



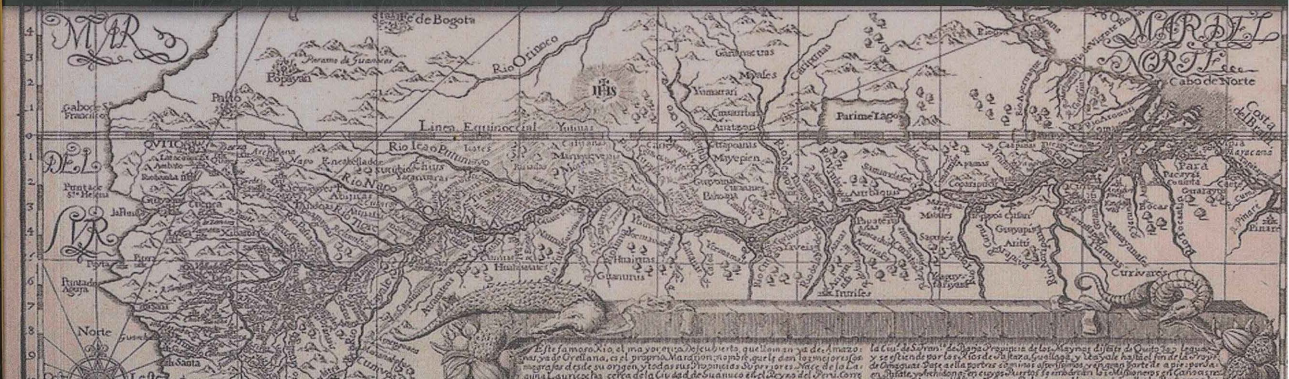
Jean-Pierre Chaumeil,
Óscar Espinosa de Rivero &

Capítulo 1

actes



Por donde hay
soplo



Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2011-13227
Ley 26905 - Biblioteca Nacional del Perú
ISBN: 978-9972-623-71-4

Derechos de la primera edición, noviembre de 2011

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS/MAEE
Av. Arequipa 4595, Lima 18 - Perú
Teléf.: (51 1) 447 60 70 Fax: (51 1) 445 76 50
E-mail: postmaster@ifea.org.pe
Pág. Web: <http://www.ifeanet.org>

Este volumen corresponde al **tomo 29** de la colección **Actes & Mémoires de l'Institut Français d'Études Andines** (ISSN 1816-1278)

© Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú
Avenida Universitaria 1801, Lima 32
Telf.: (51-1) 626-2650
correo-e: feditor@pucp.edu.pe

© Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)
Av. González Prada 626 Lima 17 Perú
Teléfonos: 01-461 5223 / 460 0763,
Fax: 01-463 8846
Email: caaapdirec@caaap.org.pe
Pág. Web: www.caaap.org.pe

© Centre «Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne» du
Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (EREA-LESC)
UMR 7186 CNRS-Université Paris Ouest
7 rue Guy Moquet
94801 Villejuif Cédex - Francia
Teléf.: 00 33 (0)1 49 58 35 25 / 35 27
erea@vjf.cnrs.fr
Pág. Web: <http://www.vjf.cnrs.fr/erea/>

Imprenta Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña

Foto de la carátula: Museo Etnográfico José Pío Aza

Composición de la carátula: Anne-Marie Brougère & Jean-Pierre Chaumeil a partir de una idea original de Mike Colléaux & Céline Valadeau

Cuidado de la edición: Anne-Marie Brougère

CONFERENCIA INAUGURAL

Amazonía: ¿cuarenta años de diálogo antropológico o de monólogo ideológico?*

Stefano Varese

Introducción

Confieso que al reflexionar sobre cómo organizar este artículo me inquieté un poco al darme cuenta que puedo remontar con facilidad más allá de las cuatro décadas de antropología amazónica en el Perú que estamos celebrando. Como en un soplo, puedo llegar con mi memoria hasta la década de la posguerra cuando justamente llegué al Perú desde Italia siguiendo las huellas migratorias de mi padre. Así que debe ser privilegio de los mayores, no solamente en las comunidades indígenas, el tener que cargar con el bagaje del pasado y ofrecerlo a los que nos siguen como tributo de nostalgia y de esperanza. Me tengo que disculpar por lo tanto por el tono biográfico del texto que espero poder mantener alejado de toda pedantería y autocomplacencia.

●
* Agradezco a las autoridades académicas de la Universidad Católica del Perú, en especial al Dr. Óscar Espinosa de Rivero, coordinador de Antropología, a los profesores, estudiantes, administradores, a todos los participantes en el Congreso de Antropología Amazónica de los Países Andinos. Un reconocimiento y agradecimiento especial al Profesor Jean-Pierre Chaumeil del Instituto Francés de Estudios Andinos quien tanta energía y creatividad entregó para este evento.

Voy a dividir mi texto en dos secciones: en la primera voy a trazar el contexto de mi biografía intelectual de joven inmigrado al Perú de fines de los cincuenta; y en la segunda parte voy a exponer algunas de las hipótesis interpretativas sobre los pueblos indígenas de la Amazonía y de otras partes del continente americano, de lo que en mi Departamento de Estudios Indígenas en la Universidad de California en Davis llamamos la «Perspectiva Hemisférica de los Estudios Indígenas».

