

**ETNOGRAFÍA DEL LUGAR: HACÍA UNA
PRÁCTICA INTERSUBJETIVA DE CONOCIMIENTO
Y DEFENSA DEL TERRITORIO INDÍGENA**

*Raúl Riol Gala**

Resumen: Los pueblos Awajún y Wampis vienen practicando una relación intersubjetiva y social de conocimiento y poder con los diferentes seres (tanto humanos como no humanos) que coexisten en un territorio. Este pensamiento relacional que niega, por tanto, dicotomías claves de nuestra visión colonizadora del mundo, como la que se establece entre Naturaleza y Cultura, nos permite pensar la posibilidad de una cosmología contra la colonización. A partir de mi experiencia etnográfica y de colaboración en la defensa del territorio de los pueblos amazónicos Awajún y Wampis de la cuenca de El Cenepa (Perú) el artículo pretende reflexionar sobre las relaciones, contradicciones, metodologías y formas de validación del conocimiento que como antropólogos establecemos en nuestros trabajos de campo. Y hacerlo desde la idea de que si no cambiamos la propia práctica antropológica y etnográfica, seguiremos contribuyendo para reproducir las mismas prácticas coloniales que estamos criticando. Para ese giro de la práctica antropológica, que se remontaría a inicios de los 70, se plantea la posibilidad de una alianza práctica e intersubjetiva de conocimiento y poder para la “defensa del lugar”. Y se tendría que dar a través de los diálogos y las traducciones entre un conocimiento antropológico que aspire realmente a descolonizarse y una cosmovisión relacional de pueblos en resistencia; siempre y cuando se produzca en el marco de una lucha activa contra la dominación colonial.

Palabras-clave: Etnografía; Awajún y Wampis; Descolonialidad; Territorio; Intersubjetividad.

* Doctor en Antropología en la Universidad Autónoma de Madrid - UAM, Madrid, España, e-mail: r.riolgala@yahoo.es

ETNOGRAFIA DO LUGAR: POR UMA PRÁTICA INTERSUBJETIVA E
A DEFESA DO TERRITÓRIO INDÍGENA

Resumo: As comunidades *awajún* e *wampis* vêm estabelecendo uma relação intersubjetiva e social de conhecimento e poder com os diferentes seres (humanos e não humanos) que coexistem em um território. Esse pensamento relacional que nega, portanto, dicotomias – decorrentes de nossa visão colonizadora de mundo, como a que se estabelece entre Natureza e Cultura – nos permite assimilar o conceito de uma cosmologia contra a colonização. A partir da minha experiência etnográfica e de colaboração, na defesa do território das comunidades amazônicas *Awajún* e *Wampis*, da Bacia de El Cenepa (Perú), o artigo pretende refletir sobre as relações, contradições, metodologias e formas de validação do conhecimento que, como antropólogos, estabelecemos em nossos trabalhos de campo. Trabalhar essa proposta, a partir da permissão de que se não mudarmos a própria prática antropológica e etnográfica, continuaremos a colaborar e a reproduzir as heranças coloniais que tanto criticamos. Para essa abordagem sobre a prática antropológica, que se remontaria ao início da década de 70, se propõe a possibilidade de uma aliança prática e intersubjetiva do conhecimento e poder para a “defesa do lugar”. Essa abordagem deveria realizar-se através dos diálogos e das traduções entre um conhecimento antropológico, que aspire realmente a descolonizar-se e uma cosmovisão relacional de uma comunidade em resistência, produzida sempre e quando no marco da luta ativa contra a dominação colonial.

Palavras-chave: Etnografia; *Awajún* e *Wampis*; Descolonização; Território; Intersubjetividade.

