, festejar las fiestas patrias y la clausura escolar en los meses de julio y diciembre de cada año.

Las autoridades educativas y misioneras pretendían crear un sistema jerárquico de relaciones sociales, quebrando así la organización sociopolítica y territorial indígena. Primeramente, al convertir a los niños y jóvenes en el centro del sistema educativo se relegaba a los ancianos a una situación subalterna, promoviendo además la creación de nuevos liderazgos, basados en nuevas formas de poder y conocimiento. Con el motivo de tener el control sobre la reproducción social indígena, subordinando a padres y madres a una autoridad superior en la educación de sus hijos: la escuela, y por tanto, los maestros, se llegó a prohibir la poligamia, se intentó controlar su sexualidad, y hasta los curas jesuitas arreglaban matrimonios entre los alumnos, rompiendo las dinámicas propias de alianzas matrimoniales. Se intentó cambiar la relación de pares entre los niños y con los padres por una relación entre alumnos y profesores. La idea era socializarles dentro de una nueva jerarquía, que también alcanzaba a los lugares. “Educados en lugares que se pretendían centrales, los niños se convertían así en personas centrales en la sociedad” (Rubenstein,

³²⁴ El proceso de creación de comunidades desde la perspectiva indígena se verá más detenidamente en la siguiente parte de la tesis.

2005: 34). Se les intentaba inculcar una nueva disciplina de trabajo, basada en el uso del tiempo, una parte de estudios, y otra parte de trabajo, reforzado por el traslado de los espacios, de la escuela, al huerto. Los niños ya no tenían tiempo para ayudar a sus padres, y los padres no podían obligar a sus hijos a trabajar con ellos y/o a aprender otros conocimientos, para no interrumpir su aprendizaje en la escuela. Y los jóvenes comenzaron a no hacer tanto caso de sus mayores, y se marchaban a las ciudades y adoptaban las modas occidentales, sobre todo, en la forma de vestir. Como escribe Ana López, “el acercamiento a sus padres les daba vergüenza, pues les habían enseñado en la escuela que eran salvajes” (López Fernández, 2007: 254). Al atacar directamente el conocimiento y las prácticas tradicionales de las poblaciones, los misioneros y profesores terminaron por atacar también y fracturar las relaciones que estos pueblos tenían con el entorno. “Atacar el poder que vive en el territorio”, me explicaría Isabel, una mujer mayor de la comunidad de Mamayaque (Conversación en Mamayaque, 2009). Se prohibirían aspectos fundamentales su relación con los no humanos y con el poder que habita el territorio, como la práctica de la toma de plantas maestras, y la obtención de la visión *Ajutap* (espíritu de los ancestros), el chamanismo, los cantos de poder, *anen...*, al considerarlas prácticas inspiradas por Satán. Y traduciendo palabras como *Iwanch*, espíritu de los muertos que vagan por los bosques, como diablo.

Salomón Mayan, comunero awajún y trabajador de ODECOFROC, al ser preguntado por qué no le enseñó a su hijo sobre la visión y la toma de plantas, entre otras prácticas y conocimiento de su cultura, contestaba: “*Bueno, esto se controla, la religión y la educación. Esto es un poco difícil. En tiempo de vacaciones podemos dar esta educación. Ni tampoco yo he practicado mucho. Cuando tenía 7 u 8 años, allí se deja cuando entra la religión. La religión controlaba que no se practicara. Porque esta cosa era solamente para llevar el poder para hacer guerra con sus enemigos. La religión controla, matar una persona es pecado. Allí se pierde todo.* (Entrevista a Salomón, comunero de Nuevo Kanam, realizada con Simone Garra, 2010).

El trabajo del ILV, centrado en la inculcación de la palabra escrita, sobre todo de la Biblia, tenía, por tanto, la intención, de provocar toda una revolución en la vida indígena. En el programa de acción del ILV encontramos diversas labores a las que se comprometía

la institución en convenio con el Ministerio de Educación del Perú: ejercer de intérpretes para las autoridades gubernamentales; impartir clases de formación para maestros bilingües; preparar cartillas en los idiomas indígenas para facilitar a los analfabetos el aprendizaje de la lectura y escritura, elaborar cartillas bilingües (español-indígena) para facilitar el aprendizaje a la lengua oficial; traducir a las lenguas aborígenes leyes, consejos sanitarios, manuales agrícolas..., así como de libros de gran valor moral y patriótico; y fomentar el deporte, el civismo y el servicio cooperativo, después de desarraigar los vicios de los indígenas por todos los medios posibles. Y para todo ello previamente tenían un programa de investigación que constaba de un estudio profundo de cada lengua; un estudio comparativo de las lenguas aborígenes para su correspondiente catalogación; la grabación de discos fonográficos en cada idioma, perpetuando así, para la posteridad, la viva voz de cada tribu; la recopilación de datos antropológicos y la confección de colecciones fotográficas que demuestren tipos de fisonomías, vestidos, casas, mobiliarios, instrumentos, industrias, y diversos aspectos de la vida; la compilación respecto a yerbas medicinales, tintes, etc.; el estudio de leyendas, cantos y otros datos folklóricos (“Convenio celebrado entre el Ministerio de Educación Pública del Perú y Don Guillermo Townsend, Director General del Summer Institute of Linguistics, Inc. de la universidad del Estado de Oklahoma, de los Estados Unidos de América”, 1945). De esta forma, se pretendía que la lengua y la cosmovisión indígena fuera sustituida por la lengua oficial y una razón moderna y nacionalista, aunque quedaran preservadas por sus trabajos de recopilación “museística”. “Autorizados por el éxito de las escuelas bilingües, podemos vislumbrar el día cuando los hermosos y complejos lenguajes que hoy estudiamos con tanto afán y encanto, habrán desaparecido. El idioma oficial quedará imperante por todas partes como debe de ser, pero para la historia y la ciencia las voces interesantísimas de la selva se habrán captado, analizado, y comparado, Dios mediante” (Townsend, 1955: 12).

La “cruzada cultural” emprendida por el ILV fue vista por las autoridades gubernamentales como una posibilidad única para hacer posible que “la bandera bicolor” del Perú llegara, como dijo, en un panfleto propagandístico del ILV, “a remotos lugares para recibir el homenaje y despertar el patrio amor, en acciones y reacciones fructíferas, de muchos peruanos que vivieron antes aislados, al margen de la vida nacional” (Ministerio de Educación Pública, Coronel Carlos Gonzáles Iglesias, 1964). La llegada de los evangelistas

respondía así a un proyecto evangelizador con un carácter nacionalista y capitalista, como dejó escrito su director Guillermo Townsend, al considerar como algo “indispensable para la debida integración de la nacionalidad que estos indígenas selvícolas se incorporen a la vida económica de la nación” (Townsend, 1955: 11).

La creación de escuelas misioneras promovió entre los awajún y wampis el desarrollo comunal -como durante la colonia lo intentó el proceso de reducción misionera- y una ideología de urbanidad, dando lugar a la denominada “guerra de escuelas”: una disputa entre jesuitas y evangélicos por lo que Shane Green ha denominado “un estado nación vicario”, como una forma de administración de indios donde las instituciones eclesiásticas sustituían al Estado (Green, 2009). La construcción por jesuitas y evangelistas de una ciudadanía peruana, aunque inferiorizada por su condición de indios, se daba al mismo tiempo que sus intentos de extirpación de idolatrías retrógradas y salvajes. Se prohíben formas propias de relación e intercambio, un conocimiento que se origina en visiones, trances y transmisión intergeneracional, y las concepciones indígenas de salud y enfermedad. El “mundo mágico” de las relaciones sociales y las altamente personalizadas entre espíritus se pretende encerrar en la “jaula de hierro” de la racionalidad moderna, cristiana, y capitalista. Las escuelas misioneras, creadas en los asentamientos levantados a orillas de los principales ríos, se convirtieron en espacios que promovían la negación del indio y de su lugar vivido como paso imprescindible para provocar la transformación y apropiación del mismo. Un cambio que pretendía marcar el paso de un orden socioterritorial, que era negado de antemano, a otro, que se veía como el único posible. En el contacto, el misionero construye las bases para una ruptura con los indígenas desde el momento que parte del presupuesto de “encontrarse frente a hombres sin Dios” (Varese, 2006). Y confundirá su silencio con el vacío, su reserva con la ignorancia, y sus luchas con rebeldía sin sentido. Los religiosos no podrán comprender como estos pueblos, para ellos “salvajes”, podían resistirse a la civilización cristiana, estatal y capitalista.

3.3.4. Los frentes económicos: integración, mercados (nacional e internacional) y extracción de las riquezas amazónicas

Como hemos podido ver, todos y cada uno de los intentos republicanos de apropiación e integración de los territorios amazónicos de los pueblos awajún y wampis han tenido siempre una intención, aunque no la única, económica. Y está, sustentada en el mito del “vacío amazónico”, que espera la llegada del “hombre blanco” para que las riquezas que albergaba de forma improductiva sean aprovechadas por él. El proyecto nacional desde sus orígenes fue el intento por establecer una eterna línea de “modernización” y de “desarrollo económico”. Había que integrar al indio, extraer las riquezas de los bosques, dominar el espacio, en una palabra: civilizar y capitalizar, siempre bajo el argumento del interés nacional. Y todo ello pasaba necesariamente por la integración de los territorios y de sus habitantes a los mercados nacionales e internacionales. Militares, misioneros y colonos intentaron establecer nuevas formas de intercambio en el lugar indígena, y trabajaron por la incorporación del Alto Marañón a las lógicas del capital, participando como actores económicos de diferentes frentes extractivos a escala nacional e internacional. Estos nuevos procesos de extracción e incorporación de las riquezas amazónicas pretendían una modificación integral del territorio amazónico, su reconfiguración espacial como una región incorporada a una economía mundial en expansión.

El ciclo gomero, basado en la extracción de jebe y caucho (shiringa) en las selvas de la cuenca amazónica, fue el primer frente económico de extracción a escala internacional que sacudiría la Amazonía desde la época de la conquista³²⁵. En el Perú, se inició en la segunda mitad del siglo XIX y se extendió hasta bien entrado el siglo XX, dejando huellas profundas en los territorios y las sociedades amazónicas. Al principio, la estrategia del

³²⁵ “El auge del caucho comenzó su larga carrera después del descubrimiento del proceso de vulcanización por Charles Goodyear, en los Estados Unidos, en 1839, el que solucionó los problemas de alteración del producto a causa de los cambios de temperatura y de adhesión de piezas puestas en contacto. El proceso fue patentado en 1844 y, un año más tarde, R.W. Thompson registró la llanta neumática en Inglaterra. Desde entonces su uso se generalizó de manera acelerada para la fabricación de una serie de bienes. John Dunlop reinventó la llanta neumática en 1888, la que logró importancia debido a la emergencia de la industria de la bicicleta y, pocos años más tarde, la de automóvil. En ese momento, se disparó la demanda de caucho en los Estados Unidos y en Europa, y los fabricantes volcaron su mirada hacia las cuencas productoras de gomas elásticas en los diferentes países amazónicos” (Chirif, 2012: 122).

Estado peruano consistió en fomentar las exploraciones, nacionales y extranjeras, con la finalidad de conocer y evaluar los recursos y las potencialidades de su territorio, determinar la situación de la población, y establecer las vías de penetración más adecuadas, determinando la navegabilidad de sus ríos como la mejor alternativa para comunicar la cuenca del Pacífico con la del Atlántico. Las primeras fases de su despegue se produjeron en la región de Loreto, lejos todavía del territorio de los awajún y los wampis. El establecimiento de la navegación a vapor en el Amazonas, a inicios de la década de 1850, generó finalmente las condiciones adecuadas para que diversos recursos extractivos pudieran ser exportados por vía fluvial hacia los mercados europeos y el Brasil. Y el Estado, por su parte, permitió un amplio margen de acción a las autoridades locales y a particulares para que pusiesen en valor los recursos de la región, valiéndose de la mano de obra de los pobladores indígenas. Con este favorable contexto, unido al aumento de la demanda en Europa y Estados Unidos, los patrones extractores asentados en la región de Loreto buscaron acceder a mayores exenciones de territorio y a una mayor cantidad de mano de obra indígena. Lo que terminaría causando “barbaridades” y verdaderos genocidios entre las etnias de la región.

En la década de 1870, Iquitos, la ciudad más grande de la Amazonía, y actual capital de Loreto, se había convertido en el centro de toda actividad económica relacionada con el auge cauchero en el Perú, imitando un modelo urbano, exuberante y despilfarrador. Después de que se hubiera agotado gran parte del jebe ubicado en las áreas más cercanas a la región, las compañías y los patrones caucheros se vieron en la necesidad de abrir nuevos frentes de extracción. A medida que la demanda de gomas crecía, y que había disponibilidad de cantidades adicionales de crédito comercial para financiar la extracción, los frentes extractivos se multiplicaron y se ubicaron en lugares cada vez más remotos (Santos Granero y Barclay, 2002).

La llegada de los patrones caucheros³²⁶ al Alto Marañón se produciría en el último decenio del siglo XIX. Amadeo Burga, “natural de Chachapoyas, explorador y conquistador de jibaros de las montañas del noreste del Marañón y propietario de la

³²⁶ A esta llegada de caucheros, hay que sumarle la llegada de buscadores de oro, muchos de ellos provenientes del Ecuador, ya que desde el siglo XIX la minería de oro al norte del Marañón había vuelto a atraer el interés de autoridades y particulares.

hacienda de Nazareth y de los puestos (caucheros) de la Merced, Perpetuo Socorro, Lourdes, Imacita y San Rafael”, como le gustaba presentarse³²⁷, sería uno de los primeros caucheros conocidos que comenzaron a trabajar en el territorio awajún. Instalado de forma estable a partir de 1897, controlaría la primera fase extracción de caucho en la zona, así como las relaciones e intercambios que se establecieron con los indígenas en la región. Aunque a su vez dependía económica y financieramente de las compañías y los accionistas ubicados en los principales centros económicos³²⁸, sobre todo de Iquitos, que era donde finalmente enviaba toda la goma extraída.

Los primeros contactos entre los patronos caucheros y los pobladores indígenas estuvieron marcados por intentos de diálogo y colaboración. Los awajún y wampis veían a estos nuevos actores como potenciales socios de intercambio, una oportunidad para asegurarse de fuentes de aprovisionamiento de los codiciados productos de los *apach* (mestizos y blancos). Este aparente acuerdo facilitó que en seguida se crearan puestos caucheros por gran parte del Alto Marañón. A partir de los “asentamientos urbanos” establecidos en la zona, como Borja, Santa María de Nieva, e incluso San Lorenzo (Barranca) y Moyobamba (que controlaba la producción por el Alto Mayo), y algunos puertos, como el de Nazareth, que desde 1906 ejercía de núcleo de mercadeo entre los caucheros y de explotación de los nativos, encontramos a los patronos ubicados y organizados en las principales cuencas: Imaza, Nieva, Chipe (en el Marañón), en el Santiago. Según el Padre Guallart (1990), en la cuenca del Cenepa, encontramos un puesto en el Numpatkaim, y otro en la boca del río Cenepa, (antiguo Paracasa, rebautizado ahora por los caucheros). La instalación de un frente cauchero propiciaría que nuevos y significativos flujos de población hispanohablante se dirigieran hacia el Alto Marañón, impulsado además desde el Estado que con la emisión de la Ley General de Tierras de Montañas en 1909, que propiciaba la colonización de la selva. Se trataba sobre todo de comerciantes de jebe, pieles de animales y otros productos forestales.

³²⁷ Citado en Risco Manuel D. “Reseña Histórica de un viaje al interior del Marañón”. En Amazonia Peruana N° 16, pp. 145-163. CAAAP. Lima, 1988.

³²⁸ El propio subprefecto de Jaén sería uno de estos accionistas, poniendo de manifiesto nuevamente la importancia de las autoridades locales en los procesos de integración económica. Chachapoyas, Bellavista, Chiclayo.

En esta primera época, a diferencia del segundo auge cauchero, las relaciones con las indígenas no significaron que estos últimos trabajaran directamente en la extracción del caucho, pues, como comenta Guallart, los primeros patronos caucheros habían traído su propia peonada, y los aguarunas solo hacían las tareas de trocheros, mitayeros (cazadores), guías y vigilantes (Guallart, 1990). Y la comunicación entre ellos tampoco se hacía en castellano, lengua totalmente desconocida por los indígenas. Según una relación del Padre Risco, entre aguarunas y apach, la lengua franca para entenderse era el quechua, hablado por Burga y sus peones de Chachapoyas, y por los balseros de Bellavista que bajaban el ganado por el Marañón llevando ganado vacuno para Iquitos (Risco, 1998).

Desde su llegada, los patronos, cuando no recurrieron directamente a la violencia, pusieron en práctica una estrategia de seducción, intentando estrechar sus relaciones con los indígenas, mediante el establecimiento de relaciones de alianza, al casarse con las hijas de los “hombres fuertes” de los principales ríos³²⁹; y de intercambio, al ofrecer productos manufacturados, e incluso alcohol, a cambio de las preciadas bolas de jebe. Este estrechamiento de las relaciones, a través de enlaces matrimoniales con las mujeres indígenas, servía para insertarles en el sistema de parentesco, asegurándose de esta manera el servicio de los familiares que se convertían únicamente a título nominal en sus “socios” locales. El objetivo era pacificar el territorio y disponer de mano de obra barata. Aunque en el territorio awajún la economía cauchera no se expandió a través de violentas correrías y desplazamientos forzados, gracias a que los awajún y wampis mantuvieron en general el control sobre sus territorios, los intercambios que se establecieron sí estaban profundamente marcados por la desigualdad. La relación entre los “jefes” de los grupos locales y los patronos gomeros se representaba como un intercambio, aunque en realidad ocultaba un perverso sistema de seducción y explotación, ligado al sistema de deuda por enganche o peonaje. Los patronos se presentaban como comerciantes (de ropa, herramientas de hierro, fósforos, sal, mosquiteros, escopetas, pólvora, cartuchos, machetes, ollas, lamparines, y en realidad todo lo que necesitaran para extraer la preciosa goma en la selva) e instauraban relaciones económicas con sus “socios” nativos, dentro de un marco de aparente

³²⁹ Este tipo de alianzas, en algunos casos, dio lugar a una especie de aguarunización de caucheros, o más bien, una aguarunización de su descendencia. Esto es, de una alianza interétnica. Uno de los ejemplos de lo que estamos hablando, lo encontramos en la actual familia awajun de los Cossio, que habitan en diversas comunidades y centros poblados awajún de la provincia de Bagua. Estas alianzas interétnicas tendrán su papel, como veremos en el siguiente capítulo, en los procesos de defensa.

reciprocidad. Los jefes indígenas, que quedaban así “habilitados”, a su vez, distribuían parte de los bienes recibidos entre sus “seguidores”, que formaban parte de familias extensas. Sin embargo el patrón, sobrevaluando a su placer las mercancías que entregaba, mantenía el manejo de las cuentas, de manera que los nativos siempre permanecieran endeudados y obligados a seguir trabajando para él. Este sistema llamado de “habilitación” generaba para los indígenas una cadena de “esclavitud” que no había modo de romper, lo que hizo que los patronos, durante todo el tiempo que duró la extracción del caucho, ayudaran a que un mayor número de awajún y wampis se fueran desplazado de las cabeceras a las orillas de los ríos principales.

Una breve descripción sobre el trabajo de extracción del caucho nos la ofrece el padre Guallart: “Para aprovechar el árbol y sangrarlo, había que abrir entre uno y otro estrechas trochas o estradas³³⁰. Después, el shiringero, con una pequeña hacha, posteriormente con la rasqueta iba haciendo incisiones paralelas a lo largo del tronco en forma de `V` por cuyos vértices escurría luego el látex que se depositaba después de varios días en un recipiente de barro, de hojalata, y a veces hasta de *tamsi* (trozo de palmera). El caucho líquido así reunido se ahumaba y cuajaba formando grandes bolas de más de 25 kg de peso. El producto se clasificaba en jebe fino y jebe débil y se vendía en bolas enteras o en restos y jirones llamados sernambí” (Guallart, 1990: 166). La necesidad de crear una densa red de caminos que conectara los puertos fluviales, donde se almacenaba el caucho para enviarlo a Iquitos, con las zonas internas donde se recolectaba, provocará una superposición de caminos, modificando los flujos de los intercambios. Ciudades como San Lorenzo (entonces llamada Barranca), Borja y Santa María de Nieva se volverán los principales centros de la región cauchera, revitalizando así la economía local e insertándola a escala nacional e internacional. Al mismo tiempo que se convertían en los principales vectores de epidemias, que terminaban afectando sobre todo a la población indígena, así como de rivalidades y enfrentamientos entre los patronos, provocando situaciones de conflicto entre familias, que en numerosas ocasiones terminaba en homicidios y encarcelamientos³³¹.

³³⁰ Un camino por donde se iban marcando los árboles de goma que se encontraban para su explotación.

³³¹ Según varios ancianos del Morona, en la primera mitad del siglo XX, los patronos fomentaron también el conflicto interétnico, utilizando a algunos indígenas awajún, enemigos tradicionales de los wampis, en

La progresiva implantación de formas de control social (autoridades militares y religiosas) degeneraría en abusos cada vez más frecuentes y generalizados³³², lo que sumado a la creciente mortalidad, fruto de las epidemias, la introducción de armas de fuego, y el tráfico de *tsantsa* (cabezas reducidas), fue creando las condiciones para una sublevación de las diferentes cuencas awajún y wampis del Alto Marañón.

Tras la rebelión indígena, que supuso la destrucción de muchos de los puestos así como la expulsión de casi todos los patronos caucheros, las autoridades gubernamentales se vieron en la necesidad de fortalecer las formas de control y de represión frente a una situación que ponía en peligro el control sobre tan preciado recurso en el que se basaba la economía nacional de la época. La obligación de mantener el orden y el principio de autoridad “civilizatoria” generaría nuevas formas de autoridad. Y sería en esa época, sobre todo en las zonas alejadas de Iquitos, como en el Alto Marañón, cuando se creó la figura política de los Comisarios de Río. Nombrados directamente por los prefectos regionales, estos reunían – o se tomaban- todos los poderes estatales: legislativo, ejecutivo y judicial, así como también el “monopolio de la violencia”, para asegurar la “paz cauchera”, y castigar a los grupos nativos cuando era demandado por los patronos. Para reforzar su autoridad los comisarios tenían bajo sus órdenes toda una fuerza de gendarmes, institución de carácter policial, que se distribuía por los diferentes ríos.

Gracias al trabajo del Padre Guallart, quien recogiera testimonios de ancianos awajún y wampis, y documentos de la época, podemos conocer el nombre del Comisario de Río que mayor influencia ejerció en el Alto Marañón, Oscar del Valle. Según el autor, “con el precedente del levantamiento de los aguarunas en 1903, Oscar se rodea a su venida de un destacamento de gendarmes de la comandancia de Iquitos y recluta además por su cuenta un grupo de mercenarios entre la escasa población ‘cristiana’ que hay en la zona; hombres atrevidos y aventureros, listos siempre con el ‘Malincher’ reglamentario o con el famoso Winchester 44, ley suprema de la selva en los tiempos del jebe” (Guallart, 1990:201). El comisario, aprovechándose del poder de su cargo, se dedicará también al comercio del caucho, utilizando a los gendarmes y mercenarios a su cargo para centralizar la recolección

correrías para capturar a trabajadores y jóvenes mujeres de este pueblo, que eran luego vendidas en San Lorenzo.

³³² Los capitalistas locales, superpuestos a los habilitadores caucheros, tenían además en sus casas cepos, látigos, e instrumentos de tortura. aunque ya desde el principio de la ocupación cauchera en el Alto Marañón encontramos situaciones de represión y castigos físicos.

de las diferentes cuencas. Hombre violento, no dudará en aplicar él mismo los castigos a los indígenas, y terminaría siendo asesinado por aguarunas del Alto Cenepa, en venganza por el asesinato de un familiar. La muerte de Oscar del Valle coincidiría aproximadamente con el final de esta primera época de expansión del caucho³³³ en los territorios de los awajún y los wampis.

No sería hasta las postrimerías de la II Guerra Mundial, cuando el aumento de la demanda internacional provocó un nuevo auge cauchero en las selvas peruanas, que la industria del caucho volvió a la zona. Según el testimonio de David Samaniego, quien fuera contratista de la Compañía Industrial del Marañón, el caucho volvió a ser recolectado de nuevo a partir del año 1934, cuando se instalan varias compañías de extracción de caucho en la región. Si bien en los comienzos, los encargados de la “Compañía Industrial del Marañón” (perteneciente a la Corporación Peruana del Amazonas), no conseguían apenas recolectar caucho, salvo para su autoconsumo, al poco tiempo de ser sustituidos por el pastor gringo, Roger Winans, se empezaron a sentir los beneficios. El también educador, Winans, instalado en Yamayáka, en el río Marañón, compraba a los diferentes contratistas de la compañía³³⁴ todo el caucho extraído en las diferentes cuencas. Es importante destacar cómo, en esta segunda época, la presencia cauchera se va a extender también a las partes altas de la Cuenca del Cenepa: en el río Comaina, se encontraba Luis Arrobo, quien tenía hasta 180 familias trabajadoras, así como Don Manuel del Águila; y en el Numpatkaim, se encontraba el propio Samaniego. Además del trabajo en el río Cenepa, donde se encontraba Gerardo Tuesta, asentado en Wawaim, en la parte baja, y que se había casado con una mujer aguaruna, implicando a sus familiares, de ese modo, al negocio del jebe. Cada cauchero tenía su trocha bien establecida. Según Samaniego, “el negocio del jebe se hacía cambiando, con trueque, porque el aguaruna no quiere plata” (Serrano, 1995: 237), se les

³³³ En este caso, el verdugo fue la misma Gran Bretaña que, a través del British Foreign Office, presidida por Sir Clements Markham, encargó a Henry Wickham la tarea de trasladar subrepticamente 70 000 semillas de la especie *Hevea brasiliensis* desde Brasil hacia los jardines botánicos de Inglaterra y de Ceylán, y luego, a sus colonias en el sudeste asiático. El inicio de la crisis de la explotación de gomas silvestres amazónicas comenzó en 1914 cuando las plantaciones de Gran Bretaña superaron los 3 000 000 de acres, con una producción de látex que sobrepasaba la de los bosques naturales. Ese año las gomas de plantación produjeron el 60.4% de la demanda mundial, porcentaje que llegó al 89.3% en 1920 y al 93.1% en 1922 (Pennano 1988: 117-121).

³³⁴ Persona que trabaja de fiado como intermediario por cuenta de un patrono que le compra productos y le presta dinero y mercancía.

daba a cambio de las bolas de jebe un machete, un *taráchi* (traje de mujer), una camisa, y en algunas ocasiones, escopetas, siempre bajo el control del pastor Winan. El intercambio se hacía más o menos cada “setenta y cinco días”, en el pongo Mori, lugar de confluencia de los caminos que conectan a las tres subcuencas, y centro de encuentro e intercambio del Cenepa, donde “todo el mundo tiene que venir a poner su jebe”, para ser pesado con una balanza, y después llevarlo a Wachintsa, donde tenía su oficina el pastor. Más tarde, era transportado en balsa a Iquitos (Ibid).

Por regla general, los contratistas caucheros en esta segunda etapa, entre los que también había ex-militares, fueron personas, como las arriba mencionadas, que se integraron en la vida del bosque y de los indígenas, aunque seguirán produciéndose engaños, abusos y amenazas³³⁵, y una relación basada en criterios jerárquicos que iba poco a poco introduciendo nociones de mercado e intercambio comercial. Las familias de patrones loretanos y los primeros colonos de Cajamarca y Piura que poblaron por esta época el Marañón, aunque no llegaron a asentarse en el Cenepa, empezaron a dedicarse al comercio de productos del bosque: diferentes especies de maderas (caoba, lupuna, cedro, moena, tornillo), cueros de animales (jaguar, tigrillo, venado, huangana, sajino, nutria) y barbasco.

Acabada la II Guerra Mundial, y el subsiguiente declive en la demanda internacional, el comercio del caucho se vino definitivamente abajo, y con ello la economía peruana, basada en su extracción y exportación. El Gobierno se vio, por tanto, en la necesidad de pensar otra forma de impulsar nuevos frentes económicos para la consolidación de la región, así como para el desarrollo urbano de algunos centros que como Nieva y Borja nuevamente comenzaban su particular decadencia.

La “nueva” idea fue crear un frente agrícola en la Amazonía. Bajo el sueño de que la selva podía convertirse en el “granero del mundo”, nuevamente legitimado por el mito del gran vacío amazónico, el gobierno de Belaunde pudo poner en práctica su proyecto nacional de la “conquista del Perú por los peruanos” (Belaunde, 1959). A través de un

³³⁵ Algunos patrones caucheros amenazaban con el ejército y engañaban a los indios. Traían mercaderías en cantidades, y comprobaban todo lo que encontraban, incluso comerciando incluso con las famosas cabezas disecadas. Además, intercambiaban bolas de jebe por alcohol de caña, lo que enfadaba terriblemente a los *muun* (ancianos), pues veían en el creciente consumo de alcohol entre los jóvenes una de las causas de la degradación de su cultura.

proceso de “colonización vial”, se pretendía ampliar la extensión de las áreas laborables del Perú hacía lo que erróneamente se consideraba una tierra exorbitantemente fértil, pero que, sin embargo, dormía el sueño de la ociosidad. Para el Gobierno peruano, la solución más rápida y económica, cara a la incorporación de las zonas de ceja de montaña, era la colonización vial³³⁶. Esta se basaba en la promoción de proyectos de colonización de campesinos, provenientes de la Costa y la Sierra, principalmente de Piura, Cajamarca, etc³³⁷, a través de la carretera de penetración Olmos- Corral Quemado- Marañón que comenzaría en la costa norte de Olmos, atravesaría los Andes en Porculla -el paso más bajo de la región- y terminaría en un punto occidental a orillas del Marañón (Greene, 2009), atravesando el territorio awajún por la mitad. Para su construcción, el Gobierno contaría con el trabajo de los pobladores nativos. Algunos awajún recuerdan, por haberlo vivido, o por conversaciones con personas mayores, como eran malpagados, engañados, y en ocasiones humillados, durante su trabajo en la construcción de la carretera por parte de los contratistas. Ya desde inicios de la república era frecuente que las autoridades emplearan a los indios libres en actividades económicas privadas so pretexto de obras públicas.

El objetivo de esta carretera, dentro del Plan Vial Nacional, impulsado desde 1963 por el gobierno de Fernando Belaunde Terry, fue establecer una red vial, buscando facilitar el transporte entre los centros de producción y de consumo, la distribución a menor costo de los productos agrícolas y mineros, la expansión de los mercados internos, y la integración de ciudades y pueblos aislados³³⁸.

³³⁶ Basada en la premisa de que las tierras de montaña solo debían venderse a quienes estaban dispuestos a sufragar los primeros gastos que se requerían para darles acceso, y sobre la base de una orientación del Estado que también contribuiría con la construcción de puentes y otras infraestructuras.

³³⁷ Los primeros asentados principalmente en las orillas de los ríos, cuyos suelos explotan de forma familiar, y los segundos con patrones de asentamiento más estables, aun cuando muchos de ellos eran ocupantes precarios (Verau 1994). A pesar de esto, en el transcurso de esta década, la cuenca del Alto Marañón, especialmente la margen derecha del río donde pasa la carretera, comenzó a dar las primeras muestras de saturación poblacional y de la inconveniencia de la modalidad con que había sido explotada. Los problemas más expresivos de esta situación fueron la aparición de sequías prolongadas y de serios problemas fitosanitarios. Para muchos awajún esto significó la expulsión de sus territorios ancestrales y, en esa época, algunas comunidades nativas emigraron, reubicándose en la margen derecha del Alto Mayo.

³³⁸ Durante el primer gobierno de Belaunde, el 50% del presupuesto de inversión en carreteras fue destinado a la selva; de las carreteras construidas la más importante fue la que se denominaría “Marginal de la selva”.

Durante las décadas de los 60-70's el Estado peruano fue definiendo sus propuestas de ocupación y el rol político y económico que debía cumplir la Amazonia, a la que se veía como una "tierra sin hombres para hombres sin tierra", en el desarrollo de la región. En esta época se implementaron los primeros programas de colonización dirigida de importancia, aún cuando la migración "espontánea" siguió siendo la modalidad predominante de ocupación del espacio amazónico. En 1968, una vez fracasado un proyecto privado de colonización en el río Imaza (1953-1961), se inaugura el Proyecto de Colonización del Alto Marañón, entregando tierras a familias campesinas³³⁹. Regido por el convenio interministerial IRPA (entre el ministerio de Agricultura y el ministerio de Guerra), el proyecto estaba dividido en ocho sectores: Nazareth, Chiriaco, Nieva, San Rafael, Santiago, Cenepa, Chávez Valdivia y Cahuide. Se buscaba incentivar la presencia de asentamientos de colonos, tanto a partir de la legalización de las colonizaciones espontáneas, como a partir de la formación de nuevos núcleos familiares, en torno a unidades agrícolas ganaderas. Si bien el proyecto fracasó al incumplirse las promesas de financiamiento e inversión estatal, las familias se quedaron en la zona. Este flujo migratorio continuado siguió ejerciendo presión sobre las tierras awajún y wampis, fundamentalmente de la margen derecha del Marañón, con la consecuencia de la creación de una red rural y la proliferación de conglomerados semi-urbanos como núcleos articuladores de la actividad agropecuaria de esta región, alrededor siempre de las vías de acceso³⁴⁰.

Desde mediados de los años 70, el proyecto de colonización pasaría a convertirse en un Proyecto de Asentamiento Rural de Frontera, con énfasis en las labores de reordenamiento rural, la regulación de la tenencia de tierras y el apoyo técnico y crediticio a labores agro-ganaderas. En este contexto, la cuenca del Cenepa, sin accesibilidad vial y libre de asentamientos colonos, adquiriría una gran importancia, debido a la creciente conflictividad por la disputa de límites con Ecuador. Para su ocupación, el Gobierno

³³⁹ A pesar de que el proyecto fracasa, al incumplirse las promesas de financiamiento e inversión estatal, las familias permanecieron en la zona, lo que generó conflictos por la tierra con los grupos étnicos.

³⁴⁰ Imacita sobresale como el centro poblado más dinámico económicamente. Pero lo que mayoritariamente se va a conseguir no será ese frente de producción extensiva agrícola, sino una presencia dominante de formas de producción no capitalista, comunera o independiente y dedicadas al autoconsumo y la comercialización de sus antecedentes.- alejadas de los mercados urbanos, regionales o extraregionales (Verau, 1994). Con la carretera Olmos-Marañón- se terminaron consolidando los puntos nodales de Chachapoyas, Bagua Grande, Bagua, Jaén, San Ignacio y Chiclayo como eje regional

auspició la creación de “fronteras vivas” como un plan de colonización militar y civil de las zonas fronterizas, con una especial atención para la parte alta de la cuenca del Cenepa³⁴¹.

La afluencia masiva de colonos a territorios indígenas, causó innumerables conflictos y algunos pobladores indígenas fueron despojados de sus tierras, teniendo que migrar en busca de tierras. Además, y a pesar de que se puede considerar como un fracaso el plan de expansión agrícola³⁴², lo que sí supuso fue una reconfiguración del espacio, propiciando una desigual incorporación a la dinámica económica regional. Y, tal y como sugiere Walter Marcelo Verau, terminó afectando a las dinámicas propias en la percepción y la ocupación indígena del territorio: “tanto por el lado de los factores intrusivos en su organización interna, derivadas del proceso de reconocimiento legal de sus tierras, como por el lado de la presión a la modificación de su patrón tradicional de cultivos que tenían las poblaciones nativa”, definido por el predominio de la yuca y el plátano, en favor de cultivos para comerciar como el frijol, el maíz, el cacao y/o el arroz, pretendiendo así el cambio “de una economía de subsistencia, a la que le era inherente viejas formas de intercambio y reciprocidad, a una economía mercantil simple, y a un proceso más o menos acelerado de monetarización” (Verau, 1994: 131). La parcela familiar tomará entonces un sentido distinto a lo que significaba el tradicional territorio de un nexo familiar awajún o wampis, ayudando al cambio de un asentamiento disperso a un asentamiento más permanente en torno a centros de servicios (escuelas, posta médica, etc) y a los ejes de circulación (río y/o carretera). Sin embargo, la cuenca del Cenepa, sobre todo en las partes más cercanas a la Cordillera del Cóndor, se quedaría como una zona que, al estar distante al lecho del Marañón, y de la carretera de penetración, permanecería al margen de la vida

³⁴¹ En la parte Alta del río Cenepa históricamente también han vivido los wampis. Actualmente encontramos en la parte alta de Cenepa comunidades tanto awajún como wampis, que han venido ocupando las antiguas purmas de sus antepasados, después de que tuvieron que desplazarse por el conflicto entre Perú y Ecuador.

³⁴² Hacia los primeros años de los 70, el Plan Piloto “Nazareth”, en los sectores Nazareth, Chiriaco y San Rafael, ya demostraba la inviabilidad de este proceso debido, por un lado, a la escasez de terrenos aluviales de buena fertilidad y a la predominancia de suelos pocos aptos para la agricultura, y por otro, a la formación de asentamientos dispersos y aislados, con una tecnología muy limitada y, por tanto, con bajos niveles de productividad. Resultado de aquello, como refiere Verau (1994), no se explotaría más del 30% del área distribuida por unidad agropecuaria y muchos colonos optarían por dedicarse a las actividades extractivas (especialmente extracción de madera y pieles de animales).

económica, o mejor dicho, tocada tangencialmente por ella, sirviendo de “refugio tradicional” a familias awajún y wampis.

Los sucesivos frentes económicos que se han impuesto en los territorios awajún y wampis, aunque terminaron de consolidarse en el Alto Marañón, sí que sentaron las bases para la creación de una región con sus propias dinámicas económicas, articuladas a las economías nacional e internacional. Y sobre todo, sirvieron para ir preparando un nuevo frente extractivo. Desde las últimas décadas del siglo XX, la extracción de minerales y petróleo en el Alto Marañón se ha convertido en el nuevo objeto de deseo de empresas transnacionales y del Estado. En el Cenepa, sobre las cabeceras ubicadas en la Cordillera del Cóndor, investigaciones realizadas durante la delimitación de los límites fronterizos entre el Perú y el Ecuador dieron como resultado la existencia de grandes cantidades en oro y uranio, que fueron sucesivamente confirmadas. Sin embargo, a pesar de que la explotación informal de oro tiene una larga trayectoria³⁴³ en la zona, no sería hasta 1987, que el Gobierno peruano anunciara el descubrimiento de un extraordinario potencial aurífero en la Cordillera del Cóndor. Sin embargo, dada su ubicación limítrofe y reciente conflicto transnacional, el Gobierno de Alán García informaría que no se iban a admitir denuncias mineras, mientras el control sobre la cordillera permaneciera en manos del ejército.

El actual ciclo petrolero, se inició a principios de la década de 1960 con el hallazgo de petróleo a manos de Petroperú y Occidental Petroleum³⁴⁴. Al final del gobierno de Fernando Belaúnde existían 12 concesiones, 4 de ellas otorgadas en su período (1963-1968). La más activa de estas concesiones fue la de Mobil Oil, en el departamento de

³⁴³ Además de la explotación hispánica, a lo largo del siglo XIX la minería de oro al norte del río Marañón volvió a atraer el interés de las autoridades. Más tarde, hacia 1930, la zona del río Chirinos y Chinchipe se hizo atractiva para la minería y hubo un período de auge de la minería de oro en la región pero la tecnología empleada limitó la continuidad de la explotación y las vetas auríferas fueron progresivamente abandonadas. No obstante al momento de la guerra de 1941 ya se especulaba acerca del potencial aurífero de toda la región en disputa.

³⁴⁴ Aunque existieron algunos antecedentes desde la década de los años 40's. Se trató de experiencias de pequeña escala que no tuvieron repercusiones a nivel de los ingresos para el país y para la región. Tempranas actividades de exploración se dieron tanto en el norte del Marañón, como en el Huallaga y en el Ucayali, gracias a una ley de promoción petrolera. Éstas resultaron en algunos hallazgos poco significativos que no justificaban la inversión necesaria para sacar el crudo. Solo dos de estos hallazgos entraron algo después en una fase de producción.

Amazonas, pero que operaba desde Loreto, usando Borja como puerto para sus operaciones en campo. La renovada decisión de impulsar las exploraciones en Loreto fue una respuesta del estado peruano frente a los hallazgos petroleros en Ecuador en el año 1967. La nueva ley de petróleo de 1970 buscó estimular la exploración petrolera, en particular en la región amazónica. Por tratarse de una zona estratégica en términos geopolíticos y para evitar que surgiera un cuasi monopolio extranjero como el que había existido en los yacimientos de la costa, el gobierno involucró a la nueva empresa estatal Petroperú (que reemplazó en 1969 a la Empresa Petrolera Fiscal) en actividades de exploración y más tarde de explotación. El hallazgo de petróleo en el primer pozo perforado por Petroperú, en Capirona, en la cuenca del Corrientes en noviembre de 1971, seguido de los hallazgos de la Occidental Petroleum en el pozo Capahuari X1, ubicado al noroeste, al año siguiente, desató una fiebre petrolífera que atrajo a numerosas otras empresas extranjeras a la Amazonía peruana en un contexto en el que además las nuevas políticas de la OPEP (Organización de Países Exportadores de Petróleo, 1960) llevaban a las empresas internacionales a tratar de asegurarse nuevas reservas. Lo que dio lugar a la construcción del primer pozo productivo, Capahuari 41-X-1, con la posterior construcción del Oleoducto Nor Peruano, entre el Puerto de Bayóvar (Piura) y Saramuro (Provincia de Maynas), que atraviesa literalmente el territorio awajún, aunque sin llegar a alcanzar a la cuenca del Cenepa. Debido a este hallazgo se construye, además, la carretera de penetración Bagua-Saramiriza, generando más migraciones de colonos procedentes de la Costa y la Sierra en el territorio awajún situado más al este del Pongo Manseriche.

Los territorios de los pueblos awajún y wampis han sido afectados por los sucesivos frentes económicos, dando como resultado que sus fronteras meridionales y occidentales se hayan visto perturbadas por la penetración incisiva de poblaciones de origen andino, que acompañaban los proyectos y los frentes extractivos, apoyadas por los poderes locales y nacionales. El Cenepa, sin embargo, debido a su inaccesibilidad al no llegar ninguna carretera, y por la actitud de rechazo frontal de sus pobladores, como veremos más adelante, estuvo relativamente a salvo de muchos de los intentos por establecer frentes económicos. A pesar de todo, sus pobladores awajún y wampis sí que sufrieron los intentos

de configuración espacial y los procesos que han servido como bases para la integración económica que en la actualidad amenaza sus territorios.

En resumen, a lo largo de estas décadas de cambios rápidos y transformaciones profundas, la Amazonía, y por tanto, El Cenepa, ha continuado siendo considerada por la sociedad nacional como una región de gran potencial productivo y de recursos necesarios al aprovisionamiento de los centros urbanos y a la aportación de materias primas para el desarrollo capitalista nacional e internacional. Los planes de desarrollo se han venido realizando en diversos frentes: el frente agrícola; el frente ganadero; el frente forestal-extractivo mercantil; el frente aurífero-minero; el frente petrolero y energético (Chirif, García y Smith, 1991). Todas estas actividades han llevado a cierta pérdida del control de sus propios territorios por parte de las poblaciones indígenas, mientras, los sucesivos gobiernos van dando amplias facilidades a las empresas que invierten en los espacios amazónicos.

3. 4. La conquista infinita. La integración regional del espacio amazónico a la Economía Global (desde los 90's)

Los intentos de inclusión y apropiación de la región amazónica a las economías nacionales e internacionales por medio de la creación de diversos frentes económicos, cómo hemos descrito en el anterior capítulo, hoy se ven profundamente reforzados por los procesos de integración y reconfiguración territorial que, a escala continental, se están produciendo en toda Sudamérica. Y donde la Amazonía, en particular aquellas zonas fronterizas en las que existen cuencas compartidas con importantes recursos naturales, como ocurre en el caso de la Cordillera del Cóndor, se convierten en áreas geoestratégicas de suma importancia para los Estados y el Capital transnacional.

En un contexto mundial de crisis energética, medioambiental y financiera, por toda América Latina estamos asistiendo a una multiplicación de conflictos, en torno a la gestión y control de los territorios amazónicos, que suelen confrontar dos procesos emergentes: la movilización política de los pueblos indígenas y el desembarco masivo de empresas multinacionales, especialmente de corte extractivista y energético (petroleras, mineras e hidroeléctricas). En las zonas fronterizas, los Estados y el capital transnacional tienen un

claro interés en crear “enclaves” o “nodos” extractivos, totalmente vinculados a los flujos y dinámicas de la economía global. Lo que terminaría por modelar absolutamente el paisaje, determinando los flujos y dinámicas socioterritoriales que han ido estableciendo sus habitantes durante siglos. Este es también el caso de la cuenca de El Cenepa, cuyos pobladores se resisten a que su territorio termine formando parte de un enclave transfronterizo minero. Esto conllevaría una pérdida del control sobre las relaciones que establecen en su lugar habitado, y les convertiría, por tanto, en las principales víctimas de la imposición extractiva y sus trágicas consecuencias³⁴⁵.

Esta estrategia de desarrollo económico, promovida por el Estado y las empresas transnacionales, que enfatiza la exportación de recursos naturales, requiere obligatoriamente ampliar y reforzar las redes de transporte, tales como carreteras, puentes e hidrovías, para asegurar las conexiones entre sí de estos “nodos” y “enclaves” así como con los centros urbanos y puertos de exportación, teniendo necesariamente que cruzar las fronteras (Gudynas, 2007a). Estrategia que está suponiendo el enésimo intento de apropiarse de un espacio, el amazónico, al que siempre se le ha considerado alejado y aislado de una humanidad que avanza al ritmo desenfrenado del desarrollo tecnológico. Si en el siglo XVIII, los exploradores científicos soñaban con conectar, a través del *río-mar Amazonas* y de sus principales tributarios, los lugares más remotos de la selva y de esta manera poder interconectar el Pacífico con el Atlántico, es ahora cuando el progreso técnico pretende hacer posible el sueño de los conquistadores. En su avance, la razón técnica permite explotar los recursos naturales en lugares donde antes resultaba muy dificultoso, al mismo tiempo que supone una legitimación a la violencia desterritorializadora que conlleva la superposición territorial de enclaves extractivos sobre los lugares indígenas. De hecho, para poder implementar su proyecto extractivo, los actores coloniales, empresas transnacionales y Estados necesitan llevar a cabo un vaciado de los

³⁴⁵ Sin entrar en las consecuencias en el tejido sociopolítico, de las que nos ocuparemos más adelante, la minería a cielo abierto trae unas consecuencias desastrosas en el entorno medioambiental. Como refieren Dourojeanni et al. (2009), en el caso de la minería “la contaminación del agua, del suelo y del aire es debida a la exposición al aire del material extraído y a los desechos de los procesos mecánicos y químicos usados para separar el mineral. Los contaminantes generados o utilizados están sujetos en cualquier momento a fugas pero, lo más serio, es que no hay muchas alternativas para la disposición de los desechos (relaves) que en general contienen toda clase de sustancias peligrosas para la vida. Cuando las minas están localizadas en pendientes fuertes, con alta precipitación, actividad sísmica y población densa río abajo, condiciones comunes en la Selva Alta, sus riesgos se multiplican”.

múltiples significado propios del lugar, para poder así apropiarse y re-significar completamente los territorios.

Como veremos a continuación, la superposición al lugar indígena de espacios extractivos va generando un proceso de imposición de otras prácticas y significados territoriales, aunque sea confrontada por parte de los pobladores. A través de la elevación a interés nacional de las actividades extractivas, los Estados y las empresas que ingresan en los territorios van negando los intereses, concepciones y prácticas territoriales indígenas, al proteger la vinculación de los enclaves y/o nodos a la economía global, cuya gestión y construcción del espacio es totalmente transnacionalizada. Y lo harán contando y cooptando la complicidad de diversos actores a nivel nacional, regional y local.

Su proyecto descansa básicamente en la lógica de la maximización de beneficios y competitividad empresarial (Gudynas, 2007b). En un contexto global en el que se está produciendo una profunda reconfiguración del Estado y de cómo se lleva adelante la gestión territorial, este, como ya hiciera la Corona, vuelve a delegar funciones de control en otros actores. Esta vez ya no serán soldados o misioneros, aunque sigan estando presentes, los encargados de llevar la “civilización” a estas regiones, sino las empresas transnacionales, en una suerte de privatización de las fronteras nacionales.

En la región del Alto Marañón, después del impulso que los gobiernos de Belaunde (1963-1968 y 1980-1985) y del gobierno revolucionario del general Juan Antonio Velasco (1968-1975)³⁴⁶ dieran a la creación de diversos frentes económicos y la consolidación de un espacio económico regional, se dio paso a la implementación de un modelo totalmente neoliberal de economía. Durante la década de los 90's, coincidiendo con el régimen autoritario de Alberto Fujimori (1990- 2000) y los planes de ajuste estructural auspiciados por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Organización Mundial del Comercio (OMC), en el Perú se iniciará una serie de reformas legislativas con todo tipo de facilidades a la inversión extranjera. El nuevo marco jurídico que comenzó a implementarse en el país se basaba en la desregulación y liberalización de los sectores

³⁴⁶ A diferencia del gobierno de Belaunde, el gobierno de Velasco supuso un intento de nacionalización e industrialización de la economía del país, y terminaría también reconociendo algunos de los derechos de las poblaciones indígenas, entre los que figuraban también los territoriales, aunque con la intención de integrarles a la nación. Como ya hemos comentado, nos ocuparemos detenidamente en la siguiente parte de la tesis de lo que supuso la ley de comunidades nativas de 1974 para las poblaciones awajún y wampis del Cenepa.

económicos, sobre todo extractivos. Entre otras medidas, se produjo la apertura de los mercados, la privatización de las empresas públicas, la modificación de la legislación laboral y la promulgación de nuevas leyes favorables a la inversión. Este proceso de desregulación normativa afectó a los sistemas de tenencia de tierras, y terminó suprimiendo las condiciones de inembargabilidad y la inenajenabilidad de las comunidades nativas³⁴⁷, creando una nueva normativa que favorecía las inversiones extranjeras³⁴⁸ (Bebbintong, 2007). Para el caso de las actividades extractivas mineras, en junio de 1992 se promulgaría el Decreto Supremo “Texto único ordenado de la Ley General de Minería”, que declaraba la actividad minera de utilidad pública y la promoción de las inversiones mineras de “interés nacional”³⁴⁹. Y por el cual, a través del sistema de concesión, el Estado peruano le otorga el derecho a un tercero –persona natural o empresa– de realizar actividades que permitan el aprovechamiento de los recursos naturales del subsuelo, propiedad del Estado³⁵⁰. Además, estas concesiones, planificadas y gestionadas por técnicos y burócratas, desde sus oficinas metropolitanas, suelen representar la geometrización del espacio vivido.

³⁴⁷ La legislación en el Perú ha tenido claramente un retroceso en los derechos de los pueblos y comunidades indígenas. Normas como la de deslinde y titulación del territorio de las comunidades campesinas (Ley 24657), la de inversión privada en las tierras del territorio nacional y de las comunidades nativas y campesinas (Ley 26505), o la de titulación de las tierras de las comunidades campesinas de la costa (Ley 26845) constatan que en el Perú la seguridad jurídica de la propiedad comunal no existe. La intención de estas normas sería más bien fomentar -sino obligar- a las titulaciones individuales, propiciar la división de los anexos en nuevas comunidades para luego lotizarlas y privatizarlas, facilitar demarcaciones amañadas, delimitaciones reduciendo las áreas comunales etc., (Francisco Ballón Aguirre, 2004).

³⁴⁸ La ley de Promoción de la Inversión Extranjera (1991) abrió la economía al capital extranjero, eliminando todas las restricciones para repatriar ganancias y dividendos, acceder al crédito doméstico y adquirir suministros y tecnologías en el exterior.

³⁴⁹ Algo parecido ocurre también con las concesiones petroleras. Desde 2003, en el Perú se ha promovido la inversión de este sector industrial con una política fiscal favorable y una licitación masiva de zonas de exploración. El precio del barril de petróleo en el mercado, fluctuante pero muy elevado en algunos momentos, ha animado al sector y se ha producido un nuevo “boom” petrolero, incrementado incluso a partir de 2005. En estos momentos hay 48 lotes activos en la Amazonía peruana con contratos con multinacionales, lo que significa en términos comparativos que el 70 % de superficies concedidas para la exploración y/o explotación petrolera en toda la cuenca amazónica se encuentra en territorio peruano. En el Perú, los 64 bloques licitados actualmente cubren el 72% de la Amazonía peruana (490.000 km²), cuando en 2005 cubrían sólo el 15% (Campodónico 2008; Finer et al. 2008; Finer y Orta-Martínez 2009).

³⁵⁰ Entre los derechos que conlleva la concesión minera encontramos: uso gratuito de tierras eriazas dentro de la concesión (y con autorización fuera de la concesión); autorización para servidumbre en tierra de terceros (a solicitar expropiación, previa indemnización; a usar aguas que sean necesarias; beneficios tributarios y económicos; estabilidad jurídica (contratos-ley); deducciones de tributos internos y de gastos en infraestructura; derecho a usar y expatriar moneda extranjera sin límite, así como facilidades procesuales (presunción de veracidad, silencio administrativo positivo y celeridad procesal) y facilidades policiales, como que aquel que moleste al minero se hace responsable de todos los daños que ocasione o que el minero afectado por gente que le obstaculice puede pedir acciones inmediatas (DS 020- 2008: del Ministerio de Energía y Minas). Además, las empresas mineras gozan de exenciones temporales del pago de regalías o bien de tasas muy reducidas.

La concesión minera se define como el acto del poder ejecutivo que faculta a personas físicas y/o sociedades mercantiles para realizar la exploración, explotación y aprovechamiento de las sustancias mineras contenidas en el lote minero que ampara. Sería un recorte geométrico en el territorio -de este modo, compartimentado- y destinado exclusivamente para la explotación de recursos calificados como extractivos.

La poderosa industria extractiva, nacional y extranjera, comenzó así un proceso acelerado de compra-venta de activos públicos, petitorios y concesiones, contando con un amplio respaldo estatal y normativo que, sin embargo, todavía no le parecía suficiente: el nuevo régimen expropiatorio- posible gracias a los avances tecno-industriales- que las empresas transnacionales quieren imponer a toda costa, necesitaba aún de otra vuelta de tuerca para terminar de asegurar los marcos de estabilidad jurídica. Así, el Gobierno del Apra (Alianza Popular Revolucionaria Americana) (2007-11) se dispuso a reforzar la alianza extractivista vía decretos de urgencia, en el marco de la firma de Tratados de Libre Comercio (TLC). Y en concordancia con la voluntad de eliminar cualquier obstáculo a las grandes inversiones internacionales, el que fuera presidente, Alan García, intentó profundizar la dirección pro-inversión, sobre todo en la región amazónica, con la emisión de decretos legislativos¹⁰¹, haciendo uso de las facultades entregadas por el Congreso para legislar temas relacionados a la aplicación del TLC con los Estados Unidos. En el paquete legislativo emitido por el Gobierno, que abusó de las competencias otorgadas para legislar, encontramos 12 decretos que atentaban directamente a las comunidades de los Andes y la Amazonía, contradiciendo lo estipulado en la constitución política del Perú y en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo³⁵¹.

³⁵¹ Estos decretos eran: 994, 995, 1015, 1020, 1060, 1064, 1075, 1080, 1081, 1083, 1089 y 1090. Este último, “Ley Forestal y de Fauna Silvestre” fue uno de los más cuestionados: reduce la definición del patrimonio forestal dejando fuera del régimen forestal a cerca de 45 millones de hectáreas de bosques para ser rematados por las empresas transnacionales (FIDH, 2009). Los decretos 1015 y 1073 vulneran no solo el Convenio 169 sino también la constitución peruana, que contempla la imprescriptibilidad de la propiedad comunal de la tierra. El decreto 1064 elimina la negociación por servidumbres de industrias extractivas, lo que concede al Estado la posibilidad de imponer proyectos extractivos en tierras comunales. Además el artículo 7 deshabilita la protección de la propiedad comunal. En caso de conflicto entre propietarios de una comunidad y un asentamiento humano, el decreto hace prevalecer el derecho de estos últimos, si el centro poblado posee cinco años de antigüedad. Además, algunos otros decretos abrían la puerta para una brutal criminalización de las protestas, al militarizar los conflictos sociales, impedir la imputabilidad de militares y policías, habilitar el concepto de extorsión social para reprimir movilizaciones sociales, conferir mayor arbitrariedad a la policía y modificar el proceso penal para restringir el derecho a la defensa (APRODEH, 2007).

Su propósito no era otro que recortar los derechos de los pueblos indígenas, limitar la propiedad comunal de la tierra a pequeños reductos de territorio, y concesionar así el acceso “libre” a los recursos naturales para las empresas extractivas (Rodríguez-Carmona y Castro, 2013). Y culminar la reorganización del espacio físico para la inserción en el mercado de las áreas indígenas amazónicas. Al suscitar la polémica acerca del “carácter pre-moderno” de las comunidades nativas, se pretendía llevar a cabo la individualización (parcelación) de sus derechos de propiedad colectiva en beneficio de los mercados. El Decreto 1015 bajaba el requisito de 2/3 de los comuneros presentes en asamblea para poder tomar una decisión, y el Decreto 1073 establecía que, con el 50% de los votos de los comuneros poseionarios, era posible vender o rentar las tierras comunales, creando así grietas en el derecho comunal y flexibilizando la disolución de las comunidades nativas. Finalmente, el 2 de septiembre de 2008, los dos decretos fueron considerados inconstitucionales por violar la propiedad colectiva de las comunidades nativas y campesinas, saliendo de la normativa internacional al no respetar el “deber de consulta previa e informada” establecido por el Convenio 169 de la OIT, y siendo derogados el 23 de agosto de 2008 por el Congreso de la República. Sin embargo, la aparición mediática de Hernando de Soto, y el accionar de su Instituto de la Libertad y la Democracia, volvería a poner en la opinión pública la polémica, abogando por los derechos de propiedad individual al interior de las comunidades, en perjuicio de la propiedad colectiva comunitaria³⁵².

A esta pretensión de “legalizar” la expropiación de territorios amazónicos en beneficio de las empresas, se opusieron las comunidades awajún y wampis del Cenepa, propiciando los dos paros amazónicos de 2008 y 2009, que consiguieron derogar los decretos 1015, 1073 y 1090, y de los cuales hablaremos en el siguiente capítulo. Dichas comunidades contestaron también al intento de implantar la propiedad individual haciendo tabla rasa de la propiedad comunal. En una “Declaración unificada, ODECOFROC, ODECOAC Y ODECINAC de no participación al taller “Los indígenas y la globalización” para febrero de 2010, firmada en la comunidad de Mamayaque, el 26 de enero del mismo año, se afirma que las organizaciones y comuneros de la cuenca del Cenepa se niegan “a

³⁵² A día de hoy por parte de los principales medios favorables a las políticas extractivas se sigue alentando la polémica. El sábado 14 de junio de 2014, el diario El Comercio publicó un editorial, plagado de falsedades y medias verdades, alegando que las tierras en manos de las comunidades campesinas y nativas representan un gran desperdicio para el Perú, al tiempo que exhorta al Estado a titular parcelas individuales dentro de ellas para permitir y facilitar su hipoteca o venta.

participar con quién, como usted, quiere crear un régimen empresarial a través del cual puedan controlar sus activos y asociarse con otros indígenas o inversionistas para participar en la explotación de los recursos naturales de sus territorios”, y que da por supuesto que la inversión internacional afectará nuestros recursos. Y cuyas palabras contrastan con la intención de los comuneros del Cenepa de preservar su territorio, ríos, animales, y su identidad cultural de cualquier forma empresarial y global de explotación de nuestros recursos, para que “no venga nadie de fuera, que no ha visitado nuestra tierra y no conoce nuestras costumbres a decirnos cómo vivir en nuestro territorio (“Declaración unificada ODECOFROC, ODECOAC Y ODECINAC de no participación al taller Los indígenas y la globalización).

3.4.1. La “Selva virgen” se subordina a “El Dorado” en la Cordillera del Cóndor

Todo este proceso de desarrollo extractivo va a tener su particular correlato de engaño, abuso e intentos de apropiación en la Cordillera del Cóndor, cabecera de los principales ríos de la Cuenca del Cenepa, y territorio ancestral de los pueblos awajún, wampis y shuar (en su parte ecuatoriana). Después del conflicto limítrofe y el avance de los frentes económicos en la región del Marañón, nos encontramos otros planes de desarrollo económico para la frontera. En los cuales, la conservación de la naturaleza, al separar los espacios naturales en “protegidos” y “no protegidos”, puede derivar en una coartada para destruir ambientalmente el resto del territorio que no se encuentra protegido. Con frecuencia, la minería transfronteriza, como veremos que está ocurriendo en la Cordillera del Cóndor, aprovecha la figura jurídica de áreas protegidas o parques naturales para encubrir sus acciones. El imaginario de la “selva virgen”, proyectado sobre la Amazonía, como un lugar amenazado y frágil, cuyos atributos pueden desvanecerse a corto plazo, y que no ha sido perturbado por el hombre, termina subordinando y complementando con el de El Dorado, pese a que a la destrucción del ecosistema amazónico se debe en gran parte a las actividades derivadas de proyectar esta última imagen sobre el territorio.

La persistencia de ambos imaginarios en la concepción que los colonizadores han tenido sobre la Amazonía haría que, después de la firma de Paz entre Perú y Ecuador en 1998, los dos países llegaran a una serie de compromisos, entre los que se encontraba, tanto

la creación de áreas naturales protegidas como la explotación de las riquezas mineras, que ya se conocían desde la época de la delimitación de las fronteras. La bipolar idea iba a consistir en que los parques o reservas naturales fueran ámbitos -presentados como “muestras representativas”- de los ecosistemas tropicales y húmedos (en la aceptación de su progresiva degradación y desaparición), pero sin que pudieran alterar los numerosos negocios mineros que se venían fraguando en ambos lados de la frontera³⁵³.

Si en 1987, la ley en el Perú prohibía la exploración y la explotación minera en una franja de 10 km de la frontera internacional, en 1993, la nueva Constitución de Fujimori limitó tal restricción solamente a las empresas extranjeras o las nacionales en asociación con extranjeros. Precisamente, ese mismo año, el Estado peruano otorgaría las primeras concesiones en la Cordillera del Cóndor a la compañía Metalfin (empresa que en 1996-7 creó la Minera Afrodita, transfiriéndole el íntegro de sus concesiones en la Cordillera). Los acuerdos de Brasilia de 1998 terminarían poniendo de manifiesto como el conflicto fronterizo de 1995, como ha documentado ODECOFORC (2009), fue generado en buena medida por los intereses mineros. Por un lado, como ya hemos esbozado, establecieron para el área fijada el compromiso de constituir una “zona de protección ecológica” a ambos lados de la frontera, de acuerdo al Punto de Vista Vinculante N° 7, emitido por los Presidentes de los 4 países garantes del Protocolo de Río de Janeiro (Argentina, Chile, Estados Unidos y Brasil). La zona de protección ecológica inicialmente definida cubría parte de las cabeceras directas del río Cenepa y las nacientes del río Coangos, en la Cordillera del Cóndor. Las propuestas incluían alternativamente el establecimiento de una reserva para la conservación, siguiendo las líneas de los estudios biológicos que se habían llevado a cabo, una zona de reserva o biosfera, o una reserva pluriétnica y binacional, la cual a su vez trazará los límites fronterizos y actuará como núcleo de integración. Y por otro lado, en el Acuerdo Amplio de Integración Fronteriza, Desarrollo y Vecindad (1998), título III, referido al Fortalecimiento de la Cooperación Bilateral, se señalaba que las partes darían prioridad de forma coordinada al aprovechamiento de “los recursos mineros que se encuentran en las zonas fronterizas de los territorios de ambos países”. El Convenio sobre integración y complementación minero energético previsto fue firmado antes de un año

³⁵³ Nos centraremos en el caso de Perú. Sin embargo, para información sobre el proceso en Ecuador, que tiene muchas similitudes con el peruano, al formar parte de lo mismo, ver el informe titulado “El enclave minero de la cordillera del Cóndor”, realizado por Gloria Chicaiza para la Ong Acción Ecológica, Ecuador Marzo 2010.

(agosto de 1999) y solo 2 meses después de que se hubiera creado la Zona Reservada Santiago- Comaina. Acto seguido los dos países firmaron también el Convenio Marco de Colaboración Interinstitucional entre las Cámaras de Minería del Ecuador y la Sociedad nacional de Minería, Petróleo y Energía del Perú (Septiembre 1999) y el Convenio de Cooperación Interinstitucional en materia de Legislación y Reglamentación Minera entre los Ministerios de Energía y Minas del Perú y del Ecuador (Septiembre, 1999).

Sería precisamente en este contexto de ambigüedad, en el que los gobiernos del Perú y Ecuador ya habían creado nuevos marcos jurídicos para favorecer la inversión y los trabajos de extracción de recursos naturales, donde también se suscribieron las actas para la ejecución del proyecto “Paz y Conservación Binacional en la Cordillera del Cóndor” en el año 1999. En este, estaba incluida la creación de dos áreas de conservación en cada uno de los países, así como estrategias comunes y recomendaciones hacia ese objetivo ecológico³⁵⁴. Ese mismo año, en aplicación, el Gobierno implementó el Decreto Ejecutivo 936 de junio de 1999 por el cual se creaba el “Parque Binacional El Cóndor” en la cuenca del río Coangos, así como el “Bosque Protector Cordillera del Cóndor”, el “Refugio de Visa Silvestre El Zarza” y la “Reserva Biológica El Quimi”. Y en el Perú, el Estado identificó su zona correspondiente de la Cordillera del Cóndor como “área representativa de la eco región del bosque montano de la Cordillera Real Oriental de los Andes” y la incluyó para su protección prioritaria en la “Estrategia Nacional para las Áreas Naturales Protegidas-Plan Director (1999)” aprobada mediante Decreto Supremo No.010-99-AG. Y mediante el Decreto Supremo 005-99-AG, se creó la “Zona Reservada Santiago-Comaina” (en adelante “ZRSC”) con una extensión de 863.277 Ha. que luego fue ampliada a 1.642.567 Ha. (Decreto Supremo 029-2000-AG). Lo que dio paso a que, en el año 2000, se iniciara un diálogo entre el Gobierno peruano y las comunidades awajún y wampis del Cenepa y el Santiago para delimitar el área definitiva de protección ecológica. La ZRSC estaba ubicada dentro de lo que los pobladores awajún y wampis consideran como su “territorio ancestral”, como un lugar sagrado de vital importancia para la reserva biológica y espiritual del conjunto del territorio. Bajo la responsabilidad del INRENA (Instituto

³⁵⁴ También se recomendaba la promoción de la coordinación entre los pueblos indígenas en el ámbito del proyecto; organizar una red de actores de conservación y desarrollo sostenible y una estrategia de Corredor de Conservación. Así como también la promoción de reuniones binacionales regulares entre las poblaciones shuar, wampis y awajun para que aprueben decisiones de manejo de recursos naturales.

Nacional de Recursos Naturales), dependiente del Ministerio de Agricultura, la organización medioambiental, Conservación Internacional, a través del Proyecto PIMA (Participación de las Comunidades Nativas en el Manejo de las Áreas Naturales Protegidas de la Amazonía Peruana), y financiado por el Banco Mundial, inició un proceso participativo con la población indígena. Y en el proceso de diálogo se va ir perfilando la propuesta de creación de un Parque Nacional, la titulación de varias comunidades en el río Cenepa a colindar con el Parque, y el establecimiento de la Reserva Comunal Tuntanain³⁵⁵. El 30 de marzo de 2004, los awajún y wampis del Cenepa, por intermediación sobre todo de sus organizaciones de cuenca, ODECOFROC y ODECOAC, pactarían con el Estado, a través de INRENA, un Parque Nacional, que al mismo tiempo que respetara los derechos ancestrales de las comunidades, tuviera como objetivo principal proteger la Cuenca de los proyectos extractivos. El 18 de noviembre de 2004, después de subscribir un acta en Huampami, capital del distrito de El Cenepa con los representantes de las comunidades nativas localizadas dentro de la Zona Reservada, en el que se pactaba la constitución del área de protección, la institución estatal INRENA propondrá oficialmente el “Parque Nacional Ichigkat Muja-Cordillera del Cóndor” con un área de 152,873.76 Ha., abarcando prácticamente toda la cordillera e incluyendo las posiciones indígenas, como resultado del proceso participativo de consulta. Dentro de este acuerdo, las organizaciones conservacionistas y el INRENA apoyaron el reconocimiento de los derechos territoriales de la población indígena, en forma de pedidos de titulación y ampliación de comunidades nativas, al considerar que su contribución resultaba fundamental en el manejo y conservación del entorno medio-ambiente, llegando a reconocer que el territorio donde se iba a crear el Parque Nacional era “territorio ancestral” de los pueblos awajún, wampis y shuar: “La Cordillera del Cóndor en sus dos vertientes, la peruana y ecuatoriana, es territorio ancestral de la nación jíbara, representada por los grupos étnicos awajún, wampis y shuar” (Proyecto de Decreto Supremo de categorización del Parque Nacional Ichigkat Muja: 47).