1. De la selva exótica a la Amazonía académica

Para mí, joven inmigrante italiano, todo empezó en el desierto de Sechura a fines de los años cincuenta. Mi padre, gran enamorado del Perú, comenzó a acompañarme en viajes por tierra a todas las regiones del país que él mismo, unos años antes, había aprendido a amar. Tres veces llevó a toda la familia, con niños de pocos años de edad, a viajar (o flotar debería decir) en balsa por el Alto río Huallaga: varios días de viaje arrastrados en silencio río abajo desde Tingo María hasta Tocache, para visitar a un viejo amigo Del Aguila, ermitaño socialista que en el piso «emponado» de su casa acumulaba docenas de revistas de China Popular y la Unión Soviética junto a Ciro Alegría, López Albújar y Mariátegui.

En esos viajes juveniles por la selva comenzó a crecer en mi imaginación una pasión por conocer más, por saber qué había detrás de cada cerro cubierto de bosque o más allá de las legendarias «a diez vueltas de río», o al final de esas retorcidas trochas misteriosas que no parecían tener racionalidad alguna en mi percepción europea de la topografía romana de la linealidad y la cuadrícula. En esos mismos años, con mi primo Marco pasamos un par de meses en el Bajo Ucayali, en una aldea que años después descubrí que era de indígenas cocama. Ellos son probables descendientes de esos pueblos guaraní que hasta entrado el siglo XVII fueron emigrando desde el sureste del continente hacia al noroeste de la Amazonía en busca de «la tierra sin mal», el *iví maraño* de sus sueños utópicos. Fantaseé años después sobre la raíz *guaraní* del nombre Marañón.

Mi ingreso a la Amazonía académica, sin embargo, fue casi accidental. Un amigo cusqueño, si mal no recuerdo de nombre Carrasco, en uno de esos interminables vacíos de tiempo entre una clase y otra, que transcurríamos en el patio de la Universidad Católica de la Plaza Francia, me habló con mucho entusiasmo de unas clases que estaba tomando en la carrera de etnología con un profesor francés, flaco y alto, de acento casi incomprensible pero de vastos

conocimientos sobre los indios de toda América del Sur. Seguí al amigo, me senté como oyente en la clase de Jehan Albert Vellard y salí solamente después de varios años de esas y otras clases con un título de «Doctorado en Etnología». Seguramente debí haber defraudado a algunos de mis tíos genoveses cuando se aclaró que no estaba titulándome en «enología» y que no iba a empezar una lucrativa carrera vitivinícola en algún viñedo del Sur Chico, como hubiera demandado mi pasado italiano de fecha reciente y larga memoria histórica.

Entre los años 1963 y 1967 viajé varias veces entre Lima y la Selva Central para finalmente asentarme por tres largos períodos en el Gran Pajonal en donde desarrollé mi proyecto de tesis doctoral. Mis dos asesores de tesis —Jehan Vellard y Onorio Ferrero— se llevaban a duras penas. El primero, un empirista recalcitrante que no dejaba de expresar su poco aprecio por los vuelos teóricos de Claude Lévi-Strauss con quien había compartido, en calidad de médico, una expedición en Brasil; el segundo, un historiador Italiano de la escuela de Benedetto Croce, ex partisano liberal, antifascista aguerrido, gran cabeza teórica asentada sobre un cuerpo de fumador empedernido y de nobleza hereditaria. El profesor Onorio Ferrero, Conte di Ventimiglia, recibía apodos menos ennoblecidos de parte de los jóvenes estudiantes de la Católica: «Botafofo» «El Abominable Hombre de las Nueve» (por su clase matinal) son los que recuerdo. Pero mi tributo a ambos maestros está escrito de varias formas en mis textos: a los dos les debo el haberme acercado a los pueblos indígenas de la selva con el respeto y cierto temor deferente que se debe a toda manifestación de la humanidad que transita por caminos históricos diferentes a los nuestros.

Si ahora miro hacia atrás, a esos años en que hice el llamado eufemísticamente el «trabajo de campo», me doy cuenta de la debilidad de mi metodología, de la insuficiente preparación teórica y de las pocas lecturas antropológicas que acompañaron mis meses de estadía en el Pajonal. Hay que recordar que, por esos años, Lévi-Strauss no había aún publicado sus *Mythologiques*, pues el primer tomo de la serie —*Le cru et le cuit*— vio la luz en francés en 1964; y que Darcy Ribeiro recién publicaría en portugués su libro seminal *Os índios e a civilização*, en 1970. Por suerte mía, mis antecedentes infantiles y escolares italianos me habían beneficiado con una lengua materna a la que se traducían casi toda la producción científico literaria de Europa y de los Estados Unidos, y con una somera formación en francés que digerí con algunos sufrimientos en las aulas de Turín y de la Val D'Out. Mi madre piamontesa, además, con gran visión futurista había insistido y facilitado mi aprendizaje del inglés

que, en la posguerra de Italia, se percibía no solamente como la lengua de los vencedores sino como el vehículo del progreso, de la democracia, de la libertad y del anticomunismo.

Se añadía otra gran ventaja a mi condición de emigrado italiano, hijo de una madre librera y nieto de un librero-editor de cierta fama en la ciudad de Turín. Por años mi madre me mandaba paquetes con decenas de libros publicados en Italia que yo le pedía o que ella, con una extensa cultura de autodidacta, elegía para mí. Leí al soviético Vladimir Propp (maestro secreto de Lévi-Strauss) en italiano, leí a Van Der Leeuw (*La religión en su esencia y sus manifestaciones*) en la edición francesa de Payot (1955), leí a Raffaele Petazzoni, Ernesto de Martino, Norberto Bobbio, e incluso las primeras lecturas de los socialistas estadounidenses Wright Mills y Paul Sweezy las hice en italiano. Antonio Gramsci sufrió una suerte más complicada. Ojeado de refilón en el sótano de la librería del abuelo cuando debía de tener catorce o quince años, volvió a aparecer en un paquete postal enviado por mi madre en una transfiguración editorial casi de lujo como obra completa. Años después lo deposité con respeto timorato en mi escritorio de la casita de Chacacayo y allí Gramsci fue devorado en su totalidad por mi perro serrano disgustado por los abandonos cotidianos a los que lo sometía para ir a trabajar a Sinamos.