ETHNOGRAPHY OF PLACE: TOWARD AN INTERSUBJECTIVE PRACTICE
OF KNOWLEDGE AND THE DEFENSE OF INDIGENOUS TERRITORY

ABSTRACT: The *Awajun* and *Wampis* peoples practice an intersubjective and social relation of power and knowledge with the different living beings (both human and non-human alike) that coexist in their territory. Thereby, this relational thinking denies key dichotomies in our colonizing worldview, such as that established between Nature and Culture. It enables us to think of a cosmology against colonization. Following my ethnographic experience and my collaboration in the defense of the territory of the Amazonian peoples *Awajun* and *Wampis* in the basin of the river Cenepa (Peru), this article aims at thinking over the contradictions, relations, methodologies and ways to validate knowledge that we, anthropologists, set in our fieldwork. Thus, from the perspective that unless we change anthropological and ethnographical practice itself, we will keep reproducing exactly the same colonial practice we are actually criticizing. For this transformation of the anthropological practice which started in the seventies, this article outlines the possibility of a practical and intersubjective alliance between power and knowledge for the “defense of the place”. Therefore, it has to occur through dialogues and translations within an anthropological knowledge which truly aspires to decolonize itself and a relational worldview from the resisting peoples, always and when it takes place within the frame of an active struggle against colonial domination.

Keywords: Ethnography; *Awajun* and *Wampis*; Decolonization; Territory; Intersubjectivity.

Al escribir este texto para el XIII Congreso de Antropología “Periferias, fronteras y diálogos” al que finalmente no pude asistir, quise primeramente llamar la atención y compartir lo que sentía como una contradicción que atravesaba el congreso, y en particular, el seminario en el que iba a participar, titulado “Antropología y descolonialidad. Desafíos etnográficos y descolonización de las metodologías”. Igual era cosa mía, pero pensaba que efectivamente existía una grave contradicción entre el interés descolonizador que planteaba este seminario y el que pudiera tener uno de los financiadores del Congreso: la empresa transnacional Repsol, claro exponente de la intensificación colonial y extractivista que en la actualidad asola, entre otros lugares, la Amazonía.

Esta contradicción, que sigo viendo, sintiendo y padeciendo, me parece que ilustra claramente el carácter ambiguo que siempre ha tenido y sigue teniendo la antropología y la etnografía. Hablo de ambigüedad porque en las relaciones que ponemos en práctica -seamos o no seamos conscientes, lo queramos o no¹- casi siempre acabamos jugando algún tipo de rol de intermediación entre el colonizado (o subalterno) y el colonizador. Y hay contradicción porque en su “punto intermedio” nuestro trabajo - ya sea por las formas, el tipo de lenguaje o los espacios de difusión que solemos utilizar- termina siendo mucho más fácilmente aprovechado por el colonizador que por el subalterno, aunque nos declaramos del lado de este último. De esta manera, y a pesar de los esfuerzos teóricos por criticar el colonialismo o por amplificar las demandas y reivindicaciones de los colonizados, si no cambiamos la misma práctica antropológica y etnográfica, seguiremos contribuyendo a reproducir las mismas prácticas coloniales que estamos criticando. No es mi intención hablar aquí de las actividades que algunos antropólogos realizan directamente para los colonizadores, algo que ha venido sucediendo en el pasado y lamentablemente persiste con fuerza hasta el día de hoy. Mi intención es más bien la de reflexionar sobre las relaciones que establecemos como antropólogos en nuestros trabajos de campo. Y, a partir de ellas, pensar qué y cómo podemos 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 colonizados² y subalternos.

Una etnografía del lugar: entrada a un complejo de relaciones de sociales

Para ello voy a empezar a hablar desde mi propia experiencia etnográfica. La cual entiendo 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. Me centraré en las relaciones que establecí desde el 2007 hasta el 2012 en las comunidades nativas de la cuenca de El Cenepa, ubicada en la selva alta del nordeste del Perú, con algunos de sus habitantes awajún y wampis: sujetos que protagonizan la defensa de su territorio.