³⁵⁵ En septiembre de 2005, profesionales de Conservación Internacional (Perú y Ecuador) y la Fundación Natura (Ecuador) iniciaron un proceso para capitalizar las experiencias y conocimientos generados por los diferentes actores que trabajaron o participaron en el proyecto «Paz y Conservación Binacional en la Cordillera del Cóndor, Ecuador-Perú», desarrollado durante los años 2002 al 2004. Muchos de los comuneros que actualmente reclaman la restitución de la totalidad del Parque participaron en dicho proceso.

Sin embargo, el enfoque binacional para la conservación de la Cordillera del Cóndor, a diferencia del proceso de convergencia minera, nunca se llegó a producir. Cada país fue llevando el proceso de manera independiente, como reconocen los mismos representantes de Conservación Internacional-Perú: “la aproximación binacional del Proyecto se limitó a coordinaciones interinstitucionales y no se logró construir un marco conceptual que integrara lo binacional o transfronterizo desde diferentes ámbitos” (Cárdenas 2008: 474). De esta manera, la propuesta de conservación perdía fuerza respecto a la minera, a pesar de que los expertos de INRENA habían alertado a las autoridades del Gobierno sobre el impacto negativo que tendría la extracción de oro y otros minerales. Y se ponía de manifiesto cómo los acuerdos de paz firmados habían pasado a ser totalmente funcionales a los intereses mineros. El Estado peruano comenzó entonces a mostrar abiertamente una falta de voluntad para cumplir con lo pactado. Como refiere el documento, elaborado por ODECOFROC (2009), primeramente se demoraron en la culminación de los procesos de ampliación y titulación de las comunidades de las partes alta de la cuenca, provocando un sentimiento de desconfianza por parte de los comuneros awajún y wampis. Hay que tener en cuenta que, para las comunidades awajún y wampis, la decisión de aceptar la autoridad de INRENA sobre parte de su territorio fue muy debatida, y todavía lo sigue siendo. Al estar concediendo parte de su control ancestral sobre el territorio al Estado, exigieron, a cambio, que la gestión fuera conjunta, que el área fuera reconocido como territorio ancestral, y tuvieron mucho cuidado en que el proceso de establecimiento de los linderos excluyera “el territorio (donde) los ancestros... hacían su chacra, su mitayo... hasta donde utilizaban el territorio los ancestros, luego de eso, iba a ser parque nacional”, en palabras del entonces Presidente de ODECOFROC (Cárdenas, 2008:47), coincidiendo entonces con el territorio que los awajún y wampis siempre han considerado una “reserva”, habitado por otros seres. Finalmente, como hemos mencionado anteriormente, la decisión de aceptar el Parque Nacional fue tomada de manera estratégica con el objetivo de obtener la máxima categoría de protección (Parque Nacional), intentando así alejar el interés minero de una zona tan importante de su territorio.

En el 2001, cuando la Minería Afrodita, titular -desde 1995- de 7 concesiones (Apu, Comaina 1, Comaina 2, Comaina 3, Campana 1, e Hito), pidió autorización para realizar

trabajos de exploración en una extensión de de 5,008.75 ha en la Cordillera del Cóndor³⁵⁶, INRENA desestimó esta autorización, declarando que: “los impactos que se pudieran generar como producto de la actividad de exploración y explotación minera afectarían directamente los objetivos de conservación de la zona Reservada Santiago Comaina y porque para la población aguaruna asentada en las partes bajas de la Cordillera es necesario e indispensable a fin de mantener su calidad de vida y sus valores culturales mantener con carácter de intangibilidad las partes altas de la cordillera, por la que vienen apoyando el establecimiento del Parque Nacional Ichigkat Muja Cordillera del Cóndor”. (cit. in Huaco 2010). Sin embargo, en el 2005, Afrodita empezaría a trabajar en las inmediaciones del puesto militar fronterizo El Tambo, ubicado cerca de las cabeceras del río Comaina, sin tener la autorización del Estado (por entonces INRENA mantenía su negativa a la minería, y sin haber consultado previamente a las comunidades indígenas de la zona, como impone el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo). Según refirieron algunos militares awajún, que en esa época estaban de servicio en el puesto de vigilancia El Tambo, a miembros de ODECOFROC, la Minería Afrodita entró en la zona desde Ecuador, empleando a los trabajadores ecuatorianos que ya operaban en la zona de manera informal. Los dirigentes de la compañía establecieron un acuerdo con los jefes militares peruanos, quienes les permitieron hacer uso de las instalaciones del ejército como base para su campamento (ODECOFROC, 2009).

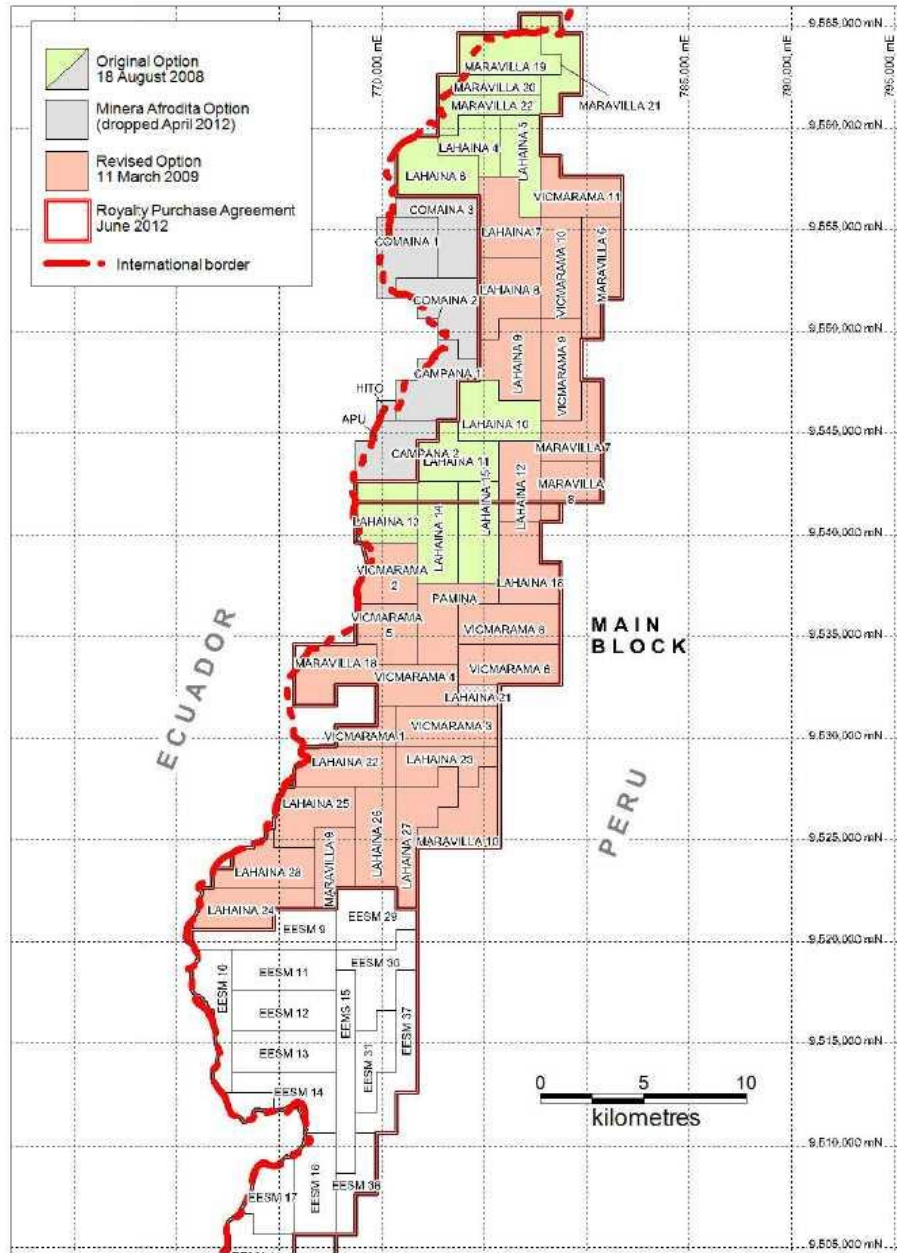
Entre los años 2005 y 2006, justo después de iniciar sus actividades de forma clandestina, Afrodita, tal y como ha demostrado ODECOFROC (2009), empezará, con el beneplácito de la Cancillería y al Ministerio de Defensa, a intensificar cada vez más sus presiones sobre las políticas ambientales implementadas por el INRENA, para asegurarse así el permiso para trabajar en la Cordillera del Cóndor. Bajo el principal argumento de que en la Cordillera ya estaban operando los mineros informales³⁵⁷ ecuatorianos y que, por tanto, se

³⁵⁶ Ya solo el Proyecto de exploración contempla la construcción de 20 plataformas de exploración para la perforación de 41 sondajes diamantinos, labores de acceso, instalaciones auxiliares y 9 trincheras que permitan obtener información necesaria sobre la mineralización existente en la zona (Extraído de Compañía Minera Afrodita S.A.C., agosto, 2009 “Declaración de Impacto Ambiental del proyecto de exploración Afrodita).

³⁵⁷ La minería ilegal, en muchos casos, es promovida clandestinamente por empresas mineras “legales”, usándola como “estrategia de entrada” para incursionar en nuevos territorios. Suelen alquilar o vender maquinarias a los trabajadores. Por ejemplo, cargadores frontales, tractores y camiones pesados, dragas, bombas y otras. Tales maquinarias son utilizadas sin ninguna precaución y con un uso abusivo y descuidado de sustancias altamente tóxicas, entre ellas el mercurio. Las empresas mineras que

hacía necesario formalizar las actividades extractivas para garantizar un mayor control de la frontera y una mayor seguridad ambiental y no perder terreno en el desarrollo económico minero, se inició un fuerte lobby de presión sobre INRENA. Esta estrategia terminaría logrando influenciar todas las políticas estatales referidas a esta parte de la frontera con el Ecuador. En el 2005, durante una reunión de coordinación para la exploración minera en la Cordillera del Cóndor, que contó con la presencia de los representantes del Ministerio de Energía y Minas, INRENA, Ministerio Relaciones Exteriores, Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas, Ministerio de Defensa y Carlos Ballón Barraza, minero vinculado al Grupo Cardero e integrante de la compañía canadiense Dorato Resources Inc, acordaron que el INRENA debía “consignar expresamente la compatibilidad de la actividad minera de los derechos de la Cia. Minera Afrodita en la Cordillera del Cóndor” (ODECOFROC, 2009). Para ello se acordó que INRENA emitiera en un plazo de tres días una opinión favorable a la actividad minera de la compañía Afrodita en la Cordillera del Cóndor, declarando su compatibilidad ambiental. De esta manera, se ponía las bases para que el área original del Parque Nacional fuera recortada en 69.829 hectáreas, haciendo caso omiso a los resultados de las consultas a la población y priorizando intereses globales, para permitir de este modo la concesión de lotes mineros en la mayoría del territorio de la Cordillera del Cóndor.

obtienen una concesión formal del Estado, suelen justificar los impactos medioambientales de las actividades extractivas argumentando que la minería informal es peor y menos controlable que la minería formal. De esta manera, los impactos ambientales de las actividades mineras formales son presentados públicamente como “el mal menor”, aún cuando son las mismas empresas las que proporcionan los medios a los mineros ilegales. En la última década, esto ha venido ocurriendo también en el territorio awajún, en las playas del Cenepa, Santiago y Marañón, donde se extrae el oro con las dragas llamadas “motobombas” y con la utilización del mercurio. No obstante, las organizaciones indígenas y los pobladores locales han procedido a exigir el retiro de la totalidad de las dragas, bajo el control de comerciantes y regatones, y ante el peligro de una degradación fuerte del medio ambiente. Aunque a día de hoy aún existe una situación tensa, al involucrar a algunos pobladores que ven en esta actividad una forma de conseguir dinero fácil.



Mapa 9. Concesiones mineras de Afrodita en la Cordillera del Cóndor.

Convertida la explotación minera fronteriza en razón de Estado, el Ministerio de Energía y Minas otorgaría, en el 2006, nuevas concesiones mineras en la Cordillera del Cóndor a la empresa canadiense Dorato Resources³⁵⁸. Al mismo tiempo, Dorato Resources incorporaría también las concesiones de la Compañía Afrodita, volviéndose propietaria de la

³⁵⁸ Dorato Resources, perteneciente al grupo Cardero, posee una participación del 100 % en 64 concesiones. Éstas se extienden por una longitud de 55 km y un ancho de 10 km. Es una empresa junior, cuya especialidad sería la exploración de yacimientos mineros.

inmensa mayoría de las concesiones mineras en la Cordillera³⁵⁹. Para ello tuvo que transferirlas a una subsidiaria peruana, creada en el 2007, la Dorato Perú S.A.C., con el fin de eludir la legislación que prohíbe a las empresas extranjeras operar en la franja fronteriza (ODECOFROC 2009)³⁶⁰. Finalmente, en el 2007, se procede, pues, a la categorización definitiva y parcial (DS 023-2007-AG) de la Zona Reservada y se recorta de la propuesta de parque consensuada en 2004 un área de 69.829 Has., con fines explícitos de proteger la actual y futura minería³⁶¹.

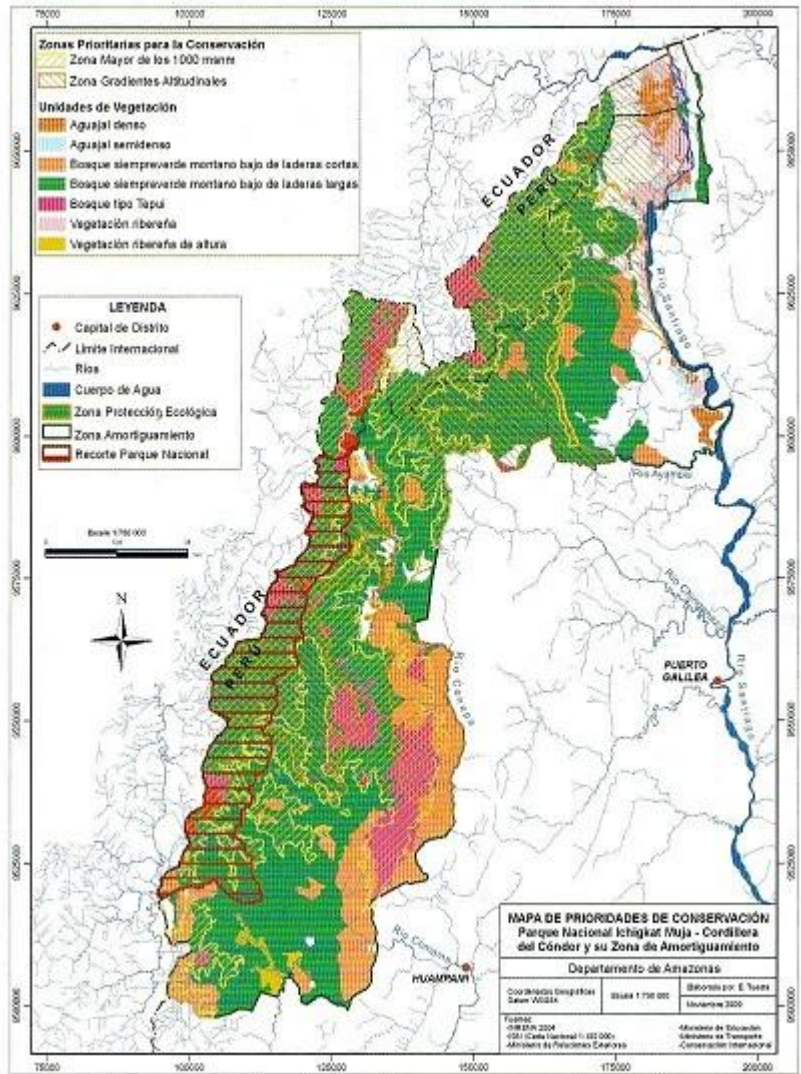
El Estado negaba los derechos territoriales de las poblaciones awajún y wampis y la integralidad territorial del Cenepa, retomando el antiguo designio de establecer una frontera viva –económicamente- que terminara con la vida indígena que habita la región fronteriza. El MINEM (Ministerio de Energía y Minas) escribe el 23 de febrero a la cancillería: “Este Ministerio saluda la iniciativa de INRENA de reducir el área para la propuesta de parque nacional IM-CC en cuya delimitación actualmente ya no se encuentran superpuestos ningún

³⁵⁹ En resumen, de las 109 concesiones otorgadas y en trámite, 107 pertenecen o pertenecían a dos empresas canadienses: Dorato Resources (88) y New Dimension Resources (19 concesiones).

³⁶⁰ Las características del operativo de transferencia de Afrodita a Dorato son bastante complejas. Sirvan estas palabras del abogado Juan Carlos Ruiz Molleda para hacerse una idea. La primera modalidad es efectuar *option agreements* entre los titulares peruanos con una empresa peruana que es 100% subsidiaria de una empresa canadiense. A través de ésta, los derechos que adquiere la empresa subsidiaria peruana los adquiere también su empresa matriz. Esta modalidad fue utilizada por la Compañía Minera Afrodita, que en octubre del 2007 suscribió un *option agreement* con Dorato Perú, empresa peruana que es 100% subsidiaria de la empresa canadiense Dorato Resources. La segunda modalidad es efectuar *option agreements* entre personas naturales peruanas directamente con la empresa canadiense. Esta estrategia fue utilizada por Carlos Ballón Barraza, persona natural peruana, quien es titular de 59 concesiones mineras en la Cordillera del Cóndor (y otras 5 concesiones más se encuentran en trámite) con Dorato Resources. Lo curioso es que Carlos Ballón Barraza es uno de los directores de Dorato Resources; y también es Manager South America para Cardero Resource Corporation. Bajo estas dos modalidades, Dorato Resources adquirió los derechos mineros en la Cordillera del Cóndor, Distrito El Cenepa, de los siguientes titulares “oficiales” de concesiones mineras: Compañía Minera Afrodita, Carlos A. Ballón Barraza, Enrique E. Sánchez Mc Clinton y Elsa L. Zuazo Villaroel. La tercera modalidad sería fundar una empresa subsidiaria “peruana”, la cual solicita concesiones mineras a su nombre. Sin embargo, esa empresa es 100% subsidiaria de una empresa canadiense. En efecto, es la empresa canadiense quien es la dueña de las concesiones en el Perú (<http://grufidesinfo.blogspot.com.es/2013/10/empresas-mineras-canadienses-son-duenas.html>). Autor(a): Juan Carlos Ruiz Molleda Perú 26-09-2013 (Visto el 24-06-2014).

³⁶¹ En el mismo escrito también se dice que en el área liberada del parque (el área recortada) se instalarían proyectos de desarrollo sostenible. Es decir, nuevos petitorios mineros y carreteras. Además, el lote petrolero 116, fue concesionado en 2006 a la empresa colombiana Hocol SA, luego remplazada por la petrolera francesa Maurel Et Prom, que adquirió Hocol Perú. Este lote se encuentra ubicado en pleno territorio de los awajún y wampis, entre el Datem del Marañón, Condorcanqui y Bagua, en los distritos de Nieva, Cenepa y Santiago, perteneciente a muchos territorios de propiedad comunal; y que se sobrepone a dos áreas naturales protegidas que constituyen piezas centrales del territorio de estos pueblos: la Zona Reservada Santiago-Comaina y la Reserva Tunta Nain.

tipo de derechos otorgados a terceros por este sector y propiciará que el Perú establezca una frontera viva, con oportunidad para diversas actividades económicas como la minera en el marco de la responsabilidad ambiental”.



Mapa 10. Recorte del Parque Nacional Ichigkat Muja (Fuente IBC)

Todo lo cual fue percibido con gran indignación por los comuneros del Cenepa. Como refiere el actual presidente de ODECOFROC, Zebelio Kayap: “Lamentablemente el gobierno no cumplió con su promesa, no cumplió con su compromiso, recorta [el área del Parque], y ese recorte es una vergüenza para nosotros, es una incapacidad de administrar los recursos naturales por parte del Gobierno, es otra incapacidad de dar continuidad a ese trabajo con los pueblos indígenas y la misma institución de INRENA, lamentable, porque a

un pueblo le aprueban una consulta para mejoría de su vida, para mejoría de los recursos naturales, y le recortó y qué, es una burla, un menosprecio, un abuso intelectual, porque ellos creen que lo que piensan es lo mejor, pero todos sabemos pensar, y todos sabemos hacer” (Zebelio Kayap, entrevista realizada en 2010). Los Awajún se sintieron traicionados por el gobierno central y por el mismo INRENA, que anteriormente había declarado la actividad minera incompatible con la conservación de la Cordillera del Cóndor. Y desde entonces, su preocupación por la contaminación de los ríos y el envenenamiento de la fauna de este territorio no ha hecho más que acrecentarse, “lo que a mí me preocupa, lo que yo conozco, lo que yo entiendo, es que los mineros están mintiendo..., están engañando a nosotros, los pueblos indígenas. Dicen: estamos dando el estudio, no se puede contaminar, pero no creemos nosotros. Por mi parte yo no creo. Cómo va a cuidar estos cerros, una zona accidentada, que está en una zona así pendiente, accidentado, un cerro inmenso que sube que no se puede esconder, que no se puede cuidar, que no se puede guardar... Dicen estamos dando un estudio para que no se contamine el río, pero nosotros claramente sabemos que cuando trabajan allí en este cerro, se contamina. Al toque se contamina el río Cenepa, el río Comainas, todo río que hay. Entonces, cuando trabajan las compañías acá en el Cenepa puede existir la muerte, la enfermedad, esto yo sé (...). Nosotros de aquí a unos años vamos a morir pero mi hijo, mi hija y los niños que recién nacen ellos van a encontrar las consecuencias, la muerte” (Salomón Mayan Yampis, entrevista realizada el 2010).

A partir de entonces, el descontento de la población del Cenepa no ha dejado de aumentar, y con él, el grado de conflictividad en la zona. Durante los últimos años, las organizaciones indígenas de la cuenca del Cenepa, sobre todo ODECOFROC, y los comuneros han ido expresando su disconformidad con el accionar de empresas y gobierno en numerosos comunicados y pronunciamientos, llegando incluso a retener y/o expulsar a trabajadores mineros encontrados sin permiso en sus comunidades o llevando a cabo expediciones para desalojar los campamentos mineros de sus territorios (haciendo uso del derecho consuetudinario en sus territorios). Además, como veremos más detenidamente en el siguiente capítulo, ODECOFROC ha acudido a la justicia, presentando varias denuncias contra Afrodita y consiguiendo que, a día de hoy, la concesión esté suspendida oficialmente, aunque la compañía ha venido realizando trabajos de exploración en la zona, deforestando y perforando. Finalmente, la creciente tensión desembocó en el trágico desenlace del segundo

paro amazónico amazónico, en el 2009³⁶². En la actualidad, el Ministerio de Energía y Minas sigue otorgando concesiones en la Cordillera del Cóndor, como aquellas obtenidas en enero de 2011 por la minera canadiense New Dimension Resources a través de su subsidiaria NDR-Perú, creando aún más frustración entre los comuneros nativos. La presencia constante de las mineras, percibidas a través de los helicópteros que sobrevuelan diariamente la cuenca del Cenepa, y por las diversas estrategias de entrada que lleva a cabo la empresa, algunas sustentadas en la compra de líderes indígenas y con el apoyo de las instituciones estatales, está provocando graves consecuencias en las dinámicas socioculturales y territoriales de las poblaciones awajún y wampis. Al mismo tiempo, está cerrando las posibilidades que podían albergar los pobladores del Cenepa en su relación con el Estado: “Sentimos arrinconados. Aquí vivimos personas, no animales como dicen ‘el perro del hortelano’. No queremos que nos destruyan”, exclamaba un dirigente comunal en una asamblea de ODECOFROC en agosto de 2009.

3.4.2. Imaginarios de negación, deshumanización, cooptación y división de la protesta

Si la última década del s. XX fue una etapa de desregulación neoliberal y flexibilización de leyes, la primera del s. XXI se ha caracterizado por una fuerte profundización de estos marcos jurídicos, creados *ex profeso* para la inversión transnacional; y por la creación de nuevas estrategias cada vez más agresivas por parte de la industria extractiva transnacional. La industria minera en el Perú ha ido creando un nuevo discurso de minería sostenible y responsable, sostenido por imaginarios que se remontan al tiempo de la conquista española, al mismo tiempo que promueven un “cambio cultural” –acelerado y obligado- en las poblaciones locales de los territorios donde pretende imponer sus proyectos. Este cambio promovido en los pobladores locales no es tampoco algo totalmente nuevo, sino que se viene a sumar a todos los anteriores intentos por obligar a los indios a dejar de ser ellos mismos. Se refiere a un proceso de disciplinamiento de “indios” y territorios, para que estos sean funcionales a la lógica de negación y apropiación de lugares, o por lo menos que

³⁶² Hemos simplemente enumerado algunas de las medidas de protesta y reivindicación territorial que han llevado en los últimos años las poblaciones y organizaciones awajún y wampis, ya que serán analizadas y descritas en detalle en la siguiente parte de la tesis, “La defensa del Cenepa”.

no se conviertan en un obstáculo. Frente a lo cual, los pobladores llevan el mismo tiempo, más de quinientos años, contestando y afirmando su lugar y sus propias formas de habitarlo.

En la actualidad, vemos como en el Perú, las transnacionales extractivas y el gobierno “despliegan sus poderosos aparatos de comunicación, no sobre la base de ideas ni argumentos racionales, sino que apelan directamente a los imaginarios colectivos” (Rodríguez Carmona, Castro y Sánchez, 2013: 65). La industria minera, apoyada por el Gobierno, apunta en su discurso directamente hacia el futuro, colocando a poblaciones y territorios en una rémora del pasado, y lo hace a través del avance continuo tecnológico como forma de conjurar todos los males. De esta manera, en el futuro que plantean no caben los pueblos indígenas. La minería se presenta así como un símbolo de acceso a la modernidad, al mismo tiempo que como sostén de las aspiraciones de inserción en la globalización y la única salida posible de lo que ella misma define como pobreza. Presentan la imagen del Perú como un país aventajado de la nueva minería. Sin ir más lejos, “Perú, el país de la nueva minería”³⁶³, constituye el lema principal de campaña de la SNMPE (www.perupaisminero.pe), creando así aspiraciones de carácter universalista para legitimar toda la violencia colonizadora. Este discurso justificador de la extracción también ha ido penetrando en el territorio awajún y wampis, para la recreación del espacio fronterizo del Cenepa. Así como también tienen por efecto descalificar, criminalizar y fragmentar todo aquello que suponga un obstáculo para la actividad extractiva.

En el 2007, pocos meses después de consumado el recorte del Parque Nacional Ichigkat Muja, y poco antes de la emisión de los decretos legislativos contra la selva, el entonces presidente, Alán García, publicaría en uno de los diarios más importantes del país, El Comercio, el primero de una serie de tres artículos, en la que se iba a ver reflejado todo el imaginario colonial extractivo. A este artículo, titulado “El Perro del Hortelano”, le siguieron “Receta para Acabar con el Perro del Hortelano” y “El perro del hortelano contra el pobre” en el año 2008. En todos ellos, García explicaba lo que iba a ser su política económica peruana, promotora de grandes inversiones, al mismo tiempo que atacaba directamente los imaginarios y prácticas indígenas. Afirmaba la imperiosa necesidad de “poner en valor” los recursos de los Andes y la Amazonía, a través de la inversión privada.

³⁶³ En este sentido, la industria minera, a través de la publicidad, ha intentado crear una íntima relación entre la minería y la identidad nacional. Un ejemplo sería el anuncio “La minería está en nuestras venas”.

Con la imagen del “perro del hortelano que no come ni deja comer”, Alan García se refiere despectivamente a los indígenas y las poblaciones locales, quienes estarían impidiendo el desarrollo del país, obstaculizando el aprovechamiento de los recursos naturales. Para sacar a los campesinos e indígenas de “la miseria y el atraso”, García propone incorporarlos al mercado a través de la venta de sus tierras, con el objetivo de atraer capitales y tecnología. Su propuesta estaba dirigida a concentrar la propiedad en manos de grandes empresas, en un absoluto desmedro de las comunidades nativas de la selva, las comunidades campesinas de la sierra y los pequeños propietarios. El territorio amazónico es visto como una “tierra de nadie”, despoblada e infértil por la acción de diversos “perros del hortelano”, en un claro intento por señalar a los pueblos indígenas, awajún y wampis incluidos, que impiden el progreso sustentado en las industrias extractivas. Su discurso responde, por tanto, a las lógicas de la globalización y la transnacionalización del capital, con un fuerte componente de motor y cambio sociocultural, y apela a esquemas de diálogo y concertación, pero solo para aquellos que comulguen con el nuevo discurso y las prácticas extractivas, es decir, con los “conversos”, con aquellos que se pliegan a la lógica y los objetivos que pretende imponer. He aquí uno de los múltiples párrafos donde se pueden ver como el hoy ex presidente aludía a algunos de los mitos legitimadores de la Colonización: “Cada año, al reducirse los ríos de la Selva, aparecen las playas o restingas, una tierra de nadie, pero con humedad y fertilizantes traídos por los ríos de la Selva. El Estado debería otorgar por venta o alquiler estos lotes de gran dimensión (...). Hablamos de millones de hectáreas ociosas para maderas porque las comunidades no cultivaron ni cultivarán nada, depósitos minerales que no se trabajan, petróleo en el subsuelo desperdiciado... Así pues, hay muchos recursos sin uso que no son transables, que no reciben inversión y que no generan trabajo. Y todo ello por el tabú de ideologías superadas, por ociosidad, por indolencia o por la ley del perro del hortelano” (Alan García, El comercio, 28 de octubre de 2007).

Esta proyección de mitos tenía la intención de encubrir el lugar indígena -al utilizar una expresión como “tierras de nadie”- como también encubrir a sus habitantes, a los que de manera despectiva denomina “perros del hortelano”, para así apropiarse de sus tierras. Lo que se buscaba con este discurso era legitimar el despojo territorial a los indígenas, y legitimar la violencia colonizadora de integración des-estructuradora de territorios y poblaciones. Así como también fragmentar, para poder cambiar, las relaciones sociales

indígenas: familiares, intergrupales y/o con el entorno, basadas, según él, en “ideologías superadas”.

El mito del “indio atrasado”, que impregna todo el discurso de Alan García, es el mismo que impregna también a la clase empresarial, la cual todavía sigue considerando a los indígenas como actores pre-modernos y símbolos del atraso. Este racismo estructural contra el mundo indígena se dirige fundamentalmente contra sus comunidades y sus cosmovisiones territoriales, a las que profetizan una muerte lenta y anunciada: “la estructura comunal está en proceso de inevitable descomposición, que las industrias extractivas solo acelerarían” (Rodríguez- Carmona, Castro y Sánchez, P.; 2013: 67).

Los artículos del antiguo mandatario fueron considerados un insulto por los awajún y wampis, comparando a los indígenas con animales, “perros del hortelano”, en un intento por deshumanizarlos. De ahí, que ante el ataque verbal, los awajún y wampis temieran que la intención fuera su eliminación a toda costa, para que el Perú pudiera acceder a la riqueza de la Amazonía. “Con Alan García está empezando el tiempo contemporáneo de acabar con los indígenas”, clamaría un líder comunal en la Asamblea de ODECOFROC del 18 agosto de 2009; escasos días después, se produjo la trágica represión y el violento desalojo de miles de awajún y wampis de la curva del Diablo.

Los intentos de reconfiguración e instrumentalización cada vez más agresiva del espacio amazónico, y en concreto del Cenepa, dieron lugar al conflicto entre el Gobierno y los indígenas amazónicos³⁶⁴, que provocarían los paros de 2008 y 2009, en protesta por lo que los pueblos indígenas entendían como la venta de los territorios amazónicos y, por tanto, de sus vidas. En el 2008, los nativos iniciaron una protesta, de la que hablaremos más detalladamente en el capítulo “La defensa del Cenepa”, en medio del clima “optimista” que desde el Gobierno se quería implantar después de que se hubiera aprobado el paquete legislativo en el marco del TLC con Estados Unidos. El primer “paro amazónico” terminaría el 22 de agosto 2008, cuando el Congreso de la República aprobó el dictamen

³⁶⁴ Para mayor información, se puede consultar el informe en minoría sobre Bagua, en el que se menciona como una de las causas principales de la protesta el conflicto abierto por la presencia inconsulta de minería en la cuenca de El Cenepa. Sin embargo, como hemos venido resaltando, hablaremos con mayor detalle de los paros amazónicos en la siguiente parte, cuando nos centremos en la historia de resistencia territorial de los pobladores awajún y wampis de El Cenepa.

que derogaba los decretos legislativos 1015 y 1073 (que flexibilizaban los procedimientos para disponer de la tierra de las comunidades), y se abrieran mesas de diálogo entre el Gobierno y las organizaciones amazónicas que no llegarían a ningún lado.

A los pocos meses se visibilizaría, en algunos medios de comunicación más sensibles al tema ecológico, el conflicto de los awajún y wampis del Cenepa con la minería Afrodita en la Cordillera del Cóndor. En diciembre de 2008, los dirigentes de las cuencas del Cenepa y Comaina enviaron un comunicado al gobierno anunciando la Minería Afrodita tenía un plazo de 48 horas para retirarse. Al no recibir respuesta, el 25 de diciembre, una numerosa comitiva awajún, con los rostros pintados de genipa, desmanteló las instalaciones de Afrodita ante la mirada de la guarnición militar fronteriza (Huaco 2010). Sin embargo, tanto las instituciones gubernamentales como la compañía minera ignoraron estos reclamos, generando más frustración y sentido de impotencia entre los comuneros awajún y wampis. La negativa del Gobierno a atender sus demandas, terminaría provocando que, en el 2009, los awajún y wampis salieran nuevamente a protestar. Durante este nuevo paro amazónico, los awajún y wampis de la provincia de Condorcanqui tomaron la estación 6 de Petroperu, cortando el suministro de combustible al oleoducto Norperuano, además de bloquear la carretera Fernando Belaunde, la vía de transporte más importante de la región. Sin embargo, a los 57 días de bloqueada la carretera marginal de la selva, las autoridades gubernamentales decidieron el empleo de las fuerzas de seguridad para desalojar a los manifestantes awajún y wampis.

Después de que se diera la decisión política de alto nivel para efectuar el desbloqueo de la carretera, en la madrugada del 5 Junio, se presentó sorpresivamente un operativo “bélico” de 1,299 efectivos, divididos en diferentes escuadrones y fuertemente armados con fusiles AKM, un vehículo Kasspir antiminas y una tanqueta, además de varios helicópteros para sacar a la fuerza y bajo cualquier circunstancia a los indígenas. Todo esto, sin tener en cuenta que la noche anterior se hubiera producido un acuerdo de tregua hasta las diez de la mañana, momento en el que los indígenas deberían tener decidido si desbloqueaban pacíficamente la carretera o no, algo que habían decidido hacer. El ataque policial comenzará desde un cerro a la altura del Km. 201 de la carretera Fernando Belaúnde Terry, en la zona llamada La curva del diablo. Lo que desató el enfrentamiento entre manifestantes indígenas y fuerzas del orden, quienes disparaban a fuego abierto.



Foto 15. Dispositivo y actuación policial en el desalojo de los indígenas de la carretera Belaunde Terry.

El ambiente confuso se prolongó por más de cinco días con informaciones diversas y en muchos casos contrapuestas; fotografías de nativos muertos, videos de policías en posición de combate disparando a mansalva, imágenes de efectivos ejecutados, testimonios de heridos y familiares de víctimas en las zonas urbana que denunciaban que las fuerzas policiales usaban sus armas de forma descontrolada; fotos, en Bagua y Bagua Grande, de francotiradores en los techos, presumiblemente poniendo en la mira a dirigentes sociales; pobladores asegurando haber visto cuerpos de indígenas quemados y lanzados al río, en un momento en el que la zona de conflicto estaba totalmente militarizada, bajo toque de queda, negándose el ingreso de los medios de prensa. También circuló la palabra “masacre”, con significados distintos según quien la pronunciara. “Masacre de policías”, dirían las versiones ligadas al gobierno y lo repetiría el mismo presidente de la República. “Masacre de nativos y población civil”, dirían los dirigentes indígenas y las múltiples organizaciones

sociales que en todo el país mostraron su solidaridad y la tradujeron en diversas formas de protesta. El baile de cifras continuaría hasta que el primer informe de la Defensoría del Pueblo, del 10 de junio, dio las cifras de víctimas y heridos que se manejan hasta el día de hoy: 33 víctimas fatales -23 policías, 5 civiles indígenas y 5 civiles no indígenas-, 200 heridos -82 de ellos por impacto de bala y el resto por lesiones diversas- y 1 desaparecido – el Mayor PNP Felipe Bazán. Sin embargo, a pesar del aparente consenso de estas cifras, todavía hay cosas que siguen sin explicarse.

Como consecuencia, el Gobierno desató una persecución contra el movimiento indígena, con una serie de procesos abiertos judiciales y ordenes de detención sobre varios líderes amazónicos. A lo que acompañó de una campaña oficial de intimidación³⁶⁵, con acusaciones de terrorismo, de delincuencia, de barbarie y salvajismo contra los pueblos indígenas y sus representantes (Espinosa, 2009), así como que eran incapaces de tomar sus propias decisiones, al decir que eran manipulados, y ser incapaces de comprender las ventajas del Desarrollo. Al mismo tiempo, se daba inicio a una estrategia de seducción y cooptación, buscando la división y enfrentamiento entre organizaciones y entre familias, e incluso al interior de las mismas. Lo que fue percibido por los comuneros del Cenepa como un proceso para destruir el lugar y las relaciones indígenas que oponían resistencia a las reconfiguración territorial de la nueva geografía extractiva: eliminar cualquier obstáculo en la construcción del lugar de extracción.

A partir de lo sucedido en Bagua, desde el Gobierno y el lobby minero se dio comienzo a un proceso de división de la protesta indígena, en un intento de socavar la capacidad colectiva de resistir. Lo que se pretendía era mostrar la apariencia de que el movimiento amazónico, particularmente entre los awajún y wampis, no era tan homogéneo, ni representativo de toda la población amazónica, sino que más bien existían tanto indígenas anti-mineros como también pro-mineros, a los que los extremistas y radicales no les dejaban expresarse. Además, usarán la lucha contra pobreza para poder penetrar y dividir los

³⁶⁵ El Gobierno, con el supuesto fin de explicar a la población los hechos que originaron los dramáticos acontecimientos ocurridos en la selva, decidió difundir por televisión un spot terriblemente perverso e irresponsable. Un spot racista que intentando criminalizar y condenar a las poblaciones indígenas, terminó provocando la repudia de una gran parte de la población peruana (<https://www.youtube.com/watch?v=CYxSH07s-Bs>)

territorios y las protestas, apelando al mito de la modernidad como promesa de progreso y desarrollo, y a la criminalización y descalificación de los dirigentes que siguen mostrando una férrea oposición.

Después del trágico desenlace de Bagua, el gobierno llegaría a auspiciar la creación de una “nueva AIDSESEP”, liderada por algunos ex dirigentes indígenas que se oponían a la organización AIDSESEP, que había convocado el paro amazónico nivel nacional, en un intento por asegurarse la representación indígena. Esta “organización paralela” fue enseguida rechazada por las bases del movimiento indígena, desenmascarando el intento por parte del Gobierno. Sin embargo, otra organización, creada ex profeso, terminaría teniendo mayor incidencia en el devenir de las protestas indígenas. Hacia finales de 2009, nació en Santa María de Nieva (Condorcanqui, Amazonas) una hipotética Coordinadora de Comunidades y Pueblos Awajún, fundada por un profesor indígena con muy malos antecedentes en el gobierno local, y asesorado por un funcionario de la Presidencia del Consejo de Ministros. La Coordinadora Awajún, sin tener base popular en ninguna comunidad nativa, saltaría al espectro mediático nacional, en agosto de 2010, cuando en una ceremonia en el Ministerio del Interior, su líder, Octavio Shakaimé, y algunos otros miembros, pidieron disculpas a la policía nacional por los eventos del 5 de junio de 2009, en nombre de todo el pueblo Awajún, y dando mensajes de Paz y entendimiento. E indicando que AIDSESEP, la organización nacional amazónica, no representaba a ese pueblo. En dicha ceremonia, después de hacer entrega del “tawash sagrado”, una “corona” que simboliza el liderazgo awajún, y recibir a cambio la medalla de honor del Ministerio, declararon que los indígenas estaban dispuestos a negociar con el gobierno para permitir la entrada de empresas extractivas en su territorio y combatir así la pobreza y el subdesarrollo. Estas declaraciones fueron repudiadas inmediatamente por la totalidad de las organizaciones representativas de los Awajún, que en varios comunicados afirmaron que la Coordinadora era “una organización fantasma” que no representaba a nadie, calificando el acto de “pacto de la vergüenza”. Inclusive, muchos de los comuneros que participaron en la ceremonia con la policía en la sede del Ministerio del Interior, denunciaron después que fueron llevados a este evento engañados por el líder de la Coordinadora. Asimismo, declararon que se les había ofrecido pasajes gratuitos a Lima para participar en un taller y que desconocían la finalidad del viaje y del evento, mostrando su desacuerdo con las declaraciones oficiales del líder de la Coordinadora. A pesar del rechazo

popular, esta “organización fantasma”, gracias a sus contactos políticos, se hizo promotora de un proyecto educativo financiado por el Estado y de algunas obras de asistencia social, con lo cual pudo ganarse algunos consensos en Santa María de Nieva y en algunas comunidades, fundamentalmente cercanas a dicha ciudad. Asimismo, según muchos testimonios, la Coordinadora recibe dinero y regalos de la compañía Minera Afrodita/Dorato Perú, y está pagando a varios dirigentes Awajún, alejándolos de las organizaciones indígenas representativas, y provocando la tensión y las disputas al interior de las comunidades.

El discurso de los representantes de la minera, sin embargo, hace continuamente alarde de las buenas relaciones que mantiene con las poblaciones, afirmando también que con las técnicas modernas de explotación se puede trabajar sin apenas daños ecológicos. Para ellos, la explotación minera solo pretende traer el desarrollo a la zona. Pero en la práctica, la empresa no tiene reparo en aprovecharse de los intereses particulares, sino que más bien los alienta, a través de la seducción y la cooptación. Generalmente, los dirigentes a los que se dirige tienen determinado perfil: suelen ser antiguos dirigentes cuyo prestigio ha venido menguando, y a los que la empresa les promete ayuda para poder recuperarlo, además de ofrecer dinero y becas de estudio para sus hijos. Este puede ser el caso de Francisco Quiaco, quien fuera presidente de ODECOFROC, y en el momento del acto en el ministerios, era el apu (representante comunal) de la comunidad de Mamayaque, donde se ubica la sede de ODECOFROC.

Lo que se pretende, por parte del Gobierno y las empresas con la creación de organizaciones afines, privilegiadas con inversiones sociales, ya sean privadas o públicas, y la captación sistemática de líderes indígenas, será naturalizar la presencia minera e infiltrarse en los procesos de concertación entre Estado y poblaciones indígenas. Con el fin de influir en los planes de desarrollo local o en las comisiones ambientales regionales o locales para incidir en los planes de ordenamiento territorial, busca al mismo tiempo generar una dependencia económica de los actores locales; insistiendo, además, en enfrentarlos entre sí, comprando liderazgos, distribuyendo el dinero de forma desigual, para evitar que resistan de forma cohesionada.

En el Cenepa, después de los dos paros amazónicos, se fue generando una tensión entre los pobladores que se oponían a la minera y algunos partidarios de la minería, asociados a la Coordinadora Awajún, aunque fueran minoritarios. Los miembros de la

Coordinadora iniciaron una campaña política de desprestigio contra las organizaciones que mantenían una fuerte oposición a la Minera -ODECOFROC y ODECINAC³⁶⁶- en las diferentes comunidades del Cenepa; al presidente de ODECOFROC, como ejemplo, se le acusó de tener vinculaciones con la organización terrorista Sendero Luminoso y de malversar los fondos de los proyectos de desarrollo de la organización. Así como se acusaba a todo opositor de haber recibido dinero de la minera, lo que terminó por generar un clima de desconfianza generalizado. “Entre nosotros nos vemos como enemigos” (testimonio extraído del documental “The real Avatar”³⁶⁷), comenzando a vivirse episodios de tensión entre los pobladores del Cenepa. En noviembre de 2010, los miembros de la Coordinadora organizaron, con la Presidencia del Consejo de Ministros, una reunión en la comunidad de Mamayaque³⁶⁸, en la cual supuestamente debieran haber participado los representantes de SENCICO (institución del Ministerio de Vivienda, Construcción y Saneamiento) para realizar obras de infraestructura y la construcción de casas en la zona³⁶⁹. Sin embargo, el 13 de noviembre, quienes sí se presentaron en la comunidad fueron cinco representantes de la Minería Afrodita, resguardados por veinte militares del Ejército peruano, para realizar un taller sobre los beneficios de la actividad minera y su sostenibilidad ambiental. Y mientras los militares tomaron las entradas de la comunidad para evitar la llegada de miembros de ODECOFROC, generando una sensación de gran tensión, los empleados de la empresa regalaron gorras, ponchos, camisetas y botas a los comuneros de Mamayaque, pidiéndoles “solamente” sus firmas. El jefe de la comunidad nativa y miembro de la Coordinadora Awajún, organizó y asistió al evento, no permitiendo que se manifestara ninguna oposición. Frente a esta provocación, el 23, 24 y 25 de noviembre, los jefes de las demás comunidades del Cenepa afiliadas a ODECOFROC se reunieron en la sede de la organización, y en asamblea decidieron unificar sus reglamentos comunales en un estatuto único que estableciera la destitución y el castigo de las autoridades comunales que permitieran el ingreso de instituciones o empresas sin el consentimiento previo de la asamblea comunal. Y

³⁶⁶ ODECOAC, por medio de su presidente, como después se fue confirmando, sí que había recibido dinero de la minera. Sin embargo, la comunidad más cercana al proyecto minero de Afrodita, Antiguo Kanam, no acepta la presencia de la empresa, así como la mayoría de comunidades y comuneros adscritos a la organización.

³⁶⁷ Sobre este documental se hablará en el siguiente capítulo de la tesis.

³⁶⁸ Comunidad nativa ubicada en el bajo Cenepa, que hospeda las instalaciones de la sede de ODECOFROC

³⁶⁹ Además del proyecto de SEMSICO, el Gobierno, a través del Ministerio del Interior anunció facilidades para la incorporación de jóvenes awajún a la policía.

en la comunidad de Mamayaque, el Apu organizó una reunión en la comunidad donde reiteró las acusaciones de terrorista al Presidente de ODECOFROC, obviamente sin mostrar ninguna prueba, exigiendo la destitución de la dirigencia de la organización y amenazando con desmantelar la sede de ODECOFROC si no se llevaba a término, con el argumento que la sede se encontraba en territorio de la comunidad. Finalmente, entre diciembre y enero de 2011, ante las amenazas de un desalojo armado por unos cuantos miembros de la Coordinadora, la mayoría de la población de la comunidad de Mamayaque defendió a la dirigencia de ODECOFROC y decidió destituir a la autoridad comunal (Simone Garra, 2011). Este, no deja de ser solo uno de los ejemplos de los conflictos que está provocando la presencia de la minera, cuyo discurso pretende desatar miedos (pobreza, atraso, inadaptación al cambio, ser tachado de radical, criminalizado...) y activar al mismo tiempo otros deseos y promesas culturales (progreso, consumo, identidad nacional, modernidad, etc). El objetivo final de apropiación de los recursos del territorio, requiere articular la colonización de los imaginarios como una historia en la que se suceden como procesos vinculados a que los pobladores dejen de ser ellos mismo. De esta forma, la manipulación de los imaginarios colectivos resulta clave para las empresas y el Estado, en su intento de penetrar y ocupar los territorios para su proyecto de colonialismo extractivo hegemónico.

Actualmente, la presencia de la minería en la Cordillera del Cóndor sigue generando tensiones. Si bien en febrero de 2010 el Ministerio de Energía y Minas suspendió indefinidamente las actividades de exploración de la Minera Afrodita en la zona de la Cordillera del Cóndor, su situación resulta ambigua y gravita en una especie de limbo legal por parte de las instituciones estatales, que ni prohíbe, ni afirma que esté trabajando. Sin embargo, la compañía continua operando en la zona, como ella misma reconoce en varias publicaciones publicitarias y en su página web. A pesar del abierto rechazo manifestado en muchas ocasiones por los awajún y wampis de Condorcanqui, Afrodita/Dorato Perú afirma tener buenas relaciones con la población indígena y contribuir al desarrollo local, mediante el financiamiento de proyectos sociales. En verdad, los únicos proyectos que financia la minería se dirigen a las instalaciones militares de Chavez Valdivia y Ciro Alegría, a cambio de protección armada y medios de transporte a la compañía.

A pesar de la fuerte oposición de la población indígena a la empresa, esta sigue afirmando haber cumplido con los requisitos de participación y consulta. Para ello, cuando usan espacios de interacción social: talleres, mesas, foros, consultas, ong's locales, los dirigentes de la compañía Afrodita citan entrevistas a comuneros Awajún favorables a la minería, tratándose siempre de los mismos dos o tres representantes de la Coordinadora Awajún, los cuales no tienen ninguna representatividad en su pueblo. Sin embargo, como se ha señalado anteriormente, la estrategia de divisionismo y criminalización implementada por el gobierno y la empresa minera está provocando continuamente conflictos al interior de las comunidades, e incluso al interior de una misma familia; ampliando, de este modo, la estrategia de seducción y aislamiento vía criminalización de aquellos que se oponen³⁷⁰.

El disciplinamiento de las poblaciones indígenas se muestra como una estrategia cara al objetivo de apropiarse de los recursos del territorio. De tal modo que para que los habitantes de un territorio como la cuenca del Cenepa dejen de ser ellos mismos, se hace necesario provocar un proceso de desintegración comunal, alentando los conflictos entre los residentes, así como la proliferación de estrategias individuales de supervivencia. Lo que terminaría teniendo como consecuencia directa la destrucción de ciertas características únicas del paisaje (del lugar) vinculadas con los medios de subsistencia tradicionales y la pérdida de prácticas y rituales tradicionales, aumentando la reducción en el acceso y disponibilidad de recursos.

La presencia de la minera Afrodita/Dorato, y su estrategia de entrada, termina incrementando la vulnerabilidad y la incertidumbre de los pobladores locales, contribuyendo a crear en los mismos una mayor dependencia de la economía de mercado, introduciendo problemas que anteriormente eran desconocidos como el alcoholismo y la prostitución y la desigualdad social. El imaginario de la pobreza como puerta de entrada de las transnacionales y motor de expansión minera, resulta un discurso perverso, ya que coloca a la población local en un papel pasivo de víctimas o “pedigüeños”. Permite adoptar esquemas y proyectos asistencialistas generando patrones clientelares y efectos de desarticulación social a medio plazo. Las empresas financian obras sociales y venden su discurso de luchar

³⁷⁰ A día de hoy, hay un macrojuicio a 53 líderes y comuneros indígenas a los que se les acusa, por parte de la fiscalía, de instigar y llevar a cabo el asesinato de policías durante los hechos de Bagua, sin que se haya sentado en el banquillo de los acusados nadie del Gobierno ni de la Policía para depurar posibles responsabilidades

contra la pobreza, articulándose con el discurso y los proyectos sociales del Estado. De esta forma, se va construyendo un imaginario nacional de modernidad en el Perú en base al excedente minero, donde los indígenas quedan desplazados y culpabilizados sobre este excedente minero y donde se vende la extracción como la vía natural para superar la pobreza³⁷¹.

Sin embargo, la mayoría de comuneros en el Ceneba no se dejan engañar por estos discursos. Como dice Salomón Mayan: “Los países dicen: podemos desarrollarnos. ¿Y por qué necesitan, por qué vienen acá desarrollando en sus pueblos, en sus ciudades, en sus países, desarrollando, por qué vienen acá? Una vez que desarrollaron hay que estar allí no más para no molestarnos a nosotros. Pero algunos dirigentes, ex dirigentes, están presionando, están a favor de compañía, pero yo digo va a haber pronto la guerra entre los indígenas Awajún para dominar. En mi cultura, mis padres vivían bien tranquilos. Mi padre me contaba que había cualquier cantidad de animales y tenían sus chacritas. Los hombres dicen salían al monte con su cerbatana, para matar monos, como había cualquier cantidad de monos. Era feliz vida, tranquilo, tranquilo, bien alegre era. Ahora llevan otra vida. Yo estoy bien preocupado. Ustedes pueden decir así son los indígenas, no son malos, no son contaminadores, no malogran su territorio, pero lo que contamina es de otro país. Como dicen son los desarrollados. No son desarrollados, son países corruptos o países violadores. Como ellos serían desarrollados, pueden estar allí no más en su pueblo porque son desarrollados y no necesitan más, ¿por qué vienen acá? (Entrevista realizada junto a Simone Garra en 2010).

El conflicto entre la minera Afrodita/Dorato y los comuneros awajún y wampis, genera por tanto una lucha de imaginarios, donde la fragmentación social y territorial del lugar indígena significa mayor interconectividad de redes y flujos económicos jerarquizados a escala global, en los que la frontera adopta nuevos roles.

³⁷¹ El problema de la minería es algo que se extiende y afecta a todo el Perú, así como a toda Sudamérica. En el Perú, podemos encontrar en la actualidad 152 conflictos (Fuente: La Defensoría del Pueblo, 2014), de los cuales, un alto porcentaje se concentra en la zona sur de los Andes. Entre los conflictos con una mayor tensión y una oposición más fuerte por parte de pobladores y organizaciones aliadas encontramos: Conga, en Cajamarca, Tía María, en el Valle del Tambo (Arequipa), y Xstrata Tintaya, en Apurímac. En todos ellos la actitud intransigente del Gobierno ha llevado a que los pobladores estén sufriendo una gran represión, lo que ha le costado la vida a varios de ellos. Para más información ver “El 2º informe del Observatorio de Conflictos Mineros” (http://lemongeek.net/cd2_mineria/index.html).

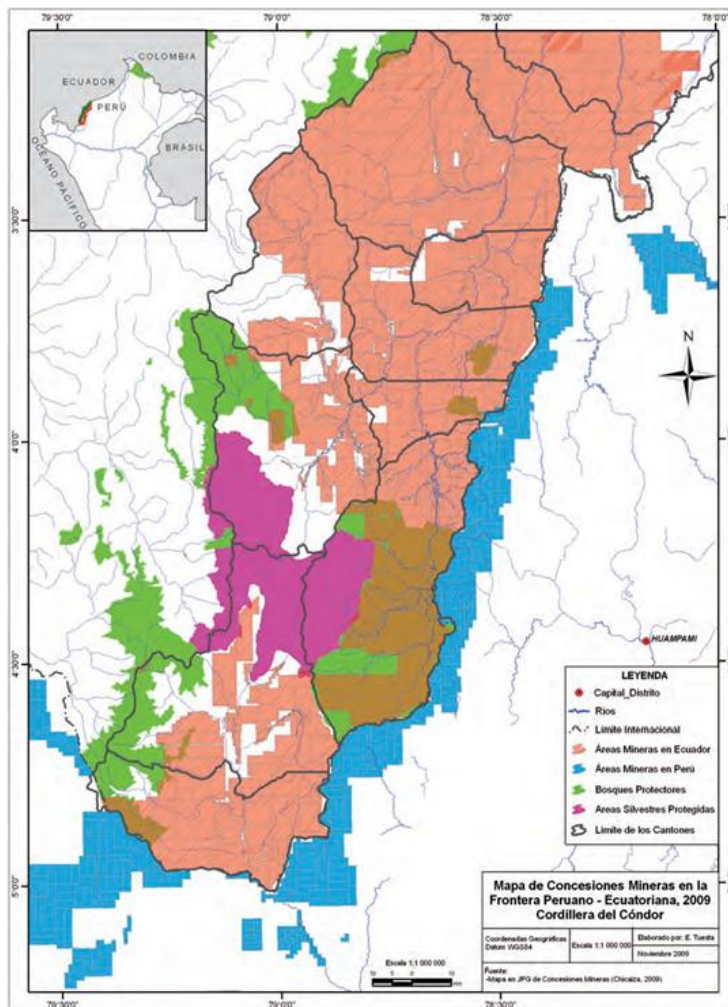
3.4.3. De fronteras nacionales a enclaves extractivos de la economía global: el despojo supranacional del lugar indígena

A finales del mes de septiembre de 2006, en el inicio del segundo periodo presidencial de Alan García, la Comisión de Defensa del Congreso de la República celebró una sesión acerca de la permeabilidad de la frontera con Ecuador, precisamente en la Cordillera del Cóndor, donde también comparecieron el ministro de Asuntos Exteriores, José Antonio García Belaunde, y el ministro de Defensa, Alan Wagner. El tema en concreto que estaba en cuestión era acerca de la soberanía nacional en la zona, amenazada por actividades extractivas de mineros informales ecuatorianos. Pero sorpresivamente, durante su comparecencia, el Ministro de Defensa declararía ante el Congreso que las políticas fronterizas en la Cordillera del Cóndor, haciendo una vaga referencia a una supuesta “nueva concepción del mundo”, deberían pasar de una “concepción de seguridad defensiva” a una de “seguridad corporativa”. O lo que es lo mismo, que para adaptarse a los nuevos tiempos se ha de transitar de una seguridad controlada por los gobiernos a una seguridad administrada por las empresas (minerías en este caso), donde el ejército, antiguo garante de la soberanía nacional, quedaría subordinado a las decisiones e intereses de estas últimas. Sin embargo, en lo que sí van a coincidir ambas concepciones va a ser “en ignorar y negar la presencia indígena, la de los pueblos awajún y wampis en este caso” (*cit. in ODECFROC 2009: 6*). El Estado reafirmaba la posición, tomada en los Acuerdos de Brasilia, al mostrar claramente que los intereses económicos privados constituían una, sino la única, prioridad nacional; se convertían en política y razón de Estado.

Nuevos marcos jurídicos, imaginarios pro-extractivos de desarrollo y crecimiento económico, un enorme aumento de concesiones mineras y petroleras³⁷², y la criminalización y represión sobre aquellos actores que osen, “insensatamente”, oponerse, le otorgan al Estado una “renovada centralidad como mediador institucional de los mecanismos expropiatorios del capital” (Machado, 2013: 74), combinando también dosis de asistencialismo (pacificación); y donde las fronteras nacionales se convierten en espacios

³⁷² En el Perú, las concesiones a empresas transnacionales mineras y petroleras, cubren en la actualidad 49 millones de hectáreas y afectan al 72% de la Amazonía peruana. Las mayores concesiones mineras que el Perú viene otorgando son en la frontera con Ecuador, en tres de los cinco departamentos limítrofes con ese país: Amazonas, Cajamarca y Piura.

privilegiados de puesta en acción de la explotación extractiva en condiciones crecientes de desregulación. Como podemos ver en el mapa de concesiones mineras en la frontera Ecuador-Perú -elaborado por CooperAcción con información del Instituto Geológico Minero y Metalúrgico (INGEMMET) del Perú y del Ministerio de Minas del Ecuador- donde encontramos 12 titulares mineros³⁷³ por toda la línea fronteriza. Ocho por el lado peruano, y cuatro por el ecuatoriano, entre las que encontramos a las corporaciones Corrientes Resources o ECSA, Aurelian, IMGOLD y Dorato.



Mapa 11. Concesiones mineras en la frontera Ecuador-Perú. Fuente CooperAcción.

³⁷³ Solo en el lado de Perú y en la Cordillera del Cóndor hay 108 concesiones, concentradas en muy pocas manos.

Para estas corporaciones, cuyos proyectos tienen líneas de continuidad con los que se encuentran al otro lado de la frontera, la transfronterización de la zona como enclave extractivo resulta clave. Acerca de las concesiones en la Cordillera del Cóndor de la empresa Dorato, encontramos en una revista especializada en materias primas un artículo que nos habla sobre su enorme potencial, “Dorato Resources – ¿La nueva Aurelian peruana?”. Para su autor, Tobias Tretter, “La proximidad inmediata a Aurelian hace adivinar el potencial. El potencial de exploración parece extraordinario; al fin y al cabo, la proximidad a algunos de los proyectos más interesantes de Sudamérica es inmediata. Entre otros, el proyecto Fruta del Norte de Aurelian se encuentra inmediatamente próximo a Dorato, pero en el lado ecuatoriano” g/t. De esta forma, la “continuación de la formación de roca más allá de la frontera” hace muy probable que “las formaciones de mineralización, que entre otras fueron halladas por Aurelian en el lado ecuatoriano, continúen en el lado peruano y, por tanto, en la zona de licencia de Dorato” (www.the-real-asset-report.com. Augsburgo, 17 de diciembre de 2007, año II, núm. 11, pág 6).

Pero para poder permitir la conformación de conglomerados transnacionales de extracción, que sean capaces de crear economías de gran escala, se hace imprescindible construir infraestructuras de escala regional. Según Gudynas, esta prioridad por mejorar las infraestructuras de comunicaciones, como reflejan los acuerdos de paz entre Perú y Ecuador, se encuentra relacionado con “el énfasis en la exportación de recursos naturales, [que] aparece como un factor clave para explicar decisiones como la construcción de nuevas interconexiones físicas. Estas medidas se dan en un marco bajo el cual existe una profunda reconfiguración del Estado, y de cómo se lleva adelante la gestión territorial” (Gudynas, 2007a). Los megaproyectos de minería transfronteriza, como ocurre en la Cordillera del Cóndor, promueven islas de desregulación, creando una especie de “tercer país” con una institucionalidad y un régimen propio de seguridad (Rodríguez-Carmona, Castro y Sánchez, 2013). El Estado protege la vinculación de “enclaves” y “nodos” de extracción de recursos naturales a la economía global, antes que promover la vinculación transfronteriza de familias y pueblos separados por las fronteras; y para ello se subordina incluso las Fuerzas Armadas. Los pobladores del Cenepa, a través de ODECOFROC, denunciaron la existencia de un convenio de colaboración recíproca entre la minera Afrodita y la Sexta Brigada de Selva del Ejército peruano, firmado el 2 de mayo de 2010 con dos años de duración.

Mediante dicho convenio, la sexta brigada de Selva se comprometía a proveer transporte de personal hasta la zona misma de las concesiones, así como servicios de seguridad privada, comunicaciones y transporte. Por su parte, la contraprestación de la minera se materializaba en suministros de energía eléctrica, atención médica, y un pago trimestral de 20,000 soles (unos 5.490 euros) al ejército. Además, hay que recordar que el puesto de vigilancia militar Tambo era la base de operaciones del proyecto de Afrodita/Dorato. Lo que supone un control férreo del área, donde la empresa, a través del ejército, controla la entrada o acceso de cualquier persona que no fuera autorizada por la empresa minera. Mientras que, para acceder al proyecto, los trabajadores del proyecto pueden transitar libremente a través del territorio ecuatoriano o por el Perú, que se hace vía aérea. Según el informe IEA, el acceso al área del Proyecto se realiza por vía aérea Lima–Piura y vía terrestre Piura-La Tina, frontera con el Ecuador. Al cruzar la frontera se encuentra el pueblo Macará para luego continuar hacia Loja, posteriormente se continúa por la ruta Loja-Zamora-Paquisha-La Herradura y desde acá mediante un camino de herradura hasta el campamento de CMA. También puede realizarse por vía aérea desde la ciudad de Lima hasta Bagua, y luego en helicóptero hasta el campamento (2 horas). Lo que provoca una situación de disputa sobre el uso y el significado de los espacios. Como reflejan las palabras del presidente de ODECOFROC acerca de la actual prohibición de recorrer el camino ancestral, ubicado dentro de la concesiones mineras de la compañía Afrodita, que opera dentro del Puesto de Vigilancia fronteriza “Tambo”, del Ejército Peruano: *“Debe estar prohibido para el Gobierno, pero para los pueblos indígenas awajun y wampis es camino ancestral, y los waimakos, y los pamuk, y los jóvenes, y los muun conocen, y entonces no se les puede decir que este no es su territorio, y no se les puede decir que esto no, y más bien ellos reconocen que han sido sus territorios ancestrales. Para el mundo indígena no existen fronteras, porque ha sido su mundo, su territorio más amplio que han tenido durante miles de años. Sino que cuando crean países como Perú y Ecuador, es donde ya políticamente empiezan a demarcar la línea fronteriza entre Perú y Ecuador, lo conocemos nosotros geográficamente, pero para el muun, para mis familias, para ellos, hasta la fecha sigue siendo que su mundo todavía es tal conforme como ellos han vivido. Ese es el problema grande. Pero justamente es camino ancestral”* (Zebelio Kayap, presidente de ODECOFROC, entrevista realizada en el 2010).



Foto 16. Campamento de la minera Afrodita en el Puesto Militar Tambo

Sin embargo, para la empresa no existen caminos de acceso desde el lado peruano, negando, por tanto, los flujos de relación social de los que habla Zebelio Kayap; y subestiman los efectos contaminantes, debidos a la distancia de varios días de camino que va desde el proyecto a los centros poblados. Pero a lo que en realidad se están refiriendo, más que a la ausencia de caminos, es a la ausencia de una red de carreteras que les permita sacar la materia extraída. Para lo cual se hace necesario la intervención de nuevos proyectos de infraestructura vial, enmarcados bajo el proyecto de escala continental, denominado IIRSA (Iniciativa de Infraestructura Regional de Sudamérica). Estos proyectos, en el territorio awajún, así como en los territorios de los pueblos indígenas vecinos (shuar y wampis), se viene llevando a cabo, desde el año 2002, fundamentalmente a través de la construcción y refacción de infraestructura viales dentro del Plan Binacional Perú- Ecuador. En concreto, la identificación de cinco ejes viales binacionales tienen por objetivo conformar una red de interconexión terrestre entre Ecuador y Perú, de aproximadamente 2.176 Km, para servir de soporte al desarrollo de la zona fronteriza común. Los proyectos contemplan la ejecución de obras de mejoramiento, rehabilitación y construcción en las carreteras que conforman los ejes viales. Esto incluye los Puentes Internacionales y Centros Binacionales de Atención en

Frontera con los que se facilitará el tránsito de personas, mercaderías y vehículos. Los ejes que afectarían el territorio awajún serían³⁷⁴: el Eje Vial N° 4 Loja-Sarameriza, de 690 Km; y el Eje Vial N° 5 Méndez-Saramiriza, de 385 Km (Plan Binacional de Desarrollo de la Región Fronteriza Perú- Ecuador. Capítulo Perú 2006).

De esta manera, en el Plan de Acción Directa para las zona de Frontera Alto Comaina, Alto Cenepa y Alto Santiago, elaborado por el Sistema Nacional de Desarrollo de Fronteras e Integración Fronteriza-SINADIF³⁷⁵ se da prioridad a la Articulación progresiva de la producción de bienes y servicios a mercados nacionales fronterizos, binacionales e internacionales, reforzando su interconexión a centros urbanos, así como a Concertar la focalización del crecimiento económico en determinadas áreas/centros dinamizadoras del desarrollo. La estrategia para las tres cuencas contempla la creación de corredores, que conectarían los diferentes enclaves con la ciudad de Santa María de Nieva, la cual ejercería como centro dinamizador de la zona de frontera³⁷⁶ (la antigua ciudad colonial, reconstruida por los curas, y actual centro político, administrativo y comercial de la provincia de Condorcanqui). La conexión vial sería así la prioridad principal porque dinamizaría la zona desde una perspectiva económica. Pero el impacto de una carretera podría fácilmente provocar la invasión de colonos ecuatorianos y peruanos; fuertes disputas por la posesión de la tierra; impactos fuertes sobre la fauna y la flora; fuerte conflictividad social; deforestación indiscriminada; y un más que posible desplazamiento de población indígena. Al analizar la propuesta de carretera y los trazos propuestos en los planes de acción directa presentados, vemos cómo esta atravesaría Tunta Naim, donde opera Muriel et Prom, alcanzando Candungos (por el Santiago) y las concesiones mineras del Alto Cenepa. Parece evidente que lo que tratan los Estados y las agencias multilaterales, encargadas de

³⁷⁴ Los otros ejes viales contemplados serían: el Eje Vial N° 1, Piura-Guayaquil, con 538 Km de longitud; el Eje Vial N° 2, Arenillas-Sullana, de 244 Km; el Eje Vial N° 3, Loja- Sullana, de 319 Km

³⁷⁵ El SINADIF Está conformada por el conjunto de entidades públicas del Estado vinculadas funcionalmente con la finalidad de articular, armonizar y garantizar la ejecución de las acciones del Estado mediante el Gobierno Nacional, los gobiernos regionales y gobiernos locales, así como de las organizaciones representativas de la sociedad civil en los espacios de frontera del país, promoviendo, orientando y coordinando adecuadamente el desarrollo fronterizo sostenible y la integración fronteriza, dentro del marco de los lineamientos de las políticas sectoriales y de los compromisos asumidos a nivel internacional. Artículo 12°, Ley de Fronteras.