En 1968 la Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología publicó la primera edición de mi libro *La Sal de los Cerros*. El libro, por suerte, no sufrió la misma vida efímera de la Universidad. De hecho, y por razones que aún no me explico, el libro fue leído por algunas personas que a fines de ese año entraron a formar parte del equipo político que iniciaría la revolución velasquista. Primero entre ellas, el antropólogo serrano y quechuhablante Mario Vásquez. Mario vino a verme una noche en el Centro de Investigaciones de Selva, del Instituto Raúl Porras Barrenechea de San Marcos, para pedirme que me uniera al equipo del Ministerio de Agricultura y Reforma Agraria como encargado de la División de Comunidades Amazónicas (el título se cambió después de unos meses a Comunidades Nativas). Mario Vásquez había leído *La Sal de los Cerros* y además un artículo mío publicado el año anterior en la revista *Amaru* que fundara y dirigiera el poeta Emilio Adolfo Westphalen. En ese artículo titulado «La nueva conquista del Perú» yo denunciaba al Presidente Belaúnde Terry y su gobierno de genocida y lo responsabilizaba personalmente de crímenes contra la humanidad. Belaúnde había ordenado personalmente a la Fuerza Aérea Peruana-FAP el bombardeo con bombas incendiarias y el ametrallamiento de las aldeas matsés (mayoruna) de tres de

los cuatro clanes que vivían por el lado peruano en la zona del río Yaquerana. El cuarto clan se encontraba al otro lado de la frontera con Brasil y se salvó de los bombardeos. La International Petroleum Company (desde Talara) había ayudado a la FAP a construir bombas incendiarias del mismo tipo que el ejército de los EE.UU. estaba usando en Vietnam. Helicópteros de los EE.UU. habían sido enviados desde el Comando Sur en Panamá para apoyar a la FAP. El bombardeo indiscriminado de civiles indefensos, de hombres, mujeres y niños había sido presentado por la prensa como un acto heroico de los aviadores de la FAP en lucha contra la barbarie y el salvajismo de los selvícolas. Yo no creo, francamente, que mi artículo publicado en una revista de cultura, literatura y política surtiera efecto alguno en la opinión pública peruana —es decir limeña— que en la época coqueteaba desde ya con las formas más idiotas de la modernidad impuesta por el imperio.

No había sido la primera vez que los pueblos indígenas de la Amazonía habían sufrido los ataques militares más descarnados, ni sería la última vez. En 1964 y 1965 los militares habían reprimido a fierro y fuego la insurgencia marxista del Ejército de Liberación Nacional (ELN) y del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) en la selva centro sur, causando bajas de guerra entre la población asháninka y posiblemente machiguenga. Estando yo con los asháninka en el Gran Pajonal por esos años, fui interrogado repetidas veces por dos oficiales de la Policía de Investigaciones-PIP sobre mis andanzas en la zona de Shumahuani adonde se había reportado la presencia de guerrilleros. Las vueltas y los recodos de la vida son sorprendentes: cinco o seis años después de haber cruzado nuestros caminos en el Gran Pajonal, el guerrillero Héctor Béjar iba a ser mi superior administrativo en Sinamos; y a los quince años de mi trabajo en el Pajonal, uno de los oficiales PIP que me había interrogado me alcanzó con una carta en Oaxaca, México, adonde yo estaba viviendo y trabajando, pidiéndome que lo ayudara a emigrar a México y después a los EE.UU.

En el Centro de Investigaciones de Selva-CIS fundado por mí como parte del Instituto Raúl Porras Barrenechea, con el generoso apoyo del gran intelectual Jorge Puccinelli, en ese entonces Decano de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, hospedé brevemente a algunos de los primeros estudiantes que mostraban interés por la Amazonía. En especial establecí un duradero lazo de amistad con un joven estadounidense que después de servir en el Cuerpo de Paz en la selva central había obtenido un Doctorado en Antropología en la Universidad de Cornell, bajo la asesoría —o debería decir la tortura— del gran etnohistoriador John V. Murra. Richard Chase

Smith que, a partir de esos años, fue rebautizado como Ricardo, jugó un papel esencial en agitar aún más en mi emergente «activismo antropológico» el deseo de intervenir de manera muy activa, casi militante, en las luchas de los pueblos indígenas de la Amazonía. Con Ricardo Smith y nuestras respectivas compañeras de esos años fuimos a ayudar a los yánesha a recuperar un pedazo de tierra que los misioneros franciscanos les habían incautado, obviamente en nombre de la cristiandad. Allí, en ese pedazo casi minúsculo del territorio histórico yánesha, yacía tirada en el suelo una monumental piedra con forma de estela mesoamericana que constituía el *axis mundi*, el eje del mundo, la conexión sagrada entre cielo-tierra-submundo yánesha profanado por colonos andinos pobres en busca de tesoros y por misioneros en busca de almas. Tengo todavía unas fotos que se están descolorando en donde se ven cuatro gringos sudorosos rodeados por decenas de yánesha con pértigas, cuerdas y cuñas levantando otra vez el centro del mundo.