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 denomina *Ichigkat Muja*), frontera con Ecuador, hasta su desembocadura en la margen izquierda del Marañón (*Majanú*). Este espacio geográfico es una entidad fundamental para entender la organización de las relaciones sociales al interior de estos pueblos. Podríamos describir una 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.

Desde los años setenta, las organizaciones indígenas awajún y wampis han conseguido crear, en la cuenca del Cenepa, un gran bloque contiguo de comunidades tituladas³, poniendo freno así a los planes de crear en la cuenca asentamientos de colonos. Lo que desde el Gobierno se llamó “Fronteras Vivas”. La colonización de la selva ha sido impulsada por diferentes gobiernos peruanos desde los años sesenta, 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. De este modo, para la visión administrativa 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 actualidad, este lugar indígena, así como el resto de territorios awajún y wampis, se encuentra gravemente amenazado por una oleada de concesiones otorgadas por el Gobierno a empresas extractivas (de petróleo, minería, hidroeléctricas, madereras, etc.). De tal manera, que los pobladores del Cenepa se ven prácticamente cercados por diversos proyectos transnacionales, que están protegidos por nuevos marcos legislativos nacionales y transnacionales, e incluso por el ejército⁴, 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 2009⁵.

Así, una vez esbozado el lugar, daremos paso a esbozar nuestra consideración del trabajo etnográfico. Si partimos de que la práctica etnográfica es considerada como una metodología de relaciones sociales que se dan en lugares, la labor del antropólogo debería, por tanto, convertirse en algo muy diferente a la que se plantea usualmente desde una metodología “científica”. 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, la metodología 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 etc.) 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.

La entrada al lugar Cenepa responde, por tanto, a este proceso gradual de mutuo reconocimiento. Antes de poder entrar en el Cenepa se hace conveniente, sino 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 minería Afrodita-Dorato y otros proyectos extractivos en la zona.

Mi primer viaje al Cenepa, sin embargo, 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, cara a elaborar un proyecto acerca de su música. Desde el 2004, en la cuenca del 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 ODECOFROC⁶. Esta primera entrada sería finalmente la que terminaría marcando las relaciones que pude llegar a establecer en los sucesivos viajes y estancias en el Cenepa. No solo por el rol que tuve 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”⁷, 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”⁸, y del que uno, por más que lo pretenda no puede desprenderse.

Pero para poder llegar a la cuenca del Cenepa, además de la coordinación previa con las organizaciones indígenas de la zona, antes de ir es necesario acceder a la “Aguarunía” (GREEN, 2009). Durante el viaje a Santa María de Nieva desde la ciudad de Bagua, que se realiza a través de la única pista que conduce al pueblo, una “trocha carrozable” de complicado tránsito, tuvimos que cruzar algunos controles indígenas, al pasar por aquellas comunidades awajún más cercanas a la “carretera de penetración”. Una vez que llegas a Santa María de Nieva,

cuyos orígenes se remontan a la conquista española, se puede observar cómo la continua afluencia de indígenas de la región está haciendo que se dé un proceso de indigenización, lleno de tensiones. La “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. Y, por otro lado, también se puede encontrar una 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, etc. Santa María de Nieva se ha convertido en una especie de nodo principal de comunicación en la región, donde llegan, se intercambian, e irradian hacia las comunidades y hacia otras ciudades nacionales e internacionales, informaciones y rumores sobre la vida en el Alto Marañón. Precisamente, uno de estos rumores, se refería a la cuenca del Cenepa. En mi primera visita a la ciudad, 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, impuesto por los misioneros del siglo XVII a todos aquellos indios que se negaron a aceptar “pacíficamente” la colonización hispánica, y fueron, por tanto, definidos como “salvajes”, incapaces de entender y de razonar, en 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 dormir en uno de los, cada vez más numerosos hostales que hay en la ciudad, salimos muy temprano. Embarcados en la chalupa de ODECOFROC, y tras más o menos cuatro⁹ horas de viaje y de conversación en la que preguntas y, a la vez, eres 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 recoger pasajeros, entregar y recoger mensajes y otros encargos.