³⁷⁶ A diferencia del área de frontera, definido como la zona adyacente al límite fronterizo y paso de frontera, en el que se vive cotidianamente la experiencia fronteriza, y que sería el distrito de El Cenepa, la zona de frontera sería la unidad geo-económica, con una estructura de asentamientos y ejes de articulación, en donde pueden conducirse acciones de desarrollo de manera más orgánica.

construir estos proyectos de infraestructuras, es la de facilitar las cosas a las empresas al costo social, ecológico, cultural y económico a que dé lugar. Con la instalación inmediata, inconsulta e impensada de carreteras de servicio minero o petrolero, se estaría dando paso a una integración traumática de alto costo económico, ecológico, social y cultural. Además, en los planes se habla de la promoción de una dinámica de desarrollo local a partir de la creación artificial de una ciudad-poblado fronterizo, denominado Kumpaná³⁷⁷, a la que vincular con otros escenarios externos, de por de sí anárquicos, empobrecidos y descontrolados, como puede ser el caso del poblado minero La Herradura, en el lado ecuatoriano, localidad situada al pie de la Cordillera. La creación de estos poblados fronterizos, provocaría la atracción de un gran número de trabajadores temporales foráneos para la construcción de infraestructuras y carreteras, que se establecen en la región y promueven nuevos patrones de vida. Tanto es así, que el cambio de asentamiento de - a una zona más alta que la comunidad de Antiguo Kanam, límite consuetudinario de ocupación indígena en los alrededores del territorio sagrado de la Cordillera del Cóndor, se convertiría rápidamente en un pequeño enclave urbano. Como motor de la economía extractivista en la zona, propiciaría modificaciones en las costumbres, los consumos y, en general, en el tejido de relaciones sociales de las poblaciones locales.

Detrás de estos ejes viales y de las nuevas interconexiones de transporte, se puede encontrar, como hemos comentado, la presencia del IIRSA (Iniciativa de Integración para la Infraestructura Regional Sudamericana)³⁷⁸. Las carreteras y demás infraestructuras son presentadas por el Estado y las empresas como una respuesta a la necesidad de “comunicación” de la zona: una respuesta para salir del “aislacionismo”. Pero los problemas se hacen evidentes cuando se observa que estos ejes viales se orientan a vincular

³⁷⁷ Este asentamiento de reciente aparición, que hace dos meses no existía, ha sido formado por familias awajún asociadas a la organización ODECOAC y favorables a la empresa minera, en la cuenca superior del río Comainas y la cuenca del río Numpatkey- vertiente oriental de la cordillera del cóndor. En el power point del Plan de Acción para la frontera encontramos un mapa de su ubicación, y una toma de google earth, poniendo como ejemplo el poblado ecuatoriano de La Herradura.

³⁷⁸ En diciembre de 2004, se destacó como uno de los pocos acuerdos concretos la redefinición del IIRSA, reduciéndose el número de proyectos de carretera y centrándolos en algunas zonas, entre las cuales se destaca la región amazónica (Gudynas, 2007a). Asimismo, en el Informe de Gestión 2005-2009, de Desarrollo e Integración Fronteriza, elaborado por la Dirección Nacional de Desarrollo Fronterizo de Perú, se encuentra como prioridad para la frontera con Ecuador el eje del Amazonas Norte de la iniciativa IIRSA: Eje de articulación e integración entre el litoral peruano del pacífico y la Amazonía occidental del Brasil, así como también el Corredor Norte de Desarrollo Fronterizo, el cual articulará la mayor extensión de la Amazonía peruana con ese litoral, poniéndose de manifiesto la importancia vital para la red de interconexiones comerciales que tiene la Amazonía en el intento de integrar Sudamérica a los mercados globales.

enclaves de extracción o de producción con centros de exportación, obviando la realidad social y cultural de las poblaciones indígenas. Estas nuevas conexiones, según Gudynas, contribuyen a la redefinición de las fronteras, generando una mayor flexibilidad para el flujo de mercaderías y capitales, mientras persisten las restricciones y controles sobre las personas (Gudynas, 2007a). La intención del Plan de Acción Binacional iría, por lo tanto, encaminada a la integración económica de las regiones de frontera -especialmente aquellas que han estado más aisladas y que cuentan con recursos naturales, como sería el caso del Territorio awajún- a los mercados nacionales e internacionales, a través de la integración binacional y la promoción de la inversión privada nacional, binacional e internacional³⁷⁹. Pero además, estos megaproyectos requieren de altas cotas de energía, que se suman a una demanda creciente en el Continente. Así, nuevos mega-proyectos amenazan la integridad del territorio awajún, exacerbando las tensiones ya existentes. En diciembre de 2010, el gobierno peruano creó la Comisión para el Desarrollo Energético y Agrario del Río Marañón, con la finalidad de impulsar y desarrollar los estudios técnicos para el desarrollo hidroenergético del Marañón y el aprovechamiento agrícola del trasvase de aguas del Marañón y Huallaga hacia la cuenca del pacífico (el llamado proyecto CORINA). El 28 de abril de 2011, el Ejecutivo promulgó un decreto supremo que declara de “interés nacional y social” la construcción de 20 centrales hidroeléctricas en la cuenca del río Marañón, en la Amazonía norte del Perú, durante los próximos 40 años³⁸⁰. Según el proyecto, las más importantes de estas represas deberían realizarse en pleno territorio awajún, en los pongos del Alto Marañón llamados Cumbinama, Rentema, Escurrebraga y Manseriche. La central de Manseriche, por sí sola, tendría un potencial de 7,550 MW y, según estiman Dourojeanni et al. (2009) comportaría la deforestación y la inundación de 270,370 hectáreas de tierras, así como la alteración del régimen hídrico de la cuenca del Marañón e impactos fuertemente negativos sobre la biota acuática y la fauna ictiológica. El pongo de Manseriche, como se ha mencionado en los capítulos anteriores, es un lugar de gran

³⁷⁹ Dentro del Plan Binacional, uno de los programas tiene el objetivo de promover las inversiones de empresarios ecuatorianos, peruanos y de terceros países en proyectos binacionales ubicados en las regiones fronterizas, siendo la minería una de las áreas priorizadas en los documentos del mismo.

³⁸⁰ Es dentro de estas iniciativas de aprovechamiento del recurso hídrico para generación de energía, que la cuenca del río Marañón se podría convertir en lo que se ha denominado como la “arteria energética del Perú”, en virtud de su alto potencial; es por ello que en la actualidad se vienen gestionando varios proyectos y estudios para la instalación de centrales hidroeléctricas.

importancia material para los pescadores awajún, wampis, e incluso mestizos, que allí se reúnen durante la temporada seca para aprovechar el mijano, las grandes manadas de peces que remontan la corriente. Además, el pongo de Manseriche es considerado por los awajún como uno de los “lugares sagrados” de su territorio, asociado a los dos héroes culturales, *Kumpanam* y *Apajuí*, y al mundo acuático de los *tsugki*.

Como aseguran Hocquenghem y Durt, en su trabajo sobre la integración y desarrollo de la región fronteriza peruano ecuatoriana, los gobiernos peruano y ecuatoriano buscan la forma de acelerar todavía más el comercio global de cada país (Hocquenghem & Durt 2002). La finalidad sería, por tanto, extender espacios fronterizos globalizados. Las expresiones prácticas de esta iniciativa, como los acuerdos de paz e integración entre el Perú y el Ecuador y los proyectos del IIRSA, consisten en agilizar primero el comercio entre países y promover las interconexiones por carreteras y vía fluvial; y para el caso del eje Amazónico, cumplir el sueño que tenían muchos de los viajeros que recorrieron la Amazonía en el siglo XIX: interconectar los dos océanos. El acceso y el control de los territorios será la llave para poder obtener los recursos naturales por parte de los Estados y las empresas dueñas de las concesiones, y se deja de lado la realidad socioambiental, histórica y cultural de los pueblos que habitan la frontera (Gudynas 2007b), poniendo en un grave peligro la integralidad de los territorios indígenas, en este caso la del territorio awajún.

Este tipo de prácticas dan lugar a lo que el geógrafo David Harvey (2006) ha denominado acumulación por desposesión, que supone la imposición de un poder externo sobre un territorio mediante prácticas explotadoras y/o especulativas. El ciclo de acumulación por desposesión se profundiza y estabiliza en América Latina desde los 2000, bajo las formas y los modos del extractivismo primario exportador (Gudynas, 2009; Acosta, 2010; Svampa, 2010; Machado Aráoz, 2010b). Se trata de una expropiación geográfico-ecológica que destruye la territorialidad propia del lugar para imponer otras nuevas: los “territorios en red”, fragmentos locales (enclaves) verticalmente subordinados a cadenas de valor diseñadas y controlados por el capital transnacional. El territorio indígena pasa a ser una pieza del engranaje de esta geografía económica y global, y sus habitantes ya no tienen control sobre las relaciones sociales de su mundo habitado (Machado, A., 2013). Lo cual supone una grave amenaza, no sólo a las comunidades directamente afectadas por

las concesiones otorgados por el gobierno, sino también a la integralidad política, ecológica, económica y espiritual de todo el territorio awajún; más aún si los enclaves de extracción, como hemos visto, pretenden ubicarse en “zonas sagradas”, culturalmente compartidas, ecológicamente vitales, y donde se encuentran los pasos y los caminos que conectan las cuencas y que permiten las relaciones sociales entre los distintos grupos locales awajún dentro de su propio territorio³⁸¹.

Este patrón de integración regional fagocitado por el sector extractivo y energético, reproduciendo el modelo económico que prima la exportación de materias primas, ha propiciado la conformación de conglomerados transnacionales de vocación multisectorial, que combinan producción de minerales, agro-negocios, construcción, transporte y energía. En el Perú, el proceso obedece a una política deliberada de multiplicar la presencia de la inversión transnacional en todo el territorio. Ya no es solo un boom, sino que se inserta en el objetivo de control transnacional de los territorios (amazónicos y transfronterizos, fundamentalmente) dentro del acaparamiento de tierras global. “El mapa de esta megaminería corresponde entonces al de una supranación (...) ha instituido, desde el cuerpo normativo de los 90, la figura del superficiario ante el beneficiario del subsuelo. Así, el Estado no puede ser sino socio de la desapropiación, en una posición de asimétrica de cesión, no solo de territorio, sino de recursos y aparatos estatales, según leyes producidas a escala de los intereses corporativos” (Antonelli: 2009: 52). Se quiere crear, como en el caso de los territorios de la cuenca del Cenepa, una especie de isla supranacional a ambos lados de la Cordillera. La tensión y conflictividad genera nuevas relaciones y, en consecuencia, una nueva construcción social del territorio (Bebington, 2007: 300); efecto de traspase de escalas que provoca en el territorio (Ibid: 301). La gran minería, con la complicidad del Estado, pretende que los espacios locales segmentados se conviertan en formas territoriales continuas que articulen zonas rurales y urbanas, y áreas conectadas con otras que lo son indirectamente. Pretenden crear espacios-circuitos

³⁸¹ Parte de la crítica a la industria extractiva que se realiza en este apartado de la tesis viene del trabajo de investigadores, activistas y miembros de organizaciones no gubernamentales adscritos o en la órbita de movimientos ecologistas nacionales e internacionales, que en Sudamérica están adoptando la “Defensa del Territorio” como la base de sus reivindicaciones, demandas y propuestas.

regionales cuya economía esté totalmente integrada al Estado y los mercados nacionales e internacionales.

Los Estados latinoamericanos se encuentran creando, mediante acuerdos internacionales, áreas mineras transfronterizas con regímenes jurídicos especiales, destinados a facilitar el libre tránsito a través de las fronteras al personal de las empresas mineras, áreas que estarían inclusive bajo la administración de las propias empresas. Los Estados, en este caso Perú y Ecuador, dejan de lado sus rivalidades nacionales y se avienen a estos acuerdos, debido a que existen yacimientos minerales que atraviesan las fronteras, para repartirse responsabilidades, derechos y obligaciones en función de la participación que se acuerda para cada uno. Lo que supone una reconfiguración general de la geografía regional, generando un foco de violencia estructural; un foco de negación del lugar habitado, del lugar indígena. La radicación de inversiones involucra un proceso de reapropiación y resignificación total del espacio geográfico y vital. Nuevas infraestructuras y tecnologías alteran los flujos, la estructura y las dinámicas del territorio. Sobre todo, aquellas mega-infraestructuras que precisan construir la conectividad (global y vertical) del territorio (Santos, 1996), provocando un literal desgarramiento: una expropiación de las fuentes y los medios de vida que hacen material y simbólicamente posible la existencia; una expropiación de la cultura, del tiempo (histórico y cotidiano: colonización del ritmo de la vida local); y la expropiación de saberes y prácticas (Machado, 2013). Sin embargo, esta estrategia de la minería y de las industrias extractivas está generando una lucha por definir y construir los territorios, donde los pueblos awajún y wampis no dejan de resistir y reconstruir imaginarios y prácticas sobre su lugar habitado: “*¿Por qué nos dicen que somos el perro del hortelano, por qué nos dicen que somos pobres... en qué somos pobres? Somos inteligentes, tenemos dos manos, dos pies para trabajar, sabemos conservar la ecología, por nosotros vemos el bosque famoso, por nosotros respiramos el aire puro, por nosotros vemos la grandeza de la Amazonía*” (Testimonio de Zebelio Kayap, extraído del documental “The real Avatar”).

IV. LA DEFENSA DEL CENEPa: TERRITORIALIZACIÓN, TRADUCCIÓN Y AUTONOMÍA INDÍGENA DEL LUGAR

En esta parte de la tesis se va a explorar el proceso propio de territorialización del espacio vivido, a través de las diferentes respuestas que los pobladores awajún y wampis han venido dando a los intentos de colonización por parte de los actores no indígenas. Este proceso autónomo y las diversas respuestas están ligados a los lugares de la cuenca de El Cenepa y a su defensa, y han buscado principalmente el aseguramiento de su control territorial. El énfasis en el concepto de “territorio” por parte de las poblaciones y organizaciones amazónicas, incluidas las awajún y wampis, viene produciéndose desde el siglo pasado, sobre todo desde mediados de los años 70’s, con el nacimiento de las primeras organizaciones indígenas y los procesos de titulación de comunidades. Antes, no había necesidad de hablar de “territorio”, puesto que al no sentir amenazados sus lugares vívidos, a los pobladores awajún y wampis les era suficiente con su propia práctica cotidiana territorial, impregnada por las cosmovisiones que la sustentan, y no existía ninguna necesidad de traducirlas cara al exterior. Además, como en la mayoría de los pueblos indígenas no existe una sola palabra que englobe todo lo que significa y supone para ellos su lugar habitado. Como me explico Pancho Kantuash, cuando era el responsable del programa de Territorio y Medioambiente de ODECOFROC, “*territorio no define todo lo que sentimos*”. Y esta dificultad por englobar su compleja concepción del lugar vivido en un concepto abstracto como territorio también tiene que ver con los procesos que vamos a analizar en este capítulo.

La creciente presencia de actores no indígenas, que se ha ido produciendo desde mediados del siglo XX, y la presión que ejercen sobre los territorios awajún y wampis ha ido generando una ambigua, tensa y violenta relación entre indígenas y no indígenas. En la cuenca de El Cenepa, a pesar de que, como ya hemos comentado con anterioridad, no han permitido que se instale ninguna población colona, también se han visto inmersos en un frente por la disputa de sus territorios. La conflictiva relación con el “Otro no-indígena” ha hecho necesario traducir su práctica territorial y la cosmovisión que la sustenta, para poder preservar sus hogares y su condición de verdaderos humanos, algo que ha sido negado

sistemáticamente por los no indígenas. Estos ejercicios de traducción, llevados a cabo dentro de las dinámicas históricas producto de fuerzas locales, nacionales y globales, implican también para los awajún y wampis el aprendizaje de un nuevo complejo de comunicación, que, aunque como iremos viendo está ligado a sus propias prácticas comunicativas y a su pensamiento cosmológico, conlleva una trayectoria de resignificación de ida y vuelta, con sus respectivas “traiciones”³⁸² a los conceptos y prácticas traducidas.

Por ello, en esta parte de la tesis el marco de interpretación será el de las relaciones que han establecido los awajún y wampis de El Cenepa con la sociedad colonial y envolvente; el heterogéneo mundo de los *apach*³⁸³. Con este término, “se designa generalmente tanto a los habitantes no indígenas de la región, descendientes de comerciantes hispanohablantes, migrantes andinos o costeños, como a los peruanos y los “gringos” que llegan periódicamente a su territorio con el objetivo de realizar negocios, proyectos de desarrollo, estudios, obras de infraestructura, actividades extractivas etc. Ahora bien, como evidencia Greene (2009: 81), el término *apach* implicaría una ambigüedad relacional. Desde un punto de vista puramente etimológico, es una forma referencial y respetuosa para dirigirse a los ancianos, pero cuando se utiliza para referirse a los foráneos suele denotar distanciamiento y desconfianza. La combinación de ambas acepciones expresaría bien la relación oscilante entre la acogida, la apropiación y el rechazo que los jíbaro, y los amerindios en general, tienen hacia los viejos y nuevos Conquistadores” (Garra & Riol, 2014: 59).

Para ambos pueblos, awajún y wampis, el largo y tenso proceso de contacto y los sucesivos intentos de conquista, colonización y expansión *apach* han terminado conformando una historia de relaciones fluctuantes entre la negociación, el intercambio y el rechazo, en el que se sucedían protestas, ataques y rebeliones. El *apach*, de esta forma, no solamente resulta un extraño, Otro, en el sentido de la co-substancialidad y el parentesco

³⁸² En cada proceso de traducción existe siempre algún tipo de traición al texto original. Esto es, al intentar decir lo mismo pero diferente uno no puede ser fiel a los dos polos de la relación en cualquier traducción. Los awajún y wampis del Cenepa en todo este proceso de traducción y negociación deben decidir, tanto lo que se conserva, como lo que tiene que ser apropiado para poder sentido y fuerza a su defensa del territorio, aunque, en esta doble negociación siempre haya algo que se quede por el camino.

³⁸³ Los awajún se clasifican a sí mismos como *aents*, gente, pero clasifican a los blancos con el término “kistian”, derivado de la palabra “cristiano”, pero que tiene el sentido de “no gente” (Chumap Lucía y García Rendueles, 1979: II, 771)

generalizado, característico de cada conjunto jíbaro³⁸⁴, sino que también, como hemos visto en el anterior capítulo, se coloca dentro de un sistema de relación jerárquico en la posición de dominación económica y/o política, que niega el lugar y la humanidad indígena³⁸⁵. Así, aunque los awajún y wampis consideran que tanto los blancos como ellos tuvieron un origen común, finalmente terminaron separándose y quedaron en diferentes bandas del río mítico primordial (Chumap Lucía y García Rendueles, 1979: I, 243), también consideran que los blancos no son totalmente gente, no son gente verdadera (Ibídem: II, 759, 771). Algo que tiene que ver con la disposición de apertura hacia el Otro de los pueblos amerindios, de la que ya hemos hablado en el capítulo II, que hablaba de la relación con los otros “no humanos”, también se podría aplicar a la relación con los *apach*. Efectivamente, el Otro ocupa un lugar esencial en el pensamiento amerindio, hasta el punto que autores como Oscar Calavia han afirmado que resulta esencial en la composición del interior del grupo, “es más que algo allende un margen; es quién constituye lo social” (Calavia, 2003: 74). Esta “apertura al otro” (Claude Levi-Strauss, 1991) predispone una particular “filosofía de contacto” por parte de los pueblos amazónicos hacia los no indígenas, y que se demuestra en la relativa facilidad con la que desde la Conquista entraron en el comercio de objetos con los *apach*. Por otro lado, y recordando la función transformacional de los cuerpos en las sociedades amerindias, Aparecida Vilaca propone una fisiología del contacto en la cual se puede considerar la transformación cultural como la experiencia de una nueva metamorfosis corporal (que incluye la adopción de nuevos hábitos, nuevas costumbres, la ingestión de nuevos alimentos y la convivencia con los blancos) como la adopción de otro punto de vista sobre el mundo (Vilaca, 2000: 66, 69), pero que no excluye el suyo, sino que ambos tienden a integrarse, a relacionarse entre sí.

Sin embargo, a lo largo de la historia, esta disposición positiva hacia el Otro ha sido sistemáticamente rota por la ambición y “glotonería” de los actores coloniales, quienes en su permanente amenaza de “captura”, “depredación” y “exterminio” de los pueblos

³⁸⁴ Como refiere Greene (2009: 83) para el caso de los awajún, aunque podría valer también para el caso de los wampis, con el paso de las generaciones y la co-residencia continuada, los *apach* pueden llegar a ser considerados como *awajunmagau*, literalmente “vuelto awajún”. Actualmente, podemos encontrar en ambos pueblos, varias de estas personas, asimiladas a la vida comunitaria, que provienen de matrimonios mixtos originados en la época del caucho o, más recientemente, de matrimonios con migrantes andinos y costeños.

³⁸⁵ Como veremos más adelante, esto no quita para que haya habido colectivos o personas *apach*, que hayan mantenido otro tipo de relación, y que incluso se hayan implicado en la vida y las luchas de estos pueblos.

indígenas han obligado a estos a responder en múltiples ocasiones de manera violenta y desesperada en su intento de sobrevivir como “otros humanos”. Los pueblos awajún y wampis, como afirman Barclay y Granero, “ven a los blancos como seres poderosos, pero codiciosos y mezquinos, que acosan permanentemente a los indígenas” (Barclay y Granero, 2010: 43). Esta impresión también es confirmada por Michael Brown (1984) al escribir que los awajún consideran a los blancos “peligrosos e indignos de confianza” y temen sus “poderosos medios de coerción” (Brown, 1984:126). Para los awajún “la mayor motivación de los ‘civilizados’ es la adquisición de riquezas, lo cual explica su avaricia y su negativa a compartir su comida y sus bienes con otros tal y como lo hacen los aguarunas entre ellos” (Ibíd: 126).

Si después de múltiples conflictos durante cinco siglos, en la década de los años 70 del pasado siglo se pudo conseguir un reconocimiento legal, aunque parcial, a sus territorios, a través de las titulaciones de comunidades, lo que produjo un cierto equilibrio donde vislumbraba la supervivencia y reproducción indígena en contacto con la sociedad nacional, en la actual situación este precario balance se ha roto. Después de la masacre ocurrida tras el violento desalojo de indígenas awajún y wampis de la Curva del Diablo, Bagua, en el 2009, estos vuelven a sentir amenazada su existencia. “Desde su perspectiva, los blancos- crecientemente identificados con los proyectos estatales y las empresas extractivas- no solo están explotando a los indígenas, tal y como han venido haciéndolo desde hace mucho tiempo, y despojándolos de sus recursos y fuerzas de vida, sino que con el apoyo del Estado, se han propuesto exterminarlos” (Barclay y Granero, 2010, 43). Este cerco de exterminio y destrucción de lugares, provocado por las políticas de extracción de recursos por parte de Estado y empresas multinacionales, está provocando que los pobladores del Cenepa vehiculen su angustia vital con relatos propios sobre la aparición de monstruos, como los selladores (seres sobrenaturales dañinos con la apariencia de blancos), o la emergencia de antiguos relatos sobre los caníbales -aquellos “come awajún” y “come-wampis”, como los *Iwa*, el *Ugkaju* (cangrejo antropomórfico), o *Ajaim*. Estos mitos que se remontan en el tiempo y emergen en contextos de amenaza étnica nos hablan de épocas oscuras en la que el peligro de exterminio para los awajún y wampis estaba presente. Así, estos personajes caníbales, en la actualidad, son equiparados con los *apach* en general, pero más específicamente con las empresas extractivas que quieren entrar en su

territorio a cualquier precio y a costa de sangre si es necesario. En su artículo, titulado “*Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana*” (2010), los antropólogos Fernando Santos Granero y Frederica Barclay, nos hablan de cómo seres sobrenaturales con apariencia de blancos, ingresan en las comunidades con el fin de robar la energía vital de los pobladores indígenas e inhibir sus capacidades reproductivas. La circulación de estas historias ha generado una gran ansiedad en las comunidades, simbolizando con sus propias historias, donde ellos son todavía los protagonistas y los autores (Pratt, 2006), la presencia y el acoso que sufren por parte de las empresas extractivas en connivencia con el Estado. En las comunidades awajún y wampis de El Cenepa, y de otras cuencas aledañas, se han registrado noticias de estos seres. Los rumores de entradas de “selladores” a las comunidades awajún y wampis se han ido produciendo en estos últimos años en las cuencas del Alto Marañón, sobre todo en aquellas que se ven más amenazadas por concesiones mineras y petroleras, como es el caso de las de El Cenepa. E incluso han sido registrados por algunos periódicos locales, como *La voz Municipal*, el boletín informativo mensual de la municipalidad distrital de Río Santiago, donde apareció una noticia, con el título: “*Guayabal: invasión de seres extraños ¿verdad o ficción?*” (Boletín 2009). En esta noticia se escribía: “El sellador se presenta bajo varias formas, pero siempre parece ser un funcionario estatal encargado de programas de ayuda, a las comunidades nativas que sella a la gente por diferentes medios y en distintas partes del cuerpo con el fin de hacerle daño” (Barclay y Granero, 2010: 36). En una de estas versiones, y de la que pude ser testigo durante un viaje a las comunidades del Cenepa en el año 2008 para la realización de varios Festivales Comunitarios de Arte y Cultura Awajún, organizado por ODECOFROC, el sellador aparece como un personaje mal encarado, acompañado por una secretaria joven, que usa como pretexto para acercarse a los niños indígenas y conversar con ellos su supuesta condición de defensor de los derechos de la niñez. Una vez cerca de ellos, sella a sus víctimas en la muñeca con un código de barras o con el número 666, “la marca del diablo”.

Estas percepciones negativas que los pobladores de El Cenepa tienen sobre los blancos en general -aunque siempre podemos encontrar excepciones, como veremos más adelante, y que se refieren a aquellos “blancos” que se comportan respetuosamente con los indígenas, e incluso pueden llegar a comprometerse en sus luchas, sufrimientos y dichas-

vienen marcadas por una experiencia histórica con la sociedad “civilizada”. La misma que ha estado plagada de instancias de explotación, epidemias, despojos, matanzas y esclavitud (Brown, 1984), pero que en el momento actual se intensifica ante la dimensión del conflicto, que, según los awajún y wampis, pretende exterminarles de una vez por todas. Así, después de la masacre de Bagua, se intensificó esa sensación entre los awajún y wampis, como se pudo comprobar con las acusaciones que con tanto dolor, rabia y desesperación dirigió una mujer awajún a Alán García en una entrevista para un canal de televisión nacional: *“Tú eres el culpable porque nos estás exterminando. Nos estás matando. Nos estás vendiendo. Tú eres el terrorista...”* (Testimonio, 2009). De esta forma, la presión actual a su misma existencia genera una angustia que les remite a escenarios de guerra final. En el artículo antes citado, Santos Granero y Frederica Barclay escriben, “acosados por compañías petroleras, mineras y madereras, invadidos por constructores de carreteras, oleoductos, helipuertos y represas, y amenazados por una avalancha de decretos legislativos y políticas estatales que se proponen acabar con el andamiaje legal (y con sus formas de vida) que con tanto esfuerzo se construyó a través de los años para proteger sus territorios y poblaciones, los asháninka, awajún y wampis, así como otros pueblos de la Amazonía peruana, sienten que están embarcados en una lucha final, de la cual solo pueden salir triunfantes o muertos” (Granero & Barclay, 2010: 44). Durante los años que van del 2007 al 2012 en los que pude estar varios periodos en las comunidades awajún de El Cenepa trabajando en proyectos de revalorización cultural y defensa territorial, tuve la oportunidad de escuchar varios testimonios que hacían referencia a esta lucha final. Como lo refleja el testimonio de un comunero mayor: *“Siempre luchamos, siempre lucharemos, siempre reclamamos porque queremos vivir tranquilos. Por esto ya no queremos que exploten nuestra Cordillera del Cóndor. Siempre vamos con la lucha. Con la lucha vamos a llegar. Siempre defendemos. Cuando entre la minería, siempre vamos a luchar. Yo, por mi parte, voy a luchar. Luchando voy dejando”*. La situación, por tanto, es sentida como tan extrema, tan angustiosa, a veces tan desesperante, que durante el tiempo que colaboré con las gentes del Cenepa, algunas voces hablaban de “Guerra Mundial”. Lo que da una idea de cómo sienten ellos la situación actual de presión, coerción, peligrosidad y angustia vital. Sin embargo, más allá de utilizarla para explicar cómo se sienten, la expresión

“Tercera Guerra Mundial” no resulta baladí, sino que nos sirve también como intuición para analizar el estado global actual.

Los procesos de reconfiguración capitalista que han marcado las guerras mundiales de principios y mediados del siglo XX, tuvieron siempre antes del estallido bélico graves consecuencias en las poblaciones indígenas. Así, por ejemplo, la violenta extracción de caucho que se dio en la Amazonía, y de la que hemos hablado en la anterior parte de la tesis, se produjo en vísperas de la I Guerra Mundial, provocando el genocidio en varios pueblos amazónicos y la dispersión y fragmentación en otros. Y posteriormente, se volvió a producir un nuevo auge justo antes del estallido de la II Guerra Mundial. Por tanto, los pueblos indígenas suelen ser las primeras “víctimas” de crisis sistémicas que en los países occidentales se experimentan más tarde. De esta forma, los awajún y los wampis no son ni los únicos ni los primeros pueblos indígenas que hablan de la “Tercera Guerra Mundial”. En 1991, el antropólogo Paul Sullivan publicó una etnografía sobre los Mayas del Yucatán en la que se describe una situación muy parecida, y en la que aparece la misma expresión. “Hoy los rumores de guerra son rumores de guerra total, guerra mundial, la guerra del fin del mundo” (Sullivan, 1991: 195). En dicho libro también se recoge un canto que menciona precisamente “la tercera guerra mundial” por venir, y del que rescatamos el siguiente fragmento: “La guerra que vendrá será provocada por Dios en todas las naciones, sobre toda la tierra. Porque la guerra que vendrá, (acaecerá) por el hambre. El hambre la desatará, sin duda. Porque ya no hay justicia bajo los grandes burócratas... Habrá guerra en todas las naciones... La tercera guerra mundial” (Ibídem: 191).

A pesar de tan fúnebres pensamientos, en los últimos tiempos, el proceso histórico de defensa territorial, llevado a cabo por los pueblos awajún y wampis, no se había venido caracterizando por rebeliones y guerras³⁸⁶; a parte de las últimas movilizaciones contra los decretos legislativos, que tenían un marcado carácter pacífico, roto tras el violento desalojo por parte de la policía, y algún que otro episodio “bélico” esporádico. Sino más bien, y sobre todo, por la incorporación de fuerzas y poderes del “enemigo”, la búsqueda de

³⁸⁶ El último episodio de sublevación generalizada y bélica contra los blancos, lo podemos encontrar en la rebelión contra los caucheros a principios del siglo XX, de la que hablaremos más adelante.

procesos de traducción, y adaptación de esas fuerzas a sus propios valores y prácticas, y los procesos de búsqueda de una coexistencia socioterritorial con la sociedad peruana había sido lo que venía predominando. Sin embargo, este proceso no ha sido nada fácil, y ha generado contraprestaciones, al provocar nuevos problemas, derivados de ciertos desajustes socio-territoriales y la pérdida de vigencia de algunas prácticas en nuevos contextos. Esto, como veremos más adelante, ha dado lugar a desequilibrios en el balance socioterritorial, así como también en la relación entre los pobladores humanos con el entorno. Aún así, este proceso no ha terminado generando una asimilación por parte de los awajún y los wampis a la sociedad envolvente, puesto que los awajún y wampis al defender sus territorios, siguen afirmando la dimensión existencial de su diferencia.

Si la Modernidad trajo consigo una particular construcción de la Naturaleza, determinada por el auge y consolidación del capitalismo, como una forma específica de las relaciones sociedad-naturaleza, los awajún y wampis siguen haciendo emerger discursos que nos hablan de otra construcción del lugar donde las relaciones no están mediadas por esa dicotomía. Dentro de la lucha de imaginarios y construcciones simbólicas del territorio, ambos pueblos siguen esgrimiendo sus propias lógicas y cosmovisiones vernáculas contra la colonización. Más que hablar de procesos de cambio o de continuidad en el modo de vivir la territorialidad, se debería hablar en términos de yuxtaposición en el uso y la significación del lugar. Aquí, la oscilación, el ocultamiento y la emergencia de prácticas, discursos y significados cobran verdadera importancia en los procesos de construcción territorial llevados a cabo por los pobladores en el Cenepa. Procesos que no se encuentran aislados de lo que está ocurriendo en otras partes de la Amazonía, sino que están íntimamente ligados a la emergencia de un movimiento indígena amazónico que, con un fuerte apego territorial al lugar³⁸⁷, ha devenido en identidades y prácticas fundamentalmente locales, pero también trans-locales, nacionales, e incluso transnacionales. Este movimiento emergente en el continente plantea una serie de reivindicaciones o derechos fundamentales que están basados en la diferencia y el territorio, y en una serie de prácticas de traducción e intermediación cosmológica. Sus

³⁸⁷ Fredy Rivera define esta adscripción bajo la idea de territorialidad simbólica, a saber, “la memoria histórica de un territorio original en una referencia identitaria de suma importancia para los grupos étnicos que han visto disminuidos sus espacios de reproducción física y espiritual por efecto de la dominación colonial y la creación de los estados nacionales” (1994: 69).

reivindicaciones fundamentales serían a su identidad étnica (diferenciación cultural); a su propio territorio (la pertenencia recíproca a un lugar); a su autonomía política (la toma de decisiones propias desde el lugar); y a su propia visión del desarrollo (es decir, un desarrollo del y desde el lugar). Sin embargo, como ya hemos comentado, estos ejercicios de traducción³⁸⁸ de su propia cosmovisión, y la producción de encuentros de la diferencia van a provocar nuevas yuxtaposiciones en la percepción, aprehensión y práctica del lugar de los awajun y los wampis, al mismo tiempo que se refuerzan y/o se activan continuidades y prácticas tradicionales, o se producen apropiaciones de prácticas foráneas, que a su vez también tienen que ser traducidas a la propia cosmovisión. Todo lo cual viene a producir una reconfiguración en la percepción del espacio a nivel local, pero que también se ve reflejado a nivel nacional e incluso internacional, dentro de un proceso de elaboración y creación de lo que podríamos llamar una “geografía indígena traducida”.

Esta geografía de traducción de la cosmovisión indígena tiende a postular un cuestionamiento a las concepciones dominantes sobre el espacio, el territorio, y la frontera, que, enmarcadas en un tiempo-espacio unificador bajo las prácticas imperiales y/o estatales de colonización y conquista, en la actualidad, pretenden entregar el territorio indígena a mineras, petroleras y forestales, y empresas fundamentalmente transnacionales. En dicha traducción, los habitantes humanos del Cenepa privilegian las múltiples relaciones que establecen con el territorio y con los seres que lo cohabitan, en un intento por hacer comprender a la sociedad envolvente, desde parámetros ajenos, su íntima interacción con el lugar. De esta manera, en sus discursos públicos hacía el exterior de sus territorios, los pobladores awajún y wampis suelen utilizar metáforas como “mercado”, “farmacia”, “hospital” para hacer entender la profunda importancia de la selva en su vida cotidiana. Pero si la selva es como un mercado o una farmacia, según la lógica perspectivista

³⁸⁸ El concepto de “ejercicios de traducción”, aplicado a su propia cosmovisión, también puede relacionarse, aunque con matices, con otros conceptos que apuntan hacía prácticas similares de revalorización cultural y profundización de la identidad indígena y territorial, como puedan ser el concepto de “acostumbramiento de la indigeneidad” de Shane Green (2009), o el de “construcción de la etnicidad”, que sostiene el geógrafo Ulrich Oslender (1998).

amazónica³⁸⁹, el mercado y la farmacia no indígena serían también como la selva. Y es en ese juego, encuentro y confrontación de perspectivas, traducciones y traiciones, donde surge una pregunta fundamental: ¿Quién se está transformando en el Otro? En el cruce de caminos de los Otros y los Mismos, lo que denominamos “cambios” serían ¿el reconocimiento de una exterioridad impuesta azarosamente por la historia, o la expresión de una percepción nativa que permanece? O en otras palabras, ¿son los pueblos indígenas, los awajún y los wampis en este caso, capturados por la Totalidad que representan el Estado y los Mercados (nacional o mundial) o serían fuerzas y poderes de esta Totalidad capturadas por los awajún y wampis para impedir precisamente ser deglutidos por la misma? En mi opinión, los procesos de defensa territorial son parte de procesos de integración, al mismo tiempo que una fuerte reivindicación de su diferencia, y en ambos casos se dirigen contra esa Totalidad negadora. Porque además de la búsqueda de reconocimiento de su diferencia, la defensa territorial también es una búsqueda por establecer relaciones de igualdad, en el sentido de ser considerados como seres plenamente humanos, frente a los sistemáticos procesos históricos de negación. En definitiva, una lucha por alcanzar relaciones de respeto mutuo en el marco de lo que Viveiros de Castro denomina una “economía simbólica de la alteridad” (2004).

Para poder contestar a estas preguntas, aunque a sabiendas de la incertidumbre que supone un proceso que está en pleno movimiento, en esta última parte se realizará un recorrido por el lugar, o mejor dicho, por la construcción del lugar, a partir de las respuestas que el pueblo awajun y wampis ha dado a los diversos contactos e intentos de colonización que se han producido en la cuenca del Cenepa, y en otras zonas de los territorios awajun y wampis. Analizaremos, entonces, diferentes procesos como las rebeliones jíbaras; la creación de escuelas, comunidades, y organizaciones indígenas; la realización de proyectos de desarrollo indígena, así como también los paros amazónicos de los años 2008 y 2009 protagonizados por los awajún y wampis. Estas respuestas han contribuido y lo siguen haciendo a la reproducción del espacio Cenepa como una unidad territorial autónoma indígena, aunque porosa a relaciones con otras unidades territoriales. Y son a su vez

³⁸⁹ Según Viveiros de Castro, en el perspectivismo amazónico más que adquirir el punto de vista del otro, lo que se produce es el establecimiento de un juego entre dos sujetos que intercambian puntos de vista (Viveiros de Castro, 2002, 2004, 2010).

conformadas por procesos históricos que no solo involucran a los pobladores de la cuenca del Cenepa, sino también a pobladores awajun y wampis de otras cuencas del Alto Marañón. Así como también han contado con aliados externos (tanto indígenas de otras etnias, como no indígenas) para su puesta en práctica. Lo que denota que también las personas enraizadas en culturas y espacios locales están encontrando maneras de entrar y salir en los ámbitos nacionales y globales, sin que sus propios tiempos, modos de vida, y complejos de relaciones dejen de ser el centro de su pensamiento, el mismo con el que ejercen la defensa de su territorio frente a la colonización.

Si bien no seamos jamás capaces de llegar a comprender totalmente el alcance de la profunda convulsión que de su mundo provocó el encuentro con ese otro mundo colonial, que ha pretendido, y aún lo sigue haciendo, negar su territorio, pienso que si es posible analizar el proceso por el cual los pueblos awajun y wampis han intentado e intentan hacer frente a un choque tan brutal en las condiciones y percepciones de su lugar habitado. ¿Cómo han podido resistir durante siglos, aunque su vida cotidiana fuera afectada intensamente por los invasores? ¿Cómo se han visto obligados a recomponer su existencia para sobrevivir, reafirmando su humanidad en el territorio por ellos habitado, frente a los intentos de explotación y opresión inhumana?

Los conflictos actuales entre las poblaciones awajún y wampis y el Estado y las empresas extractivas, han sido configurados a lo largo de complejos procesos de explotación y exclusión con más de cinco siglos de vigencia. Por detrás de los actuales conflictos, subyacen historias demasiado largas de colonialismo y colonialidad, que supusieron intentos de etnocidio, mecanismos de expropiación y exclusión de recursos naturales, subalternización y destrucción de identidades y prácticas de vida. La recuperación y emergencia de los sujetos indígenas en la actualidad pasaría entonces por una revalorización y una reelaboración de sus culturas, cosmovisiones y formas de territorialidad (Héctor Alimonda, 2011).

En esta parte de la tesis veremos, por tanto, la formas de organización autónoma de la resistencia que han llevado a cabo las poblaciones awajún y wampis de El Cenepa, desde

la conquista española hasta el actual desembarco masivo de empresas transnacionales. Este proceso implica complejos, y en ocasiones, contradictorios proyectos políticos y culturales de reinterpretación de su relación con el territorio y el mundo.

4.1. Las rebeliones jíbaras: La defensa ancestral de la autonomía territorial indígena

Los pobladores awajún y wampis del Cenepa vienen defendiendo su territorio desde hace siglos. El cual es entendido y percibido no solo desde su dimensión física, sino también desde sus propias dimensiones espirituales y temporales. De este modo, ellos están defendiendo, y es importante resaltarlo, también su propia temporalidad, tanto mítica como histórica (si fuera valido hacer esta diferenciación dentro de su propia concepción temporal). Cuando hablamos de la defensa del territorio, los pobladores del Cenepa se refieren no solo al territorio actual, sino también al territorio de sus antepasados, al territorio mítico, y también al territorio futuro, aquel que será habitado por las generaciones venideras. En su lucha actual por mantener su autonomía territorial hallamos la memoria, los ecos de todas las luchas que emergen del pasado y el mito³⁹⁰, y se proyectan hacia el futuro de los que tendrán que seguir habitando y luchando. Estamos hablando, por tanto, de una práctica de resistencia de larga y profunda duración. Los pueblos jíbaros han desarrollado diversas formas culturales de resistencia que se manifiestan en acciones materiales, en las prácticas simbólicas de reelaboración de mitos y leyendas, en los rituales de comunicación con los seres del entorno y también en el humor y la ironía: acciones todas ellas que expresan un rechazo a las categorías cognitivas de los blancos y la imposición de su poder.

³⁹⁰ Según Guallart, en la épica jíbara, las guerras contra los españoles, y el triunfo final de los antepasados, aparecen mitificadas y ejemplarizadas en el relato de la historia de Uum, el aguaruna que se convierte en un tigre tras obtener la revelación del Ajutam. En este mito encontramos la lección moralizadora de que matar (el tener el poder para matar) conlleva el peligro de terminar convirtiéndose en un hábito y arrastrar al que tiene dicho poder por un camino de sangre y crueldad (Guallart, 1990). Otros mitos que remiten a esta época (aunque ya sabemos que los mitos no tienen porque expresar un acontecimiento concreto, sino que sirven para ejemplificar y poder entender diversos acontecimientos a lo largo del tiempo) serían los de “Iwa”, “Etsa”, y “La guerra contra el Ugkajum”.

En este capítulo nos centraremos en las diversas rebeliones jíbaras que a lo largo de la historia de conquista y colonización han sido respuestas de confrontación radical a los diferentes contextos socioeconómicos y políticos de dominación y destrucción a los que se enfrentaron los antepasados de los awajún y wampis. Desde las sucesivas rebeliones y resistencias ante los intentos de invasión bélica de su territorio histórico por parte de los conquistadores españoles, las estrategias de rechazo y resistencia al trabajo en las minas de oro, a las reducciones en las diferentes misiones jesuitas de Maynas, o también el levantamiento que se produjo a principios del siglo XX contra los comerciantes caucheros, y que terminó asimismo con la destrucción de los fuertes y puestos fronterizos que los comerciantes habían levantado cerca de Nieva. El misionero jesuita José Martín Cuesta (1984-9, II: 116), que vivió con los awajún y wampis entre 1946 y 1960, habla de este tipo de reacciones frente a lo que consideran injusticias: “Personalmente he podido comprobar, durante todo el tiempo que he permanecido entre los aguarunas y huambisas, que estos indios, lo mismo del Santiago y Marañón que los de la serranía (muja), son siempre pacíficos y buenos amigos, cuando se les respeta y no se abusa de ellos, y ante la menor injusticia o abuso se alborotan, y se rebelan enseguida, pasando fácilmente al ataque armado”. Estas sublevaciones representan una radical oposición a la imposición territorial que pretendían los conquistadores: una negación a la negación originaria del lugar indígena que pretendía y pretende una conquista constante.

Si bien la lucha en defensa del territorio jíbaro, hasta donde tenemos constancia, se remonta al rechazo de las expediciones de conquista de los Incas³⁹¹, será sobre todo en su lucha contra la Conquista europea, y por reforzar la autonomía y el control de sus territorios, donde podemos rastrear mejor algunos de los signos que van a caracterizar la resistencia frente a la sociedad colonial. Los diferentes grupos jíbaros, en la época inmediatamente anterior a la llegada de los españoles, mantenían, por tanto, su autonomía política y económica, y participaban en los flujos de intercambio de objetos con los pueblos vecinos de la Sierra y la llanura amazónica, así como en el complejo de guerras y alianzas interétnicas que caracterizaba a estas sociedades. Y por tanto estaban preparados para hacer

³⁹¹ Sin embargo, el Incanato no pudo lograr su conquista, al ser resistidos y rechazados por los Bracamoros (etnia también de filiación jíbara). Según refiere Cieza de León, tantos fueron los guerreros que se juntaron para defenderse de aquella invasión “que el Inca determinó de se retirar y lo hizo sin ganar nada en aquella tierra” (1967[1553]: 229).

frente a las condiciones que rápidamente engendraría la implantación colonial. Los grupos jíbaros “no-incaizados”, como los que habitaban la cuenca de El Cenepa, “estaban armados de antemano, debido a su movilidad tradicional, su atomización, la autonomía política, económica, y simbólica de sus unidades domésticas, para enfrentar en mejores condiciones que otros grupos étnicos las epidemias, las expediciones esclavistas y misioneras, es decir, las nuevas exigencias de nomadismo y de dispersión” (Taylor, 1988: 192). Un hábitat diseminado, elementos del relieve como factor defensivo y de vigilancia³⁹², y sobre todo la capacidad de integrarse en confederaciones étnicas frente a un enemigo común favorecían la resistencia jíbara.

En efecto, en los procesos de resistencia histórica awajún y wampis cobra una gran importancia estratégica su capacidad de establecer alianzas entre grupos locales³⁹³. Estas alianzas, cuya escala dependerá siempre de la dimensión del conflicto, en el caso de la lucha contra los *apach* llegaron a alcanzar una articulación interétnica. Es decir, la articulación a una escala que involucraba a la mayoría de grupos jíbaros. Esta forma de organización política y de guerra estaba basada en pactos entre iguales, aunque bajo los órdenes de un Pamuk, líder guerrero, que solo tenía autoridad durante la guerra, y se asentaba en el sistema de parentesco, la alianza matrimonial y la guerra privilegiada entre iguales otros. Tal y como un historiador jesuita del siglo XVIII describiera este tipo de liderazgo carismático que los pueblos amazónicos poseían, y como veremos más adelante, aún posee. “Aún aquel principal que reconocen como cabeza de la parcialidad, está muy lejos de tener aquel autoridad que significa el nombre de cacique, con que suelen llamarlos españoles. Es un mero capitán o comandante para sus guerrillas [...] En lo demás no se le sujetan ni le reconocen por superior, y con la misma facilidad con que se arriman a uno, se apartan de él siempre que les parece” (Chantre y Herrera, 1901: 68). De esta forma, los “nexos endogámicos”, con un carácter semiautónomo y con contactos graduales según la cercanía y lejanía del parentesco con otros nexos, bien de una quebrada, una sub-cuenca, de toda una cuenca, o incluso varias, en tiempos de guerra, elegían un líder, escogido entre los

³⁹² Como señala Guallart, en su obra, titulada *Entre Pongo y Cordillera* (1990), será en parte por la presencia de estos elementos geográficos del paisaje que, durante siglos, este pueblo ha podido enfrentar exitosamente los posibles intentos de invasión. Cerros y pongos constituyen los principales obstáculos para los caminantes y los navegadores, facilitando el mantenimiento de grupos relativamente autónomos.

³⁹³ Aunque tendían a la autosuficiencia y poseían un alto grado de autonomía, no eran unidades totalmente cerradas en sí mismas. Si bien el matrimonio endogámico entre primos cruzados era altamente valorizado, nada impedía la alianza matrimonial entre familias pertenecientes a grupos distintos.

más valientes, fuertes e inteligentes, a través del recitado de cada una de las visiones del espíritu *ajutap*. La función de este líder momentáneo era únicamente para una acción bélica concertada. Posteriormente, el jefe militar volvía a sus funciones anteriores, y el resto de “hombres fuertes” de cada uno de los nexos retomaban su poder político y autonomía. A esta clase de institucionalidad, en la que no hay un puesto de liderazgo permanente, sino que la función es circunstancial y temporal, se le debe sumar el hecho de que todos y cada uno de los jíbaros son y se sienten “jefes”³⁹⁴. Lo que terminó dificultando enormemente que durante la época colonial se pudiera castigar y pacificar a los jíbaros rebelados, puesto que si todos resultaban ser jefes parecía imposible terminar con el liderazgo de la sublevación. Este tipo de liderazgo pasaba de un liderazgo difuso y descentralizado en tiempos de paz, pero capaz de concentrarse en momentos de guerra, y acabada esta volver centrifugarse. En las oportunidades de guerra, “sobresalía la figura del “hombre fuerte”, un guerrero de edad avanzada que había incorporado la fuerza de los espíritus *ajutap* y adquirido, por tanto, el prestigioso estatus de *waimako*. Poseía además una gran capacidad oratoria, y era capaz de liderar el grupo en momentos de dificultad y enfrentarse exitosamente con los enemigos. A partir de estas características individuales, un hombre podía extender sus lazos de afinidad en los grupos, y por lo tanto multiplicar sus alianzas político-militares. Sin embargo, estos hombres, fuera de su papel central en los conflictos bélicos, no adquirirían ninguna prerrogativa social o económica, y sobre todo, no poseían la capacidad para imponer su autoridad por encima del grupo”³⁹⁵ (Garra y Riol, 2014, 49). En general, la distribución geográfica de estas alianzas se corresponde, algo que también se mantiene a día de hoy, con la red hidrográfica y la topografía de la región: “grupos asentados en las mismas cuencas y subcuencas hidrográficas, y/o aquellos situados a lo largo de las abras de una misma cadena montañosa, se caracterizan por una mayor cercanía social”. Estas redes de relaciones de parentesco pueden conectar incluso grupos muy distantes geográficamente (Ibid: 49)

³⁹⁴ Además, como afirma Pierre Clastres, haciendo dicha afirmación extensiva a la inmensa mayoría de los pueblos amazónicos, estos poseen mecanismos culturales que impiden activamente la aparición de figuras de poder, sea aislando a los posibles candidatos a jefe, sea descartando completamente el mando y creando en cambio jefes con poder de aconsejar (1978).

³⁹⁵ Hay que tener en cuenta que la propia conformación social basada en el conflicto ejerce también como un límite para la acumulación de alianzas políticas, y tal y cómo se consiguen se pueden volver a perder (Mader 1999).

Sin embargo, en la época de la conquista, no solo hubo rebeliones generalizadas. Frente a los intentos de explotación por parte de la Conquista, motivados por el mito de El Dorado, y que supusieron una nueva – aunque efímera – organización del espacio selvático, con la fundación, entre 1541 y 1560, de doce “ciudades”, los jíbaros tuvieron diversas respuestas. Esta variedad en las formas por contener los efectos destructores de la presencia europea (epidemias, esclavitud, desplazamientos forzados, transformaciones bruscas de sus mundos de vida...) dependía también, en un primer momento, de la ubicación geográfica de los distintos conjuntos tribales. Los jíbaros del piedemonte andino, como los de la cuenca del Cenepa, fueron los primeros que huyeron a las partes altas de los principales ríos, y desde allí respondieron con ataques de guerrillas a avanzadillas militares, poblados de “indios conversos” (llamados así a los que aceptaban la presencia española), “ciudades” de colonos, así como también asaltaban los caminos y las vías de acceso. Lo que fue extendiéndose al resto de grupos jíbaro. En términos generales, podemos decir que si en los momentos iniciales, las poblaciones indígenas del Alto Marañón, incluidas las gentes de El Cenepa, aceptaron colaborar con los conquistadores en la extracción de oro fluvial, a fin de obtener herramientas como hachas y machetes, en seguida las condiciones de trabajo inhumanas, la proliferación de epidemias, los castigos y la “caza del indio”, obligarían a los grupos jíbaro a plantearse la huida a zonas inaccesibles de la selva, y desde allí, organizar la resistencia frente a los Conquistadores (Taylor 1988, Santos Granero 1992). Con el repliegue a las montañas, la población jíbara procuraba sobre todo evadir el trabajo en las minas y el pago de los tributos. Lo que era contestado con correrías por parte de los españoles para recapturar a los huidos y castigarles, para poder seguir así disponiendo de mano de obra y de tributos. Los jíbaros capturados eran entregados para el uso personal de las autoridades o bien repartidos directamente entre los encomenderos que quedasen en la zona. Esto llegaría a provocar incluso suicidios colectivos (Guallart, 1990; Espinoza, 2006) para impedir que los hijos se terminaran convirtiendo en mano de obra esclava, es decir, un acto radical y trágico de negación de la conquista.

Así, el abandono masivo de los valles aluviales durante el siglo XVI se convirtió en un fenómeno general, motivado por el rechazo de los habitantes del piedemonte a servir de mano de obra al frente minero de la conquista. (Taylor, 1988). El ciclo de violencia subsiguiente, caracterizado por ataques jíbaros y correrías de venganza de los

conquistadores, se unía, por tanto, a la creciente negativa de los indios al trabajo esclavista y su fuga a la menor oportunidad. Esto provocaría que los conquistadores no pudieran establecerse de manera estable y definitiva en la región, a pesar del creciente apoyo militar que daba la Corona y el virreinato. Las ciudades, atacadas sistemáticamente, de esta manera, tuvieron que ser refundadas una y otra vez, y trasladadas constantemente de ubicación (Barclay 2008). Algunas ciudades, como Sevilla del Oro, y sobre todo, Logroño de los Caballeros, desaparecieron definitivamente del mapa de la conquista. Y aquellas otras ciudades que aguantaron en pie quedaron totalmente aisladas, al ser interrumpidas las comunicaciones entre la zona de influencia de Santiago de las Montañas y el norte (por las ciudades de Loja y Quito) que hacía de eslabón entre los yacimientos auríferos, los puertos de mar, y la Ciudad de los Reyes (Lima), donde residía el Virrey.

El antropólogo Santos Granero, al analizar el proceso de resistencia que se dio en el Alto Marañón durante los siglos XV – XVIII, distingue una primera fase de “luchas defensivas”, por parte de los grupos locales, y una segunda fase de “confederaciones militares interétnicas” que alcanzaron una gran magnitud, entre las cuales menciona, como uno de sus principales ejemplos, el “gran levantamiento Jíbaro” de 1579-1599. Este levantamiento culminaría con la destrucción de los principales poblados coloniales de la región (1992: 212-214). Según él, este levantamiento tomaría la forma de “un estado de guerra permanente (...) que resultó de la concertación de voluntades de una serie de líderes locales, que en conjunto lograban movilizar contingentes de hasta 500 a 1000 guerreros. Esta concertación tenía probablemente un carácter temporal y terminaba una vez cumplido el objetivo militar perseguido” (1992: 219). Tras una serie de ataques coordinados y generalizados, los jíbaro, para finales del siglo XVI, van a hacer imposible la explotación minera en sus territorios, obligando a las ciudades a aislarse y entrar en un fase progresiva de decadencia. A partir de este levantamiento, y a lo largo de todo el siglo XVII, los españoles organizan numerosas incursiones para intentar pacificar la zona, restablecer las rutas de acceso y asegurarse el control de los yacimientos auríferos. Sin embargo, fracasarán una y otra vez, frente al rechazo bélico de los jíbaros. Como describe Muratorio las rebeliones iban desde “el sabotaje, hasta el asesinato de patrones (...) que trataron de ocultar las instancias de estas resistencias o de disimular su gravedad para evitar que estas se extendieran, por contagio, a otros grupos indígenas” (Muratorio, 1998:196).

Después de impedir que los conquistadores pudieran establecerse de manera segura y permanente en sus tierras, los jíbaros fueron reconquistando antiguos dominios hacia el poniente del río Santiago. Lo que significó la paralización del avance colonizador y el lento despoblamiento de los pueblos españoles. La ruina de las ciudades y poblados, sumado al corte de comunicación en una zona de muy difícil acceso, provocó el cierre de parte del territorio jíbaro a nuevas entradas. Los Xibaros de Montaña (los Mujaña Shuar) de las cabeceras del Cenepa, Comaina y Numpatkaim, e incluso de la quebrada de Canga, pudieron conservar su implantación territorial general. La cuenca del Cenepa, así como otras cuencas del Alto Marañón, se convirtieron en refugios inexpugnables. El Cenepa estaba totalmente aislado de colonos, aunque tenía acceso a las redes de intercambio con otros grupos de lengua quechua “transculturizados”, a través de las que conseguían productos y herramientas apach³⁹⁶. Todo lo cual terminó creando una delimitada frontera de guerra, que duraría prácticamente hasta el siglo XIX, en la que se sucedieron ataques esporádicos de los jíbaros a misiones y poblados cristianos, e intentos frustrados de pacificación y evangelización por parte de las autoridades coloniales. La fama de indómitos y belicosos, de *indios bravos* o *indios de guerra* de los jíbaros quedaría fijada en el imaginario colectivo de la sociedad colonial de aquí para adelante.

La frontera cerrada de resistencia jíbara pudo también conservarse gracias a que los jíbaros lograron durante mucho tiempo guardar un acceso independiente a las herramientas manufacturadas. Precisamente, va ser este circuito independiente de comercio e intercambio será uno de los factores que les va a facilitar rechazar también a las misiones de evangelización. Puesto que para los misioneros jesuitas “regalar” herramientas era una de las principales estrategias de penetración. Así, también podemos ver como las rebeliones organizadas de los “indios bravos” implicaban también el establecimiento de relaciones ambiguas, tensas y de complementariedad con aquellos pueblos “evangelizados”, a los que Anne Christinne Taylor califica como “bifrontales” (Taylor,

³⁹⁶ También sabemos que los indígenas del Santiago, y muy probablemente los del Cenepa, seguían obteniendo ciertas mercancías, como hachas de hierro y cobre, azuelas, mantas y perros de caza, que a su vez intercambiaban con los del Morona y con los del Zamora (Barclay 2008).

1988: 214). La compleja relación con la sociedad colonial se ve reflejada a través de estos grupos indígenas que van a ejercer como intermediarios, conservándose así zonas de intercambio, donde los jíbaros conseguían fundamentalmente herramientas de metal, a cambio de oro y de sal. Al mismo tiempo que se apropiaban de técnicas ajenas para perfeccionar su pericia bélica. El gobernador de Maynas, Don Jerónimo Vaca de Vega, admirábase ya en 1693 de la precisión y habilidad con que los jíbaros, “aleccionados por sus peleas con los españoles, habían perfeccionado sus armas yendo hasta poner a la noticia de una nueva expedición puntas de fierro en sus lanzas. Fierro cogido acaso, según Vaca de Vega, entre las ruinas de Logroño, y al que empleaban en lugar de los antiguos huesos de hombres. Habían también acortado sus lanzas para manejarlas como espadas o arrojarlas como dardos, así que también habían trocado sus escudos antiguos por broqueles ligeros y manejables y guarnecido sus cabezas con especie de morriones o celadas fortísimas tejidas de pitos y nervios” (Citado en Guallart, 1990: 93-94).

Tras no poder someter a los jíbaros ni pacificar la zona, las autoridades coloniales cambiarían de estrategia. Y mientras no pudieran reabrir la ruta por el río Santiago, se fijaron en la región que se hallaba más abajo del pongo de Manseriche. Al mismo tiempo, la Corona, intentando una colonización organizada, cambiaron la guerra abierta contra los jíbaros por un intento de pacificación, mediante regalos e intercambios, con el fin de seguir disponiendo de mano de obra indígena. El protagonismo de esta nueva estrategia iba a recaer fundamentalmente en los misioneros jesuitas, y en sus prácticas de “reducción” y “conversión” al cristianismo de los nativos de la zona. En este sentido, resultan esclarecedoras las palabras del Padre Raimundo de Santa Cruz sobre los jíbaros: “La conducta del ejército en sujetar por medio de las armas a los jíbaro no me parece la más acertada porque ya tienen desterradas aquellas impresiones con que en otros tiempos imaginaban ser rayos del cielo los golpes de arcabuces y ser monstruos de la tierra los hombres montados a caballo. El trato y comercio con los españoles les ha hecho abrir los ojos y los tiene desengañados. Saben pelear sin miedo, son hábiles y discretos en sus emboscadas propias de genio traidor. Tienen en su modo de pelear muchas ventajas porque viéndose inferiores acuden a la fuga y sin gasto ninguno mudan a su placer sus rancherías (casas) metiéndose por lo más interior de los montes, cansando en balde a nuestra gente que va faltando sin haber conseguido en tanto tiempo las ventajas que se figuraba. Mi dictamen

es que el corto ejército se acuartele y que no haga movimiento de hostilidades tercio alguno. Que se mantengan, en cambio, unidos en defensa. No es posible ya conquistar hombres para el Rey sino ganando almas para el cielo. El único medio de atraer a los jíbaros es publicarles la paz, mostrarles cariño, halagarles y acariciarles” (Citado en Guallart, 1990: 93).

Sin embargo, frente a esta nueva estrategia de conquista, basada simultáneamente en la evangelización y el desarrollo económico, así como en una nueva estructuración del espacio, basada en todo un sistema de misiones a lo largo del río Marañón, los pueblos jíbaros se mostraron igualmente rotundos en su oposición. Y a lo largo de todo el siglo XVII rechazaron sistemáticamente a los misioneros de la Compañía de Jesús. Según Anne Christinne Taylor (1988), este rotundo rechazo de la fe de Dios fue debido a que los jíbaros comprendieron que los jesuitas eran necesariamente la vanguardia -si no los guardianes- de los colonos, tras comprobar cómo éstos aflúan tan pronto quedaban los territorios “pacificados” y “reducidos”. De esta forma, aprendieron también a desconfiar del fomento de los intercambios, a través de la entrega que los jesuitas hacían de las herramientas de hierro. Lo que pudieron hacer más fácilmente, debido, como hemos mencionado antes, a que al mantener el control de los recursos auríferos en su territorio, disponían de los medios de obtenerlas por medio de otras redes independientes de intercambio, así como también obtenerlas por medio de “botines de guerra”, limitando así lo que constituía una de las principales armas de los misioneros en sus campañas de reducción (Ibid: 64).

Aunque los misioneros pretendían actuar como un bálsamo de paz a la violencia entre jíbaros y colonos, en realidad traían consigo todo el sistema y la violencia colonial. Los misioneros jesuitas participarían sistemáticamente en las correrías que se seguían haciendo para capturar jíbaro, no poniendo apenas objeciones, salvo si atentaban contra sus propios intereses. Sin embargo, aún en la cautividad, seguían rechazando la conquista. Muchos de los prisioneros que eran llevados a las reducciones de Maynas se ahorcaban y otros se echaban a morir, sin querer comer ni beber (Guallart 1990) antes que someterse³⁹⁷.

³⁹⁷ Este carácter indómito de preferir la muerte propia o de los suyos tiene otro ejemplo trágico que relata el Padre Guallart: “Cuando en 1726 el Padre Abelda puso en libertad a los últimos cautivos jíbaros que quedaban en las misiones de Maynas, éstos, al llegar a sus tierras, fueron muertos sin compasión por sus propios paisanos quienes temían todavía que su envío fuera una última estrategia para someterlos” (Guallart 1990: 92).

Si algún jíbaro fue cristianizado y pacificado en esa época fueron solamente los aldeaños al río Santiago, pero incluso ellos se terminaron rebelando a mediados del siglo XVII. Los jíbaros llegaron a inspirar tanto terror a los vecinos y colonos españoles, obligando bien a abandonar los asentamientos poblados y las misiones, o bien a cambiarlos de lugar, que fueron demonizados por los religiosos, las autoridades coloniales y los colonos.

La resistencia territorial de estos pueblos se alargó durante siglos, quedando independientes, autónomos, y manteniendo su particular forma de vida y de relación social entre humanos y no humanos (ver capítulo II de la tesis). Aunque también estaban abiertos a ciertos intercambios de productos que ya sentían como necesarios. Y algunas cuencas de los principales ríos del Marañón, sobre todo al oeste del Pongo de Manseriche, como la cuenca del Cenepa, se convirtieron en refugios inexpugnables. Allí, diferentes grupos jíbaros, ubicados en las partes altas, como la Cordillera del Cóndor, se habían hecho fuertes, y continuaban lanzando sus ataques a las reducciones y a los pueblos de “indios conversos” a lo largo del río Marañón. Junto al cierre de la frontera a incursiones e influencias *apach*, también existía la intención de recuperar los espacios territoriales perdidos, sobre todo a lo largo de los grandes ríos, como el Marañón. Por eso fue que continuaron los ataques. De esta manera, durante el siglo XIX, los jíbaros rebeldes continuaron haciendo expediciones bélicas contra los centros poblados mestizos³⁹⁸, dificultando el tránsito por la principal vía de comunicación e intercambio de la región. Sin embargo, aún se registraron algunos esporádicos intentos de creación de nuevas colonias agrícolas en los territorios awajún y wampis. En 1865 el gobierno peruano estableció una colonia en Borja, que fue destruida un año después en un ataque conjunto de los aguarunas y los huambisas (Brown 1984). Anteriormente, ya se habían producido ataques respectivos entre los colonos y los indígenas por toda la línea de frontera (Guallart, 1990). En definitiva, fueron consolidando su territorio rebelde. Y como afirma Guallart, “desde el (río) Pongo hasta el Tigre, los jíbaros imponían su ley” (1990: 141).

³⁹⁸ Al sur, atacaron los pueblos mestizos de Copallín y la Peca, y al este, se atacaron sistemáticamente, Santa Teresa y Barranca, y otras poblaciones a lo largo de toda la frontera de colonización, recuperando algunas zonas de sus territorios tradicionales.

Consolidada la frontera con el *apach* conquistador, no sería hasta el siglo XIX, que los jibaros del Perú, ya conocidos como aguarunas y huambisas, tuvieron de nuevo que recurrir a rebeliones generalizadas y confederaciones interétnicas. Con el auge del caucho se produjeron nuevos flujos significativos de población hispanohablante hacia el Alto Marañón.

Este boom económico, llegó a los territorios aguaruna y huambisa a fines del siglo XIX, y siguió durante toda la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, el control territorial que ejercían ambos pueblos, impidió que la economía cauchera se expandiera a través de verdaderos genocidios y crueles desplazamientos forzosos, como sí ocurrió con otras etnias, como los Bora y los Huitoto. En los territorio jíbaros, los patronos, provenientes principalmente de Iquitos, se vieron obligados a negociar con los “hombres fuertes” de los diferentes grupos locales de la región. Y en numerosos casos, también se sintieron con la de estrechar las relaciones mediante alianzas matrimoniales con las mujeres indígenas, insertándose así en el sistema de parentesco y asegurándose de esta manera el servicio de los familiares de sus “socios”³⁹⁹.

Muy pronto, las ciudades de San Lorenzo (entonces llamada Barranca), Borja y Santa María de Nieva se volvieron los principales centros de este negocio, revitalizando así la economía comercial de la región, y experimentaron un nuevo crecimiento de la migración, lo que proyectaba una concepción sobre el territorio antagónica a la indígena. Por parte del Estado y los patronos caucheros se intentó poner orden a este mundo en efervescencia que se estaba gestando, a través de dos instituciones: el Ejército peruano y los Comisarios de río, cuya función era “asegurar la paz con los grupos nativos y castigarlos, con el fin de mantener la paz cauchera” (Guallart, 1990: 171). Estas autoridades, a su vez, se involucraron plenamente en el comercio del caucho y de cueros de animales, cerrando así un círculo de colonización comercial y militar. Aprovechando la superioridad armamentística, los militares y comerciantes, practicaron todo tipo de abusos con los nativos, explotando y engañando a los jíbaros que trabajaban el caucho, violando y secuestrando a las mujeres, y torturando y matando a los hombres que se atrevían a reclamar.

³⁹⁹ Sin embargo, como hemos visto en la II parte de la tesis, estas relaciones se basaban en intercambios desiguales, ligados al sistema de deuda por enganche o de peonaje.

El contexto de intensificación colonizadora que se dio a principios del siglo XX de creciente esclavitud y progresiva implantación de formas de control social, mediante las autoridades militares y religiosas, degeneraría en abusos cada vez más frecuentes y generalizados, creando así las condiciones para otra sublevación. De esta manera, las dinámicas sociopolíticas de coaliciones interétnicas jívaras propias de conflictos de gran escala se volvieron a poner en marcha entre los grupos locales awajún y wampis, para recuperar su autonomía territorial nuevamente amenazada.

Como veremos más adelante, la memoria de estos eventos sigue viva en las narraciones orales de los ancianos awajún y wampis del alto Marañón que hacen hincapié en la resistencia territorial de estos pueblos. Sin embargo, la única publicación hasta la actualidad que habla de este levantamiento es la del jesuita Guallart (1990). El autor ubica estos eventos entre 1905 y 1915, a través de una serie de relatos sobre los ataques realizados contra los patrones caucheros y sus gendarmes, y coordinados por los “hombres fuertes”⁴⁰⁰ de las diferentes cuencas hidrográficas de la región: Marañón, Cenepa, Chiriaco, Nieva, Santiago y Morona. Estos ataques constituían sabotajes a la industria del caucho, y terminaron suponiendo la destrucción de los campamentos caucheros y el ataque a las colonias que se habían instalado en San Rafael, Nazareth, Temashnum y Chinim. Lo que inmediatamente dio lugar a represalias que nuevamente eran contestadas (Guallart 1990; Serrano 1995). También sabemos por el padre Guallart (1990), de una emboscada contra los militares en el Morona en 1913, luego del enésimo episodio de violencia de los militares contra las mujeres indígenas. La represalia indígena atacó, en palabras del padre Guallart, “todas las instalaciones militares, convertidas en poco tiempo en un montón de tizones humeantes” (1990: 198). Este relato coincide con lo escrito por el líder awajún, Gil Inoach, en un texto todavía sin publicar⁴⁰¹. Y se ven claramente “dos dimensiones interrelacionadas en el proceso de movilización para expulsar a los *caucheros* del territorio de ambos pueblos: el rol de los líderes militares indígenas en la organización de los ataques

⁴⁰⁰ El documento de Inoach refiere los nombres de algunos de estos “líderes de cuenca”: Teets en el río Buchigkis (actualmente Chiriaco), Tukup en el río Nieva, Sejekam en el Cenepa y el wampis Sharian en el Kanus (Santiago).