2. Etnógrafos, políticos y justicia social

En el CIS llegué a publicar el primer y único número del boletín que titulé *Kiarío* (*kedariro* significa «así es», «la verdad» en asháninka pajonalino) y allí Ricardo Smith reescribió esta pequeña página de la historia del pueblo yánesha. Creo que esta fue mi última actividad puramente académica en San Marcos; la visita e invitación de Mario Vásquez a entrar al equipo de la revolución velasquista me arrinconó sin misericordia a tener que tomar una decisión fundamental en mi vida intelectual: seguir en la relativa seguridad de la academia o aventurarme en un camino de imprevistos. Decidí, después de muchas dudas y consultas, aceptar el desafío, aún sabiendo que iba a pagar el precio del distanciamiento de varios de mis colegas y amigos del mundo académico que no compartían mi interpretación de los eventos desencadenados en octubre de 1968. Mi padre y mi familia no solamente me apoyaron totalmente sino que llegado el momento de la famosa Ley de Industrias pusieron a los obreros del taller de joyería en la coparticipación y cogestión del mismo, causando el ostracismo del círculo social de los italo peruanos, todos ellos imbuidos de terror pánico por cualquier cosa que oliera a justicia social.

La División de Comunidades Nativas de la Selva, con su oficina deprimentemente gris y monacal, se volvió mi sede de trabajo por tres años, seguida por dos años más de vida burocrática en el espacio más agradable de la casa de estilo Victoriano del proyecto Sinamos/Naciones Unidas/OIT

del Centro de Estudio de la Participación Popular. Si tuviera que resumir los sentimientos que me inspiran los recuerdos de estos cuatro o cinco años de trabajo acompañando a la revolución velasquista, tendría que decir que fueron los tiempos de mayor creatividad e imaginación político cultural de mi vida. Años de una permanente dialéctica de la esperanza y lo imposible, de la utopía y la distopía, y sobretodo del conocimiento directo y descarnado de toda narrativa colonial, racista y eurocéntrica de los pueblos indígenas de la Amazonía. Volví a reencontrar a los indígenas de la selva, no como sujetos de mis propios intereses intelectuales y etnológicos sino como agentes de su propia historia, como pobladores/ciudadanos de insospechados universos cuya comprensión implicaba la tarea monumental de intentar traducir esos mundos a la narrativa legal, política y cultural del opresivo e intolerante Perú criollo y mestizo.

Nada de esto lo hice solo. Desde aquí —en mi narrativa— tengo que usar la primera persona en plural. Al comienzo me acompañó un pequeño grupo de estudiantes de la Católica y de San Marcos, todos mal pagados y sacrificados, todos increíblemente generosos y hambrientos de conocimientos y de acción. Unos, ex guerrilleros del ENL, otros seguidores de la Teología de la Liberación del maestro universitario Gustavo Gutierrez, otros más en busca del exotismo y del ayahuasca. No puedo sino nombrar, a manera de símbolo para todos ellos, el que desde el comienzo de esta aventura se me unió por la profunda amistad que nos ligaba y que después de mi salida del Perú en 1975 siguió trabajando, en intolerables condiciones de penuria monástica, soledad e incompreensión, para garantizar la implementación de la legislación de protección de las tierras, territorios y recursos de las Comunidades Nativas promulgada por el gobierno revolucionario velasquista. Creo que no exagero si afirmo que el nombre de Alberto Chirif quedará en la historia de la antropología amazónica y del movimiento indígena de liberación y autonomía como la expresión más alta y más noble de un inquebrantable compromiso de solidaridad con la luchas autonómicas de los pueblos amazónicos.

Creo que sin darnos cuenta, este pequeñísimo grupo de investigadores sociales de los años setenta involucrados en encontrar soluciones a los reclamos de justicia territorial y cultural de los pueblos indígenas de la Amazonía, estábamos sentando las bases de lo que años después yo volví a encontrar en unos pocos departamentos de antropología de los EEUU como un llamado a practicar una «antropología activista». Reconozco en nuestra manera de llevar la antropología amazónica por los caminos de una disciplina subjetivamente militante de una causa política, varias vertientes del pensamiento social

de esas décadas. Un ejercicio de cronología de la producción intelectual europea y latinoamericana nos revela algunas de las líneas de influencia que recibíamos aún en un país relativamente aislado de los centros universitarios de producción antropológica.

Entre 1970 y 1975 habían salido a la luz los trabajos de Robert Jaulin (*La Paix Blanche : Introduction à l'Ethnocide*, 1970) sobre la situación de los barí en Colombia; el libro fundamental sobre el genocidio de los maya de Guatemala de Jean Loup Herbert, Carlos Guzman Boeckler y Julio Quan, *Indianidad y lucha de clase* (1972), a donde los autores traían el análisis marxista a la lucha de liberación india; en Bolivia reafioraba la tradición indianista y antioccidental en las obras de padre e hijo Reynaga: Fausto, *América India y Occidente* (1974) y Ramiro, *Ideología y Raza en América Latina* (1972). Creo —pero no estoy seguro— que la colección de textos editada por Jean Copans sobre la *Antropología y el Imperialismo* es también de estos años.