Y así, viaje a viaje (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 sumergiéndome cada vez más en la gran densidad narrativa que también habita el espacio social del Cenepa. Pero a cambio yo también debía contarles acerca de mi vida e historia, y la de los míos. Les contaba sobre mi propio lugar de procedencia¹⁰: 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 cuando regresara al mundo de las grandes ciudades. Me hablaban de su íntima relación con los cerros, de las quebradas, de los peligrosos pongos¹¹, del pozo de “Pagki” (la boa mitológica), de sus huertas

y expediciones de caza etc., así como también de la amenaza que para toda su vida supone la presencia constante y casi fantasmal de la minera.

Su principal objetivo al hablar 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. Era, de este modo, un medio para buscar alianzas, al mismo tiempo que una muestra de confianza y consideración hacia mi persona y al interés que mostraba por sus historias, sus modos de vida y sus preocupaciones. A través de las palabras que ellos me brindaban, sus mitos, cantos e historias, su íntima relación con su lugar habitado se iba filtrando entre las conversaciones.

Como colaborador, durante estos últimos años, he tenido la oportunidad de poder participar de algunos de los procesos sociopolíticos que están llevando a cabo ODECOFROC y los pobladores awajún y wampis del Cenepa. Sobre todo, he podido participar 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 que podríamos enmarcar dentro de un proyecto más amplio de “defensa del lugar” (DIRLIK, 2000). 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. Los pobladores del Cenepa, con la puesta en marcha de estos proyectos, así como con sus movilizaciones, estarían luchando por la re-construcción del sentido de su mundo, y el aseguramiento de su autonomía y reproducción sociocultural, frente a 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, tanto políticas como de su vida cotidiana. Y 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 traer agua a la quebrada, o leña al monte, hasta ayudar al motorista en los viajes por canoa, pasando por conseguir comida (aportando fundamentalmente dinero¹²) y ayudar en algunos casos 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. Y, por tanto, la elección de terminar estudiando su práctica vital e histórica de defensa territorial acabó concretándose después de hablarlo con miembros y dirigentes de ODECOFROC, y en base al trabajo conjunto realizado con sus dirigentes y bases. De este modo, al estar participando en algo más importante que mi investigación (la defensa de la cuenca Cenepa como lugar awajún y wampis) mi “trabajo de campo” tenía también que adaptarse a los tiempos, los modos, y las propias formas de intercambiar conocimientos y prácticas que tenían sus habitantes. Y en 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.

Sin embargo, no quisiera dar la impresión de que mi trabajo ha estado exento de ambigüedades, contradicciones y tensiones. Pues el trabajo antropológico se nutre precisamente de estas fuentes de conocimiento, y uno debe negociar entre la fidelidad a las representaciones de las prácticas y la articulación de voces y experiencias a menudo reprimidas, al mismo tiempo que poner énfasis en el agenciamiento local. Y por lo tanto, inevitablemente empiezan a surgir preguntas en tu cabeza: acerca de la utilidad del trabajo de investigación; de la/s audiencia/s para las que debe ser escrito o narrado oralmente en asambleas o talleres; así como también sobre las escalas de valor desde las que poder medirlo. Preguntas que se agudizan cuando ya no estás allí, con ellos, porque si en el lugar del “trabajo etnográfico” las ocasiones para ser útil pueden ser mayores, o se hacen más visibles, (desde prestar un medicamento, escribir una carta, repartir en invitaciones colectivas parte del dinero que has podido obtener en una beca, etc.), una vez fuera del lugar etnográfico, las respuestas parecen menos claras. Sin embargo, si algo había aprendido de haber compartido momentos y experiencias con los awajún y los wampis fue que en el intercambio de dones, uno siempre está en la obligación de devolver.