⁴⁰¹ Gil Inoach, documento basado en una entrevista realizada por él a Walter Cuñachi de la comunidad de Nazareth en el año 2004.

coordinados a los puestos caucheros; y la articulación socio-territorial interétnica y regional en base a una escala de cuenca hidrográfica” (Garra y Simone, 2014: 61-62). Así, tal y como en las rebeliones contra la conquista, la organización sociopolítica de coalición interétnica bajo el mando de un líder guerrero, inmediatamente finalizado el conflicto, volvía a la situación originaria de autonomía y distancia entre los grupos locales. Así, tanto Guallart como Inoach, hablan de “un periodo de fuertes conflictos al interior de las coaliciones indígenas, inmediatamente después de la expulsión de la mayoría de los patrones caucheros. Tales conflictos entre grupos se originaron tanto por factores endógenos, es decir, antiguos rencores y venganzas no cumplidas, acusaciones de brujería, rivalidades entre guerreros, como por el impulso de los agentes externos, interesados en retomar el control económico de la región” (Garra & Riol, 2014: 62). Los patrones sobrevivientes, junto a los militares, fomentaron el tradicional faccionalismo de los jíbaros, y comenzaron a dar armas de fuego a los distintos grupos para que se pelearan entre ellos. Así también nombraron autoridades indígenas para que pacificaran la región, y dirigieran operaciones de represalia sobre aquellos “hombres fuertes” que continuaban oponiéndose a su presencia.

Aunque este nuevo levantamiento no consiguió rechazar del todo el nuevo frente de colonización, sí impidió que se produjera un despojo mayor de los territorios, consiguiendo que zonas como la cuenca del Cenepa pudieran mantener el control territorial e impedir la instalación de núcleos de población colona, aunque sí se establecieron en ella algunos colonos aislados que en términos generales terminaron prácticamente por asimilarse a la vida indígena. De esta manera, encontramos nuevos comerciantes de jebes y pieles instalados en la región, principalmente por la necesidad de la población de tener fuentes de aprovisionamiento de armas, herramientas y objetos de los *apach* (Guallart 1990).

En las sublevaciones generalizadas contra los *apach* hemos podido ver como los segmentos socio-territoriales jíbaros (grupos locales, sub-cuencas, y cuencas hidrográficas) son capaces de movilizarse como unidades hasta integrar conjuntos étnicos más amplios. “Estas confederaciones coyunturales tendrían como objetivo la preservación de la autonomía político-territorial del conjunto frente a lo que es percibido colectivamente como un enemigo común y externo. Fuera de este objetivo, nada impide que estos segmentos

regresen a un estado de autonomía y hasta de faccionalismo recíproco” (Garra y Riol, 2014: 65)

Las rebeliones de los pueblos jíbaros representan el rechazo radical a la conquista de sus territorios. Niegan la conquista, al atacar directamente las proyecciones coloniales míticas, como la del Dorado o la Selva Virgen. De este modo, es importante resaltar cómo la mayoría de las acciones se dirigen contra los símbolos y las construcciones impuestas desde fuera al lugar por ellos experimentado, resultando en varias ocasiones en la destrucción de las mismas, sean ciudades o campamentos extractivos, impidiendo la entrada a nuevas exploraciones, e impugnando por la práctica las percepciones, discursos y prácticas socio-espaciales que subyacen a dichas construcciones. Al mismo tiempo que estas rebeliones provocan la reconfiguración de las dinámicas territoriales de ocupación y el complejo de relaciones entre los diferentes grupos locales y étnicos, provocando el establecimiento de relaciones complejas con los grupos intermediarios indígenas contactados o reducidos o colonos asimilados.

Encontramos en la lucha que por la autonomía territorial representan las rebeliones jíbaras procesos contradictorios, fruto de la apertura al otro y una ideología compartida (Levi Strauss, 1991), en el que a la facilidad para establecer intercambios le sucede, motivado por la avaricia y la no reciprocidad del *apach*, un rechazo radical. Así como también gracias a la dinámica oscilante entre la autonomía local, la integración confederada, y la imposibilidad de imponer jefaturas estables pudieron oponerse a la idea y práctica de un poder abstracto que termina coaccionando a la sociedad. Algo que como veremos implicará también el germen de procesos que buscarán una gestión más colectiva del territorio, al implicar a diferentes grupos locales.

Sin embargo, más allá de estas contradicciones encontramos en las dinámicas socioterritoriales y de organización sociopolítica de los pueblos awajún y wampis una actitud totalmente refractaria a la violencia civilizatoria, centralizada y jerárquica. Su tenacidad permitió que la cuenca de El Cenepa, entre otras zonas del piedemonte andino, se convirtiera en uno de los núcleos y refugios históricos de dicha resistencia. Las confederaciones militares de los grupos jíbaros para la guerra contra un enemigo externo y común representan el grado de rechazo más amplio a la colonización, y, por tanto, también

la defensa de su territorio, su forma de vida, y su propia existencia. La “ideología compartida” de estos pueblos que implica una apertura al Otro, en este caso, se tradujo en la apropiación de y adaptación frente al enemigo, aunque sin renunciar a su condición étnica. En este sentido el testimonio del Padre Figueroa, en 1661, resulta revelador: ”y es temible el jíbaro porque, entre todos los salvajes, es el que mejor ha sabido adaptarse a las necesidades frente al hombre blanco transformando sus medios de lucha sin variar en sus ideas ni en sus instintos” (Citado en Guallart, 1990: 93).

4.2. La apropiación de la lengua del enemigo. La creación de las escuelas.

Para los pobladores indígenas del Cenepa, como hemos visto, el largo y tenso proceso de contacto y los sucesivos intentos de conquista, colonización y expansión *apach* han terminado conformando una historia de relaciones fluctuantes entre la negociación, el intercambio y el rechazo, en el que se sucedían malestares, protestas, ataques y rebeliones. Si en el apartado anterior nos hemos detenido en el rechazo rotundo y violento a la colonización, que se plasmaba en las sucesivas rebeliones jíbaras frente a situaciones insostenibles de colonialismo, donde estaba en peligro la supervivencia misma de los pueblos, en este vamos a empezar a hablar de los procesos de contacto, intercambio, y domesticación del otro *apach*. Pero sin olvidar que estos procesos también se enmarcan en la lucha y resistencia por la defensa y el control sobre sus territorios. E implican un viaje de ida y vuelta en la traducción de conceptos y prácticas territoriales (del *apach* al awajún y/o wampis, y de este al *apach*), respondiendo a la necesidad de crear nuevas agencias y formas de acción para contrarrestar la creciente presencia de no indígenas en sus territorios. De este modo, la relación que los pobladores del Cenepa establecen con los *apach* se ve continuamente reorganizada y se reproduce por los intercambios guerreros, rituales, económicos, y a veces matrimoniales⁴⁰². Conflictos, lazos, y traducciones mediante los cuales se crea una segunda piel, al borde de la posibilidad de transformarse en el otro. Una segunda piel siempre inacabada en sus polos y creada por ese vaivén que va del uno al otro y fundamenta la identidad relacional y la reproducción sociales de los pueblos jíbaros. Así

⁴⁰² También se han producido raptos de niños y mujeres tras los ataques a ciudades y poblados *apach*, los cuales eran integrados al grupo local.

como las rebeliones y guerras, la apropiación del poder del otro (lengua, derecho, geografía, etc.) sería también un modo de organización de la multiplicidad fundadora del propio grupo, del territorio que se habita, y parte de la defensa del mismo. Una segunda piel llena, por tanto, de ambigüedades y tensiones, en el que los cambios de sentido, a partir del diálogo, oscilan y pueden ser incluso peligrosos, pues estaría en juego quién se apropia del otro.

La conclusión de que el diálogo y la negociación con el colonizador *apach* debía hacerse en la lengua hegemónica, el castellano, fue algo que empezó a rondar la cabeza de los pobladores awajún y wampis en las primeras décadas del siglo pasado. Pero para poder llevarlo a cabo, los pobladores awajún y wampis tenían primero que aprenderla. Su propia lengua indígena debía entrar en el diálogo desde fuera, si querían ser realmente oídos por el conjunto *apach*. La intensificación de los frentes nacionales y económicos en sus territorios, con la llegada de nuevos comerciantes de jebes y pieles que lograron instalarse en la región, empujaría a ambos pueblos a sentir como una necesidad el aprender castellano. En un momento histórico en el que, dada la creciente militarización de la zona, la rebelión abierta ya no se veía como la mejor opción, la pregunta era cómo hacer llegar sus reivindicaciones y exigir el respeto a su propia condición humana. Será, así, en el intento por establecer un marco de igualdad con el *apach*, que la apropiación⁴⁰³ de la lengua del enemigo se convirtió en una necesidad. Si los pueblos amerindios se han caracterizado por una filosofía del contacto en la que cobra importancia la apertura, la captura o el intercambio con el Otro, cómo hemos visto en la anterior parte de la tesis, este marco de reciprocidad planteado ha sido sistemáticamente roto por el “blanco” – salvo algunas excepciones- en su intento por negar y apropiarse del territorio awajún y wampis. Y por tanto, también una total incompreensión hacia su moral. Estos malentendidos y choques de percepción y reconocimiento quedan bien reflejados en el artículo que escribe Steve Rubenstein, “La conversión de los shuar” (2005). En este texto escribe: “muchos de los shuar dieron la bienvenida a los colonos y entablaron una relación pacífica de intercambio comercial con ellos (...) los shuar creían que estaban estableciendo una sociedad de

⁴⁰³ La incorporación de los enemigos, a través de rituales como el de la *tsantsa*, o los raptos de mujeres y niños después de expediciones bélicas es un tema clásico de análisis de los jíbaro (Taylor, texto de malos vecinos y buenos enemigos).

intercambio con los colonos...” (Ibid: 31). Pero sin embargo, estos últimos, a los que habría que sumar también a los misioneros y militares, al ofrecer vestimentas y herramientas pensaban que estaban realizando intercambios de capital. Es decir, shuar y colonos estaban pensando y actuando según lógicas distintas sobre las relaciones y el intercambio.

Así, el choque entre dos percepciones diferentes sobre el mundo y sobre las relaciones que lo construyen generaba malentendidos y desconfianzas. A la negación de los actores coloniales sobre el mundo indígena, necesaria para poderlo colonizar, habría que añadir la desconfianza que el jíbaro tenía ante la llegada cada vez mayor de gente desconocida. En la cuenca del Cenepa, sobre todo en sus partes altas, hasta el año 1941, los pobladores prácticamente no habían visto ningún *apach*, y apenas habían tenido noticias sobre gente blanca en la zona, salvo alguna referencia al pastor Roger Winans (Serrano, 1995). Este desconocimiento, asociado a las historias sobre caníbales y rebeliones que son transmitidas de generación a generación, va a generar, por tanto, mayor desconfianza cuando comienzan a llegar más colonos, militares, y misioneros: “*Ja! Apáchi apáchi miñawe, apáchi miñáwe, wanga miñawe*” (*Ja, viene el cristiano, porque viene el cristiano*) (Serrano, 1995, 206) suelen pensar al inicio del contacto. Cómo me contó una anciana awajún, en la comunidad de Nuevo Kanam: “*los viejos no querían ver a los mestizos, porque decían que por medio de ellos se conseguía lo que nosotros nunca hemos sentido, cólicos (enfermedades). Acaso nuestros viejos, aunque comíamos cantidad de pescado..., pero ahora está fregada la cosa*” (Entrevista realizada en el 2008, traducción de Fermín Apikai).

Sin embargo, a pesar de esta desconfianza que existía hacia el foráneo⁴⁰⁴, en un segundo momento, se dará paso a un intento de reconocimiento, en el que se intenta establecer si el *apach* es bueno o es malo, según los parámetros morales de los aguarunas. Según Priest (1993), dentro del marco conceptual de los awajún y wampis sobre la moral resulta importante destacar el total rechazo a la avaricia, el egoísmo, la mezquindad, lo que a su vez está relacionado con el concepto de gula. Estos conceptos que atentan contra la moralidad y la armonía social indígena suelen estar asociados al blanco, al colonizador, y se

⁴⁰⁴ Desconfianza que llega incluso a alcanzar también a otros awajún de otras cuencas, y que viene motivada sobre todo por posibles venganzas pendientes.

reflejan en los mitos que nos hablan de personajes que por un insaciable apetito se convierten en caníbales, en come-indígenas, como *Ajaim*, *Iwa*, o *Uya*.

"*No sea tacaño / egoísta!*" ("*Aipal Suji*") le suelen decir los padres a los hijos que se niegan a compartir la comida con un hermano. *Suji*, tacaño, es uno de los epítetos de condena moral más importantes en las sociedades awajún y wampis. De una persona así se suele decir que no tiene amor por nadie. Y por el contrario, ser *sujichu*, desinteresado, o en términos aún más positivos, ser *tsagka*, generoso – es una de las características más valoradas en una persona, y también uno de los atributos que debe tener un “jefe” o una persona importante en la sociedad (Priest, 1993).

Daniel Samaniego, un colono ecuatoriano que llegó a la cuenca del Cenepa para trabajar el oro, y que convivió con los awajún, sobre todo del Numpatkaim, nos describe así este proceso de reconocimiento, en el que uno de los elementos claves del mismo reside en saber si el apach es mezquino o generoso: “Cuando llegaba un cristiano, al principio de entrar yo a la tribu, los aguarunas venían a por las cosas que traía, a venderles gallinas, a venderles huevos, a venderle yuca, plátano... ooooh!, los aguarunas se llegaban a ver al *ápachí* y a ver si es un *ápachi* bueno, que ellos llamaban bueno al que era generoso, al que no mezquinaba mucho sus cosas ni pedía caro. Y al que vendía caro, al que mezquinaba agujas, imperdibles, espejitos, hilito: “¡*Uuu!*, *apáchi súri*, *pénguerchau*” (Cristiano miserable, mala gente), decían pues... Les regalaba un ovillito de hilo, un espejo (que costaba un real), les regalaba unas dos agujas de esas capoteras que ellos utilizaban, y decían, *juuuu!*, *apáchi puenguerito*, *kashín apáchi ma ashí ayúm áino*, (que hay que darme de comer de ¡todo! Porque soy cristiano bueno⁴⁰⁵” (Serrano, 1995: 311).

Samaniego, quien llegaría a respetar y compartir costumbres y moral con los awajun y wampis, sería uno de los colonos que entró realmente en una relación de reciprocidad con los indígenas. En un momento en el que los abusos de los militares se

⁴⁰⁵ Entre los términos más usados en el discursos moral aguaruna encontramos los términos *pegkeg*, y su opuesto, *pegkegchau*. *Pegkeg* puede ser traducido como "bueno" y *pegkegchau* como malo. Cualquier cosa que sea fea, deforme, sucia, que tenga mal sabor o que provoque daño se denomina *pegkechauno*. Sería un término para designar aquello que es malo, sin limitarse a su sentido moral. Sin embargo, es el término que mejor puede describir una situación de desaprobación moral. Así, la avaricia, el robo, el adulterio, el incesto, la pereza y cualquier otra conducta, hábito o disposición reprobada es condenados como *pegkegchau*. (Priest, 1993).

extendía por toda la zona, los awajún y wampis sentían la necesidad de establecer alianzas con algunos “*apach* buenos”. Como afirma Samaniego, “... Me llegaron a tener estimación los aguarunas y me dieron mujer, para que yo sea quien les vaya a defender y ayudar en todo lo que necesiten... mientras que ellos no tengan la culpa de nada”. (Ibid: 312). Pero lo que también refleja esta frase es la necesidad de contar con herramientas de comunicación *apach* para protegerse de los abusos crecientes. Lo que viene a contar Samaniego es que los pobladores del Cenepa le estaban pidiendo que ejerciera como mediador en los conflictos que tenían con los militares y los colonos. Y se lo pedían a él porque él también era *apach*, y porque ellos se veían en grandes dificultades para hacerlo, ya que no controlaban los códigos de comunicación *apach*, incluida, obviamente, la lengua. De este modo, y a pesar de que todavía conservaban el control sobre el territorio, a partir del año 40, la situación, sin llegar a perderlo, comenzaría a cambiar.

Como hemos visto, después de las rebeliones contra los patrones caucheros de principios de siglo, los sobrevivientes, junto a la mayor presencia de los militares en la región, fueron fomentando el tradicional faccionalismo de los jíbaros, armando a los grupos para que se pelearan entre ellos, nombrando autoridades indígenas⁴⁰⁶ para pacificar la región, y comisionando operaciones de represalia sobre aquellos “hombres fuertes”⁴⁰⁷ que seguían oponiéndose a su presencia. Esta estrategia combinada de seducción y represión terminó produciendo la recuperación del frente de colonización, apoyada por el nuevo repunte experimentado por la industria del caucho, justo antes de la Segunda Guerra Mundial. Así como también significó cierta pérdida de control territorial por parte de los grupos locales, controlados por las guarniciones militares que comenzaban a instalarse en toda la zona del Alto Marañón, y en la cuenca del Cenepa, sobre todo cerca de la Cordillera del Cóndor. A lo que se añadiría la entrada de nuevo de misioneros. En 1923, con el amparo del líder indígena Samajein, entraría Roger Winans, miembro de la Iglesia

⁴⁰⁶ Tsamajaín fue nombrado como primer Teniente Gobernador y estableció las relaciones de Paz con el Estado a través de la gobernación de Jaén, así como también fortaleció los vínculos con los misioneros y abrió el camino para el acceso del comercio en la zona. Muere en Yupikus en 1955. Lo sucede José Francisco Kaikat Dawig. Kaikat, quien fue reemplazado en 1968 por Antonio Tsamaren que gobernó hasta 1974, año en el que se abolió esta figura de representación con la institución de las llamadas “comunidades nativas”. La tenencia de gobernación de Yupikus abarcaba desde San Rafael hasta la boca de Cenepa.

⁴⁰⁷ Uno de los casos más representativos de represión fue el del wampis Sharian, quien fuera torturado y asesinado por los militares.

Nazarena, quien también fuera representante de venta local de caucho para la Compañía Industrial del Marañón. Roger Winans idearía un sistema de escuela que va trasladándose de un lugar a otro proporcionándole sucesivamente puntos de apoyo: Pomará, Temashnum, Yamakat, Urakusa, y Kusu. Y en 1941, también en Alianza, ubicado en la boca del Cenepa (Guallart, 1991, 227). De esta forma, la Iglesia del Nazareno se asentó en el Alto Marañón y no dejaría de crecer en la zona, más aún con la llegada del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Para 1955, había nueve gubernamentales asalariados maestros bilingües. En 1960, había veintiocho maestros que trabajaban en veintidós pueblos. En 1965, había sesenta y cuatro maestros en treinta y ocho pueblos con más de mil quinientos estudiantes. En 1970, ciento nueve maestros bilingües enseñan a casi tres mil estudiantes en cincuenta y tres aldeas. A este frente de evangelización y escolarización se suma el hecho de que en los años 40 también se crearía la misión jesuita en Nieva. Como nos relata Nuria Dijuan vinosta, hermana misionera de la Compañía misionera del Sagrado Corazón: *“En el año 47 llegarían los primeros misioneros para abrir la misión. Y en el 48 ya estaba funcionando”* (Entrevista realizada en 2012).

La progresiva llegada de los misioneros, en un contexto en el que los militares empezaban a abusar de su superioridad militar, supuso un cambio para los pobladores, quienes vieron en la escolarización una oportunidad de hacer frente a los militares, así como también para no dejarse engañar en los intercambios que se establecían con los colonos, quienes, en demasiadas ocasiones cambiaban el peso⁴⁰⁸. El proceso de escolarización comenzó con la formación, tanto de maestros como de pastores bilingües, que trajo consigo la educación bilingüe propuesta por la Iglesia Nazarena, y posteriormente por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Los primeros alumnos serían también los primeros awajún y wampis que recibieron ideas cívicas sobre la nación, llegando incluso a solicitar por primera vez documentos nacionales de identidad (Guallart, 1990). Y también

⁴⁰⁸ Con los misioneros también llegaron algunos que empezaron a “defender” a los indios frente a los abusos de los militares y patronos, aunque en la mayoría de casos, sin fijarse en los que ellos cometían. Un caso importante de apoyo a los indígenas fue el del evangelista Efraim Morate, al que las autoridades políticas y religiosas terminaron calificando de agitador.

conocieron por primera vez la Biblia, y la importancia de saber leer, escribir, y conocer nociones básicas de aritmética.

Con el paso del tiempo se fue consolidando y extendiendo la escolarización y evangelización, y los pobladores se fueron apropiando cada vez más del proceso. En 1970 se creó la Iglesia Aguaruna Nazarena, rechazando la jerarquía de los misioneros extranjeros, y afirmando su autonomía y su propia identidad cultural (Priest, 2007). Y en 1988 se crea El FORMABIAP, en base a un convenio de cooperación suscrito entre el Ministerio de Educación a través de la Dirección Regional de Educación Loreto, el Instituto Superior Pedagógico Loreto y la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, y cuyo enfoque ha estado basado en un modelo de interculturalidad, heredero de un bilingüismo que no se había terminado de dar del todo.

Desde los años de 1940 nos encontramos en el Alto Marañón, por tanto, con una situación en la que el contacto con los *apach* se hace presente en toda la zona, sin dejar de incrementarse hasta el día de hoy. Y aunque la presencia colona en la cuenca del Cenepa fue más bien testimonial, también sus pobladores sintieron las consecuencias del mayor contacto, y con el mismo se hizo más necesario dirigirse y obtener fuentes de aprovisionamiento de armas, herramientas y objetos de los *apach* (Guallart 1990). En un momento además en el que con el cierre de la frontera con Ecuador se hacía muy complicado mantener el circuito de intercambio de productos y herramientas con los shuar de Ecuador, que venía produciéndose desde tiempo atrás. Será, por tanto, en este marco de militarización, de una mayor dependencia de productos, y de la llegada de nuevos misioneros y colonos, donde debemos ubicar la progresiva escolarización de la población awajún y wampis, impulsada en la década de los 50 por jesuitas y evangelistas. Pero si el ILV tuvo éxito en su tarea de evangelización y nuclearización de la población en torno a las escuelas fue, como explica Gil Inoach, porque el pueblo awajún necesitaba liberarse del sometimiento económico e intelectual del *apach*. La educación que ofrecía el ILV venía acompañada de una gramática awajún (y también wampis) y los maestros que enseñaban eran parientes y eso inspiraba mucha confianza y autoestima. Surgió una necesidad colectiva de escrutar el precio de los artículos que ofrecían los mercaderes a precios muy exagerados. Había la necesidad de conocer el pensamiento del *apach* y sus intenciones. Eso

de alguna manera podría resolverse con el aprendizaje de números y el conocimiento de la letra que ofrecía la escuela. La juventud que tradicionalmente se dedicaba a la búsqueda y adquisición del poder del *ajutap* ya había dejado de tomar el *toe* o el *ayahuasca* y había roto las reglas de dieta y las demás restricciones que se consideraban elementales para mantener viva las prácticas culturales de la visión⁴⁰⁹. Romper el esquema del juego intelectual que era introducida por foráneos era urgente y eso no se podía lograr con purgas, sino, con estudio a través de la escuela (Gil Inoach, documento inédito).

Si con los abusos de los militares, los *awajún* y *wampis* se internaron en los “centros”, lugares apartados al interior de los bosques, alejándose por tanto de las orillas de los ríos, según el testimonio de Daniel Samaniego, con la llegada de misioneros, “los indios volvieron otra vez a vivir en las orillas de los ríos, hubo algo más de comprensión y el Ejército no los fastidiaba tanto” (Serrano, 1995: 216). Los curas también empezaron a ejercer de intermediarios, aunque lo hicieron también por intereses propios dentro de disputas internas entre colonizadores. De esta manera, pretendían asegurarse un control tutelar sobre los indígenas, a los que se les consideraba inferiores por desconocer la cultura “cristiana”. Lo que generaba vergüenza⁴¹⁰ en los *awajún* y *wampis* en un contexto donde la cultura *apach* empezaba a cobrar una mayor importancia, y donde el orgullo *awajún* y *wampis* reclamaba también su autonomía en lo referente a la relación con la nueva cultura.

El deseo de no depender exclusivamente de la gente *apach* para la mediación con la sociedad colonizadora, hizo que los pobladores del Cenepa, así como de otras cuencas del Alto Marañón, se replantearan su relación con la cultura *apach*. Según los testimonios de adultos y ancianos del Cenepa, acudir a las escuelas fue en gran medida una elección estratégica de los jefes de familia en su intento por aprender herramientas (fundamentalmente castellano pero también las matemáticas) que les pudieran servir para instaurar relaciones más igualitarias con la sociedad peruana, representada en ese entonces por los militares y los comerciantes. Como relata Ignacio Mayan, originario de Antiguo

⁴⁰⁹ Gil Inoach habla de una tendencia generalizada, pues nunca dejó de haber personas que siguieron el camino de los *ajutap*

⁴¹⁰ Según Priest el sentimiento de vergüenza es frecuente e intenso entre los *awajún*, y puede ser provocado por muchas situaciones. Él recoge un testimonio donde se dicen varias de las situaciones que lo pueden provocar, y del que recogemos la siguiente: “Nosotros sentir vergüenza cuando otros dicen que no sabemos nada, que no podemos cazar animales” (Priest, 1993: 220, traducción propia), lo que hace referencia a la relación con el colonizador y la negación que este hace de sus ideas y hábitos.

Kanam, en el Alto Comaina, cuando relata los motivos de la migración familiar a la orilla del río Cenepa, “*entonces hemos tratado, hemos buscado, vamos a vivir donde hay más educación para superar nosotros también. Aquí no sabemos, no sabemos la defensa, y por esto nos están aplastando bien, por el conocimiento, entonces no nos hacen caso. Estábamos tratando sobre esto. Allí hemos pasado, con este motivo*” (Entrevista realizada por Simone Garra en el 2010)

Como bien afirma Rubenstein en el artículo antes citado, “los padres no estaban regalando sus hijos a cambio de vestimenta, estaban enviando a sus hijos al mundo exterior para que aprendan acerca de él. Además, los padres querían que sus hijos aprendan el castellano para que puedan ser intermediarios entre ellos y los ecuatorianos”. Lo que los misioneros percibieron como una conversión fue en realidad una operación instrumental a la transformación por parte de los pobladores de la sociedad awajún y wampis de manera que esta pudiera competir con los colonos y manipular sus estructuras sociales (cf. Taylor, 1981:650-651). Este proceso de “transformación”, o mejor dicho, apropiación del Otro, se veía necesaria para poder mantener el control territorial sobre sus vidas. Y no resulta ajeno a su pensamiento relacional. Como reflejan toda una serie de mitos jíbaros (tanto shuar y wampis, como awajún), la apropiación de herramientas, elementos y prácticas del Otro por parte de alguien enviado al exterior para ello, no ha sido algo excepcional, sino que refleja una salida para encrucijadas de la propia supervivencia como grupo social frente a Otros caníbales, glotones y/o mezquinos. En estos relatos se suele contar cómo un personaje (generalmente un humano convertido posteriormente en no humano) se infiltra, o entra en relación con el enemigo, y logra conseguir para todo su grupo un conocimiento valioso de otros grupos vecinos, generalmente considerados hostiles. Así, por ejemplo, en el mito de *jempe* (colibrí) y el fuego, será el colibrí quien a través de engaños llega a la casa de los *Taket*, quienes mezquinaban el fuego, para robárselo y dárselo a las familias awajún, quienes hasta ese momento no podían cocinar y tenían que conformarse con hacerlo al calor de sus sobacos⁴¹¹. O también podemos encontrar al mono machín que escondido en una tinaja pudo aprender cómo *Yumí* (la lluvia, que en los tiempos primordiales también eran gente) aprendía a hacer la casa en una época en la que las familias awajún y wampis no

⁴¹¹ También existe una versión wampis de este mito.

sabían cómo protegerse de las inclemencias del tiempo. O inclusive, en el mito de *Etsa* y *Ajaim*, en el que el primero, héroe cultural de los pueblos jíbaros, aprende el arte de la caza de *Ajaim*, el caníbal, quien anteriormente había matado a sus padres y le había raptado. De esta forma, en momentos dramáticos podemos ver como los mitos nos están hablando de la apropiación de herramientas, actividades y del poder de los enemigos, que mezquinos y glotones no respetan la condición de humanidad de los grupos jíbaro y rompen así con los marcos de reciprocidad obligatoria.

Estos mitos nos hablan también de cómo la apropiación del otro es un camino que, aunque peligroso y ambiguo, sirve para poder encontrar soluciones en épocas de escasez y amenaza⁴¹². Pero esta vía no solo aparecía en los mitos, sino que también la podemos encontrar reflejada en los sueños y visiones de los pobladores awajún y wampis, que, en la época de los años 60 y 70 les hablaban de obtener educación. En este sentido, paso a transcribir el relato que hace Gil Inoach: “Un día, un hombre de nombre Nantip, tuvo una visión. Visionó que se integró en la vida de los apach, por medio del cual, descubrió las formas de adquirir los productos que usaban los caucheros. Entonces dijo a sus parientes: colóquenme en una parte del río donde no sea muy hondo, cerca por donde los apach suelen pasar con sus embarcaciones. Los parientes asintieron y colocaron a Nantip según su indicación, vigilándolo desde la orilla. La primera embarcación cauchera que pasó por ahí, lo cogió a Nantip. Los caucheros se preguntaban ¿pero quién es este hombre que lo hemos cogido del agua? No podían comunicarse porque Nantip aún no sabía hablar el lenguaje de los apach” (Gil Inoach, documento inédito).

Sin embargo, este proceso de apropiación del poder del Otro tampoco resulto sencillo. A parte de los peligros propios de adentrarse en el mundo del Otro, de los que también hablan los mitos, el proceso tampoco fue algo homogéneo y que obtuviera enseguida el consenso de todos. Hubo también resistencias al interior propiciadas por los temores de que la apropiación de la lengua y otras costumbres del *apach* supusiera una transformación cultural sin posibilidad de regreso. Según Priest (1993) en la década de 1950 circuló un rumor entre los awajún que hablaba de que si uno se ponía una camisa y aprendía la escritura del “documento de trabajo” la piel de uno gradualmente se volvía

⁴¹²Para poder ver íntegramente los mitos mencionados ver : ILV, 1977; Chumap y Garífa Rendueles, 1979; Pellizaro, 1982; Rueda, 1987; García Rendueles, 1999; DINEBI, 2005.

blanca y uno no dejaría de estar sujeto a la muerte. Aunque también había voces que hablaban de los peligros que suponía volverse “blanco” y dejar de ser awajún. Y aquí conviene recordar que entre los awajún existe una expresión que precisamente hace referencia al hecho de convertirse en apach, *apachmagau*, que literalmente significa “vuelto apach” (Shane Green, 2009). Estas resistencias, así como los rumores que comenzaron a circular y la capacidad refractaria de los jíbaros a determinados aspectos de la cultura apach, como algunos aspectos de la religión o el trabajo asalariado, ayudaron a atenuar los procesos de cambio y no perder la posibilidad de un camino de retorno. Así como también el acto de traducir la “nueva” educación a la que tradicionalmente ha existido (a base de toma colectiva de plantas maestras, visiones y sueños, y a través de la propia práctica de las principales actividades de subsistencia), y viceversa. El proceso de apropiación reflejaba así el carácter ambiguo y lleno de tensiones y traducciones que suponía la apropiación de la lengua del Otro para defender al grupo propio⁴¹³, su cultura y territorio. Así, encontramos también, como a pesar de aceptar la escuela, los pobladores awajún y wampis seguían teniendo actitudes refractarias al nuevo escenario que planteaban los colonizadores. Como dijo Rubenstein en referencia a los shuar, los awajún y wampis “no concebían el trabajo asalariado como un contrato voluntario entre individuos iguales, sino más bien como una estructura de dominación entre blancos e indígenas” (Rubenstein, 2005: 38). El poblador del Cenepa prefería trabajar “lo de él no más, y todo lo que compraba era pagado con sus gallinas o con su chanco o porque de cuando en cuando también lavaba oro. Los indios vivían de su negocito, de los animales que vendían” (Serrano, 1995: 148). De tal forma que incluso durante el negocio del caucho todo se hacía mediante trueque, intercambio de bolas de jebe por productos manufacturados. De esta manera, los jíbaros seguían manteniendo su marco de intercambios recíprocos, sin aceptar del todo las nuevas condiciones y relaciones sociales que se les quería imponer. En estos primeros tiempos de contacto, ellos no querían dinero. Por tanto, pretendían crear unas relaciones con la sociedad envolvente sin caer en la dependencia del salario y el dinero, e intentando mantener su condición de independencia, libertad e igualdad. Si todos se sentían apus, por qué entonces iban a trabajar para los patrones, “*Ja, jibaro ápu wánga takáshti*, decían, que los jíbaros son apus, y por qué van a

⁴¹³ Sin embargo, no todos los padres awajún y wampis enviaron desde el principio a sus hijos a las escuelas. Un comunero de Nuevo Kanam me explicó cómo su madre no le permitía ir: “*Hasta que yo no me muera no irás a la escuela*” (Extraído del diario 2010).

trabajar...” nos cuenta Samaniego (Serrano, 1995: 189). Asimismo también se mostraban refractarios respecto a la religión, a pesar de aceptar de los misioneros su ofrecimiento de escuelas y aprendizaje del castellano, la lengua escrita y el manejo de los números. Como nos cuenta Daniel Samaniego, “..., los aguarunas no han hecho caso a la religión. ¿Eso?... ¡nada! Porque dicen: *Pastor wéinga chicháwe, japa núninu, yúmi úmu, nijamánchi úmuchu* (que el pastor es como un venado, que está hablando por las puras, que no toma masato, sino agua nomás, como el venado). Y no le hacen caso, pues” (Serrano, 1995: 319). Aquí vemos como el humor también jugaba un papel importante para no dejarse llevar por las imposiciones coloniales. Sin embargo, no solo había oposición, sino que también los cambios que propiciaban las escuelas provocando cambios en las formas de poder, así como pretendían cambiar también la cosmovisión y determinadas prácticas cotidianas asociadas. Todo lo cual provocaría tensiones y conflictos. Como relata Ana Uribe en su libro de carácter autobiográfico sobre su experiencia en el Cenepa, “*Yampits-Entsa. Quebrada de la paloma*”: “la viejita siguió contándome historias de brujos y brujerías. Como la del padre Puerta, el primer jesuita que llegó a la zona y fundó la misión, que había muerto brujeadado. Un brujo le había estrangulado a distancia. Y aseguraban que era cierto, porque uno de su familia vio al muerto y contó después cómo el cuello sin vida del cura estaba morado. La causa de por qué le habían brujeadado no estaba muy clara, pero ni al brujo ni a algunos indígenas les gustaba la intrusión de esos padres que pregonaban que tener varias mujeres era malo y se iban a quemar en el infierno; que tomar masato también, y por ello podían quemarse, aunque menos; pero que los que iban al brujo, y los brujos mismos, era casi seguro que se iban a quemar muchísimo. Les molestaba, entre otras cosas, porque ellos pensaban que el alma de sus antepasados no desaparecía, sino que se reencarnaba en algunos animales (o piedras); y al cuerpo le cuidaban con esmero, colocándole sobre unas tarimas para que no fueran alimento de las gallináceas, ni de las alimañas del monte. El quemarse en el infierno no era una idea buena ni para sus muertos ni para ellos, a quienes algún día les tocaría morir” (Ana López, 2007: 187-188).

Los pobladores del Cenepa, a pesar de su orgullo, comenzaron a sentir como, bajo una interacción intensificada con los forasteros, que utilizaban el conocimiento oculto y el acceso controlado a los bienes superiores (incluyendo misioneros blancos con aviones, radios y motores fuera de borda), sus medios tradicionales de poder no les resultaban

suficientes para establecer relaciones de igualdad. Y ellos necesitaban obtener “poder” en sus relaciones con los forasteros. Se dieron cuenta que, de alguna manera, este poder estaba atado a la lengua del Otro y al "papel". Y ahora ese poder estaba disponible para ellos a través de las escuelas. Así, muchos padres exhortaron a sus hijos a acudir a las escuelas, pero también establecieron comparaciones con su propia su propia dedicación en la búsqueda de la visión espiritual, y que ahora pedían en la educación escolarizada. La apuesta por la apropiación de la “lengua del enemigo” y las nuevas posibilidades de acción que conllevaban tuvieron así también su necesario proceso de adaptación y traducción a las formas de conocimiento y cosmovisión propia. Los pobladores del Cenepa comenzarían a tener nuevas visiones sobre el futuro, a través de sus sueños, y la toma de plantas. Estas visiones mostraban ciudades, aviones, o los espíritus de sus antepasados les hablaban de educación, y se podían aparecer con la apariencia de un blanco, o con la bata blanca de un doctor, y también tuvieron visiones sobre “documentos” que también les hablaban. Lo que también nos permite ver cómo hubo una traducción del nuevo contexto a sus propias formas de conocimiento y poder.



Foto 17. Escuela de la comunidad de Mamayaque

La aceptación de las escuelas puede ser interpretada, por tanto, como una forma de apropiación de una fuente de poder externa: “la lengua del enemigo”, lo que terminaría dotando de nuevas formas de agencia a los pobladores awajún y wampis, así como también provocaría cambios y tensiones. Como afirma Shane Greene (2009), la castellanización y la alfabetización resultaron fundamentales para acceder con mayor facilidad a muchos objetos de los apach. Así, como también permitieron una progresiva convivencia de pueblos considerados enemigos, como eran los awajún y wampis, y la cristalización de identidades étnicas. Si la obra de escolarización de los misioneros y particularmente de los lingüistas del ILV, quienes fueron los primeros en volcar estos idiomas a una forma escrita, terminó facilitando la apropiación de la escritura por parte de las poblaciones, lo que refiere Anderson (1993) acerca de la importancia de la escritura y la escolarización en la constitución de identidades nacionales, podría aplicarse también en nuestro caso, en referencia a este proceso de cristalización de las identidades étnicas.

De esta manera, los espacios de intermediación que se abrieron a través fundamentalmente de la escuela, pero también de la iglesia, han ido adquiriendo una gran importancia en la construcción de lugar en el Cenepa, y en concreto, como veremos en el siguiente capítulo, en la construcción de las comunidades y las relaciones entre los comuneros. Los “hombres fuertes” que se unieron unen para traer la escuela, al comenzar a cumplir con los requisitos de la escuela, comenzaron un proceso de mayor sedentarización en sus hábitos de ocupación del espacio, que posteriormente dará lugar a la organización del espacio “comunal”. La apropiación y construcción de espacios nuevos, que si en un principio, sirvieron para introducir valores y prácticas ajenas que entraban en contradicción con los valores y prácticas “propios” del lugar, finalmente han terminado por ejercer como espacios de encuentro, intermediación y de traducción. Estos nuevos espacios provocaron la concentración y el contacto de miembros de distintos grupos étnicos y familiares, normalmente enfrentados en luchas de vendetta, lo que llevó a complejos y tensos procesos de reconfiguración de las relaciones interétnicas entre los awajún y los wampis.

De esta manera, los pobladores del Cenepa se han apropiado de la escuela y la iglesia para cubrir nuevas necesidades de relación en el lugar, jugando sobre todo un papel clave en su relación con el exterior, al ser las dos instancias principales, a través de las

cuales se ha podido aprender la lengua del “otro”: del no indígena con pretensiones sobre sus territorios. Y también terminaron por crear nuevos liderazgos, como han sido los protagonizados por los profesores bilingües. Estos nuevos intermediarios culturales encarnaron un nuevo tipo de liderazgo, que ha venido ejerciendo un rol importante, tanto en los procesos de adaptación cultural, como en la creación de comunidades y nuevas lógicas territoriales. Pero sobre todo han terminado jugando un rol importante en los procesos de traducción de las percepciones y prácticas del lugar, y en la creación de nuevos ámbitos de acción territorial.

4.3. Las comunidades nativas: traducciones, reconocimiento legal y titularidad del territorio indígena

Durante la década de los años 70, en la cuenca de El Cenepa - al igual que en la inmensa mayoría de la Amazonía peruana-, se comenzaría a dar un proceso de titulación territorial de “comunidades nativas”. Por esa época existía la amenaza de una expansión de los colonos que habían llegado con la carretera Marginal, así como planes gubernamentales de ocupación de la frontera, a través de un plan de “fronteras vivas”. Frente a lo que significaba la ampliación del frente colonizador, los awajún y wampis trabajarán intensamente para titular su territorio sin dejar espacios disponibles para posibles colonizaciones de mestizos o el establecimiento de nuevos campamentos militares. Ellos entendieron que frente al proceso de negación y apropiación de su lugar indígena de los actores coloniales existía una necesidad por asegurar sus territorios, aunque fuera mediante la integración al orden jurídico y su posterior reconocimiento. Esta dinámica se profundizaría y extendería principalmente a partir del 24 de junio de 1974, cuando el Gobierno militar revolucionario de Juan Velasco Alvarado promulgó el DL N° 20653. En dicho decreto, su reglamento establece la propiedad indígena sobre las tierras con aptitud de cultivo y ganadería y el contrato de cesión aptitud forestal. Con estos instrumentos legales, las comunidades obtienen su personería jurídica y el reconocimiento de sus usos y costumbres y de su derecho territorial. Con el apoyo de SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social), formalizan legalmente sus posesiones mediante la

titulación de sus territorios, aunque de manera muy limitada en su extensión⁴¹⁴. Los requisitos, elaborados por el antropólogo Stefano Varese, para definir y delimitar una comunidad nativa eran: “una unidad socioeconómica distintiva ligada a un área territorial particular con un tipo de asentamiento que puede ser nuclear, semi disperso o disperso, que se reconoce como una comunidad distinta de otras unidades socioeconómicas vecinas, sean o no nativas” (1974).

Las “comunidades nativas”, por tanto, inmersas en el proceso histórico territorial que entiende y defiende la cuenca de El Cenepa como el hogar de awajún y wampis, son fenómenos recientes, producto histórico del mayor contacto con una sociedad envolvente y colonizadora. Y su construcción ha implicado una dinámica de traducción a la lógica estatal de sus derechos colectivos. Sin obviar otros procesos de resistencia que siguieron funcionando, en las que se produce una continuidad entre las actuales comunidades-aldeas y la organización socio-territorial anterior a la escolarización. Con las comunidades nos encontramos un primer reconocimiento del lugar y el habitante indígena, por parte de actores no indígenas. Aunque el Estado reconocía a cada comunidad nativa como una unidad administrativa y aislada. Y declaraba la inalienabilidad, imprescriptibilidad e inembargabilidad de las tierras comunales. Así, la garantía de la tierra, afirmada legalmente con la creación de la Ley de Comunidades Nativas, brindó a los pobladores awajún y wampis cierta estabilidad necesaria para su reorganización social, su reproducción sociocultural y, en muchos casos su organización política. Aunque, como veremos, dejó abierta la posibilidad a otros problemas. Las primeras comunidades reconocidas por el Estado fueron aquellas que ya contaban con poblaciones nucleadas promovidas por el ILV y los jesuitas, como principal requisito para la creación de escuelas bilingües⁴¹⁵.

La construcción de comunidades también supuso, para los awajún y wampis, la puesta en marcha de una serie de dificultades y ambigüedades a la hora de ajustar las nuevas dinámicas comunitarias a sus propias dinámicas socio-territoriales. Los pobladores

⁴¹⁴ Pero antes, algunas de estas comunidades tuvieron un pequeño reconocimiento legal, bajo la figura de las reservas nativas (Chirif, 1974).

⁴¹⁵ Las primeras comunidades tituladas en el Cenepa fueron: Huampami, Mamayakim, Tuutin en el año 1975, y Canga, Kusu Numpatkaim, Mamayaque, Paiza, Pagki, Shamatak, Sua, y San Antonio en 1976 (ODECOFROC e IBC, 2000)

del Cenepa no solo tuvieron que seguir los pasos burocráticos, exigidos por el Estado, para obtener el reconocimiento legal y la titularidad de los territorios comunales, sino que también tuvieron que hacer un complejo ejercicio de traducción de sus propias concepciones territoriales. Si, como hemos visto anteriormente, desde la mitad del siglo XX, los “grupos locales”, que vivían en lo alto de las quebradas de la cuenca del Cenepa, estaban constituidos por vecindarios de casas dispersas, ubicadas al menos a media hora de camino la una de la otra, y ligadas entre ellas por una densa red de visitas, intercambios y apoyo mutuo, con la llegada de los misioneros, tanto jesuitas como evangelistas, muchos de estos grupos bajaron a las orillas de los ríos y se concentraron alrededor de las escuelas, lo que terminó por suponer cambios en sus sistema de organización socio-territorial. Esto provocó el reasentamiento de una parte de la población en comunidades nucleadas, reuniendo a diferentes grupos locales, principalmente en las orillas de los grandes ríos. Así, sería sobre la base de estos núcleos de población, nacidos en torno a las escuelas, que en la década de 1970 se titularon las primeras comunidades nativas. La hermana misionera de la compañía misionera jesuita del Sagrado Corazón, Nuria Dijuan Vinosta sintetiza este proceso: *“las comunidades se formaban a partir de los clanes familiares. Los Apus eran los muun. Se respetaba siempre al muunta”* (entrevista realizada en Junio del 2012). Aunque, sin embargo, para la mayoría de los testimonios recogidos, los evangelistas, a la hora de formar comunidades, tuvieron un proceder un tanto diferente. Ellos pretendieron juntar diferentes grupos familiares, con el fin de crear comunidades grandes, lo que hizo que la convivencia entre distintas familias, en muchos casos rivales, resultara muy difícil, y en algunos casos imposible, generándose nuevos flujos de dispersión de la población nucleada.

Este proceso de nuclearización supuso grandes dificultades para que los pobladores del Cenepa pudieran organizar su nueva vida en comunidad. Además de que a las comunidades establecidas les exigieron actividades burocráticas y administrativas totalmente ajenas a sus prácticas ancestrales, como empadronar a las familias⁴¹⁶ y organizarse según “Reglamentos Internos”, también se produjo una mixturización de familias y por tanto también de asimetrías sociales que acentuaron la conflictividad más

⁴¹⁶ Se empadronaron a todos los mayores de 18 años y se incorporaron formalmente a miembros de otras comunidades, y a mestizos casados con nativas y se admitieron también a personas de otras naciones “enemigas” en tiempos pasados.

que la estabilidad social. Los *muun*, a los que por entonces también se les denominaba con el nombre de *Kapitan*, tuvieron que recurrir a su autoridad y carisma para poder solucionar todos los problemas que suponía el agrupamiento “artificial” de familias en un mismo territorio. Un testimonio nos habla de las dificultades que se encontraron en este proceso. Después de conseguir tramitar en Nieva la instalación de una escuela en la comunidad de Mamayaque, Juanita Quiaco nos cuenta como su padre, Quiaco Puanchin, al convertirse en el primer jefe comunal, en 1969, tuvo que recurrir también a amenazas y castigos para controlar los cada vez más frecuentes problemas de adulterio y brujería, que podían derivar en un ciclo de venganzas. Así como también de todas sus dotes oratorias para alcanzar los complicados acuerdos necesarios para la consolidación de la comunidad (entrevista realizada en 2012). Y en muchas ocasiones, las comunidades tuvieron que recurrir a Asesores, de tal manera que los Profesores Bilingües, que pregonaban el fin de las venganzas como medio de resolución de conflictos, siguieron con su poder bisagra y contradictorio.

La escuela y la consiguiente nuclearización de la residencia cambiarían por completo el ritmo de la vida social de la población, trayendo varias cargas adicionales, como requisito para su funcionamiento. La población para tener una escuela tenía que instalar sus viviendas a su alrededor y organizar sus trabajos comunitarios para garantizar su mantenimiento, entre los que se encontraban el despeje de los caminos y las vías públicas, el podado de yerbas que crecían en las recientes canchas de fútbol, la construcción de locales escolares y viviendas para el profesor, la limpieza permanente de sus perímetros, la salida de comuneros a las instancias correspondientes en las ciudades para abastecerse de materiales educativos, festejar las fiestas patrias y la clausura escolar en los meses de julio y diciembre de cada año. Todos estos trabajos se convertirían en deberes y requisitos básicos para la conformación de lo que luego serían las denominadas “comunidades nativas”.



Foto 18. Comunidad de Pagata.

Sin embargo, y a pesar de todas las dificultades ya comentadas, tal y como relata Gil Inoach, los awajún (y los wampis) vieron en la conformación de comunidades una oportunidad para asegurar, a través de herramientas legales, sus territorios, así como también mayor autonomía y control en sus usos y significados. En un momento en el que la estrategia bélica, como hemos resaltado antes, resultaba complicada y peligrosa dada la elevada presencia militar en la zona, “el tiempo engendraba un nuevo proceso, algo así como; los viejos van, pero quedan los hijos con herramientas de la ley en reemplazo de las lanzas. La famosa Ley de comunidades nativas ofrecía esa novedad, pero para el colectivo awajún, aceptar la ley fue una tregua al Estado... Con los instrumentos de la Ley que hace las veces de defensa - dicho esto en el sentido positivo de la palabra y el compromiso – ya no era necesario insistir con la lanza para que los derechos indígenas sean respetados, para eso se formaban los jóvenes para hacer valer dichos derechos con tutela del Estado. Pero

una lanza arrimada está a la vista del dueño que la cogerá para defenderse si su integridad está en peligro” (Gil Inoach, texto inédito).

Este proceso significaba la incorporación de los territorios indígenas amazónicos, y por tanto de sus pobladores, al organigrama jurídico estatal. Lo que también exigió de traducciones en el sistema de representación tradicional, generándose otro sistema, a través de las jefaturas comunales por disposición de la ley del Gobierno Revolucionario de Juan Velasco Alvarado. De esta manera, van surgiendo una serie de nuevas figuras y espacios nominales, como el jefe de la comunidad (Apu), las asambleas⁴¹⁷, y los reglamentos comunales. El agrupamiento y la convivencia de familias será desde entonces dirigido por una junta directiva, conformada por el Apu, Vice apu, secretario, tesorero y vocales, elegidos cada dos años, aunque los “viejos” de los clanes familiares y los “grandes hombres” siguieron teniendo una fuerte influencia en las decisiones comunales, ya que fueron ellos -y/o sus padres- quienes invirtieron su prestigio en dicho proceso. El Apu y la asamblea comunal son los que coordinan y manejan las actividades colectivas de la comunidad, y entre otras cosas, autorizan el ingreso de las personas ajenas. Además, en las comunidades de mayor población, que generalmente son también Centros Poblados, encontramos otras dos figuras: las rondas nativas, que sería un órgano de apoyo para los Apus, pero sin poder para dar solución a los problemas de los comuneros, y administrar la justicia; y el alcalde delegado, cuya función principal es la de servir de nexo con las instituciones estatales en tareas fundamentalmente administrativas. Pero en la cuenca del Cenepa, así como en otras cuencas awajún y wampis, también se consignaron en los estatutos los nombres de las jefaturas tradicionales en las épocas de guerra, como *Pamuk*, *Waisam*, etc. Así como también se creó la figura del Consejo de Ancianos, *Chichagkatín*,

⁴¹⁷ Transcribo la descripción que hace Ana López, miembro del grupo DAM (Desarrollo del Alto Marañón) de las asambleas comunales en los años 70: “Las reuniones eran tumultuosas. Asistía toda la comunidad, los hombres se sentaban en los bancos, y las mujeres y los niños en el suelo, rodeando las paredes. Todos hablaban al mismo tiempo. Incluso las mujeres, que aparentemente no tenían voz, no dejaban de dar su opinión y en un tono más alto y agudo que los hombres, pensando, quizás, que no iban a ser escuchadas. Algunos temas provocaban polémica y a veces se enfrentaban dos posturas. Era curioso ver discutir a dos aguarunas: hablaban los dos al mismo tiempo, puestos en pie, mirando al suelo o al punto contrario a donde se encontraba su adversario, pero nunca de frente, y con el murmullo habitual de fondo. Me asombraba su capacidad para hablar y escuchar al mismo tiempo, o para escuchar a muchos hablando a la vez, o para saber qué opinaba la mayoría, mientras todos hablaban al unísono. Pero el hecho es que, cuando ya creíamos que no se producía el entendimiento, el Apu se levantaba y decía: *Hemos decidido tal cosa*, y efectivamente era una decisión unánime que todos aceptaban (López, 2007: 107).

que fue un órgano consejero que sin estar recogido en la ley de comunidades nativas, fue solicitado por la gente de ODECOFROC. Y cuya función era el resguardo de las prácticas, principios y valores tradicionales de la cultura awajún.



Foto 19. Asamblea en la comunidad de Achu.

La creación de comunidades, algo que es como sentido propio, también ha dado lugar a la creación de narraciones orales, con un carácter mítico: los relatos de fundación de las comunidades. Estos relatos cuentan las peripecias que los grandes hombres tuvieron que solventar para reunir a familias, que vivían dispersas por las quebradas, alrededor de la construcción de una escuela. Rafael Ukunchan nos hace el relato de la fundación de la comunidad de Kayamás: *“El profesor Timiash reunió a las familias de varias quebradas para juntarse y formar una escuela y una comunidad. Primero se juntaron en una quebradita de nombre Kayamás, que está por la quebrada de Huampami. Pero la tierra no era muy buena, y hubo problemas entre las familias. Su padre por aquel entonces vivía allí.*

Después siguieron bajando y buscando una tierra para formar la escuela, y llegaron a Wawaim. Allí Timiash le preguntó a Andrés Wamputsug por algún sitio libre donde hacer la escuela. Y este les dijo que podían hacerla en un sitio que él tenía reservado para pasto del ganado, pero que se lo cedía. Había familias de las quebradas de Kagka, Tsawantush, Paantam Entsa, Bashuim, y Teesh. Todas iban bajando. Una vez asentados, Timiash se casa con la hermana de Rafael, pero que en el intercambio era más bien la hija de su padre. Me dice que Timiash era familia de Wamputsag. El año de la fundación fue el de 1966” (Testimonio extraído del diario 2012). Rafael, al explicarme el porqué del nombre de la comunidad, me dijo que este consistió en trasladar el nombre de la quebrada que habitaban originariamente las familias que terminaron conformando la comunidad, y que se llamaba Kayamás.

De esta manera, podemos ver cómo las percepciones y dinámicas territoriales que ha propiciado la creación de comunidades se han yuxtapuesto a percepciones y dinámicas territoriales “tradicionales”. Lo que también ha supuesto la creación de nuevos relatos orales sobre la constitución de las comunidades, los cuales suelen ser contados en las celebraciones de aniversario de cada comunidad, y están generando un nuevo corpus mitológico. Pero será a través de la apropiación de los “papeles escritos”: reglamentos internos, libros de actas, padrones de asociados, es decir, los requisitos burocráticos que eran exigidos para la conformación de las comunidades, que se establezcan las normas sociales de convivencia social en el lugar que son las comunidades awajún y wampis. De esta manera, un patrón (al igual que los discursos a él asociados) de asentamiento agrupado en torno a las escuelas, el lenguaje escrito y la idea de nación se van a yuxtaponer a un patrón de asentamiento disperso por un espacio territorial libre, y basado en intercambios orales, económicos, sociales y culturales, a través del trueque de la guerra, la salud y la enfermedad y en función de alianzas matrimoniales, y del manejo de los lazos de parentesco y de afinidad.

Sin embargo, al igual que los antiguos grupos locales, las comunidades, en términos generales, aunque sobre todo aquellas más pequeñas y aisladas, “siguen siendo grupos de parientes bilaterales ligados entre ellos por un matrimonio entre primos cruzados cercanos. Y aún las comunidades que hospedan una mayor de población resultan de la concentración y multiplicación de los lazos de afinidad real entre grupos cercanos, que anteriormente eran

relativamente endogámicos” (Garra y Riol, 2014: 51)⁴¹⁸. Aunque la amplitud poblacional de estas comunidades permite un cierto margen de elección para los futuros cónyuges, aun excluyendo a los “hermanos clasificatorios” y los “primos cruzados demasiado cercanos”, la mayoría de los matrimonios siguen realizándose al interior de la esfera local comunal, entre personas cuyas conexiones genealógicas corresponden a la categoría de “primos cruzados lejanos”, tal y como lo señalaba Brown (1984) entre los awajún del Alto Mayo (Ibid, 2014). O cómo lo expresa Gil Inoach “en ningún momento, en ninguna comunidad, vas a encontrar un extraño que no sea familia metido allí en una esquina. Todos son familias” (Entrevista realizada junto a Simone Garra en 2012). Por tanto, aunque se puedan apreciar cambios en las dinámicas de parentesco, todo parece indicar que las dinámicas sociológicas actuales siguen operando a partir de los mismos esquemas lógicos que caracterizaban los antiguos grupos locales, y que persiguen el fin de preservar la identidad y la autonomía del grupo local, al mismo tiempo que se multiplican los lazos de alianzas fuera del grupo. Cada núcleo familiar se articula generalmente y por orden: con el grupo local de parientes y las tierras sobre las que tienen una prioridad de uso; con la comunidad de pertenencia, que implica un territorio colectivo y un marco explícito de derechos y deberes individuales; y con la extensión del grupo de parientes más allá de la comunidad, en un ámbito territorial marcado claramente por la red hidrográfica, en este caso, la cuenca del Cenepa.

El proceso de titulación de comunidades se convirtió en un instrumento de defensa territorial, intentando conservar su propio lugar indígena, al adaptar la vida en comunidad a su propia percepción y práctica del territorio, aunque, cómo veremos, sin llegar a conseguirlo del todo, ya que el choque de lógicas tan dispares (territorio delimitado y nuclearizado vs territorio abierto y semi-nómada) implicaba consecuencias no deseadas. Desde la promulgación de la “Ley de comunidades nativas”, a finales de la década de 1970, los diferentes grupos locales de la cuenca del Cenepa han venido creando asentamientos,

⁴¹⁸ No obstante, en aquellas comunidades donde existen un mayor contacto con la sociedad nacional, el matrimonio entre primos cruzados cercanos ha empezado a estar mal visto y es equiparado con el matrimonio incestuoso entre “hermanos clasificatorios”. La estigmatización del matrimonio entre primos cruzados cercanos, por lo tanto, no resultaría solamente producto de la evangelización impulsada por los misioneros, sino que sería más bien el efecto de una mayor complejización e interconexión de la sociedad en todos los niveles (Garra y Riol, 2014: 53)

demarcando y legalizando sus tierras, primeramente con el apoyo del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS) del gobierno militar de Juan Velasco Alvarado, y posteriormente a través de sus propias organizaciones, dotándose así de una existencia institucional propia que podía dialogar en similar “idioma” con la institucionalidad del Estado. Todo esto dio lugar a una forma particular de “democracia directa”, que rige el autogobierno y la organización actual de las comunidades, y cuyos pilares son la asamblea y los reglamentos comunales (Garra y Riol, 2014: 50). Instituciones en las que se intenta discutir y objetivar lo que se ha venido en llamar “derecho consuetudinario”, lo cual también ha tenido efectos en la relación simbólica y en los accesos y usos del entorno por parte de los pobladores del Cenepa.

Este proceso de codificación o sistematización de su “derecho consuetudinario” se ha basado fundamentalmente en la elaboración escrita⁴¹⁹ de normas awajún, en base a los reglamentos comunales y a las actas de las asambleas. En ambos se realiza una reelaboración sociopolítica y autónoma sobre el control y el manejo de los recursos naturales dentro del territorio de cada comunidad, así como otros asuntos importantes de la vida en comunidad: como la vida familiar, la asignación de recursos naturales, la educación, la salud, la economía, etc. De esta manera, ODECOFROC elaboró, con el apoyo de la ong Racimos de Unhurahui, unos Estatutos de Autonomía Comunal en los que se encuentran los principios básicos para definir la elaboración de reglamentos comunales: Extensión, límites y linderos; Títulos y concesiones; Registros públicos; El catastro; Tierras en posesión, en propiedad, y en litigio; Zonificación Comunal; Régimen de uso de la tierra; Prohibiciones; Conflictos; Compromisos; Recursos naturales; Códigos de uso; Áreas compartidas; Relaciones territoriales entre comunidades, entre otros puntos. Asimismo, en estos estatutos se expone el compromiso por parte de los comuneros en la “defensa de la integridad territorial”, y “queda prohibida la parcelación y fragmentación del territorio comunal”. Es decir, los comuneros, en su mayoría awajún⁴²⁰, suscriben un acuerdo colectivo para defender, reclamar y recuperar el territorio, primero comunal, pero que también se extiende a toda la cuenca del Cenepa y de ahí al territorio del pueblo awajún. Así como practicarlo según su derecho consuetudinario, con sus usos y costumbres. Otro

⁴¹⁹ Hay que tener en cuenta el prestigio de la escritura dentro de las sociedades indígenas como fuente privilegiada de relación con el poder *apach*.

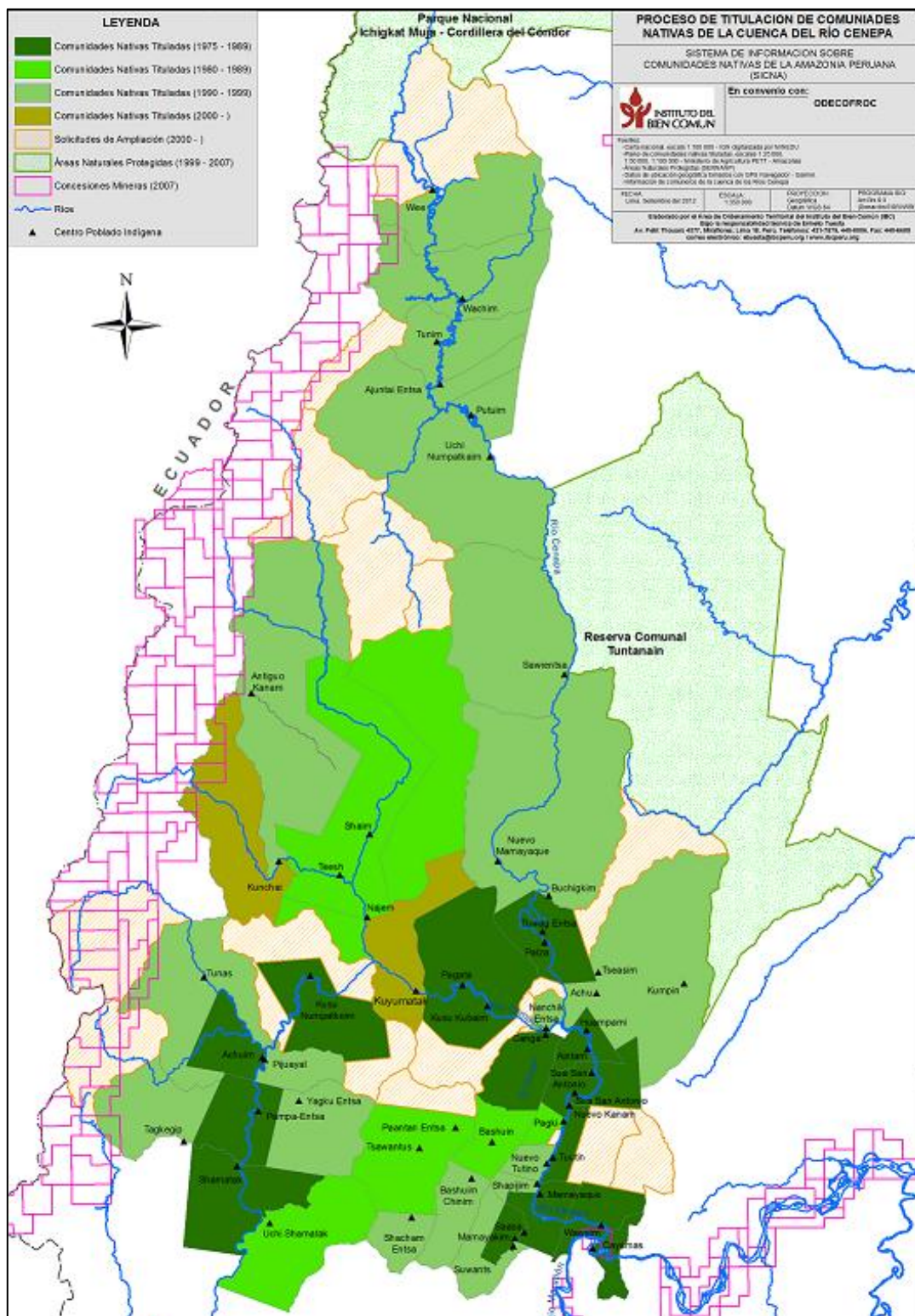
⁴²⁰ Este estatuto estaba pensado desde el punto de vista de los pobladores awajún.

aspecto de los reglamentos que hace hincapié en la convicción con la que se tomó la vida en comunidad como instrumento de defensa se puede ver en los motivos por los que se puede perder la condición de comunero. Así, el Reglamento de Huampami dice que se pierde la condición de comunero por las siguientes causas: cuando se ausente por 12 meses consecutivos sin el conocimiento del jefe de la comunidad; por crimen; por brujo o mágico; por dar mala imagen de la comunidad con sus actos; por traición al reglamento interno de la comunidad (o al pueblo awajún); por traición a los acuerdos en las asambleas; por traición a la comunidad y a la propiedad intelectual de los comuneros. Normas que intentan presionar para mantener la coherencia y la unión en torno a la defensa.

Ahora bien, la decisión de plasmar sus normas en códigos ha llevado a las autoridades comunales a replantearse algunas de estas normas y examinar los principales conflictos que surgen dentro de la vida comunal, las maneras en que generalmente son solucionados, así como los problemas derivados de su cada vez mayor relación con la sociedad envolvente que sigue pretendiendo derechos sobre sus territorios y sus vidas (Torres Wong, 2010). Esto da lugar a un proceso que nunca llega a concluir, dado que el modo en que la preservación de la armonía social es defendida responde a una adecuación a veces acelerada a nuevos desafíos que surgen de las disfunciones culturales entre las prácticas pasadas y las readaptaciones presentes, provocado por las amenazas a sus territorios, la continua negación de su lugar indígena, y la puesta en duda de su plena humanidad. Esta forma de traducción, como una herramienta de defensa, al lenguaje escrito propio de los Estados de sus propias formas de autogobierno y autonomía territorial en el aspecto legal necesita “de una figura oficial de representación cara al exterior que sería el jefe de la comunidad, el cual actuaría como vínculo entre el mundo indígena y la legalidad estatal, tratando de adoptar una perspectiva transcultural a la hora de abordar las diferentes problemáticas. Pero estas nuevas figuras jurídicas (comunidad, jefe comunitario, juzgado de paz) poseen en realidad numerosas limitaciones, puesto que, a pesar de que se revelan como imprescindibles en la función de bisagra con las instituciones nacionales, la capacidad y legitimidad en el interior de las comunidades son reducidas. El jefe de comunidad entre aguarunas es una figura que nada tiene que ver con aquellas que antaño poseían los jefes de familia (todavía con bastante prestigio). Leer, escribir o aprender castellano son capacidades muy reconocidas cuando se trata de mediar con el exterior pero

dentro de la jerarquía comunitaria no trascienden hacia lo verdaderamente relevante. Según Pedro García, “el jefe de comunidad no es un cargo que vaya a más”, para permanecer así anclado en su carácter puramente formal y nominal; “ahora son jefes jóvenes sin poder”, nos cuenta (Entrevista realizada en 2007). Sin embargo, ahora no se concibe la realidad sociopolítica en el territorio indígena del Cenepa sin la figura del Apu, aunque como veremos más adelante, cuando hablemos de las organizaciones indígenas, se han creado también nuevas figuras políticas.

El trabajo de titulación se podría resumir de la siguiente manera: las titulaciones eran precedidas por un trabajo de información que los dirigentes indígenas - al principio integrados a la dependencia del Estado creada para la titulación, el SINAMOS, y después como representantes de organizaciones independientes, realizaban con los diferentes grupos locales. Después de la titulación, se elegían los representantes comunales que acabamos de mencionar, los Apus. Todo lo cual se hizo, buscando consolidar lo máximo posible los territorios tradicionales de los pueblos indígenas. En la cuenca del Cenepa el proceso de titulación de comunidades, así como posteriormente el de ampliación del territorio comunal, respondió a criterios territoriales estratégicos por parte de sus pobladores awajún y wampis. En primer lugar se dio prioridad a las zonas ubicadas en las orillas del río para controlar el tránsito hacia las zonas más internas; en un segundo momento se titularon las comunidades más internas; y finalmente se titularon las zonas menos pobladas que constituyen reservas de caza, como por ejemplo las comunidades más cercanas a las Cordillera del Cóndor. Sin embargo, se dejó sin titular algunos territorios inter-comunales que son utilizados colectivamente por el pueblo awajún y wampis (zonas de reserva, zonas de importancia espiritual, etc.), por lo que no podían ser adjudicados a ningún grupo en particular, pero que en la actualidad están siendo amenazados por proyectos extractivos. En la actualidad, como se ha visto, las comunidades nativas awajún y wampis conforman un solo gran bloque territorial, que incluye territorios de Reserva Comunal como Tunta Nain y Chayu Nain y otras Áreas Naturales Protegidas ubicadas en lugares estratégicos. Este proceso de titulación y ampliación todavía no se ha terminado, dado que hay comunidades que no tienen título, otras que solicitaron ampliación, así como surgen anexos que se quieren titular como comunidades (García Hierro, 2012).