Yo personalmente me reconecté con el mundo académico europeo, especialmente francés, gracias a un gran amigo, el viajero ilustrado francés Bernard Lelong. Hombre de gran cultura humanística que venía al Perú frecuentemente, viajando a la selva del Madre de Dios y visitando a los lamista, para escribir después libros de viajes fascinantes en la mejor tradición de lo viajeros europeos (*La rivière du maïs*, 1974). Bernard Lelong me introdujo al mundo antropológico y editorial de París y empezó a traducir artículos míos que logró publicar en 1972 y 1973 en *Les Temps Modernes* y en 1976 en los *Annales*. Cuando ya avanzaba en la traducción al francés de *La Sal de los Cerros* un cáncer se lo llevó en pocos meses. De Bernard Lelong queda una pequeña fundación que ayuda a estudiantes a realizar estudios en la Amazonía. Como en toda modalidad de reciprocidad, esta relación de una parte de la antropología peruana con la antropología francesa benefició a las dos partes de la relación. Pero en el caso nuestro se obtuvo un valor agregado en el proceso de difusión de los estudios peruanos en París: nuestras ideas volvían a nuestro país con el prestigio un tanto «Felipillo» ganado en el corazón de la Europa culta. En estos actos reverenciales hacia Europa —y luego hacia los EEUU— creo que algunos de nosotros buscábamos a pesar de nuestro declarado anti-colonialismo y anti-imperialismo, el beneplácito de nuestros propios colonialistas internos. Prueba de esta sospecha la tuve en ocasión de la visita al Centro de Estudios de la Participación Popular de Sinamos del economista polaco francés Ignacy Sachs quien, con elegancia, dejó caer en el medio de su conferencia ante un público de altos funcionarios del Instituto Nacional de Planificación, de Reforma Agraria, de Sinamos que

Varese tenía razón de proponer la preservación de largos tramos de territorios bajo uso y propiedad comunal indígena. No sólo esta era la propuesta política correcta sino que, además, a nuestras ideas él le añadía la necesidad de reservar tramos de la Amazonía exclusivamente dedicados al desarrollo. Sachs proponía poner en reservaciones no a los indígenas sino al desarrollo. Esta absolución académica llegada directamente de París me y nos benefició bastante en el Centro de Sinamos.

3. El contexto sociopolítico de la década de los setenta

1968 marca un parteaguas no solamente para la vida política y social del Perú sino para el resto de América Latina y Europa. A la insurgencia estudiantil y obrera en París y el resto de Francia le corresponde en México la masacre de estudiantes y obreros en Tlatelolco en la que más de quinientas personas fueron masacradas por los militares y policías del gobierno disfrazados como civiles. El año 1968 marca también la fecha del mayor número de soldados estadounidenses muertos en Viet Nam y la expansión del movimiento contra la guerra y por los derechos civiles de las llamadas minorías incluidos los pueblos indígenas (el *American Indian Movement*).

En el campo de las luchas sociales de los pueblos indígenas de América hay fechas que revelan la importancia de no aislar lo local indígena de lo global no indígena. En la década de los años 1940 y 1950, por ejemplo coinciden las iniciativas del gobierno posrevolucionario mexicano encabezado por el presidente general Lázaro Cárdena de reunir en Pátzcuaro, Michoacán al Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), con la iniciativa de los indígenas de Bolivia bajo el liderazgo del aymara Chipana Ramos de convocar el Primer Congreso Nacional Indígena de Bolivia. En Pátzcuaro estuvieron José María Arguedas, Luis E. Valcárcel, Hildebrando Castro Pozo, José Uriel y el indígena estadounidense D'arcy McNickle así como el encargado del *Bureau of Indian Affairs*, John Collier. Se puede argumentar que bajo el manto prestigioso del México posrevolucionario comenzaba para las Américas el «indigenismo» oficial que desembocaría algunos años después en los varios Institutos Indigenistas Nacionales y en el Instituto Indigenista Interamericano, calcados sobre el modelo estadounidense del *Bureau of Indian Affairs*. De Bolivia y del congreso de los indígenas, en cambio, salía una propuesta nacionalista indianista que muchos años después llevaría a la presidencia de la república a un indígena aymara.

Los pueblos de los llanos tropicales y de la Amazonía no fueron convocados ni por los indigenistas de México ni por los indianistas de Bolivia. Pasarían casi 15 años para que los shuar de la Amazonía de Ecuador organizaran en 1964 su Federación Shuar, y los amuesha (yánesha) convocaran su Primer Congreso Amuesha (1969)¹. Otro antecedente importante poco conocido es el que señala el estudioso asháninka Raúl Casanto para el caso de los 120 delegados asháninka del Perené que, en 1959, se reunieron en un congreso en Tsoatani para encontrar una solución a la ocupación de sus tierras por la *Peruvian Corporation*.

Es en este marco de movilizaciones indígenas que empiezan a reaforar a lo largo de las Américas, que el Consejo Mundial de las Iglesias con sede en Ginebra y el Seminario de Estudios Étnicos de la Universidad de Zurich convocan a una quincena de antropólogos latinoamericanos en la isla caribeña de Barbados para que analicen la situación de los derechos humanos de los pueblos indios de las tierras bajas de Latinoamérica. El año es 1971. Yo asisto, como los demás participantes, en calidad de testigo independiente y no como jefe de la División de Comunidades Nativas de la Selva. El volumen de denuncias e informes sobre los pueblos indígenas de América del Sur es impresionante y nos obliga a emitir una Declaración (de Barbados I) que acompañaría el libro de los informes. La versión castellana del libro —por la editorial Terranova de Montevideo— es inmediatamente incautada por los militares uruguayos y oportunamente quemada. La versión en inglés ve la luz bajo el auspicio editorial del Consejo Mundial de las Iglesias y llega a circular en números limitados.

La Declaración de Barbados I redactada en dos cortas páginas, sin embargo, tiene un éxito mayor. Traducida al portugués y al inglés circula entre los misioneros católicos, los antropólogos y sobre todo entre los indígenas de Latinoamérica cuyas movilizaciones empiezan a coincidir con las que ocurren en los EEUU y Canadá en el marco de las luchas por los derechos civiles. Las condiciones políticoculturales de cada país naturalmente modifican el tono, las estrategias y la retórica de cada movimiento, sin embargo pienso que en el centro, en el corazón profundo del movimiento indígena continental se encuentra siempre el reclamo por la tierra y el territorio ancestral.