Mapa 12. La estrategia del rompecabezas en el Cenepa: el proceso progresivo de titulación del territorio integral a partir de la oferta legal peruana basada en el reconocimiento de territorios comunales. Fuente (García Hierro, 2012).

De esta forma, el proceso de territorialización del lugar indígena dentro del marco legal del Estado, aunque con limitaciones y todavía inconcluso, buscaba, como hemos dicho anteriormente, la seguridad jurídica de los territorios awajún y wampis en la cuenca, y estaba basado en el hecho de convertir la vida en comunidad, con toda su institucionalidad traducida, en un instrumento político capaz de presionar hacia fuera para mejorar la coexistencia interna del grupo. Es decir, el reconocimiento de la comunidad como figura jurídica es utilizado conscientemente para hacer frente a situaciones donde la relación con los sistemas no indígenas se entendía ya como algo ineludible. Así, los procesos de titulación de la propiedad comunal en el Cenepa han permitido que los awajun, así como sus vecinos, los wampis, crearan grandes bloques territoriales de facto de comunidades nativas contiguas, como podemos ver el mapa de arriba. En este sentido, cada comunidad representa un proceso diferente de titulación, pero relacionado al conjunto territorial que representa la cuenca del Cenepa. A pesar de la diferencia que existe entre las comunidades, las relaciones establecidas entre ellas hacen de la cuenca una unidad territorial, diferenciada de otras zonas del territorio awajún o del territorio wampis, aunque vinculada con ellas. A grandes rasgos, y en base a criterios socio-demográficos, podemos identificar varios tipos de comunidades y/o agrupaciones sociales: comunidades demográficamente exiguas (50 – 150 habitantes) ubicadas en su mayoría en lugares de difícil acceso como las cabeceras de cuenca o las zonas interfluviales; comunidades-aldeas ubicadas a lo largo de los ríos principales que cuentan con varios centenares de habitantes; maxi-comunidades de entre 800 y 2000 habitantes que suelen albergar escuelas secundarias y otras instituciones públicas. A estas tipologías de comunidades habría que añadir los “anexos”, grupos que viven al interior del territorio titulado de la comunidad pero alejados del núcleo de casas principal y que han obtenido un reconocimiento formal para obtener ciertos servicios (primeramente la educación primaria)⁴²¹; y, por último, aquellas familias

⁴²¹ Las propias dinámicas socio-territoriales de los grupos locales awajún y wampis que tienden a cierta atomización (y que se han podido ver en el capítulo II) se trasladan a las comunidades. Las tensiones generadas entre los grupos locales, así como entre la comunidad y un nuevo miembro originario de otra comunidad, se van a expresar frecuentemente en acusaciones de brujería. Cuando los conflictos involucran dos o más redes de parientes dentro de la misma comunidad, este puede terminar en la escisión de la comunidad y la formación de un “anexo”. La constitución de anexos es bastante común y parece ser un arreglo ideal para preservar la autonomía política y territorial de los grupos locales, permaneciendo en el marco legal de la comunidad nativa. Con el pasar del tiempo, estos nuevos asentamientos solicitan un reconocimiento oficial y los servicios básicos (escuela primaria y postas médicas), transformándose a veces en nuevas comunidades. La creación de nuevos anexos y comunidades favorece la dispersión de la población

que siguen manteniendo el patrón de asentamiento disperso aun siendo miembros de la comunidad. Además es importante mencionar que la mayoría de los grupos awajún y wampis actuales se siguen identificando con las quebradas donde están asentados, utilizando el topónimo para nombrar sus comunidades (Garra y Riol, 2014). Las relaciones que se dan entre las comunidades grandes, en términos generales asentadas a las orillas de los principales ríos, como el Cenepa, y con un relativo fácil acceso, y aquellas que se encuentran en el interior del Bosque, alejadas, por tanto, de las partes navegables de los mismos suelen ser de complementariedad, y estar basadas en lazos de parentesco. De hecho, las vinculaciones más fuertes se dan entre las comunidades de origen, ubicadas en las partes altas de los ríos, de los pobladores y/o descendientes de las comunidades creadas en el “boom” de las escuelas, a las que suelen acudir para visitar familiares, cazar, recolectar *tayu*, plantas medicinales y otros elementos que empiezan a escasear en sus comunidades. Esto hace que algunas comunidades presenten un mayor contacto con el exterior, lo que les convierte en “lugares de encuentro” o “zonas de contacto”, las cuales incluyen además relaciones más dinámicas de continuidad/ruptura entre el pasado y el presente dentro de los intercambios interculturales, convirtiéndose así, en espacios claves en los ejercicios de relación y traducción con los no indígenas. Estos sitios se caracterizan por una mayor permeabilidad, o, dicho de otra manera, por ser lugares donde la exclusión, el acomodo, la confrontación o la resistencia se producen en primera línea, permitiendo a otras zonas mantener casi intactas prácticas más tradicionales, y una mayor abundancia de fauna y flora, es decir, ser refugios de tradición y de abundancia de vida animal, vegetal y espiritual, lo que repercute en un intercambio con las primeras. Esto asegura a aquellas comunidades de mayor contacto⁴²² una vinculación⁴²³ con su identidad más “indígena”, más tradicional. Esto hace que a la hora de enfrentarse con la sociedad envolvente - que les niega su propio lugar en el mundo- cuenten con una reserva que dificulta la destrucción, la transformación, o la cooptación. Así, encontramos una diferenciación al interior de la

y una menor presión sobre el medioambiente. Sin embargo, la demarcación de linderos comunales también representa un impedimento al libre desenvolvimiento de la territorialidad awajún, ya que genera conflictos inter-comunales por el aprovechamiento de los recursos naturales (Garra y Riol, 2014).

⁴²² Aunque en la actualidad existe un mayor contacto con la sociedad envolvente, esto no significa que sea masivo. De hecho, en toda la cuenca de El Cenepa se puede afirmar que lo que se produce más bien es un “contacto selectivo”.

⁴²³ La relación que se da entre las comunidades de origen de los grupos locales y las comunidades formadas en los procesos de migración en torno a las primeras escuelas, suelen ser visitas realizadas con la intención de ver a los familiares, cazar y recolectar productos del bosque.

cuenca de El Cenepa, donde, por un lado, estarían los lugares de reproducción tanto material como simbólica del territorio, y por otro, los lugares de negociación con el exterior, en los que una mayor cuota de urbanismo⁴²⁴ refleja un límite y una distancia con las zonas alejadas del bosque, dificultando así los encuentros entre humanos y no humanos. Sin embargo, a pesar del alejamiento de los no humanos de aquellas comunidades donde el ruido, la comida excesivamente aromática y en definitiva, la contaminación que supone la urbanidad les desagrada, todavía es posible encontrárselos. Una noche que el equipo de Cultura de ODECOFROC nos encontrábamos en la comunidad de Kusu Kubaim, cuando un comunero que nos habló de la grave enfermedad que había padecido su hermano se mostraba muy sorprendido porque había sido causada por un pájaro que te chupa la sangre y te hace enfermar: “Hasta Kusu⁴²⁵ que tiene luz y motores llegó” (Extraído del diario de 2011).

De esta manera, en los últimos años podemos hallar algunas consecuencias negativas que las comunidades nativas han traído a las poblaciones del Cenepa. Si por un lado, desde el plano jurídico ha representado un aseguramiento de sus territorios, desde un punto de vista ecológico-espiritual, el nuevo patrón de asentamiento y las adaptaciones, traducciones y cambios que han representado las comunidades, unido a la integración en el Estado y a un mayor involucramiento en la economía de mercado, y el boom demográfico registrado en las últimas décadas, han supuesto para una parte de los pobladores graves consecuencias: una drástica reducción de animales de caza y especies de recolección y una cada vez menor disponibilidad de suelos para la horticultura, escenarios negativos ya previstos por Descola para los achuar hace más de tres décadas (1981, 1983). Lo que ha

⁴²⁴ En la producción del espacio físico de la comunidad se suelen encontrar pequeños centros urbanos-rurales, con su escuela, su centro-casa comunal, su iglesia, su campo de fútbol, y recientemente su teléfono, alrededor del cual se construyen las casas familiares, compuestas generalmente por una construcción que hace las veces de cocina y recepción de visitas, y otra construcción donde se encuentran los dormitorios de sus miembros. Estas a su vez ya ejercen la totalidad de las funciones que anteriormente.

⁴²⁵ Kusu kubaim es la comunidad más grande y es uno de los centros poblados del distrito del Cenepa. Sin entrar en los detalles para analizar esta relación con el Estado, decir, que algunos de estos lugares de mayor contacto, se han llegado a constituir como centros poblados; una categoría que recibe fondos estatales y consta, además de un Apu, de un teniente alcalde, dado que está inserto dentro del organigrama del Estado. Así como también merece la pena hacer mención de que los pobladores de la cuenca consiguieron una comunidad, Huampami, se convirtiera en la capital del distrito (disputándosela a Chávez Valdivia, cuartel del ejército). Todo lo cual empieza a generar una cierta jerarquía y competencia entre las comunidades, generando aún más yuxtaposición y contradicciones socioterritoriales. Para más información sobre la relación entre los pueblos indígenas y los gobiernos locales ver “Gobiernos locales y pueblos indígenas” (Dávila, 2005)

terminado por traer consigo que, sobre todo en aquellas comunidades más pobladas, se hayan registrado tasas alarmantes de desnutrición, algo impensable hace treinta años (Berlin y Berlin 1979). A todo lo cual habría que sumarle la migración espiritual a las partes más inaccesibles del bosque, que ya hemos mencionado⁴²⁶. La configuración comunitaria, por tanto, aunque ha sido y es una herramienta de defensa, no ha terminado de ajustarse a los patrones de vida de los pueblos awajún y wampis. Si bien es cierto que podemos encontrar una continuidad en la forma de vida, y un esfuerzo de traducción y adaptabilidad, también lo es que, a pesar de ello, se han generado una serie de trastornos en la vida comunal.

Como ya se ha analizado anteriormente, el asentamiento disperso de los grupos locales y su permanente movilidad a lo largo del territorio constituyen las bases de la ecología cultural de su economía, la cual responde principalmente a la necesidad de rotar las tierras de cultivos y alternar los territorios de caza/extracción de recursos forestales. Las dinámicas poblacionales de los pueblos awajún y wampis se configuran, por lo tanto, como una amplia red de grupos locales móviles, en un estado de constante integración y distanciamiento entre ellos. De esta manera, el cambio de asentamiento a las orillas de los ríos, una mayor sedentarización en sus hábitos territoriales, a lo que debemos sumar la obligatoriedad de establecer unos límites territoriales y la consiguiente adopción de lógicas territoriales ajenas, han ido provocando fuertes contradicciones en la vida de los pobladores awajún y wampis del Cenepa.

La traducción espacial, y el acomodo a una ley que, aunque protegía algunas partes de sus territorios tradicionales, estaba inspirada en el modelo preexistente de legislación de derechos de las tierras andinas, ha terminado produciendo en el Cenepa diversos procesos, esfuerzos, y contradicciones en la relación que los pobladores tienen con el territorio: desplazamientos, concentraciones, repoblamientos, creación de alianzas entre distintas familias, aumento de los motivos de conflictividad interna. Y aquellos procesos más técnicos de las titulaciones, las inscripciones y las ampliaciones de comunidades han

⁴²⁶ Para más información sobre los problemas que ha representado la creación de comunidades mirar el texto de Pedro García Hierro y Alex Surrallés, *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano* (2009) y el artículo de Pedro García Hierro, "Territorios indígenas costos internos a los procesos de integración (2012) en *Articulando la Amazonía. Una mirada al mundo rural amazónico*, pp 151-168.

provocado también cambios, o mejor dicho, yuxtaposiciones en su organización sociopolítica, sus patrones de asentamiento y su control territorial. En definitiva, el proceso de construcción y consolidación de las comunidades ha generado en los habitantes de la cuenca toda una reflexión y una reelaboración, en muchos casos escrita, de su “derecho consuetudinario”. Sin embargo, algo es indudable: en el transcurso de más de cincuenta años, los awajún y wampis del Cenepa, en su afán por buscar nuevas formas de defensa, han hecho de las comunidades nativas su hogar, sobre todo para aquellas generaciones, que nacidas en ellas no han conocido otra vida, salvo la que han podido escuchar de sus mayores. Y lo han hecho dentro de un territorio consolidado y que integra los diferentes elementos de la cuenca. En la actualidad, encontramos generaciones enteras que no conocen otra vida que la de las comunidades nativas, aunque siguen concibiendo el territorio como un sistema radial, concéntrico y egocentrado, desde el grupo local. Podemos hablar, entonces, de territorios yuxtapuestos que conforman comunidades, cuencas, corredores intercuenas, y terminan por conformar territorios integrales. Territorios humanos que todavía pueden relacionarse con los caminos y puertas hacia el subsuelo, el mundo subacuático, y el cielo, aunque solo comuniquen muy de vez en cuando, y en circunstancias excepcionales. Así, a pesar de los trastornos sufridos en la visión y la práctica territorial awajún y wampis, el proceso de “territorialización” (especialmente todo aquello que se refiere a titularidad, demarcación de límites, y elaboración de normas escritas) podría compararse con una piel que cubre el cuerpo, lo que serían las dinámicas internas de territorialidad. Pero también este proceso de construcción y consolidación de comunidades awajún y wampis, sumado a la adopción de la escritura ha propiciado el surgimiento a una incipiente conciencia que llevo al nacimiento de muchas organizaciones indígenas, con sus programas de educación bilingüe, de salud y sobre todo de defensa territorial.

4.4. Las organizaciones indígenas. Autonomía, desarrollo e intermediación intercomunal y con el mundo apach

Frente al mito del gran vacío amazónico, el avance de la colonización estatal y los diferentes frentes extractivos, los líderes y pobladores de las diferentes comunidades de cada grupo étnico (awajún y wampis) del Alto Marañón comenzaron a reunirse, en busca de medios y estrategias comunes para defender sus tierras, sus recursos y sus culturas amenazadas. Si la escolarización y la escritura supusieron un hito importante en la cristalización de identidades étnicas, y con la constitución y aseguramiento de las comunidades, los indígenas amazónicos se familiarizaron con la noción de límites y el organigrama jurídico de los Estados, la relación con una diversidad de actores de instituciones políticas (estatales, religiosas, Ong's, etc) propiciaron que también pensarán en formas de auto-organización política. Estas organizaciones se han convertido en los principales actores de los procesos de traducción del lugar indígena, con la finalidad de obtener el reconocimiento y el respeto de la sociedad no indígena que pretenden apoderarse de sus territorios.

A fines de la década de los 70, comunidades nativas de diverso origen étnico comenzarían a crear “ligas” y federaciones agrarias dentro de un modelo de organización gremial-campesino, o “Congresos” y “Consejos”, a un nivel más particularmente étnico. Nacieron así las primeras “Federaciones Étnicas”, como las denominó el antropólogo Richard Smith (1983), quién, junto a otros antropólogos y profesionales, colaboró activamente en su creación. Estas organizaciones indígenas respondían a un mismo patrón: unas bases organizadas a partir de las comunidades nativas (la única figura que el ordenamiento legal peruano reconoce personería jurídica). Los “representantes” de cada comunidad constituían la asamblea general, que es el órgano de máxima autoridad. La cual, además de definir los estatutos, elige una junta directiva⁴²⁷ por periodos que varían de los 2 a los 4 años, y debaten para tomar decisiones sobre los asuntos más importantes que les

⁴²⁷ A semejanza de las juntas directivas de las propias comunidades las de las organizaciones indígenas también están formadas por un presidente, que a veces recibe el nombre de alguna autoridad tradicional, y está secundado por un vicepresidente y varios secretarios que asumen la responsabilidad sobre los temas y los programas específicos (territorio, educación, salud, economía y otros).

conciernen. La coordinación de las comunidades en federaciones respondía a una realidad de fragmentación, aislamiento y deterioro del lugar indígena (Chirif y García Hierro, 2007).

La historia de creación, conformación y consolidación de las organizaciones representativas, bajo el modelo de federaciones étnicas de comunidades nativas, que se ha venido produciendo en el Cenepa, y en general en el Alto Marañón, representa también una continuidad en la historia de traducción, producción y re-significación del espacio habitado como territorialidad indígena awajún y wampis. Y simboliza un intento por dotar de mayor permanencia a una base organizativa de control, uso y significado del territorio entre grupos locales, comunidades, cuencas y regiones étnicas, e incluso interétnicas, a partir de la asociación y la articulación institucional. Algo a lo que ha contribuido también una mayor movilidad geográfica (gracias a la introducción de motores) que existe actualmente entre las diversas subcuencas y cuencas del Alto Marañón, y el proceso de “pacificación” entre awajún y wampis.

Este difícil proceso organizativo, enmarcado en el contexto de una defensa histórica del territorio frente a lo que en la parte anterior de la tesis hemos terminado por llamar la “conquista infinita” (ver capítulo III de la tesis), ha conseguido que las organizaciones indígenas se hayan convertido en interlocutores representativos de sus comunidades de base. Pero también ha dado lugar a la creación de espacios intercomunales de encuentro, y de decisión y autogobernanza territorial a nivel de cuenca y subcuenca. Las asambleas inter-comunales son los órganos de decisión en donde las diferentes comunidades discuten acerca de los medios y estrategias para la defensa del lugar, en este caso, de la cuenca del Cenepa. En ellas, a través del planteamiento y la discusión colectiva de los problemas asociados a la autogestión del territorio, se va profundizando la identidad étnica del mismo. En este sentido, las organizaciones han tenido que reflexionar acerca de sus propias prácticas de autonomía, frontera y alianza étnica, buscando cómo movilizarlas en el marco de una relación cada vez más constante y conflictiva con el Estado y los actores del capitalismo global.

Otro de los aspectos fundamentales en el devenir del proceso organizativo indígena ha sido la definitiva apropiación del Derecho como arma de defensa. Lo que el abogado

Pedro García Hierro⁴²⁸ llamó “Los pueblos indígenas tocando a las puertas del Derecho” (2004) ha supuesto la puesta en práctica de nuevos ejercicios de apropiación, traducción y acomodo de las prácticas territoriales. A partir del Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) sobre Pueblos Indígenas y Tribales de 1989, al que los awajún y wampis consideran una “ley indígena” – la “Ley Madre”, la llamó un responsable de ODECOFROC- ellos han iniciado nuevas prácticas reivindicativas, articulando sus demandas en torno a la idea de territorio y práctica del lugar indígena. Y han logrado con ello cuestionar el modelo de derecho individual, así como el organigrama jurídico del Estado- nación.

Pero también han terminado, por regla general, adoptando el apellido “De Desarrollo”. Sin embargo, este haría más bien referencia a su búsqueda de financiación y apoyo técnico para terminar de apropiarse de los lenguajes y las prácticas tecno-estatales, que a una búsqueda por obtener una mayor autogestión en aquellos ámbitos entendidos como básicos por las sociedades occidentales (educación, salud, economía, etc) Estos ámbitos, que en el mundo amazónico no pueden desligarse entre sí, siguen dependiendo para su debida gestión de la íntima relación con su territorio, (como hemos podido ver en la primera parte dedicada al lugar indígena, entendido como un complejo de relaciones sociales entre humanos y no humanos). Así, muchos de los proyectos de “desarrollo indígena” que se vienen dando en la actualidad producen en realidad una mixturización de prácticas de difícil adjetivación. Es por ello, que igual no deberíamos prestar tanta atención a los nombres adoptados por las organizaciones indígenas, ya que no tienen porqué corresponder exactamente a los significados que nosotros, desde Occidente, generalmente les damos. Probablemente, si el ejercicio de traducción de Territorio ha sido tan fructífero

⁴²⁸ La figura de Pedro García Hierro, recientemente fallecido, se destaca en el proceso de creación de organizaciones indígenas awajún y wampis del Alto Marañón. Y especialmente en el caso del Cenepa, donde pasó diez años de su vida trabajando con las comunidades y los líderes en el desarrollo organizativo de la cuenca. Desde entonces, ha dedicado su vida a luchar conjuntamente con los pueblos indígenas por la defensa de sus derechos, sobre todo, los territoriales. A su vez, es autor, junto a los antropólogos Alberto Chirif y Richard Smith de un libro fundamental en la lucha por los territorios indígenas, “El indígena y su territorio son uno solo: estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la Cuenca Amazónica” (1991), que supondría un confirmación a la hora de tomarse realmente en serio el pensamiento indígena, y por tanto, al establecimiento de una alianza basada en el respeto y la reciprocidad. Una muestra de cómo Pedro García Hierro llevo a cabo el compromiso de esta alianza fueron las numerosas muestras de cariño y respeto que diversas organizaciones indígenas mostraron tras su muerte. Sirva como ejemplo, el homenaje que le tributó AIDSESP, en su sede, bajo el título:” Perico vive en la lucha de nuestros pueblos”.

para los pueblos indígenas, no lo ha sido tanto el de Desarrollo, puesto que todavía incluso hoy, los awajún y wampis tienen problemas para poder explicar ¿qué es eso el “desarrollo indígena”⁴²⁹? O si a partir de él mismo, ¿es posible realmente profundizar las bases de su autonomía? Y su apropiación léxica pertenece a las complejas dinámicas de ensayo y error de traducciones que les puedan permitir defender sus territorios en el marco de una relación conflictiva con la sociedad envolvente.

Las organizaciones indígenas awajún y wampis no son un colectivo político abstracto, sino que claramente están encarnado en los cuerpos y las visiones de hombres y mujeres fuertes, y en sus prácticas cotidianas, que continúan ocurriendo en sus territorios habitados: las cuencas, las quebradas, los diferentes lugares de la memoria y la espiritualidad étnica, etc. Las organizaciones de cuenca y subcuencas son la expresión de los comuneros, y en la medida en que no se convierten en órganos supra-comunales abstractos, estas personas pueden mantener un control sobre el poder organizativo, y por tanto, sobre sus propias vidas. Sin embargo, para los líderes también han representado un viaje contrario: un viaje hacia el lugar del otro, a las ciudades, donde uno puede llegar a perder incluso el camino de regreso a la comunidad, a la selva.

En los años 70's, en el Alto Maraón, donde se ubica la cuenca de El Cenepa, nos encontramos con el mismo agresivo programa de colonización de frontera, que desde prácticamente los años 40 venía siendo dirigido fundamentalmente por militares, pero que vio reforzado con la llegada de los planes y los gestores del Desarrollo. Este proceso, a la largo del tiempo, había llegado por “arrinconar” a una gran parte de la población indígena de la zona, que, a consecuencia del mismo, y unido a la instalación de escuelas, fue paulatinamente concentrándose en asentamientos “permanentes”⁴³⁰, ubicados mayoritariamente en las orillas de los ríos navegables. Este proceso de alejamiento de las zonas interfluviales continuó en los años subsiguientes, dando lugar a un incremento de la

⁴²⁹ Desde mi punto de vista, la dificultad para apropiarse de un concepto como el de “Desarrollo” proviene de su fuerte carga colonial como parte de los discursos legitimadores del actual proceso de conquista y despojo de los territorios indígenas. Este concepto además, tiende a implementar o crear valores, conocimientos y prácticas profundamente occidentales, aunque se intente disfrazar en muchas ocasiones de indígena, local o tradicional.

⁴³⁰ Como hemos visto en el anterior capítulo, estos asentamientos no resultan tan permanentes cómo podría parecer, pues siguen produciéndose movimientos y cambios de asentamiento, aunque restringidos a los límites territoriales de las comunidades.

densidad demográfica en las zonas ribereñas. Y, por tanto, el proceso de titulación y ampliación de comunidades, del que hemos hablado anteriormente, estuvo indisociablemente unido a un proceso organizativo de carácter amplio.

En el Alto Marañón, el intento jesuita de crear una cooperativa, organizada y manejada por los propios misioneros, para tratar de integrar definitivamente a los awajún y wampis y a sus territorios al mercado⁴³¹, obtuvo el rechazo de los pobladores, sobre todo, en el Cenepa (Chirif y García Hierro, 2011). A principios de los años 70, los jesuitas trajeron a la zona un equipo multidisciplinario de jóvenes profesionales españoles para que trabajaran con las comunidades, y expandir así el modelo de cooperativa que tenían bajo su control en Nieva. Este equipo, denominado grupo DAM (Desarrollo del Alto Marañón) terminaría instalándose definitivamente en la cuenca del Cenepa. Pero pronto, estos actores no-indígenas rompieron relaciones con los jesuitas, imposibilitando que se diera en la zona el proyecto misionero de ampliar la comercialización de productos de la selva. Los indígenas, por su parte, que se querían librar definitivamente del autoritarismo paternalista de los misioneros, protegieron y se alinearon con los jóvenes, viendo en ellos, a posibles aliados que les podían mostrar nuevos caminos. Así lo recuerda Pancho Kantuash, por entonces, un joven awajún con ganas de aprender y apropiarse del lenguaje y las prácticas del *apach*: *“Entonces ellos bien conocían que este dinero, que ellos manejaban dentro de SAIPE, pertenecía al grupo awajún, a nombre de awajún que habían conseguido este fondo. Entonces ellos (el grupo DAM) reclamaron “¿por qué no hay un awajún que pueda manejar el dinero acá? ¿De quién es esta plata? ¿Quién se beneficia?”. Y los curas dijeron “nosotros estamos facilitando con precios cómodos, ellos no deben asumir este trabajo porque ellos son menos preparados, no pueden disponer de esta cantidad de dinero, en cuanto manejo”. Yo entiendo que ellos habían discutido entre ellos, entonces los sacan a estos que estaban a favor de nosotros, les quitan el trabajo. Entonces este grupo se había trasladado en Yanpits donde nosotros tenemos ahora la organización ODECOFROC, antes se llamaba Central de Servicios Awajún. Cuando terminaron los diez*

⁴³¹ Por entonces ya existía una Cooperativa en Santa María de Nieva, controlada por los misioneros jesuitas, que se dedicaba a la comercialización de pieles de animales y otros productos de la zona.

años que ellos tenían el convenio con SINAMOS entonces a nosotros nos prepararon, éramos como tres muchachos que nos habían preparado para hacer un centro de acopio, un encargado de la comercialización, un encargado de la contabilidad y uno que se ocupaba de las relaciones con las comunidades. Entonces cuando ellos salieron nosotros nos quedamos un buen tiempo, yo en este tiempo he sido presidente de la organización (Entrevista realizada junto a Simone Garra en 2010).

En el año 1971, los awajún del Cenepa, con la ayuda de este grupo de profesionales no indígenas, se plantearon la creación de una organización propia, profundizando así la apropiación de herramientas no indígenas, comenzada con la apropiación de la lengua en las escuelas. Comienza así ese mismo año la construcción de lo que iba a ser la sede de la organización en Yampits, una quebrada que se encuentra ubicada en la comunidad de Mamayaque. Y que actualmente sigue ejerciendo como sede de ODECOFROC, lo que viene a demostrar la continuidad que ha existido en el proceso organizativo indígena en la cuenca. Al año posterior, en 1972, se crearía una organización propia, bajo el control de los indígenas, y con el apoyo del grupo de profesionales no indígenas, denominada “La Central de Servicios Awajún del Cenepa”. Esta organización terminaría siendo el embrión del que nacería en 1977 el CAH, pero sobre todo, el embrión de lo que posteriormente sería ODECOFROC, la organización más importante en la cuenca del Cenepa.

La Central era un sistema de cooperativas de comercialización y consumo en las que los socios no eran individuos sino comunidades. En Yampits se estableció la Central del Cenepa, que distribuía las mercancías. “La idea era que las Cooperativas, además de un sistema comercial, fuera un sistema de organización indígena con representantes de todas las comunidades y asambleas periódicas” (López, 2007: 79). En este sentido es importante resaltar como las primeras organizaciones indígenas fueron apoyadas por grupos de antropólogos y profesionales que trabajaban en la región. Muchos de los cuales habían comenzado a reunirse entre sí para reflexionar sobre los problemas de los indígenas amazónicos y diseñar y realizar trabajos en conjunto que tuvieran que ver con la defensa de sus derechos, especialmente, los derechos territoriales. Esto ocurría en un contexto internacional de luchas por la liberación de los pueblos. El 30 de enero de 1971 se produjo la

“I Declaración de Barbados: por la liberación indígena”⁴³², cuando hubo un replanteamiento serio de las formas de hacer y saber en la práctica antropológica, basado en la lucha contra la colonización de pueblos y territorios indígenas: “No caben planteamientos de acciones indigenistas que no busquen la ruptura radical de la situación actual: liquidación de las relaciones coloniales externas e internas, quebrantamiento del sistema clasista de explotación y de dominación étnica, desplazamiento del poder económico y político de una minoría oligárquica a las masas mayoritarias, creación de un estado verdaderamente multiétnico en el cual cada etnia tenga derecho a la autogestión y a la libre elección de alternativas sociales y culturales” (Barbados, 1971: 1). Los pueblos indígenas, que habían iniciado su propia lucha anticolonial, en respuesta al planteamiento de los antropólogos e investigadores sociales de que ya era hora de escuchar la voz de los indígenas, irán todavía más lejos en el replanteamiento de la relación con los antropólogos aliados. Y lo expresarán claramente en el Encuentro de Barbados II, del 28 de julio de 1977, al afirmar que serían ellos quienes decidieran cómo, cuándo, y sobre qué cosas querrían ser escuchados. La autoafirmación indígena resultaba fundamental para el giro epistémico y metodológico.

De esta manera, frente a los intentos paternalistas, estatales y económicos para integrar a los nativos, realizados por las misiones y organizaciones gubernamentales, que buscaban poner a la región al servicio de la sociedad mercantil, los awajún y wampis decidieron luchar por buscar una solución propia a sus problemas. Lo que motivaría que, desde los inicios de los 70's, los pobladores del Cenepa primero, y después el resto de cuencas indígenas, hicieran determinados intentos en la dirección de apropiarse y autogestionar ellos mismos su integración (o no) a la sociedad nacional. En 1977, y visto el ejemplo y el impulso que había dado la cuenca del Cenepa, se celebró la primera Asamblea General con participación de representantes Aguaruna y Huambisa de los ríos Cenepa, Nieva, Marañón y Santiago. En esta Asamblea finalmente se constituyó el Consejo Aguaruna y Huambisa. Y a los pocos meses después se asociaron también las comunidades del Río Chiriaco, con lo que quedó integrada en una sola organización prácticamente toda

⁴³² Esta declaración contó con las firmas de los antropólogos Miguel Alberto Bartolomé, Nelly Arevelo de Jiménez, Guillermo Bonfil Batalla, Esteban Emilio Mosonyi, Víctor Daniel Bonilla, Darcy Ribeiro, Gonzalo Castillo Cárdenas, Pedro Agostinho da Silva, Miguel Chase-Sardi, Scott S. Robinson, Silvio Coelho dos Santos, Stefano Várese, Carlos Moreira Neto, Georg Grünberg.

la población awajún y wampis de la región del Alto Marañón. El Consejo se estructuró en cinco unidades que correspondían a la conformación geográfica de las cinco grandes cuencas fluviales antes mencionadas. Configuración que en principio favorecía también el desarrollo de la autonomía regional de acuerdo con las características peculiares de cada una de las unidades. Las comunidades afiliadas elegían a su delegado en el Consejo; quién debía de transmitir a la dirección del Consejo la información y los problemas a resolver, siendo, por lo tanto, el factor de contacto permanente de cada comunidad con la organización. El órgano máximo de decisión, planificación y control era la Asamblea de Delegados.

El Consejo Aguaruna Huambisa nació con el fin de coordinar las acciones de defensa territorial de todas las unidades regionales, y estudiar y definir las necesidades de la población, que por entonces se denominaba Aguaruna y Huambisa, para poder activar líneas autónomas de manejo territorial común. Desde el comienzo, el CAH trató de romper los canales tradicionales de explotación (la comercialización y distribución de mercaderías de consumo) y la dependencia económica hacía las misiones y los comerciantes, demostrando alternativas a la política económica colonizadora. Aunque, sin embargo, terminó generando también otro tipo de dependencias, fundamentalmente aquellas provenientes de la cooperación internacional.

El CAH adoptó prácticamente la misma estructura organizativa que tenía “La Central del Cenepa”. Un ejemplo de lo cual fue el “Programa de Promoción Económica”, que el CAH trabajó a tres niveles: comunal, zonal y central. En cada comunidad se creó un Bazar Comunal, formado por aportaciones de los comuneros y bajo el control de los mismos. A nivel zonal, se crearon centrales de servicios que comercializaban con su propia movilidad los productos de la zona. Y a nivel central, el CAH implementó un sistema de comercialización para el transporte y la venta directa de la producción de la región. Una actividad económica importante, por ser la artesanía un valor cultural activo de toda la población, pero especialmente de las mujeres, fue la Empresa de Artesanía. Además, se implementaron cursos de perfeccionamiento técnico en diferentes comunidades y sobre diversos temas: mecánica de motores, contabilidad, piscicultura y tecnología agropecuaria, derechos territoriales indígenas. El Consejo Aguaruna Huambisa (CAH) representaría, por

tanto, un papel central en los procesos de apropiación indígena de herramientas ajenas para sus propios fines.

Si frente a los progresivos procesos de colonización, y el fuerte interés por explotar sus territorios que empezaban a mostrar las empresas transnacionales, el objetivo de crear una organización interétnica como el CAH fue la necesidad de articular regionalmente los diversos grupos locales awajún y wampis en torno a la idea común de la “defensa de los territorios”. También debemos ubicar, como señala Green (2009), que este proceso se produce en un marco nacional e internacional de “indigeneidad emergente” que involucraría a una gran heterogeneidad de actores tanto nacionales como internacionales: misioneros españoles y norteamericanos, militares nacionalistas e indigenistas, cooperantes europeos de izquierda, aunque también conservadores, ambientalistas, agencias de desarrollo y ONG’s. Pero quienes realmente dieron vida y protagonizaron este proceso organizativo de reivindicación de derechos que provocaban los golpes dados a las puertas del Derecho, fueron los grupos y los líderes locales, así como los cada vez más numerosos estudiantes y profesores bilingües awajún y wampis.

La creación del Consejo Aguaruna y Huambisa resultó, por tanto, un hito organizativo en la memoria de los pobladores awajún y wampis. Así, Pancho Kantuash, comunero del Cenepa, con una larga experiencia en la dirigencia indígena, nos cuenta acerca de su constitución: “... Después el señor Evaristo viene y con él nace el Consejo Aguaruna Huambisa. Nosotros sentíamos que este hombre era muy capaz, el conocía Lima y era muy preparado, entonces nosotros le teníamos confianza y lo elegimos como presidente del CAH. Nosotros no escogimos el nombre de Consejo Aguaruna Huambisa, Evaristo después que nosotros le dimos la potestad se fue y creo el CAH en su tierra en Napuruka. Él es de Napuruka, no es de Cenepa.... Se asoció el río Santiago, que eran Huambisas, por esto la sigla CAH, nos reunimos todos los grupos para reclamar cualquier golpe, cualquier abuso del gobierno. En esta época el problema era principalmente la titulación de las comunidades, porque muchas comunidades no tenían título. Cuando nos reunimos todos, a nivel de los cinco ríos, había como 180 o 200 delegados de cada comunidad y anexo, los profesores también venían para escuchar nuestra posición, como

hablaba el CAH... entonces hacíamos las reuniones en diferentes sitios, por el Santiago a veces se hacían las reuniones, se hacían en Napuruka, se hacían acá en Cenepa, por Yupikus, pasando Imaza, hasta Nieva nos hemos ido para traer a la gente, para que ellos tengan conocimiento de qué es lo que estaba haciendo el CAH, que era una lucha a favor de todos... En aquel tiempo era respetado porque era una sola decisión, una sola lucha” (entrevista realizada en 2010). En este relato podemos resaltar varias dimensiones sobre lo que significó el proceso organizativo awajún y wampis. En primer lugar, la figura emergente de Evaristo Nugkuag, quién representaba un nuevo tipo de liderazgo, basado en la experiencia acumulada tras su viaje a la capital, Lima, y el bagaje de conocimientos y saberes nuevos, que una vez de vuelta en el espacio de la selva tras sus estudios universitarios, fue visto por los pobladores como algo imprescindible para la lucha. De esta manera, como dice Silvia Romio, “comprender las lógicas de la sociedad ‘blanca’” se volvió importante para poder tener un rol de autoridad y adquirir un mayor protagonismo en el espacio reivindicado como territorio indígena (Romio, 2014: 144), frente a la cada vez más intensa penetración de la sociedad blanca en la vida indígena. No obstante, la emergencia del Consejo también estuvo basada, sobre todo al principio, en formulas tradicionales de liderazgo. Así, Evaristo para consolidar su figura de líder, y ser reconocido al interior de su propia sociedad⁴³³, al mismo tiempo que hacer del Consejo una de las organizaciones indígenas más importante a nivel nacional, también tuvo que apoyarse en el *jinta ainbau*, que literalmente significa, “seguir el camino trazado por nuestros antepasados”. Es decir, a la tradición jíbara, lo que implica que la máxima aspiración de la vida sería llegar a ser un poderoso guerrero.

El CAH demostró así un posicionamiento fuerte en la defensa de los derechos y la dignidad de sus bases, y en las ocasiones en las que se requirió también se valió de una estrategia militar, dirigida por *waimakos* con visión de *ajutap*. De esta forma, se promovieron acciones de fuerza que tuvieron gran resonancia en la prensa mundial, como fuera la expulsión de sus territorios del cineasta alemán Werner Herzog. Este episodio tuvo

⁴³³ Es importante destacar aquí cómo en la sociedad awajún, así como en la wampis, “el verdadero líder no es elegido. Es reconocido (refrán awajún, citado en, Green, 2009: 225).

una gran importancia en la consolidación del CAH como una organización que efectivamente podía defender los derechos indígenas. En 1979 Werner Herzog se propuso filmar la película *Fitzcarraldo* en la cuenca del río Cenepa. Frente a lo cual, sus pobladores protestaron, exigiendo su inmediata retirada, aunque también hubo algunos comuneros que fueron contratados por la empresa cinematográfica. Los motivos del rechazo que esgrimieron desde el CAH, fueron en resumen que querer contar la historia de uno de los “barones del caucho” que más muerte y destrucción había infringido en las poblaciones amazónicas, significaba una falta de respeto a sus derechos indígenas, e insistían que la película pretendía legitimar el genocidio y el dominio que sobre los indígenas se produjo en algunas zonas de la Amazonía durante la época del caucho (Green, 2009). Sin embargo, Herzog, ante el contundente rechazo, no solo no quiso atender a las razones de los pobladores, sino que puso en marcha diversos mecanismos de presión para hacer prevalecer su punto de vista, llegando a buscar incluso el apoyo del ejército peruano. Así, el conflicto se tensó y terminó encallándose. Cansados de reclamar por la vía legal, que, a pesar de ser siempre favorable a sus demandas, no lograba la salida del director y su equipo, los awajún tomaron otra vía: tomaron el campamento de la empresa, lo incendiaron, capturaron a su personal, y lo expulsaron en botes río abajo⁴³⁴ (Ibid: 250-251). Así lo relata un experimentado líder: “... *llegó la compañía filmadora que quería hacer revivir la vida del cauchero Fitzcarraldo, que había abusado de algunos grupos indígenas y los había tratado como salvajes, como esclavos. A este hombre ellos lo mencionaban como un hombre que pudo hacer con todo esfuerzo, que había sido como un héroe. Habíamos llegado a saber que ellos querían hacer esto y entonces nosotros nos oponemos, yo como era el presidente de la organización recorrí todo este río, hasta la frontera, le invité a mi gente de cada comunidad que bajen en cinco, cinco, cinco, para reunirnos y desalojarlos ya. Estaba de acuerdo con Evaristo, el presidente del CAH, porque en este tiempo estábamos coordinados también con el CAH. Así habíamos logrado, la gente había llegado como trescientos o más de Cenepa, los de abajo, del Marañon, habían llegado un montón de gente, entre todos los desalojamos, amarrados, y a los mismos paisanos nuestros, los que*

⁴³⁴ Según algunos testimonios la acción de carácter “bélico” se dio sobre todo por la presión que ejercieron los ancianos a los más jóvenes. Así, es importante destacar que en el aniversario de una comunidad del Cenepa se celebraba el “asalto a la compañía

trabajaban con la compañía, los amarramos y así habíamos terminado esta historia” (entrevista realizada en 2009).

Sin embargo, el tipo de liderazgo que representaba Evaristo, dentro del nuevo marco de las organizaciones indígenas, simbolizaba sobre todo una visión y una estrategia de apropiación y captura del poder y conocimiento del Otro *apach*. Lo que a la larga también comportaba una serie de problemas y peligros, que en los últimos años se han puesto de relieve. En primer lugar, el mayor peligro viene por la proximidad de estos líderes con el afuera del lugar indígena, ya que podía producir un distanciamiento al interior del territorio indígena y comunal, al transformarse ellos mismos en parte del Otro. Lo que pone de relieve también el problema del movimiento indígena para seguir siendo ellos mismos, en un contexto sociocultural que también exige cambios. En la actualidad, las Organizaciones indígenas deben responder a cuestiones nacionales y de carácter global, y por tanto, a interlocutores externos que obligan a desarrollar lenguajes y tratar temáticas distanciadas de los requerimientos de la vida cotidiana de sus bases. Muchos de estos líderes terminan asentándose en las ciudades, y cuando lo hacen, su forma de vida se vuelve distinta. Así, estos problemas son el resultado inevitable de una mayor interacción con la sociedad regional, nacional e internacional, así como con el Estado y diversos actores multilaterales. Esto provoca que, en determinadas ocasiones, se adopten estrategias económicas y políticas propias del Mercado y el Estado, que alteran las propias estructuras y dinámicas sociales de intercambio y relación indígena con el territorio, y conllevan un debilitamiento de las relaciones entre los dirigentes de los diversos niveles organizativos, y entre estos con sus bases (Chirif y Garcia Hierro, 2011: 113).

Pero volvamos al testimonio de Pancho Kantuash sobre la constitución del CAH. En su discurso también aludía a una segunda dimensión importante a la hora de analizar la emergencia del movimiento organizativo indígena en el Alto Marañón. Pancho hacía referencia a la alianza interétnica que se dio entre los awajún y los wampis cara a afrontar en común una misma lucha frente a los mismos problemas y amenazas. Aquí hay que tener en cuenta cómo los awajún y los wampis han venido teniendo una relación que ha oscilado entre la hostilidad y la guerra intertribal y la capacidad de forjar alianzas frente a un

enemigo común. Esto se debe a una gran flexibilidad en las dinámicas que producen las “fronteras étnicas”, y a una identidad basada en los contextos de la relación y no en esencias identitarias. Así, la conformación del CAH vino a institucionalizar la alianza política que ya se había producido durante la “guerra contra los caucheros”, y que se fue consolidando en el proceso de “pacificación”, que promovieron los misioneros y las escuelas. Las “antiguas guerras” expresaban y renovaban una identidad común, que podía incluso resultar en la alianza y la cosubstancialidad real de estos grupos enemigos. A través del actuar de los antiguos *waimako*, en una época en la que los contactos con los *apach* empezaban a ser cada vez más intensos y coercitivos, podemos ver reflejado como los wampis y los awajún establecieron una estrategia política común, cuyo objetivo principal era el mantenimiento de un fuerte control territorial. La cual se ha ido fortaleciendo con la participación conjunta de ambos pueblos en las luchas políticas para la demarcación de las tierras, las reivindicaciones de derechos y servicios públicos, algunos proyectos de etnodesarrollo y más recientemente la resistencia a las políticas neoliberales del gobierno peruano. El CAH nació, por tanto, con la necesidad de unificar las acciones en favor de la autonomía y desarrollo de los pueblos awajún y wampis, para poder fijar las bases para la unidad y el nacimiento de una idea común para los territorios de ambos pueblos. Asimismo, en los últimos años, y a raíz de la amenaza que supone la presencia inconsulta de empresas mineras y petroleras en sus territorios ancestrales, se ha propiciado el fortalecimiento de la solidaridad étnica, y se han reforzado aún más las alianzas entre las distintas organizaciones de ambos pueblos en defensa de sus territorios y del medioambiente, reactivando así su capacidad de forjar amplias alianzas para enfrentar una amenaza común (Garra y Riol, 2014: 62-63; y Surrallés, Riol y Garra, 2013b).

Asimismo, en el proceso de búsqueda de una mayor confluencia, el proceso organizativo awajún y wampis, en el Alto Marañón, terminó por alcanzar una escala nacional e incluso internacional, ayudando a impulsar la conformación de organizaciones indígenas interétnicas amazónicas: primero, a un nivel nacional, participando activamente en la creación de AIDSESP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana)⁴³⁵;

⁴³⁵ Además de AIDSESP, en el Perú existe otra organización amazónica de carácter nacional, la CONAP (Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú). Creada en 1987, a lo largo de su historia ha tenido posicionamientos políticos contrarios a los de AIDSESP. En términos generales, podemos decir que frente al

hasta que finalmente se pudo crear una organización a nivel transnacional, que dio lugar a la COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica)⁴³⁶. A finales de la década de los 70, las diversas organizaciones amazónicas que se habían creado, al entrar en contacto con otros grupos de actores nacionales e internacionales, empezaron a reunirse con la intención de coordinar sus acciones a nivel nacional. Después de algunas reuniones, que tuvieron un carácter mixto (con la participación de profesionales y estudiantes comprometidos con sus luchas y agendas sociopolíticas), los indígenas expresaron su voluntad de continuarlos, pero sin la presencia de los no-indígenas, con la clara intención de afirmar su autonomía. En este contexto se creó la Coordinadora de Comunidades Nativas de la Selva Peruana (COCONASEP) que años más tarde pasó a denominarse AIDSESEP (Asociación de Desarrollo de la Selva Peruana). En 1985, esta organización adquirió personería jurídica como asociación civil sin fines de lucro, ya que hasta hoy no existe en la legislación peruana ninguna figura jurídica para reconocer organizaciones indígenas, más allá de la figura de comunidad nativa. A pesar de esta falta de reconocimiento, el movimiento amazónico ha conseguido visibilizar una plataforma de reivindicaciones desde una perspectiva propia y autónoma, y contribuir a la expansión del movimiento indígena a nivel internacional. AIDSESEP ha sido una organización muy activa en su expansión, ayudando a la creación en 1995 de la COICA (Chirif y García Hierro, 2011).

De esta manera, en la actualidad, las sociedades amazónicas han logrado crear una red global de organizaciones indígenas y aliados (ongs, y sobre todo el movimiento ecologista y medioambiental) y “comenzaron a articular nuevas demandas políticas, a menudo recurriendo a fuentes internacionales” (cf. Keck y Sikkink, 1998). Las principales demandas indígenas que han emergido en el proceso de movilización y visibilización han sido: a su propio territorio, al uso de su lengua vernácula, a los derechos de propiedad intelectual, y a la identidad cultural (Green, 2009: 226). Sin embargo, el movimiento amazónico no ha sido un movimiento homogéneo, a las tensiones propias de su

antagonismo de AIDSESEP hacía los proyectos extractivos en sus territorios, esta organización ha venido abogando por adoptar una política cercana al Estado y las empresas.

⁴³⁶ Podemos ver la influencia awajún en la creación de estas organizaciones a través de la figura de Evaristo Nugkuag, quien fue sucesivamente el primer presidente del CAH, de la AIDSESEP, y de la COICA. Así mismo, tanto en las organizaciones nacionales como en las regionales, siempre ha habido una gran presencia en las distintas dirigencias de líderes awajún.

conformación heterogéneamente étnica, habría que sumar las complicadas relaciones con sus nuevos aliados, producto muchas veces de intereses y agendas políticas diferentes, lo que ha producido no pocos malentendidos. Estas alianzas con actores no indígenas muchas veces terminan haciendo mayor énfasis del que les gustaría en el avance de la “modernización indígena”, alentando muchas veces en el seno de las sociedades amazónicas las batallas de las políticas visionarias.



Mapa 13. Estructura organizativa de AIDSEP. Fuente <http://servindi.org/actualidad/18113>

Pero al mismo tiempo que el movimiento organizacional amazónico, del que forman parte las organizaciones de la cuenca del Cenepa, ha buscado una integración a mayor escala para enfrentar problemas y enemigos comunes, sus propias dinámicas sociales también tienden hacia la dispersión en busca de una mayor autonomía local. Sin embargo, en la práctica política, cada unidad (sea comunidad anexa, titular, o federación indígena) guarda un grado considerable de independencia de las demás unidades del sistema. Aunque, lejos de ser indicador de anarquía o de debilidad de las organizaciones, este rasgo demuestra más bien la continuidad del sistema político actual con el sistema tradicional, caracterizado por la autonomía y autosuficiencia de unidades domésticas y grupos locales en las épocas de paz, y el surgimiento de los jefes en tiempos de guerra contra enemigos exteriores (Garra y Rioli, 2014). De esta forma, si el CAH se organizó bajo una forma federativa, que se fundaba en la reunión asamblearia de los representantes de las comunidades de las principales cuencas; una forma de “democracia directa” análoga a la que rigen las relaciones políticas al interior de la comunidad, sin embargo, a finales de la década de 1980, comenzaría a fragmentarse en una serie de organizaciones locales. Las diversas cuencas, entre ellas, la del Cenepa, empiezan a crear sus propias organizaciones, a causa de la necesidad de autonomía de los grupos locales aliados a nivel de cuencas y sub-cuencas hidrográficas⁴³⁷. Así, en 1990, nace ODECOFROC (Organización de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas de El Cenepa), que en la actualidad está conformada por 31 comunidades titulares y 29 anexas de la cuenca del río Cenepa⁴³⁸. Su identidad simbólica está basada en la reafirmación de la identidad y la cultura indígena de los habitantes de sus comunidades. Así, tanto su logo (ponerlo), como su lema, inspirado en el primero: “*La Cordillera, Frontera Política y Cuna de héroes indígenas; el Sol y el Río representan la vida las comunidades; El árbol wais: fortaleza y sabiduría del pueblo aguaruna; el mangüare, convoca la toma de decisiones y, el pájaro carpintero: símbolo de arte y tecnología*” (ODECOFROC y SICNA, 2000, contraportada) usan elementos claves de la cultura awajún (y wampis) pero también con intención de traducción intercultural. Así como también de su sistema moral. En la sede de ODECOFROC, en Yampits, podemos encontrar un cartel con cinco “mandamientos”, dirigidos a cualquier persona con alguna

⁴³⁷ En la actualidad existen más de veinte federaciones de comunidades nativas entre los awajún y wampis.

⁴³⁸ Así como también podemos encontrar comunidades y anexos wampis filiadas a la misma, como es el caso de Wichins, anexo wampis de Kunt Entsa.

autoridad comunal u organizacional: *1. No seas ladrón; 2. No seas mentiroso; 3. No seas haragán; 4. No seas travieso; 5. No seas divisor.*

Pero en poco menos de una década a la creación de ODECROFOC, la situación organizativa en la cuenca cambiaría. Mediante un proceso análogo a la creación de anexos, se crean, a través de sendas escisiones, primero, ODECINAC (Organización de Desarrollo de las Comunidades Indígenas del Numptakaim y el Comaina) en el año 2002, y poco después, ODECOAC (Organización de Desarrollo de las Comunidades Awajún del Comaina)⁴³⁹. Esta proliferación de organizaciones, para algunos autores, como Shane Green, “es una señal y síntoma claro de la incorporación de Aguarunía a la hegemonía de la taquigrafía burocrática practicada por los estado nación, las ONG y las grandes corporaciones” (Greene 2009: 228). Sin embargo, aunque si bien es cierto que existe una clara apropiación de las herramientas legales y administrativas por parte de los awajún y wampis, el gran número de organizaciones que hay actualmente debería entenderse también, sobre todo, a la luz de la dinámica y la tensión oscilante entre la autonomía local y la integración socio-territorial (Garra y Riol, 2014: 63). Así, las dinámicas socio-territoriales analizadas vienen a incidir en cierta imposibilidad para la creación y concentración de un poder externo de subordinación de los grupos a una totalidad, en este caso, una organización. Y la escisión de grupos sociopolíticos puede verse así como una forma de control social en el que la hegemonía termina siendo expresada en función de finalidades locales, puesto que después de un proceso de integración ante una amenaza común, los grupos locales vuelven a reclamar de nuevo una mayor autonomía y control territorial (Ibid)

De esta manera, ODECOFROC no sería, como hemos mencionado antes, exactamente una organización supra-comunal, sino más bien una “asamblea” que intenta coordinar decisiones inter pares, es decir, entre comunidades y grupos locales considerados como iguales. Y en estos encuentros, en los que se reúnen los representantes de las comunidades, juega un papel importante la noción de invitación. Así, para preparar una

⁴³⁹ En esta tesis vamos a hablar fundamentalmente del trabajo de ODECOFROC, en primer lugar, porque ha sido la organización con la que he trabajado, y en segundo lugar, porque sigue siendo la referencia organizacional a nivel de toda la cuenca del Cenepa.

asamblea o un encuentro de todas las comunidades a veces lo realmente importante, más allá de cuestiones políticas, será la capacidad social de ofrecer hospitalidad y generosidad por parte de los dirigentes. A la hora de organizar tal evento se debe tener en cuenta aspectos como la recepción, teniendo previamente una elaboración de una relación de participantes, el alojamiento, teniendo muy presente la cuestión de los géneros, para prevenir posibles conflictos por adulterio, la alimentación para todos y el derroche de masato, y la movilidad para recoger y llevar a su comunidad a los participantes. Finalmente, las asambleas se suelen terminar con una fiesta de clausura.



Foto 20. Asamblea de ODECOFROC.

Esta importancia en lo social también se pone de manifiesto en la propia sede. Los miembros de la dirigencia de ODECOFROC que suelen pasar mucho tiempo en la sede también tienden a imitar y manipular los términos de parentesco para acercar a aquellas personas que por lejanía en el parentesco podrían llegar a ser potencialmente peligrosos. Entre sí, todos los miembros de ODECOFROC se llaman tío, si la persona es mayor, o sobrino, si es menor, y si es entre iguales, cuñado. Así, en esta segunda residencia que es la

Yamptis para los dirigentes, se produce, al igual que ocurrió en las comunidades donde se integraron diferentes familias, un proceso de construcción de hogar, donde crear lazos de familiaridad se convierte en algo vital. Además también se han construido y se construyen casas, se abren chacras, se construye un campo de fútbol: la sala de reuniones ejerce como casa comunal, y es donde se atiende a las visitas (aquí encontramos una distinción entre los visitantes *apach* y los visitantes awajún, aunque si uno adquiere familiaridad la distinción y separación se relaja).

Las asambleas intercomunales de ODECOFROC no sustituyen en ningún caso la autonomía local de las comunidades. Así, además de la asamblea al nivel de la cuenca, cada iniciativa o proyecto que sale de ODECOFROC tiene que volver a ser refrendado por la asamblea de cada comunidad, teniendo esta plena autonomía para rechazar y hacer valer sus propias decisiones y formas de autogobierno. En este sentido, se puede afirmar que ODECOFROC, al interior del territorio del Cenepa, representa la coordinación, el encuentro, el debate y la toma de decisiones colectivas. Sin embargo, de cara al exterior, sí tiene un rol fundamental propio. Dado que es la encargada de la interlocución, tanto con actores estatales como con actores privados (generalmente Ong's y agencias de cooperación⁴⁴⁰). Esto significa también que terminan ejerciendo la representatividad de sus asociados, las comunidades. Lo cual, aunque, en principio solo significa la representación de las decisiones tomadas en las asambleas inter-comunales, en ocasiones ha terminado generando problemas de representación. De esta forma, una de las principales tareas que tienen los líderes y coordinadores indígenas de ODECOFROC es la de salir fuera, generalmente a las "ciudades", para "realizar gestiones". Estas salidas hacia el mundo *apach* pueden llegar a generar en las comunidades ciertas suspicacias. Es por eso, cómo explica Fermín Apikai, ex presidente de ODECOFROC y coordinador del Programa de Cultura y Educación, cuando uno es líder indígena "tiene una gran responsabilidad por la confianza que te han dado" (entrevista realizada en 2012). En general, los comuneros del Cenepa, suelen elegir a las personas que consideran con mayor autoridad para realizar

⁴⁴⁰ ODECOFROC ha venido contando estos años con el apoyo de una organización aliada, con sede en Lima, llamada Grupo de Trabajo Racimos de Ungurahui. Esta organización fue creada por un grupo de profesionales que venían trabajando conjuntamente con las organizaciones indígenas, como Pedro García Hierro, y se constituyó legalmente en 1995. Otros aliados han sido las organizaciones internacionales, Nouvelle Planette e IWGIA.

determinada tarea, y en el que depositan una confianza que tiene que ser continuamente refrendada en asambleas donde se tiene que rendir cuentas de lo que se ha hecho o dejado de hacer. En estas asambleas, en ocasiones, también entran en juego las disputas internas entre los diversos grupos locales. Sin embargo, en este proceso, que requiere de grandes deliberaciones y que remite a un trabajo en muchos casos “gerencial”, se ha dado también una pérdida de protagonismo por parte de los *muun*, que todavía son las personas que tienen más claro, gracias a su visión, cuáles son las cosas importantes que hay que defender. En la actualidad, ellos solo suelen acudir cuando se han agotado las vías “legalistas”, o se encuentran en un callejón sin salida; algo que para desgracia ocurre con demasiada frecuencia. Cómo me contó un joven dirigente Elías, aunque con bastante experiencia dirigencial: *“Los ancianos vienen a las Asambleas cuando hay un conflicto. Solo se les llama cuando hay conflicto”* (Diario de Campo, testimonio recogido en 2012). Lo que viene a reflejar también cierto distanciamiento intergeneracional, que se manifiesta en las diferentes visiones. *“Los muun se aburren en las asambleas de ODECOFROC (ellos no saben de educación, de política, de leyes, de equidad, etc.). No pueden estar dos días seguidos sentados y escuchando. Se habla demasiado para ellos. El muun se levanta a las tres, hasta las 5 da consejos a sus hijos, y luego trabaja de 6 a 10. Los muun resuelven pronto los problemas, ellos cortan por lo sano”* (Testimonio de un comunero awajún, extraído del Diario de campo 2011). Sin embargo, los ancianos no han perdido toda su autoridad, ni la desconexión con los coordinadores de ODECOFROC es total, pues además, de, como hemos visto, cobrar importancia en contextos donde las soluciones “modernas” no terminan de funcionar, también ejercen de contención a la aceleración de los cambios en la sociedad awajún y wampis. Lo que permite un tiempo de reflexión para intentar reflexionar y ejercer algo de control sobre los cambios que en muchas ocasiones provienen de fuera.

Otro rol importante de la organización que me gustaría destacar sería el de la mediación que ejerce en la relación y los posibles conflictos que puedan surgir entre comunidades. Aquellos conflictos de límites entre las comunidades, de adulterio, o de brujería (los más importantes y recurrentes en las comunidades), que no llegan a solucionarse por los medios tradicionales entre las dos familias o las dos comunidades involucradas, requieren muchas veces de la intervención de la organización, ya sea del

“Programa de Territorio y Medio Ambiente” o el de “Justicia Indígena”⁴⁴¹. En este sentido, las organizaciones indígenas han venido experimentando con diversos órganos de administración en la resolución de conflictos de carácter híbrido, con elementos reciclados y reabsorbidos provenientes de la tradición así como de algunas pautas jurídicas modernas, en un afán por resolver las contradicciones que se dan en el contacto de su derecho consuetudinario con el sistema judicial nacional⁴⁴².

ODECOFROC a lo largo de su historia, ha ido desarrollando y consolidando una serie de programas organizativos que son reconocidos y utilizados por las comunidades nativas. En la actualidad, podemos encontrarnos: el Programa de la Mujer, donde, en la actualidad, destacamos sobre todo los trabajos de cerámica, y de reforestación de especies escasas en la zona⁴⁴³; el Programa de Salud y Nutrición; el Programa de Educación y Cultura; El Programa de Agropecuario⁴⁴⁴, y el Programa de Territorio y Medio Ambiente, que ha ido dando continuidad a los trabajos de titulación, ampliación y legalización de comunidades nativas, que habían llevado a cabo el CAH y AIDSESEP (con el apoyo del CIPTA⁴⁴⁵), proceso que todavía no se considera inconcluso, más aún, en un momento de amenaza a la seguridad jurídica y a la integridad física de los territorios indígenas. Uno de los proyectos más significativos llevados a cabo por este Programa fue el de “Replamamiento en el Alto Cenepa”. Este programa significaba conseguir títulos de comunidad para aquellas zonas del Alto Cenepa, que habían sido territorio wampis, hasta que tuvieron que migrar, debido a los constantes maltratos, violaciones y saqueos de los militares. En el 98, desde ODECOFROC, se dijeron: “*El Gobierno quiere colonizar, así*

⁴⁴¹ En algunas ocasiones las familias recurren a la figura de Juez de Paz, que depende del Gobierno.

⁴⁴² Para mayor información sobre las posibilidades y límites del pluralismo jurídico, ver Ballón Aguirre (1990).

⁴⁴³ Los proyectos de ODECOFROC suelen trabajar en la zona del Bajo Cenepa, donde en los últimos años se ha producido cierta escasez tanto de fauna como de flora, motivada por cambios en las dinámicas de ocupación y de uso del espacio.

⁴⁴⁴ Dentro de este programa se trabajan proyectos comunitarios y familiares de piscigranjas y cacao. La implementación de chacras de cultivo de cacao en la cuenca terminó inspirando la creación de un lema dentro del conflicto con la minería: “Cacao sí, Minera no”.

⁴⁴⁵ El CIPTA (Centro de Información y Planificación de Territorios Amazónicos) de AIDSESEP es el programa encargado de establecer las líneas de titulación y el saneamiento físico legal de las comunidades. Y responde a la necesidad de compilar la información territorial en forma organizada y accesible para solucionar el problema de seguridad territorial. Es importante resaltar como uno de los instrumentos utilizados por este programa es la realización de mapas para apoyar las reivindicaciones indígenas.

que mejor nosotros vamos a repoblar” (Entrevista a Fermín Apikai, 2012). En efecto, los pobladores awajún del Cenepa, al conocer las intenciones de colonización del Gobierno, se *“han preocupado para adelantarse y titular esas comunidades”* (Ibid). Y para ello, llamaron a los wampis que desde generaciones habían habitado esa zona. *“Quien ha vivido ahí son más los huambisas. Entonces, los huambisas regresan a ocupar su territorio”* (Ibid). Y con la titulación de esas comunidades se pudo cerrar aún más el espacio indígena en El Cenepa, así como también se consolidó una alianza interétnica en la cuenca. Reivindicación de los títulos de propiedad y ampliaciones de las comunidades pendientes, así como la inscripción de los títulos y la personería jurídica comunal en los registros públicos (Extraído del Plan de vida de ODECOFROC, 2010).

Hay que destacar, como todos los programas de ODECOFROC, y no solo el de Territorio y Medio Ambiente, cuyo objetivo principal es la defensa de la integridad territorial del Cenepa, están pensados para la “defensa del lugar indígena”, al buscar, ya sea mantener, recrear o reinventar las bases de su propia reproducción socioterritorial. Y representan una instauración de la capacidad de convocatoria organizacional y comunal, aunque entren también en juego formas tradicionales de la misma, como puedan ser los parentescos y las lógicas de reciprocidad asociadas. La revalorización del papel de la mujer en el manejo del territorio, el énfasis en relacionar la salud y la nutrición, la recuperación y reflexión sobre el valor de la cultura de los viejos para la defensa del territorio y de la vida awajún, y el intento por volcarlo en la educación de las nuevas generaciones, o la recuperación del bosque⁴⁴⁶, apuntan al objetivo de recuperar un mayor control y la autogestión en sus propios territorios. Sin embargo, algo que se desprende al analizar los proyectos es el ligero deslizamiento práctico y simbólico al que tienden, motivado también por los cambios en las prácticas de vida y cierta degradación medioambiental, sobre todo en el Bajo Cenepa. En el contexto actual de educación, vida comunal, movimiento organizacional, y búsqueda de reconocimiento de derechos, los proyectos constatan el paso

⁴⁴⁶ Especialmente en la zona del Bajo Cenepa, donde en los últimos años se ha producido cierta escasez tanto de fauna como de flora, motivado por cambios en las dinámicas de ocupación y de uso del espacio.

de una confianza ciega de la reproducción del bosque a los seres que los habitan⁴⁴⁷, a tener que adoptar una mayor responsabilidad de los habitantes humanos a la hora de asegurar la reproducción del territorio. Si desde su cosmovisión socioterritorial, los awajún y wampis aceptan la construcción “natural” y “sobrenatural” del lugar (territorio), y en íntima relación con ella, construyen su propio territorio. En la actualidad, vemos cómo se ven obligados por las circunstancias externas (presión externa de poderes económicos y estatales, cambio climático, degradación del medio ambiente, amenazas extractivas, y proyectos de mega-infraestructuras, parques nacionales) e internas, cambios en la vida (escolarización, concentración en comunidades, incorporación de nuevas tecnologías) a cuidar y responsabilizarse de todo el territorio. En este sentido, resulta significativo cómo Ignacio Mayan en una conversación conmigo creó una expresión para referirse a este nuevo rol de cuidadores del entorno: *aents ikama muunjin*. Y que vendría a significar algo así como “humanos protectores del bosque”, y vendría a compararse así a las figuras de *ikama muunjin*, las madres del bosque, que hemos visto en la I parte de la tesis, quienes hoy día se han retirado a las zonas más alejadas del bosque.

Así, se introducen nuevas lógicas que se yuxtaponen a su cosmovisión, entrando a veces en cierta contradicción con ella. Su cosmovisión, como hemos visto en la primera parte, nos dice que cada lugar tiene sus propios habitantes, humanos y/o no humanos, y son ellos quienes deben velar por la reproducción del mismo, así como por la de los seres que están a su cuidado. Sin embargo, ahora, en algunos de los proyectos de ODECOFROC, son ellos, los awajún y wampis, quienes con la debida capacitación o empoderamiento deben cuidar de cerros, lagunas, cuevas, pongos... En este sentido, los pobladores awajún y wampis de El Cenepa están adquiriendo un mayor sentido de responsabilidad, una mayor conciencia ecológica, que se junta con, o discute y/o complementa el sentido de cuidado y respeto a los seres no humanos que hemos visto en la primera parte. Lo que se puede ver reflejado en los diversos proyectos de protección y defensa del territorio frente a las actuales amenazas de minera en la cabecera de sus ríos. En estos proyectos se suele asumir, más o menos, y fundamentalmente cara al exterior, cierto estereotipo de “guardianes de la

⁴⁴⁷ Estoy pensando sobre todo en la figura amerindia de los “dueños” o “madres” del bosque, ya comentada en la primera parte. Y tiene que ver con los procesos de migración que estos seres han llevado a cabo de las zonas cercanas a las comunidades a las partes altas de la cuenca.

selva”. Al mismo tiempo que supone también una motivación para la recuperación simbólica de ciertas prácticas que reflejan la especial relación espiritual con el entorno territorial⁴⁴⁸. Aspecto clave, no conviene olvidarlo, el de la espiritualidad, en los convenios y declaraciones internacionales sobre los derechos indígenas. De esta forma, por un lado, se promueve una capacitación técnica y la apropiación de tecnologías externas, y por otro, la revalorización cultural. Encontramos, por lo tanto, en los proyectos realizados por ODECOFROC un componente de lo que se ha dado en llamar “*interculturalidad*”⁴⁴⁹, y que no deja de estar íntimamente relacionado con los ejercicios de traducción que llevan a cabo los pueblos awajun y wampis dentro del marco de re-interpretación en que se encuentra su relación con el lugar.

Muchos de los proyectos de ODECOFROC, sobre todo los de Programas como el de la Mujer o el de Arte y Cultura, están basados en la participación de mujeres, ancianos y niños, quienes hasta ese momento no habían participado directamente en los procesos de traducción, ya que habían sido los jóvenes que habían aprendido algo de la vida *apach* los principales protagonistas. Así, la participación de estos actores indígenas implica una especie de viaje de regreso, puesto, que reflejan el otro lado del proceso de apropiación de los instrumentos de poder del “Otro” y de los sucesivos procesos de traducción que hemos venido analizando. Este viaje de regreso se ve expresado en las palabras de muchos comuneros a los que he escuchado lamentarse de que están olvidando su anterior forma de vida”. En efecto, durante todos los viajes al Cenepa, muchos de los comuneros y dirigentes de ODECOFROC⁴⁵⁰, hombres y mujeres, expresaban una nostalgia por la vida de sus ancestros, recordando con cariño la integridad del bosque, pleno de animales, árboles, y plantas, de los ríos, llenos de peces, los sistemas de ayuda mutua y cooperación, y los deberes de redistribución y reciprocidad, basados en las relaciones de parentesco, o las alegres fiestas que se hacían antes... De esta forma, desde el 2004, en el Cenepa, se había iniciado un proceso de revalorización cultural, promovido, en primera instancia, por

⁴⁴⁸ Especialmente significativo en este sentido es el trabajo de cerámica, donde la recolección de la arcilla requiere de un ritual de comunicación y respeto con el lugar de donde se extrae, y para el ser que lo habita y le otorga vida. De tal manera, que el proceso de producción de cerámica, promovido por ODECOFROC, ha activado estas prácticas de comunicación y respeto en la relación con el lugar.

⁴⁴⁹ Resulta importante, aunque no hay espacio en el presente trabajo para ello, resaltar las distintas percepciones del concepto de interculturalidad por parte de los pobladores de la cuenca, y que obviamente entran en diálogo con concepciones que provienen de afuera del lugar.

⁴⁵⁰ Varios de ellos, paradójicamente habían sido los que continuaron o iniciaron los procesos de traducción y cambio de estrategia en la defensa territorial.

algunos *muun* (ancianos y ancianas) y del Programa de Promoción de la Mujer” de ODECOFROC⁴⁵¹.



Foto 21. Mujeres del Programa de la Mujer de ODECOFROC trabajando cerámica.

En este proceso, los coordinadores o “técnicos” que llevaban a cabo las actividades, son personas, que a diferencia del nuevo liderazgo, destacan por poseer un mayor bagaje cultural propio, el cual se intenta poner en circulación dentro de procesos de transmisión intergeneracional, como son, entre otros espacios, las escuelas. Así, la participación de estos grupos sociales, mujeres, ancianos, y jóvenes, también pone de relieve diferentes tensiones entre los grupos sociales, como por ejemplo, las tensiones entre géneros, las tensiones entre los hombres fuertes y los profesores, a los que los primeros se refieren a veces despectivamente como los “intelectuales”. Este proceso por “retomar la cultura”

⁴⁵¹ A partir del trabajo y la reflexión de las mujeres del “Programa de Promoción de la Mujer” de ODECOFROC (Organización de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa) y la voluntad de algunos ancianos destacados se expresó claramente en varias reuniones la necesidad de llevar a cabo un trabajo con la finalidad de revitalizar prácticas y conocimientos culturales. Esta decisión estaba inspirada en el deseo por revertir lo que sentían como un proceso gradual de pérdida y fragmentación de la memoria cultural del pueblo awajún. Aunque este deseo también estaba inmerso en una necesidad más amplia de reafirmación, reinterpretación y reelaboración de la propia identidad étnica en relación a nuevos contextos y nuevas luchas por la defensa del territorio.

viene por tanto de la nostalgia de hombres y mujeres que recuerdan un pasado que, en momentos de angustia se presenta mejor: “*Yo desde niño me gustaba esta visión, quiero decir, lo que fueron los viejos anteriores. Cuando yo era pequeñito me gustaba ver a la gente arregladito, con todo ese plumaje... Y ¿llevaré yo eso?... Esa conciencia llevaba yo* (entrevista a Fermín Apikai, 2012). Y suponen, al menos, el intento de dejar una memoria a las nuevas generaciones. “*Debemos rescatar por lo menos algo antes que mueran los viejos*, me decía siempre Fermín Apikai, coordinador del Programa de ODECOFROC, porque los viejos “*son como nuestras bibliotecas*”. Así, estos proyectos de revalorización cultural son al mismo tiempo proyectos de reinvención y reactualización simbólica (produciéndolos a través de intentos de “apropiación”: como Festivales, Videos, Informes, Guías, Libros, Mapas, etc., tanto de cara al exterior, como al interior del lugar, en este caso, dirigidos sobre todo a las nuevas generaciones⁴⁵². Y además, estas traducciones, complementan, al poner en valor una forma de vida ligada al territorio, la defensa integral del Cenepa, su historia, su presente y su futuro awajun y wampis. Así como también lo hacen con aquellos proyectos más específicos, en los que se hace mayor hincapié en la capacitación y puesta en práctica de los Derechos de los Pueblos Indígenas en la defensa del territorio, y ante la amenaza que representa la presencia de la Minería en la Cordillera del Cóndor⁴⁵³. Los programas de ODECOFROC representan también, por tanto, una recreación simbólica de las prácticas y discursos ancestrales y míticos. Al mismo tiempo que producen nuevos espacios sociales de encuentro e intercambio para la reflexión y traducción de la cultura⁴⁵⁴, como puedan ser: Chacras demostrativas y Viveros escolares; Casas ancestrales y/o Casas de Cultura (construidas a la manera antigua); Centros de comités y asociaciones de cerámica, salud y nutrición, de salud, etc. Al mismo tiempo que se da valor, en función de un trabajo sobre la percepción y las prácticas tradicionales del lugar, aunque dirigido sobre todo hacia el exterior y hacía las nuevas generaciones awajun y wampis, aquellos lugares simbólicos o de inscripción de la memoria histórica: como por

⁴⁵² Casi todos los proyectos de revalorización cultural han terminado incluyendo el trabajo con las escuelas bilingües de la zona.

⁴⁵³ Este análisis viene a partir fundamentalmente del estudio del desarrollo de los programas, en los que he podido participar, así como del Plan de Vida que realizó la organización en el año 2010, y donde también estuve presente.

⁴⁵⁴ El término “Cultura” no tiene una equivalencia exacta en el idioma awajun, sin embargo, ha sido traducido por miembros del Programa de Educación y Cultura, como *Pujut*, un concepto que polisémico, que puede significar tanto vida (de los ancestros), como lugar y hogar, así como también ha servido en algunas ocasiones para traducir “medio ambiente”.

ejemplo, el lugar donde se realizó la *tsantsa*, o batallas interétnicas, los lugares de importancia para prácticas “tradicionales”, como las fuentes de arcilla, de sal, las collpas de animales, lugares donde se encuentran plantas medicinales, o materiales para artesanía, etc., o también los lugares de encuentro “espiritual”, como puedan ser los cerros, las cuevas, las cascadas, o los lugares de enterramiento. Y lo hacen dentro de lo que hemos denominado al principio de esta parte de la tesis una “geografía de traducción”. Es decir, un espacio que es continuamente resignificado en función de los múltiples diálogos entre seres que hablan distintos lenguajes. En este caso, entre los indígenas y los no indígenas.

Los programas de ODECOFROC también representan zonas de contacto selectivo entre segmentos sociales del pueblo awajún, con actores no indígenas, profesionales y estudiantes que trabajan y colaboran con las organizaciones y pueblos indígenas, como ha sido mi caso. De esta manera, en los proyectos también se genera un espacio en el que se producen encuentros “cosmopolitas”, y donde las nociones abstractas de las que partimos se dirigen a una realidad material y concreta, lo que abre una posibilidad de diálogo cara a cara, que permite mejorar la interpretación de “cómo debería ser” la experiencia del contacto (Neumann, 2002). Y disipa las ideas de “los Indios hiperreales” (Ramos, 1999), para el actor no indígena, y la de los “apach” y “gringos hiperreales”, para los pobladores locales, en base a experiencias de la vida real⁴⁵⁵. De esta manera, ODECOFROC ha adoptado y desarrollado diversos enfoques y herramientas que permiten pensar la creación de espacios de encuentro de la diferencia (cultural, ecológica, económica, política), a partir de la puesta en práctica de nuevos derechos y demandas.

Los proyectos de “etnodesarrollo” que viene desarrollando ODECOFROC, entendidos como traducciones culturales y territoriales, no solo apuntan a fortalecer procesos de gobernanza local, sino también suponen la creación de espacios controlados de relación con la alteridad, tanto de dentro como de fuera del lugar indígena. E intentan retroalimentar a su vez la reproducción social y cultural como conjunto étnico, con una combinación de múltiples conocimientos, historias y temporalidades, aunque difíciles de

⁴⁵⁵ Estas experiencias reales tienen mucho que ver con cazar para comer, con vestir pantalón corto y zapatillas para jugar al fútbol, con ver películas y documentales en la sede de la organización, con compartir y discutir en las asambleas comunales... y que terminan también insertas en densas relaciones sociales marcadas fundamentalmente por lazos fuertes de parentesco que se extienden más allá de los lugares donde ocurren los encuentros.

armonizar. Es por ello que estos proyectos y los planes de vida, donde se proyectan y se condensan las ideas y las decisiones colectivas de las mismas, y de lo que se pretende conseguir, son fundamentales para entender los procesos actuales de construcción del lugar indígena, porque también contribuyen a producir el espacio. Además, como hemos dicho suponen la creación de espacios de articulación con el Estado y otros actores nacionales e internacionales, al mismo tiempo que implican una profundización de su identidad étnica y de sus conocimientos ancestrales. Siempre desde el objetivo, como dice su Plan de Vida (2010) de “Defender pacíficamente⁴⁵⁶, con organización, unidad y valentía, el amor a nuestro territorio y no aceptar que se realicen actividades petroleras y mineras en nuestro territorio porque ponen en riesgo la vida al ser una muy grave amenaza de contaminación de los ríos y los bosques de nuestro territorio” Y hacerlo a través de todos los medios que vienen desarrollando; “creando una ordenanza municipal⁴⁵⁷ para determinar la intangibilidad de la Cordillera del Cóndor, y que no se desarrolle la minería en la zona, desautorizando a falsos dirigentes que aceptan y promueven estas actividades” (Extraído del Plan de Vida, 2010).

4.5. Las movilizaciones indígenas: la batalla en la Curva del Diablo y la emergencia y visibilización de los pueblos de la Amazonía

A lo largo de la tesis, hemos podido ver cómo frente a una dominación compleja, basada en distintas formas de negación, seducción y destrucción, la reacción del dominado también tendrá que ser compleja. Las respuestas a los intentos coloniales de dominación

⁴⁵⁶ Aunque, como veremos en el siguiente capítulo, y motivado por la violenta negación del otro, no siempre resulta posible hacerlo de manera pacífica.

⁴⁵⁷ La idea de este reglamento unificado era tener una visión general- integral- del territorio. Para su realización se pretende utilizar la cosmovisión territorial awajún y wampis - su cultura territorial ancestral, poniendo énfasis en la integralidad de todo el territorio (suelo, subsuelo, y vuelo) (ríos, cuevas, cerros, islas, etc.), para a partir de ahí reglamentar los usos que se le dan. Algo que los pobladores y líderes indígenas del Cenepa consideraban importante era la reglamentación del ingreso y la relación con el extraño. Este reglamento se podría parecer a una constitución territorial de la cuenca, con la consigna fundamental de impedir el ingreso de empresas extractivas, la degradación y depredación, tanto interna como externa, y el despojo territorial. Un documento para presentarlo a la ONU, al CIDH, a la presidencia del Consejo de Ministros, al Congreso, a la Corte Nacional, a todas las instancias tanto nacionales como internacionales, y que les pueda servir para defender su territorio.

que han dado los awajún y wampis han venido oscilando de la negociación con el “otro colonial” al rechazo, en ocasiones, violento. Un abrir y cerrar de fronteras con el *apach*, entre la apropiación de sus lenguajes y herramientas y el rechazo radical a su pretendida negación y despojo del territorio indígena. Pero donde la negativa al *apach* deja siempre abierta la posibilidad de una negociación, que a su vez tampoco descarta la vuelta al rechazo radical. Encontramos, por lo tanto, dos polos de defensa territorial que no se excluyen mutuamente, sino que están en permanente y tenso diálogo.

Para poder negar la negación que de su humanidad, y su capacidad de crear lugar han venido haciendo los diferentes conquistadores (Imperio, Estado, Iglesias, Mercado), los habitantes del Cenepa se han encontrado con la dificultad y la tremenda complejidad de hacer converger y traducir dos concepciones opuestas de humanidad y territorio. Lo que podríamos sintetizar en una pregunta que no tiene solución, ¿cómo hacer para que los actores coloniales acepten nuestra humanidad y nuestro territorio, cuando para ellos resulta estratégica nuestra inferioridad y el vaciamiento de nuestros lugares de vida? Tal y como viene a explicar James C. Scott, en su clásico *“Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos”* (2000), una compleja relación entre un discurso oficial, público, dialogante, en ocasiones zalamero, indiferente también, un tanto indolente otras, y un discurso oculto, lleno de rabia y violencia, dignidad y sed de justicia se trenza en la práctica de la resistencia. La afirmación indígena supone, por tanto, la negación de la negación, pero también el proceso que lleva de la negación a la afirmación, y que implica necesariamente un diálogo. Así cuando nos gritan a los no-indígenas: “No somos animales”, “No somos salvajes”, “No somos terroristas”, los indígenas awajún y wampis, nos están diciendo que ellos también son seres humanos, y que tienen la dignidad para, en un contexto que es sentido como amenaza de exterminio, defender su lugar en el mundo, su propia existencia. Pero tampoco están dispuestos a aceptar esa migaja de humanidad, esa humanidad inferiorizada, que les arroja el Poder, si aceptan su imposición: *“No vamos a permitir que continúe la minería. No la queremos en nuestro territorio. Y si nos llaman criminales por negarnos y querer la alternativa de tener una tierra y de producir, seguiremos siendo criminales”* (Testimonio de un comunero del Cenepa, extraído del Diario de Campo, 2011).

Durante los paros amazónicos que en el 2008 y 2009 protagonizaron los awajún y wampis en protesta por los decretos legislativos que el Gobierno de Alan García había emitido en el marco de la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, se volvieron a escuchar *anen* de guerra..., y los rostros pintados de genipa y las lanzas de los awajún y wampis evocaron la tradición de defensa territorial de los pueblos jíbaros. Frente a lo que a todas luces venía a significar por parte del Gobierno un abrir las puertas de la selva a su total mercantilización, la respuesta del movimiento indígena amazónico peruano, en las que se tomaron puntos estratégicos del frente económico extractivo, como fueron carreteras, estaciones y centrales de bombeo y transporte de gas y petróleo, y ductos y centrales hidroeléctricas, fue un rotundo No. Respuesta que fue impulsada por los pueblos awajún y wampis, y en concreto, por la cuenca del Cenepa, debido, quizás, a su larga trayectoria de defensa territorial y a la cohesión e integridad de su territorio. Muy pronto la movilización se extendió entre los pueblos indígenas de diferentes etnias y regiones de la selva peruana, y miles de manifestantes indígenas amazónicos se concentraron en zonas estratégicas solicitando al Gobierno su plataforma reivindicativa.



Foto 22. Comuneros awajún y wampis durante el Paro de 2009.

De igual modo que, como hemos visto anteriormente, la conformación organizacional del movimiento amazónico contó con una importante presencia y participación de pobladores de El Cenepa, la movilización a nivel nacional de los pueblos amazónicos también hunde sus causas en esta cuenca, cuyos pobladores tuvieron un particular protagonismo. La creciente preocupación que supone la amenaza extractiva en la Cordillera del Cóndor, está conduciendo a una situación extrema que es vivida de forma angustiante: “*vamos a extinguirnos como pueblos indígenas*” (presentación pública de ODECOFROC de un documento de elaboración propia titulado “*Crónica de un engaño*”). Las comunidades awajún y wampis, en general, y las del Cenepa, en particular, respaldaron masivamente las protestas y movilizaciones del 2008-2009, convocadas por AIDSESEP a instancias de sus organizaciones regionales, como ORPIAN y el CAH, y sus federaciones locales, en especial, ODECOFROC. La importancia de las comunidades del Cenepa es algo que fue reconocido por el resto del movimiento amazónico. En el “*Informe en Minoría de la Comisión Especial para Investigar y Analizar los Sucesos de Bagua*” se dice “que las comunidades de la cuenca del río Cenepa jugaron un papel importante en la movilización de la población Awajún y Wampis, tanto que en abril del 2009 fueron los primeros en desplazarse masivamente hacia la Estación N° 6” (Manacés y Gómez, 2010: 103). Así como también explica la relación causal que había entre el problema local por la extracción de minerales e hidrocarburos en las cabeceras de los ríos que conforman la cuenca de El Cenepa y el problema global de los tratados que facilitan ese tipo de proyectos: “...es notorio que el recorte del Parque Nacional Ichigkat Muja, formalizado en agosto del 2007..., que permitió las más de 80 concesiones a mineras, “...y la concesión del Lote 116 constituyen elementos importantes en la motivación de las comunidades awajún y wampis para participar en el paro...” (Ibid: 43).

El conflicto abierto entre las comunidades awajún y wampis del Cenepa -aunque no exclusivamente, puesto que afecta a otras cuencas de los mismos pueblos- con el Estado y las empresas transnacionales de minería e hidrocarburos se remonta en el tiempo. Como hemos podido comprobar en la parte de negación del lugar indígena, la cuenca del Cenepa es una zona rica en oro y uranio, lo que ha provocado que prácticamente durante todo el siglo pasado, los Estados del Perú y Ecuador estuvieran en permanente conflicto por hacerse “dueños” de la misma, provocando graves consecuencias en los territorios

indígenas. Sin embargo, no sería hasta después del conflicto bélico de 1981, denominado “Falso Pakhisa”, durante el primer gobierno de Alan García, que se hiciera el anuncio del descubrimiento de un extraordinario potencial aurífero en la Cordillera del Cóndor. Desde entonces, numerosas empresas han intentado entrar a trabajar el oro de la Cordillera del Cóndor, encontrándose siempre con la rotunda negativa de los pobladores awajún y wampis. Frente al enorme interés que despertaba la zona en la industria transnacional extractiva, las comunidades nativas del Cenepa, con el fin de proteger su territorio -y como hemos visto en capítulos anteriores- iniciaron desde 1977 un proceso de titulación que pretendía cerrar la cuenca a proyectos extractivos, y que todavía no ha podido culminarse por la renuencia del Estado⁴⁵⁸, más interesado en dar el control de la cordillera a las empresas extractivas.

Un primer intento de entrada de una empresa minera fue el que protagonizara la compañía Newmont International por el año 2000. Después de que se le otorgara una concesión para un área que se superponía a varias comunidades ubicadas en el Alto Comaina, y a pesar de encontrarse desde el principio con el rechazo y la hostilidad por parte de los pobladores del Cenepa, siguió presionando para comenzar sus trabajos. Meses después de que la organización de ODECOFROC emitiera diversos oficios haciendo saber su postura y la inconstitucionalidad que suponía trabajar en la frontera, la empresa entró sin permiso en la comunidad de Shaim, después de que un helicóptero suyo causara daños a varias casas. Allí fueron retenidos varios trabajadores hasta que se firmara un acta donde se les obligaba a pagar los daños. Vista las enormes dificultades para explotar la cordillera, finalmente la Newmont desistió de su proyecto aurífero y se retiró. Sin embargo, el problema de la minería persistirá, haciéndose cada día más presente en la vida de las comunidades.

⁴⁵⁸ En la actualidad, las organizaciones indígenas continúan solicitando la ampliación, demarcación y titulación legal de sus tierras, específicamente de 9 comunidades nativas awajum, que temen verse afectadas por el avance de las industrias extractivas. Al solicitar su titulación una vez más en el 2008, el Organismo de formalización de la propiedad informal (COFOPRI) solicitó a los indígenas el pago de S/. 385.588,74 nuevos soles (unos 104.811 euros al cambio), monto extremadamente sobrevaluado en relación con los precios del mercado, donde el alquiler de una hectárea no supera los S/500.00 mensuales (unos 135 euros), y por lo demás, imposible de ser pagado por las comunidades indígenas. Es por ello que la alta suma colocada es percibida por los nativos como una medida más destinada a favorecer la inversión minera

A la vista de la dificultad para la titulación de las comunidades cercanas a la cordillera, y la imposibilidad de titular la misma por su condición de frontera política, los pobladores y comunidades tomaron otra estrategia. Como una forma de frenar el avance de la industria extractiva las organizaciones indígenas optaron por solicitar que parte de su territorio, adyacente con el Ecuador, fuera considerado como área natural protegida, lo que garantiza así la protección del ecosistema y la diversidad biológica en una zona especialmente importante para su cosmovisión, como es la Cordillera del Cóndor. Esta estrategia de protección territorial se sustentaba en informes, como el que en 1996 emitió la ONG Conservación Internacional, donde se identificaba la zona como “prioritaria para la conservación de la diversidad biológica nacional”. Asimismo, en 1998 el acuerdo de paz entre Perú y Ecuador abarcaba dentro de sus puntos vinculantes el establecimiento de zonas de protección ecológica adyacentes en cada lado de la frontera. Después de varios años de trabajo conjunto y un proceso de consulta y participación de pobladores, comunidades y organizaciones, en el que la opción de proteger su territorio de la amenaza extractiva, por medio de su catalogación como Parque Nacional, pesó más que el temor de estar entregando su territorio al Estado⁴⁵⁹. En 1999, el Estado peruano identificó la zona como representativa de la ecorregión del bosque montano de la cordillera real oriental de los Andes y la incluyó para su protección prioritaria en la estrategia nacional para las áreas naturales protegidas. En ese contexto se creó, mediante Decreto Supremo 005-99-AG, la Zona Reservada “Santiago Comaina”, con un área total de 863.277 hectáreas, extensión que, gracias a la presión de las comunidades fue posteriormente ampliada a 1’642.567 hectáreas. Y el posterior proceso de creación de áreas naturales protegidas fue realizado paralelamente en el lado peruano como en el ecuatoriano en el marco del “Proyecto Paz y Conservación Binacional en la Cordillera del Cóndor”, entre los años 2002 y 2007, involucrando directamente a los pueblos awajún, wampis y shuar y sus respectivas organizaciones. Como parte de la negociación del Parque, las organizaciones conservacionistas, en el Perú, acordaron, con las organizaciones y comunidades indígenas, apoyar el reconocimiento de los derechos territoriales de la población awajún y wampis,

⁴⁵⁹ La decisión de aceptar el Parque Nacional generó en los pobladores de la cuenca muchas dudas y discusiones, puesto que su aceptación también suponía la titularidad del Estado sobre una zona que es considerada territorio ancestral. Finalmente, se valoró más la seguridad y protección que suponía la creación del Parque Nacional para una parte de su territorio de vital importancia.

además de reconocer que sus formas de habitar el lugar resultaban fundamentales en el manejo del medio-ambiente.

Sin embargo, este proceso chocaba con los intereses mineros. Como ya hemos explicado en la parte de negación del lugar indígena, dentro del área designada para el Parque había cuatro concesiones mineras preexistentes, que pertenecían a la Compañía Minera Afrodita. Para la empresa, el Parque Nacional debía respetar sus derechos adquiridos a costa de negar el de los habitantes de la zona. De esta forma, y como parte de una campaña de presión a favor de la minería, por parte de la propia empresa, el lobby extractivo y el Gobierno, el INRENA fue obligado a reformar su primera propuesta para recortar el área total del parque. En noviembre del 2005, una comisión multisectorial del Gobierno “instó” al INRENA a que declarara la “inmediata compatibilidad de la minería con la zona protegida, paso necesario para poder recortar el área inicialmente destinada al parque nacional. El Estado dejaba claro para todo el mundo que favorecía los intereses mineros por encima de las políticas de protección ambiental y en desmedro de los derechos territoriales de las poblaciones indígenas awajún y wampis. Como refiere el presidente de ODECOFROC Zebelio Kayap, esto fue percibido con gran indignación por los comuneros del Cenepa: *“Lamentablemente el gobierno no cumplió con su promesa, no cumplió con su compromiso, recorta [el área del Parque], y ese recorte es una vergüenza para nosotros, es una incapacidad de administrar los recursos naturales por parte del Gobierno, es otra incapacidad de dar continuidad a ese trabajo con los pueblos indígenas y la misma institución de INRENA, lamentable, porque a un pueblo le aprueban una consulta para mejoría de su vida, para mejoría de los recursos naturales, y le recortó y qué, es una burla, un menosprecio, un abuso intelectual, porque ellos creen que lo que piensan es lo mejor, pero todos sabemos pensar, y todos sabemos hacer”* (Zebelio Kayap, entrevista realizada en el 2010).

El profundo sentimiento de engaño que supuso a los pobladores del Cenepa el recorte del Parque se vio agravado por la participación de los awajún y wampis en la guerra contra Ecuador por la “defensa de la frontera nacional”. Es por ello que se sienten traicionados, ya que fueron aliados del Estado en tiempos bélicos, y hoy sus territorios son entregados a intereses mineros sin considerar la importancia vital que para ellos tienen sus

territorios ni consultarles previamente respecto al modelo de desarrollo que esperan (Barclay, 2009). *“Los proyectos del fondo binacional siempre se han realizado en Bagua o en otros lugares, y en cambio en las comunidades indígenas donde han participado fuertemente en ese conflicto y por reconocimiento nada. Y la única presencia que hay es la de los militares y las empresas, entonces la conclusión es ¿para qué nos hicieron pelear? ¿Para qué nos mataron a nosotros? Por la defensa y por los intereses de las empresas”*. (Entrevista a Zebelio Kayap, 2010).

Para los awajún y wampis se había caído definitivamente la máscara del Gobierno, lo que ponía en evidencia el proceso de neoliberalización acelerada que se viene llevando a cabo durante los últimos años en la economía peruana, y que presenta a los pueblos indígenas formas sin precedentes de presión socioterritorial, negándoles su propio lugar en el mundo. Como señala Zebelio Kayap: *“con la negación de la titulación por más de 30 años y con el recorte del parque nacional, donde actualmente son territorio para la actividad minera, nos damos cuenta que la política del actual gobierno es entregar nuestros territorios sin considerar que esos territorios significan todo para nosotros, son nuestra economía, nuestro desarrollo cultural y espiritual”* (Entrevista a Zebelio Kayap, 2010).

Como no era difícil de prever, el fracaso dentro del ordenamiento jurídico del Estado de defensa del territorio, que hemos mencionado, generó en los pobladores una sensación de indignación e indefensión, frente al avance de la minería. Mientras la preocupación por la contaminación de los ríos, el envenenamiento de la fauna y la destrucción del futuro de sus hijos iba en aumento: *“Lo que a mí me preocupa, lo que yo conozco, lo que yo entiendo, es que los mineros están mintiendo, profundamente están mintiendo, están engañando a nosotros los pueblos indígenas. Dicen estamos dando el estudio, no se puede contaminar, pero no creemos nosotros. Por mi parte yo no creo. Cómo va a cuidar estos cerros, una zona accidentada, que está en una zona así pendiente, accidentado, un cerro inmenso que sube que no se puede esconder, que no se puede cuidar, que no se puede guardar, allí no más que no pase abajo en el río Cenepa-Comainas... Dicen estamos dando un estudio para que no se contamine el río, pero nosotros claramente sabemos cuándo trabajan allí en este cerro, se contamina. Al toque se contamina el río Cenepa, el río Comainas, todo río que*

hay. Entonces, cuando trabajan las compañías acá en el Cenepa puede existir la muerte, la enfermedad, esto yo sé (...). Nosotros de aquí a unos años vamos a morir, pero mi hijo, mi hija y los niños que recién nacen ellos van a encontrar las consecuencias, la muerte” (Salomón Mayan Yampis, entrevista realizada junto a Simone Garra, 2010).

De esta forma, ante las continuas negativas, evasivas y menosprecios por parte del Estado, las comunidades optaron por otra estrategia que contemplaba la confrontación directa, y la afirmación activa de su autonomía política y territorial. Así como también cambiaba la lógica de sus discursos, ahora claramente antagónicos a la política de despojo que quería imponer gobierno y empresas. Desde finales de 2007, en las comunidades awajún y wampis se empezaron a escuchar historias sobre batallas míticas, como la guerra de los animales, cuando todavía eran humanos, contra *Ugkaju*, una especie de enorme cangrejo que es personificado en la mitología awajún, como un depredador de sus antepasados (ODECOFROC, 2012; 8). Y por toda la cuenca se hablaba de un ser poderoso llamado *Kumpanam*, que habitaba en un cerro del mismo nombre que se encontraba dentro del proyecto extractivo de Afrodita. En efecto, según los comuneros del Cenepa, antes aunque se conocía la historia de *Kumpanam* no se conocía cual había terminado siendo su paradero. Hasta que este ser mitológico comenzó a hablar a los comuneros, a través de los sueños y el relato de los ancianos que comenzaban a propagarse por toda la cuenca. Así, en el año 2007, después de conocer que el Estado recortaba el Parque Nacional Ichigkat Muja para beneficio de las empresas mineras, un poblador de Antiguo Kanam, la comunidad más cercana a la Cordillera del Cóndor, soñó que el cerro *Kumpanam* le hablaba. *Kumpanam*, el poderoso habitante del cerro homónimo, le dijo cuál la ubicación exacta de ese cerro donde estaba su hogar, precisamente dentro de la concesión de la minera Afrodita. Y que no iba a permitir que entrara a su hogar la empresa extractiva⁴⁶⁰, exhortando así a los comuneros a la defensa territorial. También le contó cómo era su casa, que tenía un perro guardián, que le aviaba si alguien se acercaba sin permiso, y que si esto ocurría podía oscurecer el cielo y levantar la tormenta. Todas estas historias iban de boca en boca ampliándose,

⁴⁶⁰ En su tesis de maestría, Simone Garra (2012), con quién compartí varios viajes a las comunidades del Cenepa, uno de ellos cuando más álgida estaba la difusión del mito, propone una interpretación parecida del mito jíbaro de *Kumpanam* y *Apajuí*. En su tesis desarrolla cómo este mito se ha venido revitalizando en un momento de fuerte confrontación entre los Awajún del Cenepa, por un lado, y la empresa minera Dorato-Afrodita y el Estado, por el otro, enfatizándose un dualismo que tiende al rechazo y al alejamiento del Otro.

deformándose, buscando sentidos que se consolidaban en el lugar y en una historia de defensa territorial. Hasta que esta historia, la de *Kumpanam* y su rechazo a la minería en la Cordillera del Cóndor, logró trascender y alcanzar visibilidad fuera de los territorios awajún y wampis, en lo que se puede ver como un acto de traducción de su propia cosmovisión, que se negaba a ser negada, y proponían un pensamiento y una práctica territorial antagónicos a los de la conquista, la colonización y la extracción de territorios. Pero también, como todo mito, logró trascender el discurso y provocaría actos concretos. Hubo varias expediciones de visita al cerro Kumpanam, cercano al campamento minero.



Foto 23. Cerro de Kumpanam

Mateo Impi, original de Teesh, Alto Comaina, me contó sobre una de estas expediciones: *“Cuando la gente del Alto Comainas organizó la expedición al cerro de Kumpanam, se formaron dos grupos para intentar llegar a él. El primer grupo llegó a las faldas, y contaron que era como una inmensa cueva, donde había como cinco tipos de rocas que brillaban: unas doradas, otras más celestes, etc. También había muchísimos loros que hacían un enorme ruido. Tocaron el Kachu para avisar al otro grupo, y entonces, de repente, se hizo oscuro, se hizo de noche, y comenzaron a caer rayos y truenos. Decía que parecían gente -siempre les han contado que allí viven los Tijai, que para algunos son*

buenos, ayudan, y para otros son malos, pueden ser peligrosos- que se llamaba unos a otros” (Entrevista a Mateo Impi, 2012). Otros comuneros contaban que en las expediciones se habían dado tomas de ayahuasca para obtener la visión y el poder *Ajutap*.

En noviembre del 2008, los indígenas reunidos en el distrito de El Cenepa decidieron enviar una comisión de observación y vigilancia al campamento minero de la Minera Afrodita. Tras constatar los daños ocasionados en términos de árboles talados, solicitaron una reunión con la empresa, que nunca llegaría a realizarse, porque no asistieron los representantes de la empresa. Al fracasar este intento de diálogo, los indígenas, mediante una serie de oficios y solicitudes, reiteraron a la compañía su negativa a permitir los trabajos mineros, y se les conminó a que retirasen sus bases de exploración. Con nulo resultado en ambas peticiones. Llegado este punto, se produce una nueva reunión en la sede de ODECOFROC. En dicha ocasión se decidió enviar una segunda delegación al campamento minero. La cual contó con el respaldo de AIDSESEP, que en Lima, a través de su secretario Saúl Puerta, anunció que las comunidades del Cenepa daban un plazo de 48 horas a la empresa Dorato Perú (Afrodita) para que abandonase los campamentos de exploración minera. Añadiendo que, en el caso de que volvieran a no ser atendidos, los nativos se movilizarían para desalojarlos. Al no encontrar respuesta ni de la compañía minera ni tampoco del Gobierno, pocos días después de cumplirse el plazo, pobladores awajún, hombres y mujeres, con los rostros pintados y portando lanzas desmantelaron el campamento, ubicado dentro del puesto militar fronterizo El Tambo. Los indígenas argumentaron que la presencia minera era ilegal, y no respetaba lo estipulado por el Convenio 169 respecto a la Consulta previa, ni lo señalado por la misma Constitución política sobre la presencia de capital extranjero en territorio de frontera. Después, ODECOFROC, envió nuevamente cartas a la PCM, al Ministerio del Ambiente, de Agricultura, de Relaciones exteriores y de Energía y Minas, solicitando una reunión que tampoco se realizó nunca. Como explica Saúl Puerta, vicepresidente de AIDSESEP en ese momento, la movilización a la minera buscaba hacer visible el descontento en la zona por el avance de la minería y el peligro de contaminación que representa. *“La razón principal de la movilizaciones son porque la empresa, pese a tener conocimiento de la negativa de los pueblos a la explotación minera de cobre, oro y uranio que contaminaría toda la zona de la Cordillera del Cóndor, y en corto plazo, los ríos Sawientsa, Comaina, Marañón y*

Amazonas, insiste en quedarse en el lugar y afectaría el Parque Nacional Ichigkat Muja Cordillera del Cóndor, la Zona Reservada Santiago Comaina y la Reserva Comunal Tuntanain” (Saúl Puertas, vicepresidente de AIDSESEP).

Estas movilizaciones tuvieron su continuidad en una plataforma más amplia, a través del primer paro amazónico. El día 9 de agosto el Consejo Aguaruna convocó un paro indefinido y anunció acciones de lucha contra los decretos promulgados por el gobierno, para cambiar las reglas de protección a los indígenas por otras reglas de carácter económico, exponiendo los territorios comunales a la libre economía de mercado: *“Llamamos al gobierno y las autoridades competentes en no exacerbar nuestra sensibilidad cultural, mucho menos, pretender emplear fuerzas de coerción ni represión, porque advertimos una vez más; que nuestra lucha no se mide en horas ni en días, estamos dispuestos de prolongar los tiempos necesarios para dejarnos escuchar lo suficiente con esta movilización, que se inicia en nuestro propio territorio con pensamientos innatos, que nos afloran inspirar con independencia, que el tiempo de la definición sobre la existencia o no de los pueblos ha llegado y es por eso que estamos dispuestos hasta las últimas consecuencias, en el caso de ser provocados por las fuerzas del orden”* (9 agosto 2008 – de la convocatoria del paro por parte del Consejo Aguaruna Huambisa). Los indígenas de las etnias awajún y wampis de la provincia de Condorcanqui, Amazonas, apoyados por su organización nacional, AIDSESEP, convocaron un paro indefinido de los pueblos amazónicos en demanda de la derogatoria del Decreto Legislativo 1015 y otros decretos. La promulgación de estos decretos intentaba cerrar un nuevo círculo normativo, al cambiar las reglas de protección de los territorios indígenas para favorecer a las inversiones que privadas que ya estaban en los territorios indígenas, y a aquellas que pudieran llegar. Esto hubiera hecho que la lucha por evitar la entrada de empresas extractivas en territorios concretos, como estaba ocurriendo en el Cenepa, se tornara aún más difícil y desesperada.

Rápidamente la movilización se extendió entre los pueblos indígenas de diferentes etnias y regiones de la selva peruana: miles de manifestantes indígenas se concentraron en zonas estratégicas solicitando al Gobierno su plataforma reivindicativa. La respuesta que dio el gobierno osciló entre la amenaza de graves medidas represivas y los intentos de

criminalización de la protesta, y se registraron varios enfrentamientos entre nativos y policías. Hasta que el día 22 de agosto de 2008, el Congreso se vio obligado a derogar los decretos criticados. Pero, la prensa y el gobierno presentaron la protesta a la opinión pública, usando estereotipos, que retomaban los imaginarios de negación, deshumanización y deslegitimación de la protesta que desde la colonización europea han contribuido a legitimar la visión hegemónica de la sociedad nacional hacia los pueblos indígenas; considerados salvajes primitivos que se oponen al desarrollo, la modernidad, la civilización. Sin embargo, ante las fuertes protestas que inmovilizaron importantes empresas económicas del país, el Estado no pudo ignorar por enésima vez la voz de los pueblos indígenas. Durante más de 10 días de lucha, las comunidades y las organizaciones indígenas, a lo largo de toda la selva peruana, demostraron una total determinación, actuaron en coordinación entre ellos y reivindicaron una plataforma común, y la negación de los discursos del “perro del hortelano” (ver capítulo 3.4.3 de la tesis).

Pero la tensión e indignación no decrecía entre la población del Cenepa. La minera Afroditá seguía con su pretensión de explotar sus concesiones en La Cordillera del Cóndor. Y el 14 de enero del 2009, la empresa minera Dorato Perú (Afrodita), en un acto que los pobladores interpretaron como provocación, envió una comitiva de seis trabajadores a continuar las labores de exploración, ingresando, sin consultar con antelación, a la comunidad de Huampami. Las autoridades comunales y el resto de comuneros reaccionaron de inmediato. Un contingente de aproximadamente 300 awajún indignados retuvieron a los empleados de Afroditá, pidiendo explicaciones de su presencia y exigiendo el retiro definitivo de la minería de su territorio. La dirigencia de ODECOFROC intentó mediar, y exigieron tener un diálogo de inmediato con una comisión de alto nivel del Gobierno, como condición previa para liberar a estos empleados. Con la retención de estos seis trabajadores, el conflicto entre la población y Afroditá alcanzó connotación nacional y ocupó las páginas principales en diferentes medios de prensa limeños. Según explicaron los indígenas, los trabajadores de la minera fueron sorprendidos realizando labores de exploración sin permiso de la comunidad, midiendo el terreno y tomando fotografías de la flora y fauna con el objetivo de hacer un reconocimiento geológico para posteriormente trasladar material

pesado⁴⁶¹. Tras una semana de negociaciones, el personal de la minera fue liberado por la comunidad, previa aceptación de un documento escrito por el presidente del Consejo de Ministros, donde se comprometía a enviar una comisión gubernamental de alto nivel a la comunidad de Huampami, promesa que tampoco fue cumplida.

En el Cenepa, por esas fechas, los discursos expresaban una alerta máxima contra la presencia de actividades mineras y se adivinaba una gran tensión ante lo que se consideraba por parte de empresa y Gobierno una “declaratoria de guerra”. Aún así, y debido a la presión de la empresa minera a las instituciones gubernamentales, las actividades en la zona se reanudaron. El 19 de marzo se produce un nuevo episodio de enfrentamiento cuando dos funcionarios del Gobierno, un ingeniero del MEM y un sociólogo del Ministerio de Agricultura ingresan a la comunidad de Huampami, supuestamente a dar un seminario de capacitación sobre hidrocarburos y, de paso, presentar a la población las ventajas de la industria extractiva. Estos trabajadores también fueron retenidos por la comunidad, pero a las pocas horas se les permitió abandonarla, no sin reiterar a las autoridades, que el Cenepa se encontraban a la espera de un diálogo para concretar una solución definitiva al tema de la minería. El reiterado silencio del Estado a la nueva solicitud indígena no hizo más que acrecentar la sensación de injusticia y frustración entre los nativos. *“Cuando tenemos conocimiento de que ha entrado otra vez personal, volvemos a mostrar que queremos dialogar, que pese a todo nosotros estamos aquí dialogando con el Gobierno para que se dé una solución salomónica; pero no es así, o sea, nosotros estamos por acá mientras ellos están aprovechando nuestro buen ánimo de diálogo y nunca atienden nuestros documentos, nuestras cartas. Eso no es justo para nosotros”* (Eloy Angi, presidente de ODECOAC).

Lejos de sentirse interpelado por las demandas indígenas, el Gobierno persistió en su negativa de emprender el diálogo. Más aún, se inclinó por una política de criminalización, pues en marzo de este año la fiscalía abre proceso judicial en contra del líder indígena Zebelio Káyap, presidente de ODECOFROC, por el presunto delito de secuestro por la retención de los trabajadores de la empresa minera. El Poder Judicial admitió la denuncia pese a que Káyap no se encontraba presente en la zona cuando la

⁴⁶¹ La información emitida por la empresa minera volvió a jugar con la confusión. Mientras los directivos de Afrodita declararon al diario La República que estaban presentes legalmente en la Cordillera del Cóndor y que la empresa Dorato no operaba en la zona, la minera canadiense Dorato Resources anunció en una nota de prensa haber concluido con éxito sus operaciones de exploración, al haber encontrado el mineral que buscaba

comitiva enviada por la empresa minera fue retenida por decisión colectiva de la comunidad. En abril, como respuesta a estas acusaciones, las organizaciones indígenas, con la asesoría legal de Racimos de Ungurahui, presentaron tres denuncias administrativas ante el MEM señalando que debería revocar las concesiones mineras porque pertenecían a capitales canadienses, contradiciendo lo establecido por la Constitución y el Convenio 169 de la OIT.

El mes siguiente, el 9 de Abril, los awajún y wampis del Cenepa impulsan la convocatoria de un nuevo Paro Amazónico, nuevamente convocado por AIDSESEP, lo que significó la reanudación de las movilizaciones iniciadas en el 2008. En este marco más amplio de protesta y rechazo, que demandaba la derogación de los decretos legislativos 1020, 1064, 1080, 1081, 1089 y 1090 por “atentar contra los derechos indígenas”, la consulta previa, y el restablecimiento de la condición de inembargable, inalineable e imprescriptible, los pobladores del Cenepa inscriben además su demanda particular contra la Minera Afrodita. La importancia de esta reivindicación en el contexto más amplio de movilización amazónica, quedó de manifiesto en el marco de la Clausura de la IV Cumbre de Pueblos Indígenas del Abya Yala, cuando ya se llevaban 51 días de movilización. El 31 de mayo, 2009, el entonces presidente de AIDSESEP, Alberto Pizango, al hablar de los motivos del paro, y exhortar a que se sumaran a la lucha las organizaciones andinas, recordó también la lucha de los pobladores de El Cenepa: “*Vivan los derechos de los indígenas combatientes del Cenepa que a pesar de haber sido quienes defendieron la soberanía del país, aún no han sido reconocidos*”, señaló frente a más de mil participantes que lo respaldaron rotundamente (<http://servindi.org/actualidad/12182>).

Es importante destacar que el día que se inició la segunda movilización amazónica, el principal contingente estuvo formado por las comunidades del Cenepa, mientras otras cuencas del Alto Marañón aún deliberaban si incorporarse o no al paro, algo que fue ocurriendo durante el transcurso de ese mes. Finalmente, el 16 de mayo, se plegaron las últimas comunidades de las cuencas del Santiago y Nieva. Desde abril, las comunidades awajún y wampis, tuvieron como punto de confluencia y concentración la estación de bombeo tomada de Petroperú del oleoducto norperuano. Sin embargo, el 10 de mayo,

algunos pocos comités de lucha, con no más de 250 personas, tomaron la decisión de ocupar el puente de corral quemado, del que fueron desalojados a las pocas horas, y en el que se registraron enfrentamientos entre nativos y policías. Esto hizo que el 26 de mayo, ante la falta de atención a sus demandas, se decidiera el bloqueo masivo de la carretera de Fernando Belaunde Terry, a la altura de la Curva del Diablo, sobre la margen derecha del río Marañón. El objetivo de esta medida de fuerza era visibilizar aún más la protesta y presionar al Gobierno para la derogación de los decretos. La movilización de los comités comunales a la carretera implicó el traslado y estadía de un número de entre 1500 y 2000 manifestantes, expuestos a la inclemencia del tiempo y el alojamiento precario, lejos de sus familias y de sus actividades diarias (Manacés y Gómez, 2010: 57).

Las protestas amazónicas de 2008 y 2009 vienen a confirmar la necesidad de integración e unidad para enfrentar un enemigo común, de grupos, comunidades y organizaciones indígenas⁴⁶². Según el *Informe de la Comisión en Minoría para investigar y analizar los sucesos de Bagua*, la “particularidad de esta movilización consistió en que para promover la unidad y asegurar un mayor control de los líderes, los manifestantes organizados en comités o grupos comunales acordaron formar un comité de lucha por encima, sin supeditarse a las estructuras organizativas. De ahí que a la cabeza de los comités formados no estuvieran sus dirigentes” (Manacés y Gómez, 2010: 48). A medida que se fueron sumando todas las cuencas a la movilización, incluidas las comunidades awajún de Cajamarca, se iban conformando nuevos Comités comunales y distritales. Finalmente, se acordó establecer un nuevo comité (general), bajo el nombre de “Comité de

⁴⁶² Los awajún y wampis del Cenepa también han buscado aliarse con los hermanos shuar, de Ecuador, puesto que el problema es el mismo en ambos lados de la frontera, al pretender crear, por parte de empresas multinacionales, Estados y Agencias Multilaterales, un enclave transnacional de extracción de materias primas. El 26 de mayo de 2010 se realizó, en la sede de ODECOFROC en El Cenepa, el Primer Encuentro Binacional de Pueblos Indígenas Awajún, Wampis y Nacionalidad Shuar, con la participación de los representantes de todas las organizaciones de la zona. En una Declaración realizada durante el encuentro, los líderes de estos pueblos afirmaron su hermanamiento y su pertenencia a una sola gran familia y reivindicaron su posición común contra la extracción minera: “Nosotros, Pueblos Awajun y Wampis de Perú y Nacionalidad Shuar de Ecuador, suscribimos esta declaración conjunta, para hacer presente a las sociedades nacionales y a las instancias internacionales que somos Pueblos Originarios del Ecuador y Perú “sin fronteras entre nosotros”. Somos la misma familia y no estamos divididos, mantenemos vivas nuestras culturas y seguimos habitando nuestros mismos territorios tradicionales. Nosotros, tanto en Perú como en Ecuador, venimos sufriendo las agresiones de nuestros respectivos Gobiernos que, favoreciendo a empresas transnacionales para actividades extractivas de los recursos naturales, pretenden despojarnos de nuestros territorios y dejarnos sin futuro” (Mamayaque, 2010).

Lucha de los Pueblos Jíbaros”, una forma de organización creada por y para la coyuntura, que estaba por encima de todas las estructuras organizativas existentes, y era representada por un líder sin cargo dirigenal. En todas las comunidades se crearon Comités de lucha para movilizarse, y organizar el bloqueo de carreteras y estaciones de petróleo. Tales estructuras locales dinámicas y relativamente independientes reunían a grupos de 30 a 40 comuneros y estaban guiadas por un líder local que no necesariamente tenía un cargo institucional en la comunidad (Manacés y Gómez, 2010). Esta forma de organización, aunque fuera en el marco de una protesta pacífica, no resultaba nueva para los pueblos awajún y wampis, y nos recuerda la composición de los antiguos ejércitos jíbaros descritos en las crónicas coloniales, conformados por diferentes grupos locales, cada uno bajo el mando de un líder guerrero, cuyo mandato duraba lo que durase la “guerra”. Como hemos podido ver en el subcapítulo de las rebeliones jíbaras, los segmentos socio-territoriales (grupos locales, sub-cuencas, y cuencas hidrográficas) se movilizan para poder integrar conjuntos más amplios. Y estas confederaciones tendrían como objetivo la preservación de la autonomía político-territorial del conjunto frente a lo que es percibido colectivamente como un enemigo común y externo.

De esta forma, los denominados “Comités” tuvieron un papel central durante toda la protesta, ejerciendo su autonomía, por encima de las organizaciones indígenas. Los líderes eran elegidos por los comités, en función de su experiencia organizativa, su valentía y honestidad, y su capacidad de mando. Sin embargo, estaban bajo el mandado directo de los miembros del comité, quienes ejercían un control permanente. Consultaban todas las decisiones con ellos y les comunicaban constantemente los desarrollos de los eventos. Así como también hacían de intermediadores entre los distintos comités, con el “Comité de Lucha de los Pueblos Jíbaros”, y con las organizaciones representativas. Lo que generaba un complejo proceso de coordinación para la toma de decisiones que necesitaba su propio tiempo, pero dotaba de un mayor control sobre posibles arbitrariedades de los líderes indígenas. En varias ocasiones, durante el paro de 2009, el Comité de Lucha de los Pueblos Jíbaro cuestionó las decisiones de AIDSESEP, obligando a la organización nacional a no negociar su posición con el gobierno hasta la obtención de derogatoria definitiva de los decretos legislativos cuestionados. Por otro lado, y tal y como señala la Comisión, por parte de los ministros hubo una actitud intransigente hacia los reclamos de los indígenas. Y tan

solo después de los enfrentamientos del 5 de junio, provocados por un desalojo desproporcionadamente violento y horriblemente planificado⁴⁶³, el gobierno aceptó derogar los decretos cuestionados (Garra, 2010).

Transcurridos 52 días del bloqueo de la carretera, este finalizó abruptamente, por el fatal desalojo ordenado por el Gobierno. Este desalojo, que además vulneraba un pacto de acuerdo previo en el que los manifestantes acordaban su retiro voluntario⁴⁶⁴ al día siguiente, provocaría el enfrentamiento entre policías e indígenas, que acabaría con la vida de 23 policías y 10 manifestantes, además de 155 heridos entre estos últimos (cifras oficiales de la Defensoría del Pueblo⁴⁶⁵). Ese día, la actitud guerrera de los awajún y wampis se manifestó de nuevo. El Informe en Minoría señala claramente que, cuando la policía disparó los primeros tiros de fusil en el cerro colindante a la Curva del Diablo, los indígenas entendieron que ya no se trataba de una protesta democrática sino de “un escenario de guerra”⁴⁶⁶. Según las reconstrucciones de la Comisión, cuando vieron los primeros muertos entre sus filas, los awajún y wampis atacaron a los policías, que tenían fusiles AKM, solamente con sus lanzas, entablando una lucha cuerpo a cuerpo, uno a uno⁴⁶⁷, en la cual mataron a algunos efectivos y les quitaron sus armas. El Informe también explica muy bien cómo en la cultura jívara vengar las muertes es un deber social ineludible y tiene un efecto reparador y regenerador,

⁴⁶³ Esta fue una de las conclusiones del Informe en Minoría sobre los sucesos de Bagua (Manacés y Gómez, 2010)

⁴⁶⁴ Suscrito por parte de los manifestantes y del comando que hasta el 5 de junio había estado al mando del contingente policial (Manacés y Gómez, 2010).

⁴⁶⁵ Durante los días posteriores, fueron varias las voces que señalaron que el número de manifestantes asesinados podía elevarse hasta 250, pero que los cadáveres fueron "desaparecidos de las colinas mediante el uso de fuego o helicópteros", u "ocultos en el próximo cuartel del Ejército de El Milagro". Finalmente se impusieron las cifras de la Defensoría, al no hacerse descubierto otros cadáveres.

⁴⁶⁶ A pesar del fracaso de la estrategia que suponía acudir al ordenamiento jurídico estatal, dado el lineamiento a favor de las empresas por parte del Gobierno, las organizaciones indígenas han seguido intentando la vía legal, aunque trasladándola al nivel internacional. Meses después de levantado el Paro, en agosto del 2009, ODECOFROC y Racimos de Ungurahui presentaron al Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de la ONU, en Ginebra, una solicitud bajo el procedimiento de Acción Urgente, a fin de evitar un daño inminente e irreparable a los pueblos awajun y wampis, que habitan en el distrito de El Cenepa. El [Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial \(CERD\)](#) de las Naciones Unidas envió una carta al Gobierno peruano respecto a la situación de los pueblos Awajun y Wampís, en la Cordillera del Cóndor. En el documento se demanda al gobierno informar sobre las concesiones inconsultas e incumplimiento al acuerdo de buena fe alcanzado entre los pueblos Awajun y Wampis de El Cenepa, en la Cordillera del Cóndor, sobre el Parque Nacional Ichigkat Muja.

⁴⁶⁷ En el informe en minoría se describe el enfrentamiento entre un indígena y un policía, mientras el resto de indígenas que habían subido al cerro, se mantenían al margen, respetando la lucha entre dos hombres (Manacés y Gómez, 2010).

como sugiere el mismo término “*etsagtumamu*”, cuya traducción aproximativa al castellano es “venganza” pero que significa literalmente “que te fortalece”, “que te vuelve”, “que te reconstituye” (Manacés y Gómez, 2010). Los awajún y wampis afirman que fue el poder del *ajutap* lo que les daba el valor para emprender una acción tan peligrosa como la batalla en el cerro y que, gracias a este poder, las balas de los policías no los alcanzaron. El poder del *ajutap* les protegía, y sin él, afirman, se hubieran producido muchas más víctimas entre sus filas, dado el carácter tan desigual del enfrentamiento, entre policías con armas de fuego y manifestantes con lanzas⁴⁶⁸ y piedras.

De esta forma, durante las movilizaciones en protesta por los decretos legislativos, en la Cuenca del Cenepa, así como en otras cuencas, se activaron expresiones y prácticas culturales tradicionales que son propias de contextos de guerra entre los awajun y wampis. Dentro de este proceso adquiere notoriedad la práctica del *kajatiamu*, que significa la revelación de los sueños. Y consiste en un recitado ritual, en el que los guerreros, después de haber tomado la ayahuasca, *datem*, el toé, *baikúa*, y el tabaco, *tsáag*⁴⁶⁹, expresan públicamente el contenido secreto de sus visiones *ajutap*, y el mensaje que les ha traído la fuente espiritual de sus ancestros. Resulta importante destacar la emergencia de esta práctica, fundamental para la selección y preparación de una comitiva bélica. Los aspirantes deben contar sus visiones para que se pueda conocer quién es y quién no es *waimako*, quién verdaderamente ha obtenido la visión *ajutap*, y cuál de todas es la más poderosa⁴⁷⁰. Antes de salir a una misión militar todas las personas invitadas se concentraban en una casa. El *pamuk* (*waimako*, visionario, con demostrado valor en la batalla) se sentaba en medio de la casa y los calificaba a través del discurso que cada *waimaku* versaba. El *pamuk* interpretaba cada discurso, y en base a esa interpretación, organizaba la línea de mando.

Según varios testimonios, muchos comuneros del Cenepa, antes de acudir a las protestas, emprendieron la búsqueda del *ajutap* para obtener poder y fuerza, y conocer el éxito de las movilizaciones, tal y como ocurría en las antiguas guerras. Además, el recitado

⁴⁶⁸ Es importante destacar aquí que el uso de las lanzas en las manifestaciones y protestas amazónicas tenía un carácter simbólico e identitario.

⁴⁶⁹ Como ya hemos referido en el II capítulo de la tesis, en la lengua wampis sería *natem*, *maikua* y *tsaan*.

⁴⁷⁰ Como hemos podido comprobar en el capítulo II, dedicado a analizar el lugar indígena, la utilización de plantas sagradas alucinógenas juegan un importante papel en el aprendizaje vital y social de cualquier awajún y wampis, a la hora de definir lo que cada individuo será en su vida adulta, proporcionando la fuerza y la capacidad necesaria para “mirar de frente” la vida, pues es a través de la utilización de estas plantas que se entra en contacto con los espíritus ancestrales.

de visiones nos muestra que para la conformación de los diversos comités comunales se aplicó la forma tradicional de organización militar. Lo que refleja la importancia cultural que todavía hoy tiene. Cuando preguntas a cualquier anciano sobre temas de guerra en los tiempos antiguos, le cambia el rostro, y lo que narra lo hace con mucha seriedad y solemnidad. Dicen que aquello no era cosa de juego, que cuando los viejos organizaban una misión militar hasta el tiempo se ponía triste.

La emergencia de tales prácticas, después de que parecía que se habían “dejado de lado”, demuestra que muchos aspectos de su cultura no han desaparecido de la vida de los awajún y wampis, sino que solo estaban a la espera del contexto y la práctica apropiada. Hay que recordar que la memoria histórica de estos pueblos se encuentra en las palabras de los ancianos/as convertidas en relato mítico, y deben ser dichas únicamente en las circunstancias y contextos que lo ameriten. Así también, dicha emergencia nos hablan de cómo esta memoria sigue viva en el territorio, en los distintos elementos que, con una subjetividad propia lo conforman y lo reviven, y sí se ven amenazados, alzarán su grito.

Además de la toma de plantas y el recitado de visiones, durante todo el proceso del paro, hubo *waimakos* y *muun* (ancianos de respeto y guerreros visionarios) así como otras personas *anentrin*, generalmente mujeres, que aunque no estuvieron físicamente en el paro, estaban en sus comunidad creando y cantando *anen*, canto de poder y sentimiento (ver parte I de la tesis) para defender su territorio, así como para que ningún familiar sufriera daño y todos regresaran sanos y salvos. Durante la celebración de uno de los festivales comunales de Arte y Cultura Awajún, organizados por ODECODEFROC, en la comunidad de Kayamás, un comunero cantaría un *anen* para la defensa territorial. Este canto se lo había transmitido su abuelo, y habla del poder del sueño y la necesidad de hacer alianzas con otros territorios: *Yo, siendo hombre Yakum*⁴⁷¹ / *Siendo hombre Yakum* / *En todo el territorio* / *El único que está, el único que está* / *Con mi propio mensaje en otros territorios* / *Todos lo escuchan, todos lo escuchan* / *Por mi voluntad, con el poder del sueño termino con mis enemigos* / *Con el poder del sueño, Yo, siendo hombre Tsukagka*⁴⁷² / *Sentado en lo alto de un árbol seco,*

⁴⁷¹ Variedad de mono

⁴⁷² Tucán

*Wiuka, wiuka*⁴⁷³, *estoy gritando De un cerro a otro cerro / Y me haré escuchar, me haré escuchar / Haciéndome escuchar haré escuchar a otras personas que quieran venir a mi territorio / Por mi discurso les haré venir / A mi gente dirijo al ataque / Dirijo al ataque, voy / Dirijo al ataque, así voy / Yo, siendo hombre Yakum, con mi palabra, uwau, uwau*⁴⁷⁴, *grito / En mi territorio grito / Gritando hago temblar / También en otros territorios / Y toda la gente lo escucha. Todos lo escuchan, todos lo escuchan* (Anen de defensa territorial. Ignacio Mayan. ODECOFROC, 2012, p. 88). Este canto finalmente formaría parte de un libro, titulado “*Senepia, aneg, nampet, augmatbau dekatai*” (“Los aneg, lo nampet, y los mitos que saben en El Cenepa”) que la organización de ODECOFROC, a través de su programa de Arte y Cultura, produjo y editó en una edición bilingüe, para poder dirigirlo tanto hacia el interior, como también hacia el exterior de su territorio. Nos habla de los esfuerzos por establecer puentes, comprensión y posibles alianzas que les ayuden a defender sus territorios.

Asimismo, el paro trajo a la memoria de los “viejos” antiguas batallas de sus antepasados en la defensa de su territorio frente a los *apach*, recordándose a los jóvenes, que por primera vez iban a defender su territorio. Estos recuerdos iban más allá de las luchas, lo que hizo surgir también la memoria de cuando Bagua (*Wawa Achica*) pertenecía al territorio ancestral awajún. Y se terminaría generando una reflexión sobre el territorio integral de los pueblos indígenas, que en el pasado se extendía mucho más allá de las comunidades tituladas en la actualidad. De esta forma, todo el bagaje cultural e identitario que provocó el paro le dotó de una continuidad histórica que lo vinculaba con la memoria histórica de resistencia territorial de ambos pueblos. Sobre todo con las grandes rebeliones jíbaros, de las que ya se habló en esta parte de la tesis. En este sentido, además de relatos se cantaban cantos. A continuación presento un fragmento de un *nampet* (canto) que nos recuerda las diferentes batallas que los antepasados awajún y wampis tuvieron contra los colonizadores en los límites de su territorio ancestral. Este canto tenía además la intención de animar a la participación en la lucha en defensa de su territorio: *Nuestros abuelos /Comenzando por Nieva / han luchado y luchado / Hasta llegar a la topa que se divide en dos/ Hoy llamada Bagua /Hasta allí llegaron / Hasta allí estaban terminando /Hasta Jaén estaban terminando / Los antiguos lo hicieron / En el lugar llamado Kasamarca /Hasta allí*

⁴⁷³ Onomatopeya del canto del tucán

⁴⁷⁴ Onomatopeya de la variedad de mono Yakum

llegaron / Por qué tener miedo / Por qué tener miedo /Somos hijos de valientes / Somos nietos de waimako /Hermanitos les invito a ustedes /Luchemos por nuestro territorio (Fragmento de nampet awajún de Pancho Kantuash. Agosto de 2013, cuenca del Cenepa (citado en Garra y Riol, 2014, 1).

El paro amazónico, la lucha, la memoria viva de las historias y los mitos, y la emergencia de prácticas fundamentales en el proceso vital de un awajún o un wampis, ha sido algo muy importante para los jóvenes, aunque habrá que esperar más tiempo para saber exactamente hacia dónde les conduce. En principio, los jóvenes han tenido la oportunidad de afirmar su arraigo y su identidad indígena en un contexto de lucha territorial, como anteriormente lo hicieran sus antepasados. Así, muchos jóvenes se han apropiado definitivamente de discursos tradicionales de lucha territorial y han creado nuevos discursos⁴⁷⁵. Esto se puede ver en las nuevas composiciones musicales, en las que se mezcla la temática de los nampet y los ritmos de cumbia, como este tema de los Amazonenses, titulado *Nugka ayamjakun*: “...*me voy por la defensa de nuestro territorio, me estoy yendo /cuando venían los militares lanzas y lanzas han visto/ cuando venían los policías han visto nuestra visión...no lloren, solamente dame el masato para irme/ llevando lanza salí...*”.

Pero al mismo tiempo, las protestas amazónicas también han destacado por la utilización de tecnologías de la información y la comunicación modernas. El uso de videos, prensa, pronunciamientos públicos, páginas web..., para la defensa del territorio, que han venido realizando los pueblos awajún y wampis, en función de sus propios intereses y necesidades. Por parte de los pobladores del Cenepa, en un contexto de confrontación abierto, había la necesidad de que parte del discurso oculto y contra-hegemónico saliera a la luz pública, aunque estuviera camuflado institucionalmente.

⁴⁷⁵ Por otra parte, también resulta significativo que el salto definitivo a la opinión pública nacional e internacional coincida también con procesos migratorios de jóvenes awajún y wampis, así como de otras etnias amazónicas a las ciudades. Estos jóvenes acuden a ciudades como Lima fundamentalmente para llevar a cabo estudios universitarios, aunque cada vez más, motivados también por la búsqueda de trabajo, tanto temporal como definitivo. En la ciudad de Lima un colectivo de estudiantes amazónicos adquirió cierto protagonismo durante el paro amazónico y en las muestras de solidaridad que tuvo la ciudad con los indígenas amazónicos.

PRONUNCIAMIENTO DE LAS COMUNIDADES AWAJUN Y WAMPIS DEL DISTRITO FRONTERIZO DEL CENEPa, Mamayaque, 19 de agosto de 2009.

En Asamblea realizada en la sede de la Organización para el Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa (ODECOFROC), las comunidades Awajún y Wampis reunidas el día 19 de agosto de 2009, han acordado emitir el siguiente pronunciamiento:

1. Reiteramos nuestra exigencia al Estado de que respete los acuerdos alcanzados con los pueblos indígenas del Cenepa, y restablezca el área de 152,873.76 hectáreas del Parque Nacional Ichigkat Muja en la Cordillera del Cóndor, cuya área ecológica fue recortada únicamente para favorecer intereses de la empresa minera Afrodita y de la empresa canadiense Dorato Resources Inc.

2. Exigimos al Ministerio de Energía y Minas que investigue con imparcialidad y rapidez las tres denuncias administrativas hechas por ODECOFROC contra las concesiones mineras otorgadas en la Cordillera del Cóndor, las cuales violan el artículo 71 de la Constitución Política el cual prohíbe a empresas extranjeras tener minas en zona fronteriza, y también violan el Convenio 169 de la OIT donde se establece el derecho a la consulta previa el cual sigue siendo pisoteado hasta la fecha.

3. Deploramos que el Gobierno continúe persiguiendo a nuestros dirigentes de AIDSESP impidiéndoles que retornen al Perú, que siga violando los derechos humanos del hermano Santiago Manuin, y que quiera trasladar a los hermanos detenidos a otra ciudad alejándolos de UTCUBAMBA a donde pertenecen, y repudiamos que en lugar de fomentar la reconciliación con los pueblos indígenas el Gobierno esté más ocupado en crear organizaciones falsas para quebrar la unidad organizativa del movimiento indígena.

4. Pedimos a la opinión pública a que no se deje sorprender por falsos dirigentes indígenas promovidos desde el Gobierno y **advertimos** a los señores Alexander Teets y Evaristo Nugkuag que serán sancionados de acuerdo a nuestra justicia indígena por usurpar y traicionar la voluntad de las Comunidades.

5. Rechazamos que en la 75ava. Sesión del Comité de Eliminación de la Discriminación Racial de la ONU en Ginebra, el Ministro de Justicia Aurelio Pastor haya acusado falsamente a los pueblos Awajún y Wampís de haber emboscado con armas de fuego a las fuerzas policiales. Por eso **respaldamos la propuesta del Relator Especial para Pueblos Indígenas de la ONU Sr. James Anaya**, de crear una Comisión Internacional que investigue los hechos del 05 de junio en Bagua y exigimos al Gobierno a que no siga acusando falsamente a los indígenas y no demore más la creación de esta Comisión Investigadora.

6. Nos solidarizamos con la valiente Fiscal de Utcubamba Dra. Luz Marleny Rojas quien ha sido cambiada de puesto por haber denunciado penalmente a los Generales de la Policía que ordenaron el operativo en la Curva del Diablo. **Demandamos** que dicha investigación también incluya al ex Presidente del Consejo de Ministros Yehude Simon y a la ex ministra del Interior Mercedes Cabanillas.

7. Solicitamos a la Defensoría del Pueblo, al Ministerio del Ambiente y al Ministerio de Defensa que, junto con una comisión indígena, efectuemos una inspección al PV El Tambo donde se aloja el campamento minero de Afrodita/Dorato para verificar la situación actual del medio ambiente y la minería.

8. Reiteramos nuestro rechazo a la presencia de las empresas mineras Afrodita SAC y Dorato Perú SAC, subsidiaria de Dorato Resources Inc., por no haber consultado previamente a las comunidades nativas del Cenepa para realizar actividades mineras y las responsabilizamos de cualquier incidente futuro que sea ocasionado por sus incursiones en nuestro territorio ancestral.

9. Reiteramos nuestra exigencia al Ministerio de Energía y Minas, quien sigue desoyendo nuestras comunicaciones, a que no siga otorgando nuevas concesiones mineras en la Cordillera del Cóndor y que respete los derechos a la vida y la salud de los pueblos Awajun y Wampis, la biodiversidad biológica y los sitios sagrados presentes en nuestro territorio ancestral.

Y en algunos casos, como en el caso de la elaboración de documentales, han contado con el apoyo de actores e instituciones no indígenas. En el año 2010, la organización IWGÍA, junto con ODECOFROC, elaboró un documental titulado “La Amazonia en Venta” (http://www.dailymotion.com/video/xc82eh_amazonia-en-venta_creation?start=32). Así como posteriormente, también se realizaría otro documental sobre el mismo tema, titulado “El Real Avatar”⁴⁷⁶. En ambos videos, además de una crítica a la política extractivista de empresas y Estado, aparecen pobladores de la cuenca del Cenepa contando aspectos fundamentales de su cosmovisión y narrando fragmentos de mitos, como el de *Kumpanam* o el *Ugkaju*. Así también se han usado mapas y libros para difundir su problemática.

En este proceso de difusión indígena, me gustaría detener en un acto que se relaciona con la emergencia de prácticas rituales ya mencionadas en “nuevos” contextos rituales, como puede ser una conferencia de prensa. En la conferencia, realizada en el año 2009, en la sede de AIDSESEP, en la que ODECOFROC presentó un libro de elaboración propia, aunque con el apoyo de aliados no indígenas (como Pedro García Hierro, abogado, Frederica Barclay, antropóloga e historiadora, y Marco Huaco, en ese momento abogado de ODECOFROC) en el que se denunciaba la manipulación e ilegalidad que había supuesto afirmar las concesiones de Afrodita/Dorato en la Cordillera, en desmedro de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas, y del cuidado del medio ambiente. En el acto, todos los participantes manifestaron su rechazo a la minería en la cuenca, y se llegó a hacer un “recitado de visión”, en el idioma awajún, así como también el tradicional saludo, *enemamu*⁴⁷⁷. Resulta significativo que para esta presentación pública, ODECOFROC no escogiera a personas poseedoras de un bagaje cultural occidental, sino que lo hiciera con personas que principalmente dominaban el discurso propio, y tenían un gran conocimiento de

⁴⁷⁶ El título pretende establecer un equivalente real con la película de ficción Avatar, que se convirtió en una especie de paradigma, a nivel popular y mundial y comercial, de los indígenas como defensores de la tierra. *El Avatar verdadero* es un trabajo documental de 45 minutos sobre la situación de los pueblos indígenas, los recursos naturales y la explotación de hidrocarburos y minerales en la Amazonía peruana, dirigida por el científico y documentalista canadiense David Suzuki.