¹ El crédito histórico de este evento y de la movilización yánesha debe ir casi totalmente a Ricardo Smith. Para una excelente reconstrucción de la historia y situación contemporánea de las organizaciones indígenas de la Amazonía ver Chirif & García Hierro (2008).

La década de los años 1970 termina con varios acontecimientos fundacionales para el movimiento indígena de liberación:

- En 1977 la ONU convoca un Congreso Internacional de ONG para discutir los derechos humanos de los pueblos indígenas.
- En el mismo año el Grupo de Barbados se reúne por segunda vez con la participación mayoritaria de indígenas quienes redactan solos la *Segunda Declaración de Barbados*.
- En 1979 el Ejército Guerrillero de los Pobres-EGP en Guatemala emite un *Manifiesto* en el que asume que su lucha revolucionaria está al servicio de los pueblos maya y que sus fuerzas están integradas por comandantes indígenas.
- En 1978-1980 las Comunidades Nativas de la Amazonía se organizan en la Coconasep, luego llamada Aidesep.
- En 1980 el indigenismo oficial interamericano encabezado por México corre a los reparos y convoca de urgencia el 8^{vo} Congreso Indigenista Interamericano en Mérida, Yucatán. Los indígenas participantes se separan del congreso oficial y forman su propio congreso autónomo.
- En 1981 la Fundación Bertrand Russell convoca en Rotterdam el IV^{to} Tribunal Russell sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Américas. Más de mil casos de abusos de derechos humanos y derechos ambientales son presentados al Jurado Internacional del Tribunal. Los casos van desde abiertos y encubiertos genocidios hasta violaciones, torturas, esclavitud, desapariciones y toda la gama de horrores de lesa humanidad a la que nos hemos estado acostumbrando en las últimas tres décadas y que aceptamos cotidianamente como normales.
- La década de los años 1980 concluye con la consolidación de poderosas organizaciones indígenas del Ecuador: Conaie (Andes) y Confeniae (Amazonía); el Katarismo y otras formas organizativas de los pueblos indígenas del Altiplano y del Oriente de Bolivia. Finalmente en 1988 se constituye la Coica (la Confederación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica).

Estas dos décadas de movilizaciones indígenas que he resumido de manera muy injusta en algunos países de América Latina se entrelazan con el movimiento campesino mestizo y el movimiento obrero y minero. Sin embargo es posible afirmar que la iniciativa, la dinámica y las estrategias político culturales que caracterizan el movimiento indígena en la América del Sur emanan

fundamentalmente de los pueblos de las tierras bajas tropicales, de la Amazonía y de la Cuenca Amazónica. Es también claro ahora que el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional-EZLN en Chiapas y el sureste de México y sus bases ideológicas, culturales y políticas se vinculan íntimamente con décadas —sino siglos— de movilizaciones de los pueblos indios de las Américas, independientemente de las condiciones histórico culturales de cada país. Si el Zapatismo Maya aparece como específico de las selvas y montañas chiapanecas y sin vinculación alguna con el movimiento indígena continental y mundial es porque los analistas políticos de la oficialidad y las campañas mediáticas quieren focalizar el fenómeno, reducirlo a demandas locales de poca monta, aislarlo estructuralmente de las respuestas populares e indígenas que surgen desde debajo de la globalización (ver Richard Falk).

4. El Movimiento Indígena y los antropólogos: ¿académicos y/o activistas?

Este es un punto esencial de la narrativa de los últimos cuarenta años, pero depende del ángulo geográfico que tomemos como referente ya que el espacio de poder/la topografía del poder se expresa siempre en las teorías interpretativas e incluso en las elecciones empíricas y metodológicas. La antropología colonial/imperial y neocolonial construye una narrativa analítico teórica que falsifica la historia y realidad de los «Pueblos sin Historia» (Eric Wolf). La antropología y ciencias sociales neocolonizadas de nuestros países tienden a subsumirse en esta narrativa, se acomodan a las hipótesis teóricas, a la investigación empírica y las conclusiones analíticas y contribuyen, a pesar suyo, a la construcción de una hegemonía intelectual y científica colonial/colonizada. Esta dimensión de las ciencias sociales y de la epistemología en general del proyecto imperial/globalizado es más perceptible desde el interior del mundo académico científico de los EEUU, especialmente si uno tiene un origen intelectual exógeno. Noam Chomsky y Edward Said, para nombrar los más eminentes, son los intelectuales que, en los EEUU, han sabido desenmascarar este juego de la epistemología imperial.

¿Cómo liberarse, cómo extraerse en tanto científico social de las trampas institucionales (la carrera académica y profesional) que conducen necesariamente a subsumirse en el modo científico intelectual dominante? El autodesdierro de la academia, la mimesis al interior de la misma, el ubicarse —de ser posible— en campos disciplinarios emparentados pero diferentes y la desprofesionalización son todas estrategias que están siendo

exploradas por los intelectuales para liberarse de las tenazas de la dominación epistemológica. Chomsky hizo su carrera como lingüista, Said como crítico literario, Gustavo Esteva (México) como sociólogo. Mi perspectiva se basa sobre mis últimos 20 años de vida y carrera académica en California. Intuyo que para el caso del Perú los antropólogos que han elegido trabajar e investigar en la construcción de una contra hegemonía imperial lo han logrado con mayor éxito que sus contrapartes en los EEUU. Esto en la medida que las instituciones universitarias no han sido fagocitadas aún completamente por el modelo universitario de los EEUU. En los sesenta yo pasé de un título de Bachillerato (con Tesis) a un Doctorado (con Tesis) sin tener que obtener una Maestría que ahora ha sido establecida en toda Latinoamérica y en la Unión Europea sobre el modelo educacional estadounidense. Y a pesar de haber estudiado en una universidad privada (mi Alma Mater es la Católica) el nivel de privatización (léase mercantilización) de las universidades públicas y «privadas» era mínimo.