⁴⁷⁷ Durante la conferencia se pudieron escuchar frases como: *¿qué va a pasar con los seres espirituales?, ¿qué va a pasar con el conocimiento ancestral?, ¿Con los seres de la Naturaleza con los que actualmente se interactúa?* Se dijo también que el gobierno será el culpable de los daños medioambientales que se puedan producir en el Cenepa. Y se pidió que el Gobierno les respete como a personas humanas. “Nosotros merecemos respeto como seres humanos”. De que tienen miedo a la desaparición de su cultura y a extinguirse como pueblos indígenas.

las prácticas culturales awajún. Tres de las seis personas que formaban la comitiva de ODECOFROC pertenecían al Programa de Arte y Cultura de ODECOFROC. Todo el acto se realizó en la lengua awajún, y fue siendo traducido por Zabelio Kayap, presidente de la organización. Así, un acto que pretendía ser una difusión de la denuncia y la exigencia de respeto a sus derechos, sus territorios y sus vidas, también fue la ubicación de una práctica tradicional a un contexto de apropiación de herramientas (el libro, los mapas ilustrativos que contenía, la propia conferencia de prensa, grabada en video, etc). Y nos habla de la necesidad de traducir su propia visión del mundo a nuevos formatos que puedan llegar a un mayor público.

Todas estas “emergencias” y “traducciones” que recogen prácticas, discursos míticos y recuerdos de la historia de defensa territorial, unidas y entremezcladas a las nuevas herramientas apropiadas, pretenden construir, en un contexto de contacto cada vez más profundo, una práctica de conocimiento de la resistencia, en definitiva, de la defensa del lugar indígena, que sea comprensible para el resto del mundo. Como dice Bebbington la lucha contra la industria extractiva, también “pasa por obtener la oportunidad de fijar los significados de sostenibilidad, tierra, territorialidad y finalmente desarrollo, dentro de una pugna simbólica por sus significados. Se trata además de la respuesta frente a un esfuerzo similar por parte de los agentes mineros. Lo que nos interesa para este caso es que el empleo de redes de soporte para la búsqueda del cumplimiento de derechos tiene en la base una lucha por espacios para fijar significados a valiosos y polisémicos capitales en conflicto” (Bebbington, 2009: 149).

Las masivas movilizaciones amazónicas que se dieron en el Perú, inmersas en procesos de confrontación y negociación de la diferencia, y donde los pobladores de El Cenepa jugaron un papel protagónico, han supuesto un punto de inflexión en la relación indígena con el mundo⁴⁷⁸. Y forman parte del proceso de construcción de un “actor colectivo”, que activa diversas prácticas⁴⁷⁹, discursos y posiciones *de ser en el mundo con los otros*, para afirmarse

⁴⁷⁸ En la actualidad son múltiples los escenarios de conflicto, en los que pobladores indígenas de toda América, y otras partes del mundo, protestan frente a proyectos extractivistas y/o megainfraestructuras en sus territorios.

⁴⁷⁹ Después de las movilizaciones, y durante las elecciones regionales, el movimiento indígena dio un paso en el intento de politización, al presentar candidaturas a las alcaldías, y gobernaciones. Algo que lleva ocurriendo desde las últimas décadas. Sin querer negar la importancia de este proceso en las dinámicas socioterritoriales

como un interlocutor válido ante el Estado-nación y los sectores político-económicos dominantes, en el marco de una lucha por la construcción del espacio. El “levantamiento indígena” contribuyó a escenificar públicamente las bases de la negación del lugar indígena, trastocando el orden simbólico dominante en la construcción del espacio, disparando un proceso de debate del problema territorial y una politización de la cultura que visibiliza la importancia de los suelos, los elementos, los mapas, las fronteras físicas y ontológicas, y sus habitantes, ya sean humanos o no humanos. La importancia del paro, a pesar de su trágico desenlace tras los enfrentamientos en Bagua, constituyó un punto de inflexión en la lucha indígena, no sólo por los niveles de movilización desplegados en toda la Selva, sino, principalmente, porque logró visibilizar a nivel nacional e internacional⁴⁸⁰ una lucha que venía de muchos años atrás. E introdujo en el debate público discursos y lógicas que se anteponian a la lógica que había detrás de los decretos de urgencia promulgados por el Ejecutivo, en el marco de la aprobación del TLC (Tratado de Libre Comercio) con Estados Unidos, y la expansión de concesiones extractivas a empresas transnacionales.

Después de las muertes ocurridas por el enfrentamiento entre indígenas y policías en la Curva del Diablo en agosto del 2009, el Gobierno inició un proceso de criminalización de la protesta⁴⁸¹, y un intento de división de la misma, acentuado por la cooptación y compra de líderes, comunidades, organizaciones, en muchos casos creadas exprofeso por el Estado y las empresas. Esto terminó generando cierta división en el movimiento indígena, como hemos expuesto en la III parte de la tesis, La negación del lugar indígena.

que analizo, he preferido no profundizar en su análisis, porque en mi opinión no entran directamente dentro de los procesos de autonomía indígena. Además de por la falta de tiempo y espacio en la presente tesis.

⁴⁸⁰ Esta internacionalización del reclamo de sus derechos se encuentra amparada hoy en día por diferentes convenios, tratados y declaraciones que el Perú ha ido puntualmente ratificando, y que ha llevado a algunos dirigentes indígenas hasta organismos tan lejanos de su territorio como Washington, precisamente para defenderlo. Y dos son los ejes fundamentales por donde se mueve: El Derecho a Consulta previa, libre e informada para cualquier actividad en sus territorios, recogido por el Convenio 169 de la OIT, y el Derecho a la libre Autodeterminación, recogido en la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU.

⁴⁸¹ A día de hoy, los hechos ocurridos el 5 de junio de 2009 han supuesto que tres comuneros awajún y wampis (Feliciano Cahuasa Rolin, wampis, Asterio Pujapat Wachapea, awajún, y Danny López Shawit, awajún) hayan pasado cinco años en la cárcel, a la espera del juicio. Además, en el megajuicio que comenzó en el año 2014, la justicia peruana solo ha acusado a indígenas, librando de toda responsabilidad a los actores políticos que pudieron evitar esta tragedia: el ex premier Yehude Simon la ex ministra del Interior Mercedes Cabanillas y la ex ministra de Comercio Exterior Mercedes Aráoz, quienes ni siquiera han sido citados. En el juicio la fiscalía acusa a más de 50 personas, todas ellas indígenas, entre las que se encuentran más de veinte líderes indígenas amazónicos. Algunos de ellos enfrentan condenas de cadena perpetua por su implicación en junio de 2009 en las manifestaciones de protesta en la región del Amazonas. Lo que demuestra la estrategia clamentente punitiva y de castigo a las protestas indígenas.

Esta situación ha dificultado enormemente la negociación y el proceso de lucha, que como hemos visto caracteriza las dinámicas de defensa territorial. Como expresa un awajún, originario de Teesh (Alto Comaina): *“Es complicada la defensa de nuestros territorios porque los líderes o son tomados por las empresas (comprados) o son encarcelados por defender el territorio. Ahora ya no hay unión como antes con el CAH. Una organización, y no ahora que hay 32 organizaciones. Hasta al más waimako se lo llevan a la ciudad, le dan sueldos, becan a sus hijos para estudiar en las mejores universidades y se pierden”* (Entrevista realizada en 2012). Entonces, motivado también por la profunda desconfianza a las soluciones que vienen del marco jurídico estatal, una nueva estrategia empezó a tomar cuerpo. El movimiento indígena amazónico, y en concreto los pobladores del Cenepa, a través de su organización ODECOFROC, empezaron a plantearse un cierre selectivo de sus fronteras. *“Actualmente, la idea que está fuerte es la de territorialidad indígena. Significaría cerrar fronteras. Una de las cosas que se quieren es que cada comunidad sea autosuficiente: Son cosas que llevo todo el tiempo escuchando, que cada comunidad tenga todo lo necesario, que sea “autosuficiente” en el mayor grado que pueda. Encerrarse en sus territorios, y no permitir la entrada de nadie”* (entrevista realizada en 2012). Este impulso de autonomización indígena se está consolidando en el marco de un proceso de autodeterminación de “territorios integrales indígenas”, donde entre otros varios pueblos indígenas, los pueblos awajún y wampis están participando. Desde el 2008 los pueblos awajún y wampis han venido definiendo sus territorios en una serie de encuentros intra- e inter-étnicos, objetivando la relación que estos pueblos mantienen con sus respectivos espacios geográficos, interactuando, cuestionando y traduciendo los modelos y las instituciones políticas del Estado. La reivindicación de “territorios integrales indígenas” nació desde la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas (CORPI) de Loreto, base de Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), y está sustentado en el reconocimiento internacional del derecho de libre determinación de los pueblos indígenas por parte de la Declaración las Naciones Unidas de 2007 (Garra y Riol, 2014). Pero sobre todo, nace del sentimiento de arraigo e indivisibilidad con un territorio, y del profundo deseo y convicción de seguir habitando el mismo y particular lugar, el suyo, el de los suyos, antepasados y nuevas generaciones. Esta afirmación de su lugar habitado es finalmente lo que sigue manteniendo el rechazo a la entrada de empresas extractivas, y la prioridad por

proteger y mantener su territorio, tanto el humano como el “no humano”. *“Si estamos viviendo, más bien estamos protegiéndolo, estamos protegiendo a nuestros recursos naturales, a nuestra gente, al agua, estamos protegiéndolo, porque sabemos que vamos a vivir aquí, que aquí nos vamos a morir, nosotros no vamos a salir de esta tierra, y vamos a vivir aquí protegiendo nuestros recursos naturales, protegiendo nuestro territorio, protegiendo las aguas, protegiendo los sagrados importantes, que heredamos de nuestros ancestros. Entonces no podemos abandonar este sitio..., y no queremos que esté la empresa minera”* (Zebelio Kayap, entrevista realizada en 2010).

La lucha en defensa del territorio es finalmente un intento de afirmar su autonomía y libertad territoriales, en un contexto de agresión y negación constante por parte de los actores coloniales. Y supone también la única posibilidad de seguir luchando por el resto de derechos indígenas. Porque en el intento de preservar el espacio social, de mantener la posibilidad de replegarse a lugares propios, donde el discurso de oposición pueda fortalecerse, donde se pueda ejercer un control hacia los discursos, que siempre vienen de afuera, y que asumidos desde dentro suponen “traición” al territorio, se retroalimenta. Así, en un momento de profunda decepción y angustia, ante cierto fracaso y frente la amenaza que no cesa sobre sus territorios, la dinámica oscilante entre la apertura y el rechazo hacía el otro colonial, parecía decantarse hacia lo último. *“Yo vivo en la selva, no en la ciudad”* (Entrevista a Fermín Apikai, realizada en el 2012). Esta afirmación estaba dirigida a miembros de su propia sociedad, y que empiezan a plantearse abrir la posibilidad de negociar con las empresas y el Estado. Lo que desde los “lobbys” indígenas e indigenistas, contratados por las empresas, denominan “diálogo tripartito entre empresas, Estado e indígenas”. Y es también una afirmación que pretende alejar pensamientos de un lugar que no es el suyo, ni tiene en cuenta sus necesidades vitales.

En la cuenca del Cenepa, donde a día de hoy la postura generalizada sigue siendo el rechazo a las empresas, la estrategia del Estado y las empresas ha sido la división, la seducción, a través de promesas y dinero, y la criminalización, sobre todo con la dirigencia de ODECOFROC. Lo que ha terminado generando posturas contrapuestas⁴⁸². Sin embargo,

⁴⁸² Nos gustaría subrayar de nuevo (algo de lo que se habló en el capítulo III) que una de las estrategias que usan sistemáticamente las empresas multinacionales de extracción en su afán por hacerse con el control de territorios consiste en la búsqueda de acuerdos individuales con líderes y comunidades sobre proyectos que

ha día de hoy la postura de rechazo sigue siendo fuerte y mayoritaria, como muestra el último pronunciamiento de ODECOFROC, escrito y firmado, en el marco de un encuentro, realizado en Mamayaque (Cenepa), el 09 de Agosto del 2015 junto a otras organizaciones awajún y wampis del Alto Marañón⁴⁸³. Este escrito, titulado “Pronunciamiento del Pueblo Awajún del sector Cenepa, Comaina, Imaza y Alto Marañón, rechazando a la Organización Nación Awajún-Wampis, en contra de la exploración y explotación minera en la Cordillera del Cóndor y exigiendo se respete nuestros derechos como Pueblo Indígena” tenía precisamente como objetivo atacar la estrategia de división de las empresas. Así, podemos leer: *“En las asambleas de nuestras organizaciones hemos analizado la creación sorpresiva de la nueva organización "Nación Awajún-Wampis" en Agosto del 2014 (inscrita el 28 de agosto del 2014) y cómo ella crea problemas y divisiones... Manifestamos los abajo firmantes que la organización Nación Awajún-Wampis no fue electa por ninguna de nuestras organizaciones ni comunidades, ni nos afiliamos a ella; por ende, no nos representa... igualmente, desconocemos y rechazamos cualquier acuerdo o convenio que mencionada organización habría suscrito con el Estado y/o el sector privado a nombre del Pueblo Awajún o nuestras comunidades”*. Para a partir de instrumentos de autogobierno, como puedan ser la asamblea, *“El órgano de toma de decisiones en ORPIAN-P es la asamblea y no su presidente”*; o los planes de vida, *“Nosotros como Pueblo Awajún trabajamos nuestros planes de vida a fin de lograr el buen vivir. Allí no figura la minería aurífera en cabeceras de cuenca. Por el riesgo inminente a nuestra salud y vida, y a la destrucción de ecosistemas únicas y frágiles, rechazamos la minería en la Cordillera del Cóndor y exigimos que el Estado cumpla con el acuerdo de Huampami del 2004 de crear el Parque Nacional Ichigkat Muja con 152.873,76 has”*; afirmar su autonomía política y territorial, su dignidad y su exigencia de respeto a sus derechos indígenas, *“Recordamos que tenemos derechos que el Gobierno tiene que cumplir: el derecho a la consulta y consentimiento. El Gobierno ya*

terminan afectando a una extensión mayor de comunidades y colectivos. Esto contribuye a que el movimiento amazónico sienta como una necesidad tener un mayor control colectivo sobre la integralidad del territorio por parte de los pueblos indígenas. Así, en el caso de la cuenca del Cenepa, la minera Afrodita/Dorato tiene acuerdos con el actual presidente de la organización ODECOAC (Organización de Desarrollo de las Comunidades del Alto Comaina), aunque la mayoría de pobladores de las comunidades afiliadas tienen un rechazo frontal a la minería en esta zona.

⁴⁸³ Además de ODECOFROC, este pronunciamiento fue ratificado por la Federación Indígena Awajún del Alto Comaina y Sawi Entsa (FIAACSA); la Organización de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa (ODECOFROC), la Federación de la Mujeres Awajún del Alto Marañón (FEMAAM), Consejo Indígena Amazónico del Perú (CIAP), y como organización regional ORPIAN-P.

realizó un proceso de consulta sobre la Cordillera del Cóndor y obtuvo nuestro consentimiento: La Cordillera del Cóndor será destinada a la creación del Parque Nacional Ichigkat Muja... Cualquier otra medida será violar el acuerdo alcanzado”; dejando la puerta abierta a nuevas protestas.

Hemos visto como las organizaciones indígenas y los pobladores awajún y wampis de El Cenepa apuntan hacia una concepción integral de los territorios, confirmada por la visión que tienen de su espacio habitado, y defendida, a través de rebeliones, de la territorialización de su espacio vital, así como de diversas traducciones reivindicativas. Desde hace quinientos siglos, ellos iniciaron una lucha para que sus territorios no sean vistos por el no indígena ni como “Dorados”, ni como “Vacíos Amazónicos”, ni como “Tierras de nadie”, e impedir que sus territorios sean explotados. Pero en el fondo de esta lucha lo que encontramos es la lucha por ser reconocidos como humanos iguales y diferentes, capaces de construir su propio lugar y visión del mundo. Así, cuando defienden su territorio, los awajún y wampis de la cuenca defienden, tanto su territorio presente, como el pasado y el porvenir. Los habitantes del Cenepa, por tanto, llevan siglos transformando el paisaje y la cultura en fuentes de hechos políticos y en el marco histórico de su defensa territorial. O como le escuché decir a Fermín Apikai en una asamblea, *“Si soy del Cenepa, tendré que defender el Cenepa”*.

V. CONCLUSIONES. Visiones en tensión e identidades en contradicción; La lucha en defensa de la integralidad del territorio y los lugares “sagrados”

En las páginas precedentes hemos tratado de ver cómo a lo largo y ancho del tiempo se ha ido construyendo el territorio del Cenepa, a través de tres perspectivas diferentes: la perspectiva indígena del lugar; la negación de esa perspectiva por parte de los actores no indígenas; y la defensa y afirmación de su lugar y su perspectiva habitada, por parte de los awajún y wampis, frente a los intentos de apropiación colonial. Y, aunque resulta imposible dar la exacta medida de la enorme complejidad, y las infinitas historias que conforman un territorio, se ha intentado dar una idea de cómo la cuenca del Cenepa ha podido llegar a ser lo que es: un territorio indígena que defiende sus lugares, sus habitantes (tanto humanos como no humanos, tanto vivos como muertos, o por nacer) y las múltiples relaciones de intercambio económico, cognitivo, emocional y espiritual que son fundamentales para su reproducción y la multiplicación de la vida.

En el primer capítulo se ha descrito cómo las relaciones intersubjetivas que se establecen entre los diferentes habitantes y sus lugares conforman un complejo territorial, basado en la sociedad entre humanos y no humanos. En el segundo capítulo, hemos podido ver cómo los diferentes actores coloniales (conquistadores, misioneros, políticos, científicos, empresarios, etc.) han intentado negar una y otra vez, desde el siglo XVI, el lugar propio de los indígenas awajún y wampis: la humanidad de su espacio y sus costumbres de vida, y con ello, disciplinarlos, convertirlos en instrumentos. O al menos, que no pudieran convertirse en un “obstáculo”, en su afán de disponer de los “recursos” (que se encuentran en sus territorios) para su proyecto concebido como totalidad⁴⁸⁴, llámese Imperio, Ciencia, Estado - Nación, o Mercado. Cada proyecto colonial ha intentado borrar las huellas que le precedían, aunque recogiendo en herencia el fondo lógico de los procesos anteriores de negación indígena. Y finalmente, en el tercer capítulo, hemos descrito cómo los habitantes del Cenepa, frente a esa negación -un ataque que afecta todos los ámbitos de su vida indígena- han resistido hasta el día de hoy. Su respuesta ha sido la defensa del territorio y de sus propias formas de vida.

⁴⁸⁴ Y que por lo tanto excluía cualquier otro proyecto.

Esa defensa del territorio ha venido oscilando entre el rechazo y la rebelión abierta de confederaciones étnicas, y el diálogo y el intercambio con el no indígena de conocimientos, herramientas y poderes. Ha estado basada en diferentes ejercicios de traducción transcultural, gracias a la capacidad amazónica de relacionarse con los otros a través precisamente de su condición de otros, logrando, a través de la territorialización de su resistencia visibilizar cómo el espacio es una construcción política e ideológica. A lo largo de este proceso de defensa territorial, la cuenca del Cenepa, -especialmente, las cabeceras de los ríos que la conforman, como la Cordillera del Cóndor- se ha ido conformando como un enclave de resistencia y refugio jíbaro: un espacio que ha venido ejerciendo de reservorio de la compleja multidimensionalidad de la territorialidad awajún y wampis, y que ahora, con la presencia de empresas extractivas se ve gravemente amenazado.

Los pobladores del Cenepa, a pesar de la fuerza y la complejidad de la negación a su lugar indígena, y de los sucesivos intentos de imposición colonial, han logrado que pervivan las condiciones de reproducción de su territorio y el complejo propio de relaciones sociales, prácticas y pensamientos que lo conforman. Aunque también se han visto obligados a adaptarse a los sucesivos contextos históricos, con los consiguientes desajustes y reajustes en su propia forma de habitar el territorio. Este espacio de resistencia y reproducción sociocultural, pretendidamente autónomo hacia el afuera no indígena, se ha podido dar porque, a pesar de toda la negación y la imposición de otras lógicas ajenas en la cuenca, se ha mantenido en mayor o menor medida un control territorial que ha permitido a sus pobladores la continua recreación y el mantenimiento de un discurso y una práctica propia. Como recuerda Mateo Impi, en el Cenepa, a diferencia de otras cuencas indígenas de la región, *“no hay colonos, no hay ni un solo asentamiento de colonos, ni de comerciantes. La gente de afuera para poder vivir en el Cenepa, tiene que ser comunero (casarse con una awajún- hay varios casos, también de mestizas casadas con awajún: Mamayaque). Desde los años 80’s se tomó la decisión de no permitir instalarse a gente de afuera, es decir, que gente de afuera pueda crear asentamientos, poblados etc., para ello contribuyó el proceso de titularización de las comunidades que cerró prácticamente las comunidades”* (Entrevista realizada a Mateo Impi, 2012).

Así, este cierre selectivo del territorio ha logrado que los discursos y las prácticas de resistencia de los awajún y wampis al poder colonial puedan estar ocultas, y protegidas, hasta que se hiciera necesaria su emergencia. Los pueblos awajún y wampis se han visto obligados a desarrollar una gran creatividad, pero han continuado siendo igual de obstinados en mantener: su autonomía personal, familiar, y en la actualidad, comunal; su defensa a la igualdad social, (pues ningún awajún y wampis acepta a priori que nadie sea más que nadie); su profundo respeto por todos los seres dotados de espíritu (ya sean humanos, animales, plantas o espíritus); y su rechazo a cualquier forma de poder autoritario y coercitivo.

Sin embargo, en este proceso de defensa del territorio del Cenepa encontramos un punto de inflexión, que ocurrió en el momento en el que los awajún y wampis comenzaron a darse cuenta de que los *apach* eran más numerosos que ellos, y estaban mejor armados. La militarización del Cenepa en la década de 1940, motivada por el conflicto fronterizo entre Perú y Ecuador, produjo un quiebre en la relación con el territorio de la cuenca. Muchas familias tuvieron que abandonar sus hogares en las partes altas de la cuenca frente a los continuos abusos de los militares, y sin tener posibilidades para enfrentarse directamente. A partir de entonces, se produjo un cambio de estrategia en la defensa territorial, al intensificarse los procesos de apropiación de herramientas y traducción a lógicas y lenguajes no indígenas de sus propias lógicas y lenguajes socioterritoriales. Al darse cuenta de la imposibilidad de sacar al *apach* -y su sociedad- totalmente de sus vidas y territorios, los awajún y wampis decidieron cambiar los términos de la relación con ellos, intentando hacerla más igualitaria, para poder hacerse respetar por ellos mismos. El cambio que supuso los asentamientos “semisedentarios”⁴⁸⁵ de familias en las orillas de los ríos, como el Cenepa, alrededor de las escuelas no significó, en absoluto, la desvinculación con los territorios de sus antepasados, ubicados en las zonas altas de la cuenca, donde ahora esperaban las *purmas*, las antiguas chacras sin cultivar de sus abuelos, que también fueron enterrados ahí. A estos lugares no han dejado de regresar, ya fuera en visitas, peregrinaciones, e incluso para volver a instalarse en sus quebradas, como ocurrió con las

⁴⁸⁵ Si los jíbaro fueron considerados en el pasado como seminómadas, en la actualidad, con las dinámicas socioterritoriales que hemos visto que se dan al interior de las comunidades, bien pudiéramos considerarlos semisedentarios.

Así, este cierre selectivo del territorio ha logrado que los discursos y las prácticas de resistencias de los awajún y wampis al poder colonial puedan estar ocultas, y protegidas, hasta que se hiciera necesaria su emergencia. Los pueblos awajún y wampis se han visto obligados a desarrollar una gran creatividad, pero han continuado siendo igual de obstinados en mantener: su autonomía personal, familiar, y en la actualidad, comunal; su defensa a la igualdad social, (pues ningún awajún y wampis acepta a priori que nadie sea más que nadie); su profundo respeto por todos los seres dotados de espíritu (ya sean humanos, animales, plantas o espíritus); y su rechazo a cualquier forma de poder autoritario y coercitivo.

Sin embargo, en este proceso de defensa del territorio del Cenepa encontramos un punto de inflexión, que ocurrió en el momento en el que los awajún y wampis comenzaron a darse cuenta de que los *apach* eran más numerosos que ellos, y estaban mejor armados. La militarización del Cenepa en la década de 1940, motivada por el conflicto fronterizo entre Perú y Ecuador, produjo un quiebre en la relación con el territorio de la cuenca. Muchas familias tuvieron que abandonar sus hogares en las partes altas de la cuenca frente a los continuos abusos de los militares, y sin tener posibilidades para enfrentarse directamente. A partir de entonces, se produjo un cambio de estrategia en la defensa territorial, al intensificarse los procesos de apropiación de herramientas y traducción a lógicas y lenguajes no indígenas de sus propias lógicas y lenguajes socioterritoriales. Al darse cuenta de la imposibilidad de sacar al *apach* -y su sociedad- totalmente de sus vidas y territorios, los awajún y wampis decidieron cambiar los términos de la relación con ellos, intentando hacerla más igualitaria, para poder hacerse respetar por ellos mismos. El cambio que supuso los asentamientos “semisedentarios”⁴⁸⁶ de familias en las orillas de los ríos, como el Cenepa, alrededor de las escuelas, no significó, en absoluto, la desvinculación con los territorios de sus antepasados, ubicados en las zonas altas de la cuenca, donde ahora esperaban las *purmas*, las antiguas chacras sin cultivar de sus abuelos, que también fueron enterrados ahí. A estos lugares no han dejado de regresar, ya fuera en visitas, peregrinaciones, e incluso para volver a instalarse en sus quebradas, como ocurrió con las

⁴⁸⁶ Si los jíbaro fueron considerados en el pasado como seminómadas, en la actualidad, con las dinámicas socioterritoriales que hemos visto que se dan al interior de las comunidades, bien pudiéramos considerarlos semisedentarios.

familias wampis que construyeron sus comunidades en la zona del Alto Cenepa. El proceso de migración a las orillas significó más bien un cambio de estrategia, basado en la apropiación de la lengua del enemigo, el idioma oficial, para poder hacerse entender y reclamar por sí mismos. Algo que se intensificó cuando las comunidades fueron reconocidas en el organigrama jurídico-político del Estado, lo que se vio como una forma de apropiarse de ese otro lenguaje oficial: el Derecho, y cuya apropiación ha terminado superando la escala nacional, entrando en circuitos internacionales de Derecho, como la OIT o la ONU. A partir de los años 50 y 60 del pasado siglo, nuevas visiones sobre ciudades (el lugar del otro no indígena), educación escolarizada (aprendizaje del otro no indígena), documentos de papel (la lengua del otro no indígena) y sobre convertirse en lo que a día de hoy se conoce como líder indígena⁴⁸⁷, empezaron a aparecer en los sueños, trances y visiones de los pobladores del Cenepa. Así como también en las diferentes formas que pueden adoptar los *ajutap*, aparecían nuevas figuras: hombres blancos, algunos vestidos con batas, e incluso la figura de Cristo⁴⁸⁸. El antropólogo estadounidense Robert Joseph Priest recogió en los años 80, durante su trabajo de campo entre los awajún, un par de testimonios sobre la aparición de Jesús en las visiones, detrás de una mesa y "documentos de trabajo" (Priest, 1993).

Durante el tiempo que estuve en el Cenepa fueron numerosos los pobladores que me explicaron cómo sus padres o abuelos habían tenido nuevas visiones y sueños que versaban sobre la educación. Así como algunos de ellos me contaron de las que habían tenido acerca de visitas a ciudades que nunca antes habían conocido. El relato solía comenzar con cómo su "visión les había dicho" o cómo "habían visto en su visión". Aquí resulta importante destacar que los awajún y wampis distinguen dos tipos generales de visiones. Según Brown

⁴⁸⁷ Todo awajún y wampis aspira a convertirse en autoridad, al sentirse todos ellos líderes. Lo que provoca rivalidades, de las que se intenta aprovechar hoy la minera, pero también forma parte de su fuerza, porque si un líder cae, saldrán otros. Pero una cosa es convertirse en líder indígena y otra mantenerse en el cargo, mantener el respeto y el reconocimiento de los pobladores. Como me dijeron varios comuneros, aquel que mantiene su cargo es porque es *waimako*. "El que tiene visión permanece, los que no pasan" (Frase extraída del diario 2009). La importancia de la visión, tras el trance provocado por la toma de plantas maestras, remite a la cosmovisión y las formas de organización tradicionales, cuando el *níimaju* era el guía del pueblo, escuchado por su autoridad. Estos personajes eran a la vez muy prósperos y hospitalarios, dignos de respeto y temidos porque se creía que en ellos posaba el espíritu del *ajutap*. Y se decía de ellos que eran visionarios y que sus palabras eran irrefutables. Decían que al anciano había que respetar, porque cualquiera no alcanza esa edad, sus palabras pesan, incluso uno puede morir con su maldición.

⁴⁸⁸ Un comunero me contó cómo a él se le apareció Cristo en una visión. Para él, Cristo era la visión más poderosa (Extraído del diario 2011).

(1984: 210), la primera sería la visión de un *ajutap*, directamente relacionada con el poder que te otorga el espíritu de vencer a los enemigos, y la segunda, la visión de futuro (*níimagbau*, en aguaruna) que asegura la salud y prosperidad de la persona que experimenta la visión⁴⁸⁹. Esta explicación sobre lo que significa la visión fue más o menos lo que todas las personas con las que tuve la oportunidad de hablar sobre el tema me contaron. Pero en esta explicación, podemos encontrar una distinción entre una visión que te da poder, fuerza, y otra que te sobre todo te da conocimiento, que te habla sobre tu “destino”, sobre lo que vas a ser, y te asegura una buena y larga vida (*Tajimat pujut*, en awajún, y *Tarimat pujut*, en wampis). Aunque esta distinción también puede resultar problemática, puesto que los habitantes del Cenepa consideran que el poder y el conocimiento están íntimamente relacionados entre sí⁴⁹⁰.

Pero más allá de la complejidad analítica de los tipos de visión (algo sobre lo que tampoco se ponen de acuerdo ni los propios awajún y wampis, al ser un concepto flexible, que permite distintos usos y significados), lo que me gustaría resaltar es cómo en un contexto de adaptación en el que se empezaba a dejar de lado la guerra como acto privilegiado de relación interétnica, comienza a tomar una mayor importancia la visión de futuro y de conocimiento frente a aquella otra que otorga el poder de vencer a tus enemigos. Así, será en pleno proceso sociocultural de apropiación del Otro, a través de la escuela y la visita a los lugares no indígenas, las ciudades, que comienzan a aparecer “nuevas visiones” entre los pobladores del Cenepa. En este sentido, puede resultar esclarecedor el testimonio de la visión que tuvo Tomas Quiaco, técnico sanitario de ODECOFROC: “*vi un árbol al que acudían muchas aves, muchos animales para coger sus frutos, para chupar sus flores, para resguardarse en su sombra... y supe que tenía que capacitarme para poder aconsejar y ayudar a mucha gente, para poder ser cómo el árbol*” (Conversación extraída del Diario de Campo, 2011). Después de esa visión, Tomas ha

⁴⁸⁹ A aquel que ha adquirido este tipo de visión, los wampis le denominan *imaru*, distinguiéndole así del *waimaku*, el que tiene visión de guerrero. Por otro lado, entre los awajún también existe un término para designar la visión de líder indígena. Por otro lado, encontramos también la expresión *wajiu*, en awajún, que designa la visión para ser político, organizador, líder indígena.

⁴⁹⁰ En términos generales, también que el *ajutap* que se te presenta te puede otorgar diferentes poderes: “puede ser un poder para tu condición social, puede ser un poder para la guerra, o un poder para ser viejito, diferentes poderes te da, y ¡eso se cumple! (Alonso, líder awajún, entrevista realizada por Tomas Mouries, 2014: 31).

llegado a visitar varias veces la ciudad de Lima para asistir a cursos de capacitación en salud en distintos hospitales de la capital. El relato de su visión también resulta significativo para ver cómo los awajún y wampis comparan frecuentemente el proceso educativo escolar con el proceso de adquisición del poder espiritual del ajutap, mediante la toma sistemática de plantas. Para ellos existe similitud entre pasarse años tomando plantas y purificando y disciplinando su cuerpo con ayunos para obtener la visión de guerrero, y el tener que estar años estudiando para llegar a ser un ingeniero o un abogado, por ejemplo. “Las visiones son como una carrera (te preparas desde muy joven), y puedes llegar a ser varias cosas, depende de la visión. Como por ejemplo, en las carreras puedes llegar a ser: ingeniero, constructor civil, cada persona su destino” (Conversación con un comunero, en Pagata, extraído del diario 2011).

Esta similitud puede basarse en el hecho de que en ambos casos se trata de un poder externo (bien el poder de los ancestros, pero convertidos en espíritus, bien el poder de los *apach*) que puede conferir al que se dirige a su encuentro fuerza, prestigio social y bienestar al individuo y su grupo. Pero una diferencia fundamental es el lugar donde ese poder y conocimiento es obtenido, por un lado, en las construcciones que ejercen como escuelas, y por el otro, en el territorio, generalmente cataratas y *purmas*. Como hemos visto, la educación bilingüe tuvo un rol preponderante en la construcción de una identidad política “moderna” de los pueblos awajún y wampis, a partir de la cual se impulsaron el proceso organizativo y la defensa territorial en base fundamentalmente a la titulación de comunidad nativas a lo largo de las últimas tres décadas. Pero también este proceso de apropiación y traducción de instrumentos del *apach* a su propia cosmovisión territorial, y viceversa, provocó cierto distanciamiento de lo que había significado hasta entonces la vida de los *muun*⁴⁹¹. En ese proceso de traducción, en los trayectos de ida y vuelta, se pierde conocimiento, se fragmenta, y siempre algo se queda por el camino, en medio del territorio.

⁴⁹¹ Hay que dejar constancia, algo en lo que se viene incidiendo durante toda la tesis, que, a pesar de los profundos cambios que han experimentado en sus vidas, podemos ver como ciertos rasgos socio-culturales característicos de los pueblos jíbaro awajún y wampis siguen teniendo una gran importancia para entender las dinámicas de los procesos políticos contemporáneos.

De esta manera, la defensa del territorio del Cenepa frente al Estado, las empresas extractivas y los procesos de colonización interna, ha terminado por producir una reconfiguración de las relaciones en su interior. Han surgido también nuevos flujos de comunicación hacia el exterior, y espacios de encuentro con la sociedad nacional, pero también con circuitos políticos y económicos de carácter interétnico, regional, y también internacional, permitiendo, por un lado nuevas relaciones de intercambio y alianzas para la defensa y protección de los territorios y, por otro lado, nuevas amenazas a su integridad territorial. Todo lo cual ha provocado la necesidad de definir y traducir el territorio, en un contexto de relación que sobre todo es definido por los pobladores como conflictivo con el afuera del lugar. Así, en este proceso, la cuenca del Cenepa, a pesar del fuerte control sobre sus territorios que ejercen los pobladores awajún y wampis, se encuentra cada vez más inmersa en una situación en la que tienen que negociar con la proyección de lugar que hacen otros actores: Estado, Iglesias, Empresas, ONG's, instituciones conservacionistas, universidades, etc, sobre su propio territorio. Las cuales terminan yuxtaponiendo sus propias concepciones y producciones del espacio al lugar indígena. Y también los ejercicios de traducción, tanto de concepciones foráneas sobre el territorio, generalmente asociadas a dinámicas de "propiedad", como la de sus propias concepciones territoriales, íntimamente relacionadas con su cosmovisión, han generado múltiples diálogos entre la cultura "apach" y la cultura "ancestral"⁴⁹², entre los mayores y los jóvenes, entre los waimakos y los intermediarios culturales, líderes indígenas, estudiantes, profesores etc., aunque los contactos alcancen a una esfera mayor de los diversos pobladores. Así, los jóvenes como expresó una joven durante el I Encuentro Intergeneracional, organizado por ODECOFROC en el 2009; "... nos encontramos un poco desorientados con respecto a nuestra auténtica identidad cultural". Lo que genera malentendidos y distancias entre los diferentes actores. Muchos jóvenes son conscientes de la importancia de mantener el arraigo cultural y territorial, pero los cambios acontecidos en las últimas décadas y los procesos de

⁴⁹² Según Thomas Mouriés, para "las cosmologías de la Amazonía Indígena, los ancestros pueden aludir por lo menos a tres significados: El conjunto histórico pero anónimo e indeterminado de los antepasados; los seres mitológicos y fundadores de la humanidad; los espíritus de los muertos, capaces de transmitir cierto tipo conocimiento a los humanos" (Mouriés, 2014: 30). Añadir, respecto al primer significado mencionado que, durante mi trabajo de campo, he escuchado varias narraciones sobre antepasados con nombres propios, y en general, pude encontrar una memoria propia sobre sus antepasados, aunque bien es cierto, que solo a la escala de cada grupo familiar. También se encuentran nombre propios de algunos *ajutap*, lo que me hace dudar de una condición anónima e indeterminada acerca de los ancestros, aunque, en muchas ocasiones, sí es utilizado con ese carácter tan general y abstracto del que habla el autor.

fragmentación asociados, les tienen desorientados. En palabras de un joven universitario awajún, Albino Mashia Juwou, pronunciadas en el plenario del Encuentro Intergeneracional antes mencionado: “...una persona sin cultura no tiene raíces, no tiene bases. Los viejos no dejaron escrito sobre sus conocimientos, sus visiones y misiones, y por eso no sabemos cómo hablar de cultura y aplicarlo (...) Nos culpamos por causa de esto los unos a los otros; el profesor al padre de familia, el padre de familia al profesor, el niño al maestro y al padre”.

Al ser las identidades ontológicamente relacionales y variar en función de dónde, con quién y cómo se establezca la relación, terminan fluctuando, y pueden producir desdoblamientos, que en ocasiones llegan a ser conflictivos. En el proceso de contacto siempre se puede correr el peligro de convertirse en el otro, y dejar de ser totalmente awajún o wampis. La preocupación por el posible olvido de sus propias prácticas culturales que encontramos actualmente en los pobladores del Cenepa no es, por tanto, algo nuevo. Lleva siendo una constante para las generaciones mayores desde hace décadas. Según Priest, en la década de los 80, los awajún de la cuenca del Nieva, con los que estuvo haciendo trabajo de campo, ya discutían acerca de esta problemática. Él relata cómo al hablar sobre la toma de la planta purificadora, *wais*, “discutieron el valor de esta antigua costumbre y atribuyeron la pereza, la enfermedad y la falta de disciplina moral en el entorno contemporáneo al abandono de estas prácticas” (Priest, 1993: 16, traducción propia). Esta discusión sobre la necesidad de retomar algunas prácticas tradicionales, como la toma de plantas, los consejos de madrugada, en los que también se relataban los mitos, y las chacras policultivo, entre otras, es algo que ha estado presente en muchas de las conversaciones que he tenido con los habitantes del Cenepa. Aunque en realidad no existe una ruptura con las costumbres “tradicionales”, sino que más bien de lo que se trataría es de la existencia de distintas intensidades y grados de uso y conocimiento, así como de cierta fragmentación y dispersión en su práctica. Algo que también ocurre en la actualidad, aunque la distancia con tales prácticas sea mayor que en la época de la que habla Priest.

Como hemos podido ver en anteriores capítulos, se pueden encontrar elementos culturales que se abandonan durante un periodo de tiempo para luego ser recogidos de nuevo otra vez en contextos prácticos y explicativos que los dotan de sentido. Sin embargo,

con el paso del tiempo se agudiza la sensación de distancia e irreversibilidad, y un sentimiento de añoranza respecto a la vida anterior a las escuelas, la vida de los antiguos *muun*. Esto ocurre en un momento en el que los últimos ancianos que vivieron la vida antes de la llegada de las escuelas y la creación de las comunidades se están muriendo. “*Es una vida más selvática, más bonita, más decente*”, me decía Fermín Apikai, visionando con añoranza esa forma de vida. Al mismo tiempo, me mostraba su preocupación por el devenir actual en el que, según él, los jóvenes solo quieren ser profesionales⁴⁹³, “*Ya no queremos ser waimakos..., Olvidados, dejados...No viven practicando ¿cómo van a ser awajún? No son ni apach...*” (Entrevista personal Fermín Apikai en 2012). De esta manera, las personas mayores están preocupadas por la juventud de la cuenca, pues señalan que están olvidando sus tradiciones, pero que el mayor problema radica en que ya no saben sobrevivir como los “antepasados”. No tienen ni los conocimientos ni la fortaleza física para hacerlo, ni el cuerpo purificado para poder relacionarse con los espíritus que dan poder y conocimiento. Pero la preocupación es más profunda, al decir que tampoco saben sobrevivir como los blancos: “...están en medio y es muy peligroso” (Luque y Robles, 2006: 177). Así explican los peligros y amenazas que se ven en un territorio, el awajún y el wampis, cada vez más presionado para engranarse al sistema de producción del mercado y a la sociedad nacional en condiciones de desventaja.

La preocupación, la añoranza, y los peligros que ya se hacen patentes remiten también a una problemática sobre la identidad, y sobre el sentimiento necesario de arraigo territorial para perseverar en la defensa del lugar. Y lo hacen en un momento en el que se ha intensificado el proceso de negación colonial y la conquista de territorios, con el desembarco masivo de empresas transnacionales, el nuevo valor geoestratégico de la Amazonía, y la constatación, por tanto, del fracaso (o el engaño) de la inclusión ciudadana del indígena a la Nación. Puesto que cómo hemos podido ver en el capítulo III, la negación del lugar y del indígena nunca dejó de existir. Además, la presión actual sobre sus territorios, a través de empresas extractivas, pone en un primer plano y agudiza la sensación de peligro de contaminación, tanto física, del cuerpo y el territorio, que afecta también a su

⁴⁹³ Aunque expresa un sentimiento colectivo, esta afirmación, cómo hemos visto más arriba, no resalta toda la complejidad del proceso, puesto que también encontramos prácticas de hibridación cosmológica y política entre ambas visiones.

relación con el mundo espiritual, como moral, de valores. Como hemos visto en el capítulo IV, dedicado a la defensa del territorio, un factor decisivo que marca la diferencia entre indígenas y no indígenas (así como también entre humanos y no humanos) es la moralidad, e indica si alguien se está alejando de su punto de vista corporal humano e indígena. Para ser verdaderamente humano, para mantenerse indígena, uno tiene que alimentar su condición humana en todo momento. Tiene que comer comida legítima y vivir junto a otros seres iguales, porque siempre existe el peligro de que otros seres diferentes puedan influir y efectuar un cambio en uno mismo. Uno no puede llegar a ser o mantenerse como un humano legítimo solo, sino únicamente en relación con otros humanos legítimos. Cuando las disposiciones y características corporales cambian y su forma de ser también (Opas, 2014: 173).

Además, los cambios alimenticios, producidos por una mayor escasez de animales, y el progresivo ingreso de productos del mercado, son vistos también como una manera de distanciarse del espíritu de los ancestros, *ajutap*. Hoy en día, como hemos visto en el I capítulo de esta tesis, los cambios alimenticios están provocando que los awajún y wampis tengan un cuerpo más perfumado y propenso a las enfermedades. El fuerte olor que desprenden los cuerpos (lo que denota fuerza) terminaría alejando a los espíritus *ajutap*, al considerar estos que quienes les llaman ya tienen poder, y no les necesitan. Hay que recordar aquí, que el *ajutap* se presenta y le da poder a aquellas personas que lo necesitan. Como relata el líder wampis Shapion Noningo, “*existe una leyenda que dice que ancestralmente el arutam (en wampis) se acercaba fácilmente a los wampis para dar su poder, pero en un momento algún wampis no respetó la prueba del arutam, este se sintió ofendido, y desde esa época los wampis quedaron conjurados para no recibir fácilmente el poder del Espíritu o si lo lograban era con mucho sacrificio... La juventud actual ya no piensa mucho en esas cosas, no las valora, su cuerpo está muy contaminado. Tampoco anteriormente no todos lograban adquirir ese poder sino aquellos con mucho esfuerzo y con suerte*”⁴⁹⁴ (comunicación personal en el 2013).

⁴⁹⁴ También se debe tener en cuenta otra dificultad: la existencia de dos clases de poder: un poder verdadero y uno falso o *aka* (gusano). “*El inexperto en estos poderes puede creer que ha adquirido el poder verdadero, cuando ese poder es falso, solo los expertos saben cuál es el poder verdadero, de modo que la juventud actual*

Lo que se percibe en los discursos que venimos citando sería, por un lado, cierta frustración en el proceso de integración y competencia de igual a igual desde la cultura occidental con el *apach*, al mismo tiempo que un desarraigo, una distancia con sus orígenes y su práctica cosmovisional. O dicho en otras palabras, la enorme complejidad que les supone en las condiciones de desigualdad y negación que se dan actualmente ser dos hombres al mismo tiempo, habitando y transitando por dos mundos. Contradicción que se pone de manifiesto en este extracto de mi diario de campo del 2012 que narra una conversación, en la ciudad de Santa María de Nieva, con un profesor de educación bilingüe: “Él vive en un cuarto alquilado, enfrente del que yo tengo. Vive solo. Una noche de soledad y tristeza, me terminó hablando un poco bebido, y con una extraña mezcla de desesperación, competición, bravuconería y orgullo awajún, al mismo tiempo que también profesional. Había una mezcla de ansiedad por competir en los mismos campos de juego que el mestizo, y al mismo tiempo seguir siendo indígena. *‘Yo también soy un profesional, un indio que sabe leer’*, me dijo un poco triste, incomprendido.

Si los awajún y wampis realizan continuas comparaciones de su cultura con la cultura occidental, y llevan a cabo acciones para intentar demostrar que ellos, los indígenas, también pueden ser como los *apach*, al mismo tiempo su experiencia nos habla de la desigualdad y discriminación a la que se ven sometidos. Este proceso de equiparación se relaciona íntimamente con su demanda del estatuto de humano. “No somos animales”, como los llamó indirectamente Alan García en sus artículos del “Perro del hortelano”, sino personas humanas, como los *apach*. Pero también, por su parte, existe una reivindicación de la diferencia, de su propia condición de indígena. Y esta doble reclamación, en el actual contexto de ataque neoliberal sobre sus territorios, ayuda a generar también una sensación de contradicción y desarraigo.

Durante el tiempo que estuve viajando por las comunidades del Cenepa, compartiendo sus trabajos y sus luchas, pude escuchar en numerosas ocasiones esa angustiada sensación por “tener que ser dos hombres”, lo que resulta a veces casi imposible, y les lleva a sentir que “están en el aire”. Así, la presión sobre los lugares donde vivieron y murieron sus

está condenado a recibir poder falso porque las practicas de toe, ayahuasca lo hacen sin mayor disciplina y no saben distinguir esos dos poderes” (Shapion Noningo, conversación personal).

antepasados y la convicción, después de lo ocurrido en la Curva del Diablo, de que el Estado y las empresas se han propuesto exterminarles como pueblo indígena, crea una situación emocional que a veces se torna insostenible. En palabras de un importante líder shuar, con el que pude conversar durante el Encuentro Binacional awajún, wampis y shuar, al que ya hemos mencionado, “*No sé qué piensas y desconfío. Para mi es bueno mi discurso, pero para el otro quizás no. Me vuelvo loco porque me están invadiendo, me están acabando*” (Entrevista realizada en el 2010), que expresa la situación de vulnerabilidad emocional ante una situación histórica que se perciba de forma trágica⁴⁹⁵.

Si en los años 50 del pasado siglo: “*Nuestros padres tuvieron una visión para que ellos fueran profesionales (a través de la educación). Ahora, también se quiere recuperar nuestra cultura*”, en palabras de un comunero de Kusu Kubaim. Esta situación genera dos identidades que, aunque se buscan, se traducen y se intentan adaptar mutuamente, también se encuentran en pugna, y generan frustración. Este giro hacia la revalorización de la cultura ancestral también viene motivado por la “realidad irreal” que la modernidad crea en los indígenas; a las contradicciones entre los sueños que promete y lo que al final termina ofreciendo, desigualdad, discriminación y pobreza. Según Rafael Ukuncham (promotor de cultura de ODECOCROF) la visión de recuperar la cultura ancestral, “*retomar el trabajo de sus antepasados*”, se dirige sobre todo a “*que no se olvide, que no se pierda. Hay que recuperar de todo: hacer tejidos, canastas, canoas, tuntui, escobas, etc. Y en cuyo proceso, algo vital para él, era la recuperación de la toma de Datem, Tsaag, y Toe*⁴⁹⁶, porque es necesario para Vivir Bien tener el ajutap” (Conversación personal, extraído del diario de campo 2011). El objetivo principal de esta visión de recuperar sería la de que no se pierda,

⁴⁹⁵ Aquí debemos mencionar la elevada tasa de suicidios, sobre todo, entre los jóvenes, que viene produciéndose en la actualidad. Y para ello usamos las palabras de Irma Tuesta Cerrón, Malena Nuwaku García Tuesta y Pedro García Hierro que, aunque se refieren al caso de los awajún, pueden servir también para los wampis, y otros pueblos indígenas: “La alta incidencia, la continuidad y el aparente incremento de los casos de suicidio o de intentos de suicidio entre jóvenes del pueblo Awajún, en el noroeste peruano, es causa de honda preocupación para los padres y madres de familia que, hoy en día y en las comunidades donde los episodios son más frecuentes, sienten esta calamidad como una permanente amenaza para el sosiego de las familias y el equilibrio de las relaciones sociales, acrecentando, como causa y efecto, el malestar cultural que hoy atraviesa el pueblo awajún” (Irma Tuesta Cerrón, Malena Nuwaku García Tuesta y Pedro García Hierro, 2012: 26).

⁴⁹⁶ Él tiene una visión de futuro: desea que todas las comunidades tengan sembradas sus plantas medicinales, porque dice que en muchas comunidades, asentadas en las orillas del río Cenepa, ya no las puedes encontrar fácilmente.

la de dejar una “visión” para las nuevas generaciones. Como explica Fermín Apikai, el que fuera durante muchos años el coordinador del Programa de Arte y Cultura, ante un vacío que vislumbran amenazante para las futuras generaciones: *“Si nosotros no vamos a dejar por lo menos un escrito, donde por donde, ellos (las nuevas generaciones) se van a orientar. Porque dentro de poco tiempo, “no va a haber viejos, y entonces, ¿qué?”* (Entrevista realizada en 2012). Estamos hablando, por tanto, de una reafirmación de sus propias formas de vida, en un momento presente de zozobra y amenazas; y de un proyecto de futuro lleno de pasado, que se dirige tanto hacía el interior del territorio como hacía el exterior (al Perú y al Mundo). Y este recuperar la práctica tradicional entraría también en relación con el discurso político cultural y de identidad étnica del movimiento indígena y con la defensa del territorio; a su vez interrelacionados con discursos y prácticas más amplias que implican los Derechos de los pueblos indígenas, o los cada vez más numerosos y articulados movimientos indígenas a nivel de toda América, e incluso además, a los movimientos ambientalistas y anti-sistémicos.

Así, dentro del proceso de defensa territorial, los intentos de apropiación y traducción de la cultura occidental y de reelaboración de su propia cosmología, el acto y los efectos del mayor “contacto” con el mundo apach tanto fuera como al interior de sus territorios, y frente a lo cual, surge también la necesidad de recuperación de la “vida de los ancestros” como modelo ejemplar de existencia en el lugar, ha generado identidades en conflicto; una especie de “esquizofrenia” del lugar. *“Mi corazón está partido en dos (...) Hay una pelea dentro de mí”*, Fermín Apikai (entrevista personal 2012). Lo que vendría a significar un vivir entre dos mundos, en dos espacios diferentes a la vez: el espacio apach, y el lugar awajun, y donde una solución para los habitantes indígenas del Cenepa pasa en un sentido estratégico y vital por la revaloración y traducción cultural, cara a modificar la relación del exterior con su territorio. Para de este modo hacer comprender a la sociedad envolvente su particular y vital relación con el lugar, y en concreto, con la Cordillera del Cóndor: *“Es nuestro reclamo, que comprenda el gobierno, que se respete. Porque nosotros no decimos de Lima, no decimos de otras partes. Siempre reclamamos, porque es nuestra sangre, nuestra cultura. Es este manantial que salen las aguas, de allí nosotros tomamos. Por esto no aceptamos, no permitimos la minería”* (Entrevista realizada junto a Simone Garra a Salomón Mayan en el 2010). Un lugar que, al verse amenazado, se defiende. Así el

intento de retomar la cultura, como la reactivación de las prácticas tradicionales en el contexto del paro amazónico, como la toma de plantas, el recitado de sueños, etc., también producen ciertas hibridaciones en las prácticas y en los conocimientos acerca de las visiones de futuro sobre el territorio. Y en esta dinámica relación con el lugar, la cosmovisión y las diferentes tecnologías y discursos (tanto propios como ajenos) se enredan en un complejo de relaciones y prácticas, y las creencias se adicionan sin destruirse en una tensa convivencia, que implica un ir y venir, un mirar desde dos lugares y perspectivas distintas. Pero en el que también puede correrse el riesgo de mirar desde un lugar cada vez más vacío. Porque a esta situación de doble identidad y conflicto se le debe sumar además cierta desintegración territorial, causado, entre otras cosas, por pasar a habitar comunidades con límites precisos. Y profundamente agravada en la actualidad por la constante amenaza de la minería que se cierne sobre las partes altas, precisamente aquellas que no pudieron ser tituladas en el proceso de aseguramiento jurídico. Aquellas zonas, que al ejercer de refugios ancestrales, resultan fundamentales para no dejar de ser ellos mismos.

Como pudimos ver en la tercera parte de la tesis, al hablar de las comunidades nativas de la cuenca del Cenepa, el proceso de su creación y consolidación socioterritorial y jurídica provocó también algunos problemas a nivel socio-ecológico. Las comunidades implicaban una descomposición artificial de la integridad territorial de los usos y significados que dan los pueblos amazónicos a su lugar habitado, practicado y vivido, distorsionando así su realidad territorial. Aunque en el caso del Cenepa no se produjo en exceso esta descomposición, gracias a que sus pobladores consiguieron crear un cuerpo territorial contiguo de comunidades, si se vio afectada la integralidad territorial, al no poderse titular todo el conjunto de su territorio. Así, quedaron fuera elementos fundamentales del territorio integral, como la Cordillera del Cóndor, y otras cadenas de montañas de gran importancia simbólica y territorial, los cursos de agua, la fauna y el subsuelo que son considerados propiedad del Gobierno, ni los suelos y recursos forestales que son simplemente “cedidos en uso”. De esta manera, el proceso de creación, constitución y titulación de comunidades, aunque dotó a los pueblos indígenas de un aseguramiento jurídico que sigue siendo clave para poder continuar resistiendo, no llegó a corresponderse con sus territorios tradicionales, dificultando la cohesión de la memoria, la unidad étnica y la integralidad de sus territorios.

Esto se puede ver perfectamente en el caso del Cenepa, donde fueron precisamente las partes altas, donde vivían los awajún y wampis antes de las comunidades, y que se vieron obligados a abandonar por la presencia y violencia militar, y por la seducción de la escolarización y el aprendizaje del castellano, las que se quedaron fuera de poder ser tituladas dentro del régimen de comunidades nativas. Así como tampoco se ha podido hasta el momento conseguir su total protección e intangibilidad como Parque Nacional, a pesar del acuerdo llegado para tal fin con el Gobierno, frente a los intereses sobre los recursos que albergan de las multinacionales del oro y del petróleo en esta región. Es importante resaltar, ya que hablamos de integralidad territorial y étnica, que estas zonas, según la memoria histórica, la mitología y la cosmovisión de los pueblos awajún y wampis, son espacios considerados de vital importancia en la reproducción del conjunto territorial que es toda la cuenca. Estos espacios, así como las comunidades más cercanas, son considerados refugios multidimensionales: refugios de la fauna y la flora, de personajes míticos y cosmológicos, de espíritus y ancestros. Son, además de refugios ecológicos, refugios culturales. Razón por la cual, no está permitido en los reglamentos comunales crear nuevas comunidades ni anexos más arriba de comunidades como Antiguo Kanam o de Shaim, algo que ya hacían sus antepasados.

A lo largo de la historia, hemos podido comprobar cómo la zona de la Cordillera del Cóndor albergó a los grupos locales jibaro que se rebelaban contra la imposición colonial, y hasta la llegada de los militares y la imposición, a partir de los años de 1940, de fronteras estatales a sus territorios, siempre habían mantenido un fuerte control territorial. Además, hay que tener en cuenta que en sus cercanías se encuentran las *purmas*, las chacras antiguas de sus antepasados, donde fueron enterrados sus abuelos, y, en las zonas más altas, suelen residir los espíritus de los muertos, los *ajutap*. Lugares con los que los comuneros que ahora viven en las orillas del Cenepa, no han dejado de seguir vinculados. Sin embargo, a medida que esas zonas han ido cobrando interés mercantil, su visión occidental y capitalista ha ido profundizando la contradicción absoluta con la visión territorial de los awajún y wampis. Lo cual, como hemos visto, tiene efectos en la configuración identitaria de los pobladores del Cenepa, pues en un contexto de creciente contacto e intentos de traducción, por parte indígena, se vuelve a una total incompreensión mutua, donde se vuelve a visibilizar crudamente la negación del lugar indígena. Para los pobladores de la cuenca

resulta algo intolerable el libre albedrío que el Estado asume para disponer de sus territorios ancestrales, otorgándoselos por todos los medios (violentos siempre, ya sea física o simbólicamente) a empresas transnacionales. Esto hace que se sientan engañados hacia el Estado, que entrega sus lugares de vida, a un proyecto económico que les excluye y se convierte en una amenaza para su propia supervivencia. Porque, como nos recuerda el testimonio de un líder awajún, recogido por el antropólogo Thomas Mouriés: “*eso que ha sido chacra de mi abuelo, esos son nuestros territorios. (...) Pero contra eso viene el Estado, pues. El Estado dice: ¡No! ¡Esta es nuestra tierra!. Y el indígena dice: ¡No! ¡Esta es mi tierra porque es mi purma! Aquí se ha enterrado a mi abuelo, por lo tanto el derecho lo tengo yo. Este conflicto tenemos ahora, por eso los dirigentes hoy estamos trabajando con esa concepción indígena ancestral.*” (Mouriés, 2014: 33). La cuestión ancestral no es una mera concepción abstracta, sino que podemos decir que realmente habita el territorio. Porque estos espacios marcados con su huella, son, su “tierra legítima” (Ibid).

Un claro ejemplo de este despertar de los ancestros, en este caso, mitológico, lo encontramos en la emergencia de la figura de Kumpanam⁴⁹⁷, en un momento de fuerte tensión con la minera Afrodita. Y designa a un mismo tiempo tanto un cerro que se encuentra dentro de una de las concesiones que tiene la minera Afrodita en la Cordillera del Cóndor, como un mito que nos habla de la conformación del territorio awajun, a través del trayecto desde el pongo Manseriche hasta la Cordillera del Cóndor⁴⁹⁸ de este héroe cultural, llamado *Kumpanam*. Este mito y su reactivación y vigencia actual nos hablan del proceso de integración del territorio ancestral del pueblo awajun del Cenepa, donde lugares e historias como la de *Kumpanam* adquieren una gran significación, dentro de una política de defensa del lugar, que, como hemos venido incidiendo, se basa en parte en la traducción de su cosmovisión e intenta relatar la relación íntima que tienen los pobladores humanos con el lugar y los seres que lo habitan, utilizando para ello expresiones como “lugar sagrado” o “santuario”. La “sacralización”, por parte de los awajún del cerro *Kumpanam* responde a su necesidad de hacer ver al exterior aquello a lo que se otorga el valor más elevado, un lugar

⁴⁹⁷ Aunque este es un mito generalizado entre los pueblos jíbaro, la versión del mito de la que hablamos es awajún.

⁴⁹⁸ Hay otras versiones diferentes a la narrada en el Cenepa, que implican otros trayectos. Ver Simone Garra (2010).

vital para la reproducción de todo el territorio y para ellos mismos como colectivo. Un lugar que despierta todo tipo de emociones, prácticas y conocimientos. Un espacio territorial, y no solo el cerro en sí, sino toda la cordillera, que se articula con las generaciones pasadas, presentes y futuras. La producción del cerro Kumpanam como “lugar sagrado”, por parte de los awajún del Cenepa, se entiende así como una traducción de una economía simbólica y moral del lugar, que se deriva de la percepción que de los lugares tienen como espacios siempre habitados por seres intencionales con los que se establecen interrelaciones, y en la que los límites de las actividades de producción dependen precisamente de estos vínculos con el lugar. El cerro sería el hogar del héroe cultural del mito. *“Allí se quedó. Kumpanam dijo: “No me molesten. Yo solo con mi familia voy a vivir”. Así dijo, así habló. Por esto nuestros ancestros, nuestras familias, a este cerro no le acercaban. Porque es un humano, se fue y entró en este cerro. Allí vive. Por esto gente vive, gente habla”* (Rafael Ukuncham, entrevista realizada por Simone Garra en 2010). En otras versiones, los pobladores hablan de cómo en el cerro viven cinco *tijai*, “dueños” de las nubes, el agua, las plantas y los animales. En ambos casos el cerro y sus habitantes exigen respeto. Y este vínculo de lugar que supone el cerro y sus habitantes o dueños tiene la capacidad y la fuerza para defenderse por sí mismo de todos aquellos que sin permiso vienen a importunarle. *“Y hasta hoy también la empresa minera quería destruir, pero este cerro se defiende solo. Es milagroso, es importante. Se defendió, un día vino helicóptero llevando aparato, para tomar, para fotografiar, qué clase de animales, qué clase de mina existe, pero este cerro una vez se toma, una vez se va, entonces este cerro se traslada a otro sitio. Entonces avión, fijadamente se va, no lo encuentra, se encuentra en su atrás. Vuelta dando, se va en su atrás y se va por otro sitio. Así se traslada a un sitio a otro sitio, entonces no podía tomar su foto. Entonces se acercaba más cerca, se produce relámpagos. Entonces produce muchas nubes, también cae lluvia, y también escucha a una voz horrible, como un animal. Entonces esta voz trae la lluvia y también produce la obscuridad* (Juan A., testimonio recogido por Marco Huaco en enero de 2009)⁴⁹⁹. Además, hay que

⁴⁹⁹ Este testimonio concuerda, aunque desde otra lógica, con una descripción hecha desde el aire, a bordo de un avión. “Casi siempre el cielo se encontraba cubierto de nubes, por lo menos hasta el grado que las fotografías tomadas allí eran inservibles. Esta alta cordillera que mantiene una cota de 2,000-2,500 m. y que yace transversal a los húmedos vientos alisios del sur que soplan desde la cuenca del Amazonas, empuja los vientos hacia arriba, ocasionando la condensación parcial de la humedad atmosférica y produce un banco de nubes en constante formación. Estas nubes se levantan en elevadas masas de cúmulo, creciendo en inmersas

tener en cuenta que en el relato de los awajún sobre Kumpanam y los aviones y helicópteros, estos son símbolos del peligro que les amenaza. Otros testimonios también hablan de la capacidad de moverse cuando alguien que no ha sido “invitado” intenta acercarse a él.

Los awajún y wampis, desde su habitar un territorio al que dotan de intencionalidad, conformado por mil lugares propios, y mil historias que le dan sentido, se oponen a las fuerzas que pretenden el quiebre de su relación con el entorno. No solo son el Estado y las empresas transnacionales quienes amenazan el poder, la fuerza y los recursos que les permiten la vida en sus territorios, sino que también apuntan a las fuerzas y conocimientos que estos manejan: a su ciencia. Así entre los pobladores del Cenepa, sobre todo en aquellos que viven cerca del cerro y tienen menos contacto con la sociedad *apach*, hay temor no solo a la destrucción y contaminación física del territorio, sino a que destruyan también su poder. Como me contó Aogustina Mayan, tesorera de Aidesep, y originaria de Antiguo Kanam: *“Pero hay temor, no solo a la destrucción física del territorio, sino también a que destruyen su poder, su fuerza... Pero también temen que cuando quieren entrar en avión puede desaparecer con su fuerza, pero también con el estudio pueden domarlo, eso es lo que también temen, porque esa fuerza podría perderse, porque son científicos y todo lo pueden domar... entonces ellos no quisieran eso. ¿No?... ellos temen de que los estudiosos, los científicos le pueden detectar la debilidad de nuestro Kumpanan y pueden domarlo, y ellos creen que va a pasar eso a lo largo del tiempo, pero ellos no quisieran que eso pasara con nuestro Kumpanan, no quieren que sea domado por estas personas. Ellos creen que de esa fuerza existen y de eso viven (Entrevista realizada 2010).* Encontramos aquí también una lucha entre dos lógicas, entre dos concepciones y materializaciones del mundo, entre dos formas de vida, conocimiento y poder, pero sobre todo, entre dos formas de relación entre humanos y no humanos. Y esta lucha también pugna dentro de los awajún y wampis.

formas encrespadas que representan una intensa actividad de corriente convexa y que hacen peligrosos los vuelos, así como imposible la fotografía. Cuando estas grandes masas de cúmulos no existen, la cordillera está normalmente cubierta de una fuerte neblina que oscurece los detalles de la superficie. Más aún las condiciones varían de manera abrupta con vientos cambiantes, y frecuentemente, cuando los observadores informaban de un clima despejado, para cuando llegaban los aviones toda el área estaba ya cubierta. Quizá no existe una región más difícil para la aerofotografía en todo el continente” (McBride, 1996: 19).

La forma de conceptualizar, experimentar y vivir el territorio por parte de los awajun y wampis como una multiplicidad de lugares y habitantes, cada uno de ellos dueño y responsable de su cuidado y reproducción, se ve resaltada cuando hablamos de la Cordillera del Cóndor, al ser considerada por los awajún y wampis un espacio clave para la reproducción vital de todos los habitantes de la cuenca, incluidos la fauna, la flora y los espíritus y seres tutelares. Y en esta relación entre lugar y habitantes se pone en juego una ética que, basada en el respeto mutuo a los múltiples procesos de autodeterminación de la vida, permite asegurar la continuidad y permanencia de la descendencia de los diferentes sujetos (especies y espíritus) que conforman el conjunto territorial. La necesidad de asegurar la continuidad y reproducción del lugar indígena ha llevado a los pobladores del Cenepa a tener que traducir los significados y prácticas culturales y territoriales, que construyen un ecosistema social propio, a un concepto “entendible” por la sociedad no-indígena. En un contexto de contacto que en la actualidad parece prácticamente inevitable, por la presión que ejercen el Estado y los mercados globales, la estrategia de mantener los lugares en secreto ya no resulta posible. Los pobladores del Cenepa, de este modo, están poniendo en práctica una política simbólica, que supone la continuidad, reactivación y recreación de los usos e imaginarios propios del lugar, donde la producción de lugares “sagrados”, como ejercicio de traducción, es decir, la realización de una doble mudanza que iría de su relación con los lugares habitados por seres espirituales y/o mitológicos que ejercen influencia en la red hidrográfica y la fauna y flora del lugar, a diferentes conceptos no indígenas⁵⁰⁰ que den cuenta de la vital importancia que para tiene para ellos: “... nosotros esta zona donde estamos ubicados, en zona de frontera entre Perú y Ecuador, es el único refugio, y el único mercado, y el único lugar sagrado para nosotros es la Cordillera del Cóndor. No hay otro refugio de los animales, flora y fauna, y el hábitat de los animales es la cordillera del cóndor. Entonces ahora nos vemos amenazados, porque si

⁵⁰⁰ Podemos citar dos expresiones como ejemplos significativos de conceptos no indígenas que se acercan (o por lo menos lo intentan) a las cosmovisiones indígenas, en el proceso de este diálogo inconcluso (Sullivan, 1991): el concepto que pretende enlazar lo material con lo espiritual, y que la UNESCO, por ejemplo, ha definido como patrimonio inmaterial; o el concepto jurídico de “posesión ancestral” que sirvió para que la Corte Interamericana de Derechos Humanos fallara a favor del pueblo Awás Tingi en el caso de la comunidad Mayagna (Sumo) *Awás Tingni vs. Nicaragua* (Mouriés, 2014); o las referencias a la espiritualidad en el Convenio 169 de la OIT, o de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas (DNUDPI).

la empresa minera hiciera las actividades mineras en la Cordillera del Cóndor estaríamos afectados dos pueblos indígenas del Ecuador y del Perú, lamentablemente. Pero sé que vamos a ir entendiéndonos, vamos a ir realizando muchas actividades para no perder esos sitios sagrados, que nos han servido de mucho, y que nos han alimentado espiritualmente, y que nos han dado educación, salud, cultura, tenemos que ir manteniéndolas, tenemos que ir protegiéndolas y preservándolas, porque ahí está el futuro, porque el futuro de nosotros es el territorio, la tierra, son los recursos naturales” (Entrevista realizada a Zabelio Kayap en 2010).