Es muy difícil hacer estas afirmaciones sin usar ejemplos concretos pero me voy a permitir usar dos ejemplos de los queridísimos amigos y colegas: Alberto Chirif y Richard «Ricardo» Smith. Ambos desprofesionalizados, ambos trabajando como científicos sociales desde las bases indígenas, ambos luchando todas sus vidas para poder sobrevivir en un mercado laboral miserable. Ambos han contribuido de manera monumental al conocimiento y a la justicia social de los pueblos indígenas de la Amazonía. Pero al mismo tiempo están todos los demás antropólogo(a)s y científicos sociales que aun desde la plena institución —cualquiera que ésta sea— mantienen su conciencia crítica y no se dejan seducir por el modelo «cognitivo» y pragmático imperial. Esta discusión es esencial porque desde hace unos pocos años los pueblos indígenas amazónicos empiezan a tener acceso a la educación superior.

¿Qué cosa van a estudiar, qué libros van a leer, qué modelos epistemológicos van a privilegiar, cómo van a poder resistir al constante, abierto o sutil desprestigio de su historia, cultura, lengua, persona?

5. Cambio de paradigmas

No voy a entrar en el resto de esta historia de cuatro décadas de estudios amazónicos que, en la práctica, tienen que ser leídas como parte de la historia de los pueblos indígenas de América. Quiero, sin embargo, sacar algunas

conclusiones de este recorrido y referirlas en especial a la contradicción fundamental que se encuentra al centro de las relaciones históricas y contemporáneas que los pueblos indígenas mantienen con la sociedad nacional peruana.

5. 1. Tierra-Territorio-Cosmos-Cosmología

En los estudios más recientes de antropología indígena —no solamente amazónica— que se han estado publicando, ha vuelto a reaparecer una tesis etnológica que ya había sido anunciada tentativamente hace cien años por pensadores americanos y europeos, a saber que las cosmologías indígenas, en su expresión lingüística, en su simbología, en su cotidianidad y en la ritualización del manejo espacio temporal, revelan la centralidad de la noción de espacio/lugar y tiempo como eje de una red de relaciones de reciprocidad, complementariedad e intercambio entre todos los entes tangibles e intangibles, vecinos y distantes, utilizables o no, animados o «aparentemente» inanimados.

Esta concepción de la centralidad del lugar/tiempo en la compleja y misteriosa red de relaciones cósmicas coloca a la tierra/territorio de la/s comunidad/es indígenas con todos sus elementos biofísicos, astrales y del submundo en un nivel privilegiado, socialmente respetado y cuidado, e incluso sacralizado en tanto manifestación física y escenario del drama cósmico. Yo he usado para este tipo de concepciones y prácticas culturales el neologismo «cosmocentrismo» y su adjetivo «cosmocéntricas». Philippe Descola ha preferido re introducir, redefiniéndolo, el término clásico de animismo.

Obviamente este tipo de concepción territorial (y el término territorio es muy pobre para representar esta realidad cultural) es absolutamente incomprensible para una mentalidad no indígena urbanizada y dominada por más de medio milenio de pensamiento, práctica y cosmología mercantil-capitalista. En este sistema conceptual, que se sabe ha acompañado la expansión europea en el mundo bajo forma de colonialismo e imperialismo, todos los entes del universo tienden a ser considerados mercancías o mercancías potenciales. Piensen ustedes simplemente en lo que está ocurriendo con el agua, la lluvia, los ríos, los mantos freáticos. Yo he usado tentativamente el término horrible de «antropo-econocéntrico» para estas concepciones y prácticas. Estos dos paradigmas culturales y paradigmas de civilización se sustentan sobre dos sistemas epistemológicos (modos y prácticas de conocimiento) completamente diferentes y esencialmente incompatibles. A manera

doblemente caricaturesca se puede decir que para la mentalidad capitalista moderna (tiene más de medio milenio de existencia...) el «cosmocentrismo» es representado con el refrán simplón del «perro del hortelano» llevando al paroxismo la ausencia absoluta de raciocinio y sentido común. Esta es la arrogancia del etnocentrismo eurocéntrico más grotesco.

Es evidente, como ya lo había previsto Marx hace mucho años, que toda la legislación y el aparataje administrativo del Estado y del sector privado que se sustenta sobre esta cosmología de apropiación, se constituye simplemente en cobertura y justificación para el permanente despojo y agresión violenta a los pueblos y comunidades indígenas de la Amazonía. La conducta colonialista se reproduce de manera inalterada año tras año, gobierno tras gobierno, siglo tras siglo. Algunos derechos mínimos son concedidos por los gobiernos casi a manera de insulto: piensen, por ejemplo, en el derecho al uso de la tierra pero no del bosque. Transfieran esta joya legislativa de la posdemocracia neoliberal a la clase media alta urbana limeña: yo, Estado, te concedo el derecho a ocupar tu lote de tierra urbanizado, pero cuidado: la casa, tus plantas decorativas, tus árboles, tu perro y tu lorito me pertenecen a mí, Estado, y yo, Estado, los puedo concesionar a cualquier gringuito que me ofrezca un buen negocio con «tajada» y todo. Disculpen el exceso vulgar de ironía pero es una buena terapia para el hígado. Esta nación de unos cuantos, este Estado neo oligárquico (¡y no solo en Rusia hay oligarcas!) se autoconcede el derecho de apropiarse de tierras y paisajes construidos, cuidados y reproducidos por los pueblos indígenas durante milenios de vida civilizada.

5. 2. El desafío: ¿cambio de paradigmas o coexistencia de paradigmas?

La pregunta central que nos toca a todos los ciudadanos del mundo es si cabe un modelo societal de coexistencia y desarrollo complementario en pie de igualdad de los dos paradigmas: el subordinado «cosmocéntrico» y el dominante «antropo-econocéntrico». Las categorías que están en juego de contradicción entre los dos paradigmas son en primer lugar las categorías de la economía política. Se enfrentan la economía social (de subsistencia) indígena con la economía de mercado capitalista. La primera con sus principios comunales regulatorios de reciprocidad, complementariedad, distribución e intercambio, ecología moral y corresponsabilidad cósmica (no solamente ambiental) que puede resumirse con los términos propuestos por James C. Scott de una «economía (y ecología) moral». La segunda guiada por los principios del individualismo, de la fragmentación de la realidad y

del mundo, de la ruptura y desplazamiento de toda noción de una red de interconexiones, del derecho individual a beneficiarse (con reglamentos) de los entes biofísicos que están al alcance y sobre todo con el derecho a la propiedad privada y a la ganancia obtenidas por la transacción de mercancías, capital y trabajo (propio y ajeno).

Yo no tengo una respuesta, tengo solamente muchas otras preguntas derivadas de la primera. Me parece que hacerse las preguntas es comenzar a buscar las respuestas.

Estas se darán a manera de incrementos a partir de un diálogo honesto e ilustrado por conocimientos precisos de ambos lados. No solamente los indígenas tienen que enterarse y comprender el mundo del capital —«antropo-econocentrismo»— sino que la sociedad del capital tiene que entender en profundidad al mundo de los pueblos y comunidades indígenas, el «cosmocéntrismo» con todas sus implicaciones. Pero es obvio que no puede haber diálogo entre desiguales, entre los que tienen el poder y los que no, sino solamente la capacidad de resistencia. En una democracia real la minoría en oposición tiene derechos y tiene que ser atendida en sus justas demandas. ¿Es posible imaginar un Perú democrático en el que la oposición político cultural puede ser atendida con respeto, puede ser parte de un diálogo constructivo, puede ofrecer soluciones y alternativas? Es obvio que si el estado/gobierno/capital/corporaciones establecen un monólogo o un soliloquio arrogante basado en su propia «verdad» irrefutable, el resultado continuará siendo la inestabilidad social, la violencia encubierta o abierta, el crecimiento del subdesarrollo, la anomia social y cultural, la descomposición de la comunidad de comunidades, la destrucción de la diversidad cultural. Un diálogo entre iguales supone la eliminación de la vieja cultura colonialista y de la nueva cultura imperial y el reconocimiento que nuevas formas de ciudadanía están emergiendo en el Perú del tercer milenio y que los viejos parámetros decimonónicos de ciudadanía deben ser substituido por nociones más flexibles, plurales y diversas de ciudadanías múltiples que atienden y son atendidas a diferentes ámbitos sociales, culturales y políticos de la vida en una sociedad de democracia plural y directa.

Referencias citadas

- CHIRIF, A. & GARCÍA HIERRO, P., 2008 – Peruvian Amazon. Indigenous Organizations: Challenges and Achievements. *Indigenous Affairs*, n.º 36, 3-4/08: 36-47; IWGIA.
- HERBERT, J. L., GUZMAN BOECKLER, C. & QUAN, J., 1972 – Indianité et lutte de classes, 317 p.; París: Union Générale d'Édition. Col. 10/18.
- JAULIN, R., 1970 – *La Paix Blanche : Introduction à l'Ethnocide*, 423 p.; París: Seuil.
- LEEuw van der, G., 1955 – *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, 692 pp.; París: Payot.
- LELONG, B., 1974 – *La rivière du maïs*, 225 pp.; París: Jean-Claude Lattès.
- LEVI-STRAUSS, C., 1964 – *Mythologiques. Le cru et le cuit*, 402 pp.; París: Plon.
- REYNAGA, F., 1974 – *América India y Occidente*, 299 p.; La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia.
- REYNAGA, R., 1972 – *Ideología y Raza en América Latina*, 205 pp.; La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia.
- RIBEIRO, D., 1970 – *Os índios e a civilização. A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*, 495 p.; Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- VARESE, S., 1968 – *La Sal de los Cerros: Notas Etnográficas e Históricas sobre los Campa de la Selva del Perú*, 161 p.; Lima: Universidad Peruana de Ciencia y Tecnología.
- VARESE, S., 1967 – Este mundo. La nueva conquista de la selva. *Amaru*, n.º 3: 93-94; Lima.
- VARESE, S., 1972 – Considération d'anthropologie utopique. *Les Temps Modernes*, n.º 316: 760-769; París.
- VARESE, S., 1973 – Au sujet du colonialisme écologique. *Les Temps Modernes*, n.º 321: 1815-1826; París.
- VARESE, S., 1976 – Deux Versions Cosmogoniques Campa: Esquisse Analytique. *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 31, n.º 3: 469-480; París: Armand Collin.