Es decir, lo “sagrado” ha entrado a formar parte de su “discurso territorial” en un contexto que se define sobre todo en función de su conflictiva relación con el Estado nacional y el avance de la economía transnacional extractiva sobre sus territorios. Pero no se trata solamente de una estrategia que sacraliza el medio ambiente, sino de un modo propio de construir relato. Los mitos, como el de *Kumpanam* o el de *Ugkaju*, interactúan con los “eventos” históricos y es justamente en esa interacción que la realidad adquiere significado, un significado que, en este caso, apunta directamente a la lucha en defensa del territorio (Simone Garra, 2010) “Sacralizar” se convierte en una necesidad y un esfuerzo por conservar la integralidad del territorio y la unidad étnica, en función de una memoria mítica e histórica que habita el territorio. E inhibe la entrada de las prácticas mercantiles como la venta, la renta y la expropiación de los recursos naturales del territorio. Según Diana Luque Agraz, investigadora y Don Antonio Robles Torres, sabio comcaac, en su libro “Naturalezas, Saberes y Territorios Comcaac (Seri). Diversidad cultural y sustentabilidad ambiental”, la praxis territorial sacra de los comcaac es definida como algo complejo, basado en una *Episteme* histórica arraigada en el territorio. Así, serían lugares sagrados aquellos espacios significados por una variedad de eventos: de la cosmovisión (como por ejemplo, el hogar de héroes mitológicos y sitios revelación de conocimiento; de la memoria histórica, que describen experiencias importantes del pueblo indígena; y por último, de su organización socio-territorial, al ser espacios que señalan la regulación del espacio, incluyendo el manejo de recursos naturales, también “sagrados” como el agua, el aire y las plantas medicinales (Luque y Robles, 2006) (criterios que coinciden con los que los pobladores del Cenepa atribuyen a la Cordillera del Cóndor). Es un espacio territorial privilegiado para la revelación de conocimiento y la adquisición de poder, pues es donde

habitan los *ajutap*; es el hogar de héroes y personajes mitológicos, como *Kumpanam*, los *tijai*, *tsugki*, etc., está impregnado de acontecimientos históricos paradigmáticos del destino awajún y wampis; y son claves para organizar las dinámicas socioterritoriales, puesto que son purmas, las antiguas chacras de sus antepasados⁵⁰¹.

Pero la vinculación de los habitantes del Cenepa con este espacio va más allá de su cosmovisión, su historia y su organización socioterritorial y nos lleva al terreno de las emociones y los sentimientos. Salomón Mayan, en una conversación personal, me habló de la importancia y el vínculo emocional que tenía con Antiguo Kanam, comunidad cerca de la cordillera donde vivió sus primeros años. “Me habló de la calma que le transmite, de que para él es como un paraíso. Allí encuentra carachama (un pez característico de la zona), perdiz, cuevas de los tayus... que él se fue y vive en Nuevo Kanam por la educación de sus hijos, no por gusto; que por si él fuera viviría en Antiguo, donde hay animales, peces, quebradas limpias de agua transparente. Me confesó que cuando está cansado aquí, en la sede, o en Nuevo Kanam, su comunidad, es decir, en el bajo Cenepa, se marcha a visitar a su familia a Antigua Kanam. Cuando le duele la cabeza, se mete en la quebrada de Kanam, donde el agua es pura y transparente, y está fría, y sale nuevo, purificado” (Extraído del Diario 2012).

Son precisamente estos lugares los que aseguran la integralidad de todo el territorio, al ser espacios fundamentales para la reproducción de su memoria, de su cosmovisión, y de la multiplicidad de vida que lo habita. Así, como elementos integradores y reproductores del territorio, resultan fundamentales para la supervivencia como unidades étnicas y territoriales, como seres humanos, iguales pero también diferentes a los *apach*. Para los habitantes de la cuenca, la integralidad y capacidad de reproducción del conjunto de su territorio es lo que determinará la vida de sus hijos y nietos. Un territorio que abarca desde la Cordillera del Cóndor hasta la confluencia del Cenepa con el Marañón. Un territorio, el de la mayoría de la cuenca, que también forma parte del territorio más amplio del pueblo Awajún, y que la memoria de los ancianos dicen que ancestralmente llegaba a ocupar hasta *Pakamurus* (Jaen), *Wawa Achikaku* (Bagua) y *Shasha Apuya* (Chachapoyas), de la misma

⁵⁰¹ Aquí resulta conveniente recordar cómo familias wampis en los años 90 del pasado siglo XX regresaron a las antiguas *purmas* de sus abuelos para conformar sus comunidades.

manera que las partes altas del río Cenepa forman parte del territorio wampis, y donde cada lugar tiene su importancia dentro del complejo territorial más amplio. Como me comentó Ignacio Mayan (coordinador de Educación indígena de ODECOFROC): *“Toda la riqueza la encontramos por la conformación del territorio. Todo venía del monte. No se necesitaba nada de fuera. Todo: comida para la casa, para la salud, todo provenía del monte. También sus chacras. Todo eso es un conjunto. El medio ambiente, la naturaleza. No se puede dejar de lado, si no hay agua, si no hay bosques, no hay vida. Puede haber terreno, pero si falta no está completo. No van a tener todo para vivir. Nuestros ancestros defendían el territorio. Por eso queremos la defensa del territorio para recuperar nuestras vidas”* (Extraído del Diario 2012).

La práctica de defensa del territorio indígena por parte de los pobladores del Cenepa se encuentra, por tanto, en el centro de una continua construcción histórica del espacio y el sentido de su propio mundo, como también en el intento por lograr el aseguramiento de su autonomía y reproducción sociocultural. Y se confronta al continuo acto de negación colonial, y los intentos de despojo, extracción e incorporación de sus tierras a proyectos ajenos y totalitarios. Algo que comenzó con la Conquista, se extendió a la República, y se encuentra también en los actuales tiempos de imposición global del mercado capitalista.

Y esta defensa territorial se asienta en una epistemología que es el resultado de las diferentes relaciones que se han dado, y se dan, entre los diversos seres (tanto humanos como no humanos) que coexisten en el territorio para construir sociedad. Y donde la condición primordial de la reproducción de la existencia sería por tanto la relación con los Otros (Viveiros de Castro, 1993; 2002; 2004; 2010). De este modo, este tipo de pensamiento nos estaría diciendo, entre otras muchas cosas, que no son solo las perspectivas sobre el mundo las que varían, sino el mundo mismo, el lugar vívido, pues cada grupo habitaría su propio mundo. Esta multiplicación de la vida y de la autonomía a construir su propio lugar de cada colectivo de seres (y vuelvo a reiterar, sean o no sean humanos) ataca directamente los dualismos fundadores del pensamiento occidental moderno (como el de Naturaleza/Cultura o el más actual de Desarrollo/Subdesarrollo) y de la mitología de la colonización. De esta manera, el proclamar la multiplicidad y la autonomía de lugares, seres y costumbres del habitar en un territorio, podemos tomarlo

también como la proclamación de una cosmología contra la colonización, la trascendencia y el poder de subordinación de lo Único (Clastres, 1978) que excluye violentamente cualquier otra posibilidad. Así, cuando los awajún y wampis defienden su propio territorio y sus formas de vida, también se están negando a vivir dentro de la lógica de la unificación. No aceptan, por tanto, su clasificación como inferiores dentro de la jerarquía que sustenta la colonización, ni ser colonizados, ni que existan colonizadores.

La defensa de su lugar vivido es entendida por los habitantes del Cenepa como la autoafirmación a su derecho a existir tal y como ellos decidan hacerlo. Al mismo tiempo que supone la producción de otra forma de relacionarse con el lugar, aunque siga estando fuertemente asentada en el íntimo vínculo mantenido entre el territorio y su cosmología relacional. Esto supone, para los habitantes del Cenepa, la aparición de un nuevo espacio epistémico, basado en la lucha y la defensa territorial, que también produce conocimiento, es decir, ayuda a construir su propio mundo. Y supone, por tanto, una apuesta por su supervivencia étnica, como colectivos autónomos, así como también el reclamo de su igualdad individual como seres humanos. No obstante, en el doble trance que supone reclamar igualdad y diferencia, y las formas de hacer y ser construidas durante el proceso, los pobladores del Cenepa sienten que también dejaron parte de su forma de vida en el camino, y desean recuperarla, que no se olvide. Sin embargo, esto no significa que la hayan perdido del todo. Como me dijeron varios comuneros, durante el proceso de revalorización de la cultura awajún, *“aunque no lo creas, todavía conservamos nuestra cultura”*. Pero yo sí les creo, siempre lo sentí así, porque después de haber compartido con ellos tiempo, lugar y vida, me han transformado para siempre. Y una de las cosas más importantes que aprendí de ellos, en estos tiempos donde la voracidad de los mercados, y su permanente alianza con los Estados, amenaza con la destrucción de nuestros lugares de vida, es que la única forma de sobrevivir con dignidad es la de defender tu territorio y el de los tuyos.

BIBLIOGRAFÍA

ABAD, L.

2003 *Etnocidio y resistencia en la Amazonía peruana*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha

ALBERT, B

2004 “Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: A propósito del movimiento indígena en la Amazonía brasileña”. En A. Surrallés y P. García Hierro (eds.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA. pp. 221-258.

COMPAÑÍA MINERA AFRODITA S.A.C.

2009 *Declaración de Impacto Ambiental del proyecto de exploración Afrodita*.

AGAMBEN, G.

2005 *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AIJ' JUANK.

1984 *Pueblo de fuertes*. Quito: Sistema de Educación Radiofónica Bicultural Shuar/Ediciones Abya Yala / Mundo Shuar.

AISTRAÍN, A

1912 *Historia de la Compañía de Jesús*. Madrid: Administración de Razón y Fe.
<https://archive.org/stream/historiadelacomp05astr#page/n5/mode/2up>.

ALIMONDA, H (coord.)

2011 *La Naturaleza Colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO

AMSELLE, J-L.

2010 *Rétrovolution. Essais sur les primitivismes contemporains*. París: Stock Baca, Amparo.

ANDERSON, B.

1993 *Comunidades imaginadas*, México: Fondo de Cultura Económica.

ANTONELLI, M.

2009 “Minería transnacional y dispositivos de intervención en la cultura: La gestión del paradigma hegemónico de la minería «responsable y el desarrollo sustentable», en Svampa,

M. y Antonelli, M (ed.) *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Biblos, pp 51-101.

APPADURAI, A

1991 “Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology”. En Fox, R. (ed.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press.

AZEVEDO, A. F

2008 *A ideia de paisagem*. Porto: Livraria Figueirinhas

AYALA, J.

2009 “The right of indigenous peoples to self-determination in the post-declaration era”, en Claire Charters y Rodolfo Stavenhagen (ed) *Making the Declaration Work. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Copenhagen: IWGIA, pp. 184-198.

BALLÓN AGUIRRE, F.

1999 “Sistema jurídico aguaruna y positivismo”. En STAVENHAGEN, R. e ITURRALDE, D. (eds.). *Entre la ley y la costumbre*. México: Instituto Indigenista Interamericano / Instituto Interamericano de Derechos Humanos, pp. 177-139.

2004 *Manual del Derecho de los Pueblos Indígenas. Doctrina, Principios y normar*. Lima: Defensoría del Pueblo.

BANT, A. A.

1994 “Parentesco, matrimonio e intereses de género en una sociedad amazónica: el caso aguaruna” *Amazonía peruana*, vol. 24, pp. 77-103

BARBADOS

1971 *Primera Declaración de Barbados: Por la liberación indígena*.

BARCLAY, F.

1991 *El extravío de una ilusión*. Lima: Tierra Nueva/CISEPA.

2008 *Insumos para el Mapeo histórico Awajun y Wampis, Río Santiago*. Documento de Trabajo, Instituto del Bien Común (inédito).

2012 “Economía extractiva y seducción en la Amazonía. Ensayo sobre la continuidad de los métodos empresariales en la Amazonía peruana”, en *Articulando la Amazonía. Una mirada al mundo rural amazónico*, Lima: AECID, pp. 131-150.

BARTH, F.

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: Fondo de cultura económica

BASADRE, J.

1958 *La Promesa de la vida peruana y otros ensayos*. Lima: Ed. Juan Mejía Baca.

BASSO, K.

1996 “Wisdom Sits in Places. Notes on a Western Apache landscape”. In Steven Feld & Keith H. Basso (eds.). *Sense of Place*. Santa Fe: School of American Research Press.

BEBBINGTON, A.

2007 *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas: una ecología política de las transformaciones territoriales*. Lima: IEP/CEPES, Serie Minería 2.

2009 “Industrias extractivas, actores sociales y conflictos”, en *Extractivismo, política y sociedad*. Quito: CAAP-CLAES.

BEDOYA, E. y MARTINEZ, S.

1999 “La ecología política y la crítica al desarrollo”. *Debate Agrario*, Lima, Setiembre 1999, N.29-30, pp. 223-246.

BENDER, B ed.

1993 *Landscape: Politics and Perspectives*. Oxford: Berg.

BELAUNDE, L. E.

1992. *Gender, commensality and community among the Airo-Pai of West Amazonia (Secoya, Western-Tukanoan speaking)*. Tesis de doctorado, London School of Economics.

2005 *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

BELAUNDE, F.T.

1994 [1959] *La Conquista del Perú por los peruanos*. Lima: Ed. Minerva.

BERLIN, B. y PATTON, J. P.

1979 *La clasificación de los mamíferos de los Aguaruna, Amazonas, Perú*. Berkeley, California: University of California.

BERLIN, Brent y Eloise Ann BERLIN

Berlin, Brent (1977) *Bases empíricas de la cosmología aguaruna jíbaro, Amazonas, Perú*, Berkeley: University of California.

1979 “Etnobiología, subsistencia y nutrición en una sociedad de la selva tropical: Los

aguarunas". En Chirif, A. (comp.): *Salud y nutrición en comunidades nativas*, Lima: CIPA, pp.13-47.

1992 *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton: Princeton University Press.

BERGER, J

1972 *Ways of seeing*. New York: Viking.

1991 *About looking*. New York: Vintage International

BIANCHI, C. y AA.VV.

1981 *Artesanías y técnicas Shuar*. Quito: Mundo Shuar

BIRD-DAVID, N.

1990 *The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunters*, *Current Anthropology*, 31, pp 96-183.

1992 *Beyond "the hunting and gathering mode of subsistence": culture-sensitive observations on the Nayaka and other modern hunter-gatherer*. *Man (N.S)*, 27, pp 19-44.

BOORSTIN, D. J.

2008 *Los descubridores*. Barcelona. Ed. Crítica

BORBA DE MORAES,

1958 *Bibliographia Brasiliiana. 2 Bde.* Amsterdam u. Rio, Colibris Editora.

BRANDON, W.

1986 *New Worlds For Old: Reports from the New World and their Effect on the Development of Social Thought in Europe, 1500-1800*. Athens: Ohio University Press.

BRAUN, B.

2008 "Environmental issues: inventive life", en *Progress in Human Geography* 32 (5), pp 667-679.

BROSEGHINI, S.

1983 *Cuatro siglos de misiones entre los Shuar: los métodos*. Quito: Mundo Shuar.

BROWN, M. F.

1981 *Magic and meaning in the world of the Aguaruna Jívaro of Peru*, Ph.D. Diss.

Michigan: University of Michigan.

1984 *Una paz incierta*, Lima: CAAAP.

1986 *Tsewa's gift. Magic and meaning in an Amazonian society*. Washington/London: Smithsonian Institution Press.

CALAVIA SÁEZ, O.

2003 "Extranjeros sin fronteras. Alteridad, nombre e historia entre los Yaminawa ", en Anuario Indiana, 19/20 (2002-2003), pp 73-88.

2004 "El territorio y la sociedad Yaminawa, en Surrallés, A. y García Hierro, P. (eds.), Tierra adentro. Lima: IWGIA, pp. 121-136.

CAMPODÓNICO, H.

2008 "Amazonía y explotación petrolera" *La República*, 17/10/2008.

CÁRDENAS, C. (editora)

2008 *Tarimiat nunkanam inkiunaiyamu; Tajimat nunkanum inkuniam. Experiencia y conocimientos generados a partir de un proceso para la conservación en la Cordillera del Cóndor*. Lima: Conservación Internacional.

CARNEIRO DA CUNHA, M.

1986 *Antropología do Brasil: mito, história, ethnicidade*. São Paulo: Ed. Brasiliense Edusp.

CARMICHAEL, D, HURBET, J, REEVESB, & AUDHIL SHANCHE eds.

1994 *Sacred Sites, Sacred Places*. London: Routledge.

CAÑIZARES ESGUERRA, J.

2008 *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid: Marcial Pons.

CASEY, E

1993 *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*. Bloomington: Indiana University Press.

CASTRUCCI DE VERNAZZA, P.M.

1854 *Viaje practicado desde el Callao hasta las misiones de las dos tribus de ínfieles záparos y gívaros*, Orden de San Francisco de Asís. Lima: Imp. De Justo de Montoya.

CERAROLS, R.

2009 *Paisaje y memoria: recreaciones literarias de la geografía bélica colonial en marruecos*, en Boletín de la A.G.E. N.º 51 - 2009, pp. 219-248.

CERVANTES, F. y GRIFFITHS, N. (eds.)

1999 *Spiritual Encounters: Interactions between Christianity and native religions in Colonial America*. Birmingham: The University of Birmingham University Press.

CHANTRE y HERRERA, J.

1910 *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*. Madrid: Imprenta de A. Avrial.

CHAUMEILL, J.P.

1994 “Una visión de la Amazonía a mediados del siglo XIX: el viajero Paul Marcoy”, en *Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines*, Lima, Tomo 2, N° 2, pp. 269-295.

CHICAIZA, G.

2010 *Informe “El enclave minero de la cordillera del Cóndor”*. Acción Ecológica, Ecuador.

CLIFFORD, J

1992 “Travelling Cultures”. En Lawrence Grossberg, Cary Nelson & Paula Treichler, (eds.), *Cultural Studies*. New York: Routledge.

CHIRIF, A.

1980 “Colonización e invasión: el despojo institucionalizado”, en *Amazonía Indígena*. 1 (1), pp. 15-24.

CHIRIF, A. y GARCÍA HIERRO, P.

2007 *Marcando territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhague: IWGIA.

2011 Organizaciones indígenas de la Amazonía peruana - Logros y desafíos. En, *Movimientos indígenas en Latinoamérica. Resistencias y nuevos modelos de integración*, Ana Cecilia Betancur (ed). Copenhague: IWGIA, pp. 106-133.

CHIRIF A., GARCÍA HIERRO, P. y SMITH R.

1991 *El indígena y su territorio*. Lima: OXFAM AMÉRICA-COICA.

CHUMAP, A. y GARCÍA-RENDUELES, M.

1979 *Duik Muun... universo mítico de los Aguaruna*. Dos volúmenes. Lima: CAAAP.

CIEZA DE LEON, P.

1967 [1553] *El señorío de los Incas*. Lima: IEP.

CLASTRES, P

1978 *La sociedad contra el Estado*, Barcelona: Monte Ávila Editores

CASTREE, N.

2004 "Differential Geographies: place, indigeneous rights and "local"resources", en *Political Geography* 23, pp. 133-167.

COBBING ET AL.

1981 *La geología de la Cordillera occidental de Norte de Perú*. Londres: Instituto de Ciencias Geológicas, Overseas Memoir Número 5.

COLAJANNI, A.

1984 "Prácticas chamánicas y cambio social. La muerte de un hechicero achuar: hechos e interpretaciones". En BROWN, M.F. (comp.) *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre shuar, achuar, aguaruna y canelos quichua*. Quito: Abya - Yala, pp. 227-252.

COLÓN, C.

1982 *Textos y documentos completos*. Alianza Editorial, Madrid 1982.

COMPTE, F. M.

1885 *Varones Ilustres de la Orden Seráfica en el Ecuador, desde la fundación de Quito hasta nuestros días*. Dos volúmenes. Quito: Imprenta del Clero.

CONSERVACIÓN INTERNACIONAL

1997 *The Cordillera del Condor Region of Ecuador and Peru: a biological assessment*. Washington, D.C.: Conservation International.

2000 *Pre-Proyecto ITTO*. Lima: Conservación Internacional Perú.

2009 *Parque Nacional Ichigkat Muja-Cordillera del Cóndor Plan Maestro 2005-2009 Borrador final*. Lima: Conservación Internacional Perú.

COOPER-ACCIÓN

2010 *Informe de seguimiento de las concesiones mineras en el Perú, región Amazonas*, en < <http://www.cooperacción.org.pe/info-concesiones/amazonas.pdf>>

CORERA, M.

1943 "Mi primera expedición". En *Misiones Pasionistas del Oriente peruano. Recopilación de cartas, memorias, reseñas, viajes y expediciones de los Misioneros del Vicariato Apostólico de San Gabriel del Marañón*. Lima: Empresa Gráfica T. Scheuch, pp. 156-182.

COSGROVE, D.

2003 *Ptolemy and Vitruvius: Spatial representation in the 16th-century texts and commentaries in Architecture and Sciences*. New York: Princeton Architectural Press.

CUESTA, J. M.

1984-89 *Jaén de Bracamoros. Historia, evangelización, siglos XVIII-XIX*. 5 tomos. Lima: Librería Studium.

D'AMICO-SAMUELS, DEBORAH

1997 "Undoing Fieldwork: Personal, Political, Theoretical and Methodological Implications", en Harrison, Faye (ed.): *Decolonizing Anthropology. Moving Further toward an Anthropology for Liberation*, Arlington: Association of Black Anthropologists; American Anthropological Association, pp 68-87

DAMMERT, M.

2008 *Dialéctica del Territorio/Esquizofrenia del lugar: Perú y Suramérica ante los desafíos de la globalización*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.

DAVILA, J.

2005 *Gobiernos locales y pueblos indígenas*. Lima: Grupo de Trabajo Racimos de Ungurahui.

DE ACOSTA, J.

1568 *Historia natural y moral de las indias*. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/71367.pdf>

DELUMEAU, J.

1989 *El miedo en Occidente*. Madrid. Ed Taurus.

DELER, J. P.

1987, *Ecuador. Del espacio al Estado Nacional*. Banco Central del Ecuador. (Quito. Artes Gráficas)

DEFENSORÍA DEL PUEBLO

2011 *Reporte de conflictos sociales N. 95*. Enero 2012.

<http://www.defensoria.gob.pe/conflictos-sociales>

DEIB, AECI y PEBIL

2006 *Tsayag kuchi sumakmau/ El pájaro hablador y los chanchos*. Lima.

DE CARVAJAL, FR G.

1984 [1542] *Descubrimiento del río de las Amazonas, según la relación hasta ahora inédita de Fr Gaspar de Carvajal con otros documentos referentes a Francisco de Orellana (...)*. Int. de José Toribio Medina. Sevilla. Imp. de E. Rasco.

DE LA CADENA, MARISOL

2010 *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Editorial Instituto de Estudios Peruanos.

DELEUZE, G & GUATTARI, F

1986 *Nomadology, trans, B. Massumi*. New York: Semiotexte.

DESCOLA, P.

1981 “Del hábitat disperso a los asentamientos nucleados: un proceso de cambio socioeconómico entre los achuar”, en WHITTEN, N. (ed.) *Amazonía ecuatoriana, la otra cara del progreso*. Quito: Abya Yala, pp. 83-113.

1983 “Cambios en la territorialidad y en la apropiación de la tierra entre los Achuar”. *América Indígena*. México, Abril- Junio 1983, Vol. XLIII, n° 2, pp. 299-318.

1989 *La selva culta*. Quito: Abya Yala.

1993 “Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l’ensemble jivaro,” en *L’Homme* 126-128, avr.-déc. 1993, XXXIII (2-4): 171-190

1994 *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press.

2003 *Antropología de la naturaleza*. Lima: IFEA/Lluvia Editores.

2004 “Las cosmologías indígenas de la Amazonía”, en Surrallés, A. y García Hierro, P. 2004 *Tierra Adentro*. Lima: IWGIA, pp. 25-36.

2005 *Las lanzas del crepúsculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

2006 Entrevista: <http://www.lanacion.com.ar/833801-philippe-descola-los-hombres-no-son-los-reyes-de-la-naturaleza>

2012 *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu.

DESHAYES, P. y KEINFENHEIM, B.

2003 *Pensar el otro entre los huni kuin de la Amazonía peruana*. Lima: IFEA, CAAAP.

DINEBI y FORMABIAP

2005 *Nuestros viejos contaban estos relatos/YAUNCHUK MUUN AUGMATAK TINU AJAMI*. Lima.

DIRLIK, A

2000 "Place-based Imagination: Globalism and the Politics of Place", en Dirlik, A. *Place and Politics in the Age of Global Capitalism*. New York: Rowman and Littlefield.

DOLLFUS, O.

1978 "Les Andes Centrales tropicales vues par deux géographes : Isaiah Bowman et Carl Troil". *Bulletin de l'IFEA*. Lima, VII, n° 1-2, pp. 7-21.

DOUROJEANNI, M. ET AL.

2009 *Amazonía peruana en 2021*. Lima: ProNaturaleza - Fundación Peruana para la Conservación de la Naturaleza.

DUNCAN, J.

1990. *The City as Text: the Politics of Landscape Interpretation in the Kandyen Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.

DUNCAN J. y DUNCAN, N

1988. "Rereading the Landscape . Environment and Planning", en *Society and Space*, 6:117-126.

DUSSEL, E.

1994 *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*: La Paz: Plural editores.

ECO, H.

2003 *Dire quasi la stessa cosa*. Milan: Bompiani.

ELDER, M.

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

ESCOBAR, A.

2005 *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

2010 *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Chapel Hill: Departamento de Antropología Universidad de Carolina del Norte.

ESPINOSA, O.

2009 “¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana” en *Revista Anthropologica*, XXVII, N° 27, diciembre de 2009, Lima, pp. 123-168.

2014 “Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana, en *Anthropologica*, Año XXXII/N°32, pp. 87-114.

ESPINOZA SORIANO, W.

2006 *Amazonía del Perú. Historia de la Gobernación y Comandancia General de Maynas del siglo XV a la primera mitad del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú / Banco Central de Reserva del Perú / PROMPERÚ.

ECHEVERRI, J

2004 “Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?”. En A. Surrallés y P. García Hierro (eds.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, pp. 259-275.

FALS BORDA, O.

1981 [1970] *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, Bogotá: Carlos Valencia Editores.

FANON, F.

2010 [1952] *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

FAURA GAIG, G.

1965 *Los ríos de la Amazonía Peruana*, Lima, s. e

FEDERICI, S.

2004 *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños ed.

FEIERSTEIN, L.R. y GERLING, V.E. (eds.)

2008 *Traducción y poder. Sobre marginados, infieles, hermeneutas y exiliados*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana.

FIGUEROA, F.

1904 *Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el País de los Maynas*. Madrid: Victoriano Suarez. 1986[1661] “Informe de las Misiones en el Maraón, Gran Pará o Rio de las Amazonas” en FIGUEROA, F. ET AL. *Informes de jesuitas en el Amazonas*. Iquitos: Monumenta Amazónica.

FINER, M. et al.

2008 “Oil and Gas Projects in the Western Amazon: Threats to Wilderness, Biodiversity, and Indigenous Peoples”, *PLOS ONE* 3(8): e2932. doi:10.1371/journal.pone.0002932.

FINER, M. y M. ORTA-MARTINEZ

2010 “A second hydrocarbon boom threatens the Peruvian Amazon: trends, projections, and policy implications” *Environmental Research Letters*. Volume 5, Number 1 : 014012. (Febrero).

FITZELL, J.

1994 “Teorizando la diferencia en los Andes del Ecuador: viajeros europeos, la ciencia del exotismo y las imágenes de los indios”, en Muratorio, B. (comp.), *Imágenes e imagineros*. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX. Quito: FLACSO, pp. 25-74.

FORMABIAP (Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana)

2011 *Diccionario Awajun Castellano*. Iquitos: AIDSESEP (Asociación interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana)/ISEPL (Instituto Superior de Educación Público “Loreto”).

FOUCAULT, M.

1968 *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

GARCÍA HIERRO, P., TUESTA, I. y GARCÍA, M.

2008 “El masato: la civilización de lo silvestre”. En LEON, R. (editor). *Chicha Peruana: una bebida, una cultura*. Lima: Fondo Editorial San Martín de Porres, pp. 152-209.

GARCÍA HIERRO, P. y GARCÍA, M.

2012 “Perú: oportunidad para los niños y el suicidio continuado de jóvenes de la Nación Awajún en el noroeste peruano”, en *Suicidio adolescente en pueblos indígenas. Tres estudios de caso*. Lima: UNICEF

GARCÍA HIERRO, P.

2004 “Territorios indígenas: tocando a las puertas del Derecho”, en Surrallés, A. y García Hierro (eds.) *Tierra Adentro*. Lima: IWGIA.

2012a “Territorios indígenas: costos internos de los procesos de integración”, en *Articulando la Amazonía. Una mirada al mundo rural amazónico*. Lima: AECID, pp. 151-168.

2012b *Territorialidad y titularidad en la Amazonia norte del Perú: Alto Amazonas y Datém del Marañón*. AIDSEP-CORPI. (Pendiente de publicación)

GARCÍA HIERRO, P., HVALKOF, S., y GRAY, A.

1998 *Liberación y derechos territoriales en Ucayali, Perú*. Copenhague: IWGIA.

GARCÍA HIERRO P. y SURRALLÉS, A.

2009 *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*. Copenhague: IWGIA.

GARCÍA RAMÓN, M. D., NOGUÉ, J. y ZUSMAN, P., eds.

2008 *Una mirada catalana a l'Àfrica. Viatgers i viatgeres dels segles XIX i XX (1859-1936)*. Lleida, Pagès Editors y IEC.

GARCÍA TOMÁS, M.

1994 *Buscando nuestras raíces, Tomo III Cumpanamá Cosmovisión Chayahuíta*. Lima: CAAAP.

GARCÍA-RENDUELES M.

1999 *Yaunchuk... Los mitos de los Huambisas*. Vol. 2. Lima: CAAAP.

GARCILASO DE LA VEGA

2010 [1539-1616] *Comentarios reales de los Incas* (eds. Raúl Castro Pérez, Yesenia Silvia Vargas, Álvaro Sialer Cuevas, Lima: El Comercio : Producciones Cantabria,

GARRA, S. y RIOL, R.

2014 “Por el curso de las quebradas hacia el territorio integral indígena: autonomía, frontera y alianza entre los awajún y wampis”, en *Revista Anthropologica*, Año XXXII, No 32, Lima, pp 41-71.

GARRA, S.

2011 *Los Awajún y la minería en la Cordillera del Cóndor: historia y etnografía de un conflicto*. Tesis de magister en antropología. Lima: PUCP, Facultad de Ciencias Sociales.

2012 “El despertar de Kumpanam: historia y mito en el marco de un conflicto socioambiental en la Amazonía” en *Revista Anthropologica*, Vol. 30, No 30, Lima, pp. 5-28.

GIL INOACH, IRMA TUESTA, SHANG F. INOACH,

2014 La chacra awajún y la buena alimentación, en *Lo que nos pertenece: patrimonios culturales de los pueblos indígenas. Pueblos Awajún, Wampis, Achuar, Shawi, Kukama -*

Kukamiria, Kichwa, Shipibo, Ashaninka, Huitoto - Murui - Muinani, Bóoraá, Tikuna.
Serie: Construyendo Interculturalidad. Iquitos, Perú: FORMABIAP, AIDSESEP, ISEPL.

GIMENEZ, G.

1996 “Territorio y Cultura”. En *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Diciembre, año/vol. II, pp 9-número 004. Colima: Universidad de Colima, pp 9-30.

GIMPEL, J.

1982 *La revolución industrial en la Edad Media*. Madrid: Taurus, D.L,

GINES DE SEPÚLVEDA, J.

1941 *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

GNERRE, M.

1976 “American Spanish palta “avocado”. The diffusion of a quechua word, viewed in relation to its etymology”. *Romance Philology*, University of California, Vol. 29, nº 3, pp. 297-310.

GOMEZ, J. y MANACES, C.

2010 *Informe en minoría de la Comisión Especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua*. Abril 2010.

GONCALVES, M.A.

2001 *O mundo inacabado. Acao e criacao em uma cosmología amazónica. Etnografía Piraha*. Rio de Janeiro: UFRJ.

GOW, P.

1989. “The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy”, en *Man* 24(4): 567-582.

GREGORY, D.

1995 “Geographical Imaginations”, en *Transactions of the Institute of British Geographers*, Vol. 20, No. 3, pp. 387-389.

GREENE, S.

2009 *Caminos y carretera. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima: IEP.

GRIMSON, A.

2000 “Introducción: ¿fronteras políticas versus fronteras culturales?” en GRIMSON, A. (compilador), *Fronteras nacionales e identidades*. Buenos Aires: Ciccus, pp. 9-39.

GROSGOUEL, R.

2011 "Racismo Epistémico", en *Revista Tabula Rasa* No. 14 (julio-diciembre).

GRUZINSKI, S

2010 *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

GUALLART, J.

1958 "Mitos y leyendas de los Aguaruna del Alto Marañón". *Perú Indígena*, Lima, Vol. VII, N. 16-17, pp. 59-98.

1981 *Fronteras vivas: poblaciones indígenas en la cordillera del Cóndor*, Lima: CAAAP.

1988 "Tres crónicas sobre los Aguaruna". *Amazonía peruana*. Vol. 7, no. 16, pp. 145-164.

1989 *El mundo mágico de los Aguaruna*. Lima: CAAAP.

1990 *Entre Pongo y Cordillera*. Lima: CAAAP.

1997 *La tierra de los cinco ríos*. Lima: PUCP.

GUDYNAS, E

2007a *El Map entre la integración regional y las zonas de frontera en la nueva globalización*. Montevideo: CLAES (Centro Latino Americano de Ecología Social).

2007b *Conflictos ambientales en zonas de frontera y gestión ambiental en América del Sur*. Montevideo: CLAES (Centro Latino Americano de Ecología Social).

GUFFROY, J.

2006 "El Horizonte corrugado: correlaciones estilísticas y culturales". *Bulletin de l'IFEA*. Lima, 35 (3), pp. 347-359.

GUPTA, A, & FERGUSON, J

1997 "Beyond "Culture": Space, Identity and the Politics of Difference", en Akhil Gupta y James Ferguson (eds.) *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham and London: Duke University Press.

HANKE, L.

1985 *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

HARLEY, J.B.

2001 *The new nature of maps: essays in the history of cartography*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

HARNER, M.

1978 *Shuar pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Mundo Shuar.

HARTMAN, T.

1975 “A contribucao da iconografia para o conhecimento de Indios Brasileiros do Seculo XIX”, en *Colecao Museu Paulista* (serie de etnología) vol. 1: Sao Paulo, pp. 1-229.

HARVEY, D.

1989 *The Condition of Posmodernity*. London: Blackwell.

1996. *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Basil Blackwell.

2006 “La acumulación por desposesión”. En BUENO, C. y PEREZ NEGREDO, M. (coordinadoras). *Espacios Globales*. México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.

HEMMING, J.

1970 *The Conquest of the Incas*, Nueva York, Harcourt Brace and Company [ed. cast.: La conquista de los incas, México, FCE, 2000]

HENLEY, P.

1996 *South Indian Models in the Amazonian Lowlands. Manchester Papers in Social Anthropology*. Manchester: University of Manchester.

HILL, J.D.

1988 “Introduction: Myth and history”, en Hill, J. (ed.) *Rethinking history and myth*, Champaign: University of Illinois Press, pp. 1-18.

HOCQUENGHEIM, A. M.

1989 *Los Guayacundos de Caxas y la sierra piurana, siglos XV y XVI*. Lima: CIPCA/IFEA.

1998 *Para vencer a la muerte... Piura y Tumbes en el bosque seco y en la selva Alta. Horizontes en el Pacífico y en la Amazonía*. Lima: CNRS/IFEA/INCAH

HOCQUENGHEM, A.M. y DURT, É.

2002 “Integración y Desarrollo de la Región Fronteriza peruano ecuatoriana: entre el discursos y la práctica, una visión local”. *Bulletin de l'IFEA*. Lima, 31 (1), pp. 39-99.

HORKHEIMER, M.

1973 *Critica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Editorial Sur

HUACO, M.

2009a “Masacre en Perú: ¿por qué contra aguarunas y huambisas?” en *Servindi.org* <<http://servindi.org/actualidad/opinion/12648>>

2009b “Testimonio: pueblos guerreros provocados hasta el genocidio” en *Servindi.org*
<http://servindi.org/actualidad/12902>

INSTITUTO DEL BIEN COMUN (IBC)

2012 *Directorio de comunidades nativas en el Perú*, Lima: Instituto del Bien Común.

INSTITUTO LINGUISTICO DEL VERANO (ILV)

1977 “Nuestro Padre y Compañero”. *Comunidades y culturas peruanas*, Lima, No. 15, Tomo II, pp. 222-225.

1996 *Diccionario Aguaruna-Castellano, Castellano-Aguaruna*. Lima: Ministerio de la Educación.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMACIÓN (INEI)

2011 *Características socio-demográficas de los grupos étnicos de la Amazonía Peruana y del espacio geográfico en el que residen*. Volumen 5 de la Colección Análisis de Resultados Censos 2007, Lima: INEI.

INGOLD, T

1995 "Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world", en M. Strathern, (ed.). *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*. London: Routledge

2000 *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

Entrevista realizada por Vivian Scheinsohn. En <http://funcionlenguaje.com/pensamiento-contemporaneo/tim-ingold-el-lugar-de-la-antropologia.html/> (01/04/2014)

ISPIZÚA, SEGUNDO DE

1982 “Curso de Conferencias sobre Historia de la Cartografía Española”. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.

JIMENEZ de la ESPADA, M.

1881-1897 *Relaciones Geográficas de Indias. Perú*. 4 tomos. Madrid: Ministerio de Fomento.

JUNCOSA, B.

2000 *Emografía de la comunicación verbal Shuar*. Quito: Abya-Yala.

KARSTEN, R.

1989 [1935] *La vida y la cultura de los Shuar*. Quito: Abya Yala.

KAUFMANN DOIG, F.

1978 *Manual de Arqueología Peruana*. Lima: PEISA.

KECK, M. y SIKKINK, K.

1998 *Activists Beyond Borders*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

KELLEY, K & FRANCIS, D

1994 *Navajo Sacred Places*. Bloomington: Indiana University Press.

LA CONDAMINE, Ch. M.

1986 [1701-1774]. *Viaje a la América meridional por el Río de las Amazonas. Estudios sobre la quina / Charles M. de la Condamine*. Barcelona: Alta Fulla.

LAFAYE, J.

1999 *Los conquistadores. Figuras y escrituras*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

EDGARDO, L. (comp.)

2002 *La colonialidad del saber: [eurocentrismo](#) y [ciencias sociales](#). Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

LAGRAU, E. M.

1998 *Caminhos, Duplos e Corpos. Uma Abordagem Perspectivista da Identidade e Alteridade entre os Kaxinawa*. Tesis de Doctorado. Universidades de Sao Paulo.

LATOUR, B.

2005. *Reassembling the social*. Oxford: Oxford University Press.

LEFEBVRE, H.

1977 “De reflexiones sobre la política del espacio”, en Richard, P, *Radical Geography*. Londres: Methuen.

LEFF, E

1995 *¿De quién es la naturaleza? Sobre la reapropiación social de los recursos naturales*. Gaceta Ecológica 37, pp 58-64.

LÉVI-STRAUSS, C.

1964 *El pensamiento salvaje*, México: Fondo de Cultura Económica.

1986 *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós.

1968 *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

1991 *Histoire de lynce*. París: Plon.

LÉVY, J.

2010 “Actores, objetos, entornos: inventar el espacio para leer el mundo”, en Lindon, A. Y Hiernaux, D. (direct.) *Los giros de la Geografía Humana. Desafíos y horizontes*. Barcelona: Anthropos, pp. 83-90.

LÓPEZ FERNÁNDEZ, A.

2007 *Yampits- Entsa. Quebrada de la paloma*. Madrid: Taller de Publicaciones SLL.

LORRA BAQUIO, F.

1634 *Manual mexicano de la administracion de los Santos sacramentos, conforme al Manual Toledano, compuesto en lengua mexicana por el Bachiller Francisco de Lorra Baquio, presbytero*. México: por Diego Gutiérrez.

LUQUE, D. y ROBLES, A.

2006 *Naturalezas, saberes y territorios comcáac (seri). Diversidad cultural y sustentabilidad ambiental*. México: SERMANAT, Instituto Nacional de Ecología, Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo A.C.

MALDONADO-TORRES, NELSON.

2006 “On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept”, en *Coloniality, Transmodernity, and Border Thinking*, edited by Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar, forthcoming.

MACHADO, H.

2010 *Desarrollismo extractivista y conflictos socioterritoriales. De la depredación ecológica a la degradación de la democracia*. Ponencia presentada en las IX Jornadas de Humanidades, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, 6,7 y 8 de octubre de 2010, Catacarma.

2013 “Minería, modernidad y colonialismo. Una aproximación a la naturaleza mineral del orden colonial moderno”, en Hoetmer, R., Castro, M., Daza, M., De Echave, J. y Ruiz, C., *Minería y Movimientos Sociales en el Perú. Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios*. Lima: Programa Democracia y Transformación Social; CooperAcción; AcSur- Las Segovias; y Entrepueblos.

MACO, J.

2010 *Hidrografía, informe temático*, Iquitos: Proyecto Zonificación Ecológica y Económica del departamento de Amazonas, convenio entre el IIAP y el Gobierno Regional de Amazonas.

MANRIQUE, N.

1993 *Vinieron los Sarracenos... El universo mental de la conquista*. Lima: DESCO.

MARONI, P.

1889-1892 *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río (1738)*. Madrid: BSGM. Tomos 30-30.

MARCUSE, H.

1993 *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta-De Agostini, S.A.

MARTINEZ ALIER, J.

2004 *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria Editorial.

MASSEY, D.

1993 "Politics of Identity", en Keith y Steve Pile (eds.) *Place and the politics of identity*. London and New York: Routledge, pp 141-161.

1994 *Space, place and gender*. Cambridge: Polity Press.

MATEU BELLÉS, J. F & NIETO SALVATIERRA, M. (eds.)

2008 *Retorno al paisaje. El saber filosófico, cultural y científico del paisaje en España*. Valencia: Evren.

MENGET, P.

1985 "Jalons pour une étude comparative" en *Journal de la Société de Americanistes*, París, Tome 71, 1985, pp.131-141.

MIGNOLO, W.

2000 "El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui". S/d, en Mignolo, W. *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

2001 *The geopolitics of knowledge and the colonial difference*, en <http://www.multitudes.samizdat.net/article194.html/20/03/2014> (09/04/2014)

2002 “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica”, en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (pp.215-244). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN PÚBLICA DEL PERÚ y TOWNSEND, G.

Convenio celebrado entre el, Director General del Summer Institute of Linguistics, Inc. de la universidad del Estado de Oklahoma, de los Estados Unidos de América”, 1945

MINISTERIO DE GUERRA DEL PERÚ

1961 *Estudio de la cuestión de límites entre el Perú y Ecuador*. Lima: Biblioteca Militar del Oficial N° 31.

MITCHELL, W. J. T. (ed.)

2002 *Landscape and Power*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

MONTAÑEZ, G. Y DELGADO, O.

1998 “Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional”, en *Cuadernos de Geografía*. Vol. VII. Santa Fe de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 120-134.

MORA, S.

2006 *Amazonía: Pasado y presente de un territorio remoto. El ámbito, la historia y la cultura vista por antropólogos y arqueólogos en la Amazonía*. Bogotá: Universidad de los Andes-CESO.

MORALES PADRÓN, F.

1992 *Vida cotidiana de los conquistadores españoles*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy S.A.

MOURIÉS, T.

2014 “¿Con o sin ancestros? Vigencia de lo ancestral en la Amazonía peruana, en *Anthropologica*, Año XXXII/N°32, pp 41-70.

MURATORIO, B

1994 *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.

MURRA, J.V.

1948 "The Cayapa and the Colorado". En STEWARD J.H. (editor) *Handbook of South American Indians*. Volumen 4, Washington, D.C: Government Printing Office, pp. 277-291.

NAPOLITANO, E.

1988 *Shuar y Anent: el Canto sagrado en la Historia de un pueblo*. Quito: Abya Yala.

NOGUÉ, J (ed.)

2007 *La construcción social del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva.

NONINGO, M.

2006 *La educación indígena en el pueblo Wampis*, Tesis para optar el título de Profesor en Educación Primaria Intercultural Bilingüe, Nieva: Instituto Superior Pedagógico Loreto, Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP).

NOVATI, J. y RUIZ, I.

1984. *Mekamunaa: estudio etnomusicológico sobre los Bora de la Amazonia Peruana*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología "Carlos Vega".

OBEREM, U.

1974-1976 "Los Cañaris y la conquista española en la sierra ecuatoriana: otro capítulo en las relaciones interétnicas en el siglo XVI". *Journal de la Société des Americanistes*. Paris, Tome 63, pp. 263-274.

OPAS, M.

2014 "Ambigüedad epistemológica y moral en el cosmos social de los yine", en Revista *Anthropologica*. Año XXXII/Nº32, pp. 167-190.

ORGANIZACIÓN DE DESARROLLO DE LAS COMUNIDADES FRONTERIZAS DEL CENEP (ODECOFROC)

1981 *Estatutos de Autonomía Comunales*. ODECOFROC y Racimos de Ungurahui.

2000 *Información sobre las Comunidades Nativas de la cuenca del Cenepa*. Lima: IBC.

2009 *Crónica de un engaño* (Informe IWGIA 5). Lima: IWGIA.

2010 *Declaración del primer encuentro binacional de pueblos indígenas Awajún, Wampis y Nacionalidad Shuar de Perú y Ecuador*, Mamayaque, 26 de mayo.

2010 Documento del *Plan de vida*

2010 Documento del *Encuentro Intergeneracional*

Reglamentos de Comunidades (Achu, Huampami, Kayamás, Kusu Kubaim, y Kuyumatak).
2012 *Senepia, aneg, nampet, augmatbau dekatai*. Río Cenepa-Lima. ODECOFROC & Racimos de Ungurahui

1981 *Estatutos de Autonomía Comunales*

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT)

1989 *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, 27 de junio. http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_07.pdf

ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS (ONU)

2007 *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, 13 de septiembre. <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/drip.html>

ORGANIZACIÓN REGIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA NORTE (ORPIAN)

2011 *Tajimat Pujut/ Tarimat Pujut. Agenda política para el buen vivir de los pueblos indígenas de Amazonas y Cajamarca*. Lima: CAAAP/CNDDHH.

ORDINAIRE, O.

1988 [1892] *Del Pacífico al Atlántico y otros escritos*. Lima: IFEA/Monumenta Amazónica.

OROBITG, G

2005 *Estado Nacional y Derechos Indígenas en Venezuela. Algunas reflexiones a partir del caso de los indígenas pumé de la zona de los ríos Riecito y Capanaparo*. <http://www.raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/viewFile/95593/144335>

ORTIZ, F.

1983 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

ORTON, J

1875 *The Andes and the Amazon, or Across the Continent of South America*. New York: Harper and Brothers

OSLENDER, U

1998. "Espacio e Identidad en el Pacífico Colombiano: Perspectivas desde la Costa caucana". En E. Restrepo & J. Camacho (eds.). Bogotá: en prensa.

OVERING, J.

1991 “A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa”, en *Revista de Antropología* 34: 7-33.

1992 Wandering in the market and the forest: an Amazonian theory of production and exchange, en R. Dilley (org.) *Contesting Markets: analices of ideology, discourse and practice*. Edinburgh: University of Edingurgh Press, pp. 180-200.

1993a “Death and the loss of civilized predation among the Piaroa of the Orinoco Basin”, en Philippe Descola y Anne-Christine Taylor (orgs.) *La remontée de l'Amazone: anthropologie et historie des sociétés amazoniennes, L'Homme*, París: pp. 191-211.

1993b “The anarchy and collectivism of “Primitive Other”: Marx and Shalins in the Amazon”, e n C. Hann (org.) *Socialism: ideals, ideologies, and local practice*. Londres: Routledge, pp. 45-58.

2002 “The efficacy of laughther: the ludic side of magic within Amazonian sociality”, en Overing, J. y Passes, A. (eds.) *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetic of conviviality in native Amazonia*. Londres: Routledge, pp. 64-81.

PANOFSKY, E.

1998 *La perspectiva como forma simbólica*. Barcelona: Tusquets.

PAYNE, D. L.

1981 “Bosquejo fonológico del Proto-Shuar-Candoshi: evidencia para una relación genética”. *Revista del Museo Nacional de Lima*. XLV, pp. 323-377.

PEBIL (PROYECTO DE EDUCACIÓN BILINGÜE INTERCULTURAL DE LA REGIÓN DE LORETO.

2005 *La guerra entre el Cangrejo y las aves/ Ugkaju chigkijai maaniamu augmatmau*. Iquitos-Lima. DINEBI, AECI y FORMABIAP.

PELLIZZARO, S.

1976 *Arutam: mitos de los espíritus y ritos para propiciarlos*. Quito: Abya-Yala.

1978 *Nunkui: modelo de la mujer shuar*. Quito: Abya-Yala.

1979 *Tsunki: el mundo del agua y de los poderes fecundantes*. Quito: Abya-Yala.

1980 *El mundo de los muertos*. Quito: Abya-Yala.

1982 *Etsa: el modelo del hombre shuar*. Quito: Abya-Yala.

1983 *Fiesta del Uwi*. Quito: Abya-Yala.

PEÑA MONTENEGRO, A.

1668 *Itinerario para parrochos de indios, en que se tratan las materias mas particulares, tocantes a ellos, para su buena administración*. Madrid: por Joseph Fernández de Buendía.

PHILLIPS , S.

1994 “The Outer World of the European Middle Ages”, en Stuart B. Schwartz (ed.), *Implicit Understandings Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge University Press.

PILE, K. y PILE, S.

1993 *Place and the politics of identity*. London and New York: Routledge.

PLAN BINACIONAL

2006 *Plan Binacional de Desarrollo de la Región Fronteriza Perú – Ecuador*, capítulo Perú.

PLANT, R y HVALKOF, S.

2002 *Titulación de tierras y pueblos indígenas*. Washington D.C.: Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Sustainable Development Department Technical Papers series, IND-109.

POMA DE AYALA, G.

1988 [1516] *Primer nueva crónica y buen gobierno*. México, D. F.: Siglo XXI.

PRATT, M. L.

2006 “¿Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad”, en *A contracorriente*. Vol. 3, No. 2, Winter 2006 / Invierno 2006, pp. 1-33 [http: www.ncsu.edu/project/acontracorriente](http://www.ncsu.edu/project/acontracorriente).

PRIEST, R.

1993 *Defilement, moral purity, and transgressive power: The symbolism of filth in Aguaruna Jívaro culture*, Ph.D . University of California, Berkeley, 1993

2003 “I discovered my sin!” En BUCKSER, A. y GLAZIER, S. *The anthropology Of religious conversion*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 94-108.

2007 “Worship in the Amazon, the case of Aguaruna Evangelic Church”. En FARHADIAN, C. *Christian Worship Worldwide*, UK: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids Michigan/Cambridge, pp. 131-155.

PULGAR VIDAL, J.

1989 *Análisis geográfico de la región nororiental del Marañón*, Lima: Instituto Nacional de Fomento Municipal.

QUIJANO, ANÍBAL:

2000 "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (comp.), *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

RADCLIFFE, S. Y WESTWOD, S.

1999 *Rehaciendo la nación. Lugar, identidad y política en América Latina*. Quito: Abya-Yala.

RAMÍREZ RUIZ, J:

1992 Contrarrequerimiento: 500 años de resistencia a la invasión: ciclo de conferencias, realizado los días 11, 12 y 13 de octubre de 1990 / [G. Lumbreras ... et al.]. Lima, Perú: Chirapaq, Centro de Culturas Indias.

RAMOS, A.

1998. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

RANGEL, H.

1823 *Informe dirigido a Su Santidad por el obispo de Maynas, acerca del Estado de su Diócesis*. CLDR/DL

RAPPAPORT, J.

2004 "La geografía y la concepción de la historia de los Nasa". En SURRALES, A. y GARCÍA HIERRO, P. 2004 (editores), *Tierra Adentro*, Lima: IWGIA, pp. 173-186.

REAGAN, J.

2001 *A la sombra de los cerros*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica / Vicariato Apostólico de Jaén.

2010 "Los awajún y wampís contra el Estado: una reflexión sobre antropología política", en *Investigaciones sociales*, Lima, Vol.14 N°24, pp.19-35, UNMSM/IIHS.

http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv_sociales/N24_2010/pdf/a02.pdf

2011 "Una comparación entre algunos iconos mochicas y mitos jíbaros" En Chaumeill J.P., Espinoza, O. y Cornejo, M. *Por donde hay soplo*, Lima: IFEA/PUCP/CAAAP/EREA

RENSHAW, J.

1986. *The economy and economic morality of the Indians of the Paraguayan Chaco*. Tesis de doctorado, London School of Economics.

RIBA HERRERA DE LA, M.

2004 *La Conquista de los Motilones, Tabalosos, Maynas y Jíbaros*. Iquitos: CETA.

RISCO, M. D.

1988 “Reseña Histórica de un viaje al interior del Marañón”. En *Amazonia Peruana* N° 16, Lima: CAAAP, pp. 145-163.

RIVAL, L.

2002 *Trekking trough to History: The hoarani of Amazonian Ecuador*. New York: Columbia University Press

2004 “El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción del bosque de los Hoarani, en Surrallés, A. y García Hierro, P. (eds.) *Tierra adentro*. Copenhagen. IWGIA.

RIVET, P.

1907 “Les Indiens Jivaros: étude géographique, historique et ethnographique”. *L'Anthropologie*, 18: 333-368; 583-618.

RODRIGUEZ CARMONA, A. y CASTRO, M.

2013 “Los imaginarios que sostienen la expansión minera en los Andes”, en Hoetmer, R., Castro, M., Daza, M., De Echave, J. y Ruiz, C., *Minería y Movimientos Sociales en el Perú. Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios*. Lima: Programa Democracia y Transformación Social; CooperAcción; AcSur- Las Segovias; y Entrepueblos.

RODRÍGUEZ-CARMONA, A. CASTRO, M, SÁNCHEZ, P

2013 *Imaginarios a cielo abierto. Una mirada alternativa a los conflictos mineros en Perú y Bolivia*. Madrid: ACSUR- Las Segovias.

ROGALSKI, P.

2005 “Los Awajún y los Wampis de las comunidades nativas de Santiago y Morona, dinámicas actuales y aspectos históricos”; “Identidades en la zona de Kampankis”; “Importancia económica de la cordillera de Kampankis para los Awajún y Wampis”; “Pueblos Indígenas, ZRSC y la categorización de la Cordillera de Kampankis” en CIPTA-

AIDSESEP, *Territorio Indígena Wampis-Awajun Cerro de Kampankis*. Informe técnico. Iquitos: pp.85-162.

ROMIO, S.

2014 “Entre discurso político y fuerza espiritual. Fundación de las organizaciones indígenas awajún y wampis”, en *Anthropologica*, Año XXXII/Nº 32, pp. 139-158.

ROSALDO, R.

1980 *Ideology, Place, and People without Culture*. *Cultural Anthropology* 3(1)

ROUTLEDGE, P.

1996. *Critical Geopolitics and Terrains of Resistance*. *Political Geography*, 15(6/7), pp 509-531.

RUBENSTEIN, S.L.

1995 *Death in a Distant Place or the Politics of Shamanism*. PhD Dissertation, Columbia University

2005 “La conversión de los shuar”. En *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, nº 22. Quito: FLACSO.

RUEDA, MARCO VINICIO

1987 *Setenta mitos Shuar*. Quito: Abya-Yala. Segunda Edición.

RESTREPO, E

1996 “Los Tuqueres Negros del Pacífico Sur Colombiano”. En del Valle, J. I. & Restrepo, E. (eds.). *Renacientes del Guandal - 'Grupos Negros' de los Ríos Satinga y Sanquianga*, Bogotá: Biopacífico-Universidad Nacional de Colombia, pp 243-348.

RIOL, R.

2014 “Los anent. Cantos de amor y poder en el pueblo wampis”, en *Lo que nos pertenece: patrimonios culturales de los pueblos indígenas. Pueblos Awajún, Wampis, Achuar, Shawi, Kukama - Kukamiria, Kichwa, Shipibo, Ashaninka, Huitoto - Murui - Muinani, Bóoraá, Tikuna*. Serie: Construyendo Interculturalidad. Iquitos, Perú: FORMABIAP, AIDSESEP, ISEPL.

ROSS, E.

1976 *The Achuara Jivaro: Cultural Adaptation in the Upper amazon*, Doctoral dissertation, Columbia University. Ann Arbor (Michigan): Xeros University Microfilms.

SAHLINS, M.

1972 *Las sociedades tribales*. Barcelona. Labor.

1985 *Islands of History*. Chicago: University Chicago Press.

SALE, K.

1991 *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*, Nueva York: Penguin Books.

SANTOS GRANERO, F. y BARCLAY, F.

1995 *Órdenes y desórdenes en la selva central. Historia y economía de un espacio regional*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

2002 *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto 1850-2002*, Lima: Fondo Editorial PUCP.

2010 “*Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana*”, en ANTHROPOLOGICA/AÑO XXVIII, N° 28, Suplemento 1, pp. 21-52. Lima

SANTOS GRANERO, F.

1992 *Etnohistoria de la Alta Amazonía, siglo XV-XVIII*. Quito: Abya-Yala / CEDIME.
Santos-Granero 2002

2004 Escribiendo la historia en el paisaje. En A. Surralles y P.García Hierro (eds.), *Tierra adentro* (pp.187-220). Lima: IWGIA

SANTOS GRANERO, F. (ed.)

2012 *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personificación*. Quito: Smithsonian Tropical Research Institute/ Ediciones Abya.Yala.

SANTOS, M.

1996 *Metamorfosis del Espacio Habitado*. Barcelona. Oikos-Tau.

SANTOS, B. de SOUSA.

2010 *Epistemologías del sur*. México: Siglo XXI.

SCOTT, J. C.

2000 *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México D. F.: Ediciones Era

SEEGER , A., DA MATTA, R. y VIVEIROS DE CASTRO, E.

1987 “A construação da pessoa nas sociedades indígenas no Brasil”, en Oliveira Jaoa Pacheco (org.) *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ Marco Zero.

SERRANO, E.

1995 *David Samaniego Shunala, Nueva crónica de los indios de Zamora y del Alto Marañón*. Quito: Abya-Yala.

SEYMOUR SMITH, C.

1988 *Shiwiari: identidad étnica y cambio en el Río Corrientes*. Quito/Lima: Abya-Yala /CAAAP.

SHIMBO, T.

2003 *La guerra en el pueblo Wampis*, Tesis para optar el título de Profesor en Educación Primaria Intercultural Bilingüe, Nieva: Instituto Superior Pedagógico Loreto, Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP).

SMITH, R.

1983 *Las comunidades nativas y el mito del gran vacío amazónico. Un análisis de planificación de desarrollo para el Proyecto especial Pichis-Palcazu*. AIDSESEP, Lima.

SOJA, E.

1989 *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. New York: Verso.

SPALDING, KAREN

1984 *Hurochiri: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.

STAVENHAGEN, R.

1975 *Social Classes in Agrarian Societies*. New York: Anchor Books.

STIRLING, M.

1938 “Historical and Ethnographical material on the Jivaro Indians”. *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*. N. 117, pp. 117.

SULLIVAN, P.

1991 *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*. México D.F.: Ed Gedisa S.A.

SURRALLES, A. y GARCÍA HIERRO, P. (Eds.)

2004 *Tierra Adentro, Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague: IWGIA.

SURRALLES, A.

2007 “Los Candoshi”. En BARCLAY F. y SANTOS GRANERO F. (editores). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía, Volumen VI*. Panamá/Lima: Smithsonian Tropical Research Institute/ IFEA, pp. 243-372.

2009a *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción entre los Candoshi*. Lima: IFEA/IWGIA

2009b “Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, N. 38 (1), pp. 29-45.

SURRALLÉS, A., RÍOL, R y GARRA, S.

2013a *El pueblo Awajún y su territorio*, informe antropológico comisionado por la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo (CORPI – SL)

2013b *El pueblo Wampis y su territorio*, informe antropológico comisionado por la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo (CORPI – SL)

SVAMPA, M.

2010 “Entre la obsesión del Desarrollo y el giro eco-territorial. Luces y sombras de una Problemática”, en A.A.VV. *Resistencias Populares a la Recolonización del continente*. Centro de Investigación y Formación de Movimientos Sociales Latinoamericanos- Fundación Rosa Luxemburgo, Ediciones América Libre, Buenos Aires.

TAUSSIG, M.

1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. Chicago: University Chicago Press.

TAYLOR, A. y DESCOLA P.

1981 *El conjunto jívaro en los comienzos de la conquista española del Alto Marañón*. Boletín Francés de Estudios Andinos.

TAYLOR, A.C. y LANDÁZURI C.

1994 *Conquista de la Región Jívaro (1550-1650)*. Fuente para la Historia Andina 4, Travaux de l’IFEA 83, Quito: Marka, IFEA, Abya-Yala

TAYLOR, A.C.

1984 “La Alianza Matrimonial y sus Variaciones Estructurales en las Sociedades Jíbaro”. En BROWN M.F. (compilador.). *Relaciones Interétnicas y Adaptación Cultural*. Quito: Abya-Yala, pp. 89-108.

1985 “L’art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la cultura Jivaro”. *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, Tome 71 pp. 158-173.

1988 *Al Este de los Andes, Vol. 2*. Lima/Quito: IFEA/Abya-Yala.

1994 « Una categoría irreductible en el conjunto de las Naciones Indígenas: Los Jívaro en las representaciones Occidentales», en Muratorio, B. (ed.) *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.

1998 « Jivaro Kinship : ‘Simple’ and ‘Complex’ Formulas: A Dravidian Transformation Group » en M. Godelier, Th. R. Trautmann & F.E. Tjon Sie Fat (ed.) *Transformations of Kinship*. Washington & London : Smithsonian Institution Press, pp. 187-213.

TAISH, J.

2001 *Pedagogía ancestral awajun: la elaboración de textiles y su enseñanza en las comunidades de Nuevo Israel y Nuevo Jerusalén*. Tesis de Magister en Educación Intercultural Bilingüe. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón, Programa de Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos.

TESSMANN, G.

1930 *Die Indianer Nordost-Perus*. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter & Co. (traducción española de Jorge Gómez Rendón y edición de José E. Juncosa: *Los indígenas del Perú nororiental- Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Quito: Ediciones AbyaYala.

TODOROV, T.

1987 *La conquista de América. El problema del otro*. México D.F.: Siglo XXI.

1991 *Nosotros y los otros*. México D.F.: Siglo XXI.

TORRES, M.

2011 *Pluralismo legal en la provincial del Datem del Marañón: entre el discurso étnico y la práctica política*. Tesis de Magister en Antropología. Lima: PUCP, Facultad de Ciencias Sociales.

TUAN, Y.

1977 *Space and Place. The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

UP DE GRAFF, F.W.

1996. *Cazadores de cabezas del Amazonas*. Quito: Abya-Yala.

URIARTE, L.

1976 “Poblaciones nativas de la Amazonia peruana”. *Amazonia peruana*. Lima, 1(9), pp. 9-58.

ULLOA, L.

1913 *Un gran problema geográfico-económico nacional. Notas históricas sobre la región de “Chinchipe-Santiago”*. Lima: BSGL. Tomo 22.

VALENZUELA, J.

2007 “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 37, núm. 2, 39-59

VALLÉE, L. y CRÉPEAU, R.

1984 “La guerra entre los shuar (jívaro): la búsqueda del poder” En BROWN, M.F. (comp.) *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre shuar, achuar, aguaruna y canelos quichua*. Quito: Abya-Yala.

VARESE, S.

2006 *La sal de los cerros*, 3ª edición, Lima: Congreso del Perú.

VASCO URIBE, L. G.

2002 *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia

2007 “Así es mi método en Etnografía”, en *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, No.6: 19-52

VÁZQUEZ, F.

1562 *Jornada de Omagua y Dorado. Relación verdadera de todo lo que sucedió en la expedición (1560-1561)*, ed. M. Serrano Sanz, Madrid, Ediciones Grech, 1987. Se trata de una reedición del texto de Serrano Sanz de 1909.

VEREAU, W.

1994 *Región Nor Oriental del Marañón: problemas y desafíos*, Lima: Centro de Estudios Sociales Solidaridad CONCYTEC

VILACA, A.

2000. "O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia", en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15(44): pp. 56-72.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1986 *Araweté: os deuses canibais*. Jorge Zahar/Anpocs, Río de Janeiro.

1993 "Le marbre et le myrte: de l'inconstance de l'âme sauvage". En A. Becquelin y A. Molinié (orgs.) *Mémoire de la tradition*, Société d'Ethnologie, Nanterre: 365-431.

2002 [2006] *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. cosac-naify, São Paulo, Brasil.

2004 "Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena", en A. Surrallés y P. García Hierro (eds.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, pp. 37-80.

2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.

2011 "O intempestivo, ainda", in CLASTRES, Pierre, *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*, São Paulo, Cosac & Naify.

WAGNER, R.

1981 *The invention of culture*. University Chicago Press, Chicago.

WALTER, E.V.

1988 *Placeways: A Theory of the Human Environment*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

WAMPUCH, C.

2000 tesis para optar al título de profesor en Educación Primaria Intercultural Bilingüe de FORMABIAP, Calendario Indígena del pueblo aguaruna, 2000.

WATINK, KARUS (P. CARLOS ZANUTTO) - JUAN BOTTASSO

1978. *Bibliografía general de la nación Jívaro*. Mundo Shuar, Serie H, No.1. Sucúa/ Quito: Mundo Shuar.

WAVRIN, ROBERT

1941. *Les Jivaros réducteurs de têtes*. París: Payot

WHITTEN, N.1976 *Sacha Runa. Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*, Uni. of Illinois Press: Urbana.

WINANS, R.

1989 [1955] *Gospel over the Andes*. Kansas: Nazarene Publishing House.

WOOD, D.

1993 “The fine line between mapping and mapmaking”, en *Cartographica*, 30, 50–60.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES (MAPAS, DIBUJOS Y FOTOS)

Mapa 1. Territorio de las comunidades tituladas del Cenepa, incluye áreas naturales protegidas, concesiones mineras y lote petrolero. Fuente: IBC. pp. 25

Foto 1. Calendario comunal, Pagata 2010. pp. 70

Foto 2. Casa de la comunidad de Aintam, alejada del núcleo comunal. pp. 72

Foto 3. Chacra de yuca de la comunidad de Kayamás. pp. 79

Foto 4. Mujer trabajando en su chacra. pp. 79

Foto 5. Zona de bosque en la comunidad de Kayamás. pp. 84

Foto 6. *Ayamtai* (choza) de caza en la comunidad de Kayamás. pp. 85

Dibujo 1. Cosmovisión wampis. Gerardo Petsain. pp. 90

Foto 7. Cerro *Wayap*. Comunidad de Achu. pp. 110

Foto 8. Cueva de los *Tayus*. Comunidad de Pagata. pp. 115

Foto 9. Cascada en el camino de la comunidad de Bashuim al anexo de Ukunch Entsa. pp. 117

Foto 10. Pongo Manseriche, en la desembocadura del río Santiago al Marañón. pp. 119

Foto 11. *Pagkiwaji* (cueva de boa) en la quebrada de Kanga. pp. 120

Mapa 2. Primeras entradas españolas (Fuente Aij' Juank. 1984: 188). pp. 162

Mapa 3. Minas y fundaciones españolas, siglo XV (En base a Santos 1992: 95). pp. 175

Mapa 4. Mapa de reducciones jesuitas en las Misiones de Maynas. Fuente: (http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S165797632007000100006). pp. 215

Mapa 5. Mapa geográfico del río Marañón o Amazonas, Samuel Fritz (1691). pp. 229

Mapa 6. Mapa de los afluentes inexplorados (Forest Vierges) del Alto Amazonas. pp. 238

Dibujo 2. Grabado naturalista de 1863 obra de Henry Walter Bates. pp. 239

Mapa 7. Departamento de Amazonas, realizado por Edmundo Paz Soldan, 1862. pp. 248

Mapa 8. Territorio awajún (escrito chiw-aguaruna) y grupos vecinos de la Alta amazonia a principios del siglo XX, según Tessmann (1930). pp. 254

Foto 12. “Carretera de penetración” de Bagua a Santa María de Nieva. pp. 258

Foto 13. Presidente Fernando Belaunde Terry en el Cenepa (Fuente: Caretas 1981). pp. 263

Foto 14. Puesto de vigilancia peruano de la frontera con Ecuador en la Cordillera del Cóndor. pp. 268

Mapa 9. Concesiones mineras de Afrodita en la Cordillera del Cóndor. pp. 307

Mapa 10. Recorte del Parque Nacional Ichigkat Muja (Fuente IBC). pp. 309

Foto 15. Dispositivo y actuación policial en el desalojo de los indígenas de la carretera Belaunde Terry. pp. 316

Mapa 11. Concesiones mineras en la frontera Ecuador-Perú. Fuente CooperAcción. pp. 325

Foto 16. Campamento de la minera Afrodita en el Puesto Militar Tambo. pp. 328

Foto 17. Escuela de la comunidad de Mamayaque. pp. 372

Foto 18. Comunidad de Pagata. pp. 378

Foto 19. Asamblea en la comunidad de Achu. pp. 380

Mapa 12. La estrategia de titulación del rompecabezas en el Cenepa: el proceso progresivo de titulación del territorio integral. Fuente (García Hierro, 2012). pp. 386

Mapa 13. Estructura organizativa de AIDSESEP. Fuente <http://servindi.org/actualidad/18113>. pp. 406

Foto 20. Asamblea de ODECOFROC. pp. 409

Foto 21. Mujeres del Programa de la Mujer de ODECOFROC trabajando cerámica. pp. 416

Foto 22. Comuneros awajún y wampis durante el Paro de 2009. pp. 421

Foto 23. Cerro de Kumpanam. pp.428