Este pensamiento me hizo tomar la decisión de que antes y durante “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. Pero también empecé a ser consciente de cómo nuestros compromisos recíprocos en las vidas de los otros pueden fácilmente llegar a causar una mutua subversión. Esta inquietud se hizo más aguda después de lo ocurrido en Bagua¹³, 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 de El Cenepa. Nudos en el corazón de la Antropología que creo que nunca se podrán desatar del todo.

Sin embargo, lo que sí tengo claro es que mi intención a la hora de abordar la cuenca del Cenepa, tanto cuando colaboraba en sus proyectos de etnopolítica, como ahora que estoy escribiendo la tesis, no ha sido otra que la de intentar ubicarme en un espacio de construcción compartida del mundo contemporáneo. Y hacerlo para intentar hacer por converger nuestros intereses, desde la diversidad que implica esa relación entre sus conocimientos y los míos. 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, 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 deseos que los míos. En definitiva, lo que he pretendido hacer es contribuir modestamente con mi trabajo para cerrar la herida colonial, pero, sobre todo, hacerlo con aquellos que la vieron abrirse hará ya más de cinco siglos en sus propias carnes y territorios, y que aún hoy resisten, porque no olvidan y habitan también la memoria.

Conocimiento y lucha por la defensa de los territorios indígenas

Si consideramos la etnografía como una relación social que deviene en una práctica inherentemente intersubjetiva de conocimiento, y que involucra, como mínimo, dos mundos (y múltiples trayectorias), una pregunta se antoja fundamental, ¿cómo podemos los sujetos de esos mundos hacer de ella una práctica de conocimiento y poder que ayude a desterrar la violencia y el despojo colonial?

Desde los años setenta, preguntas parecidas empezaron a ser formuladas cada vez con más insistencia por algunos jóvenes investigadores, tanto de los países de Sudamérica como de algunos otros países occidentales. En un contexto emergente de luchas y resistencias descoloniales en los países del Sur Global, 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 –siempre inconcluso, al extenderse en el tiempo y el espacio– era entendido como algo inherentemente político, al considerar que ellos mismos operaban en un contexto global más amplio, caracterizado por una desigualdad sistémica. En este contexto colonial, las políticas mundiales, por muy alejadas que pudieran parecer en el trabajo de campo, también marcaban 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. Autores como Fals Borda, Franz Fanon, o, más tarde, Luis Guillermo Vasco, 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. Para ello pondrán en práctica metodologías de proximidad con los protagonistas de esas luchas – que auto-proclamaban sus “subjetividades no colonizadas”– 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. Muchas de las preguntas que empezaron a hacerse apuntaban directamente a los orígenes del cientificismo, y giraban, entre otras cosas, en torno a sus criterios de validación. Y llegaron a la conclusión de que el conocimiento debía medirse según el grado en 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).

Pero este 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 poder. La lucha, desde lo que Franz

Fanon (2010) denominó como “zonas del no ser”, de 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 llegarían 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 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. Estas habían surgido como una respuesta de los pueblos amazónicos frente a los intentos de apropiación por parte del gobierno peruano y las empresas extractivas internacionales que empezaban a desembarcar en sus territorios. Las organizaciones indígenas, aliadas con algunos de estos antropólogos, tenían como uno de sus objetivos, para asegurar sus territorios, romper con la imagen asociada a la Amazonía de un inmenso espacio improductivo y despoblado, el “gran vacío amazónico”, que necesitaba ser integrado al Estado y a los mercados mundiales.

La antropología amazónica que va a nacer en el Perú, como en otros tantos países amazónicos, será definida 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 setenta. 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” hablará de la necesidad de crear una “antropología utópica” que promueva “un sistema nacional pluralista descentralizador de tipo autogestionario y comunitario o colectivista” (VARESE, 2006, p 255). Aunque fue años antes, en la “I Declaración de Barbados: por la liberación indígena”, el 30 de enero de 1971¹⁴, cuando se produjo 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 (FUNDACIÓN, 1971, p. 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 su 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 decidirían cómo, cuándo, y sobre qué cosas querían ser escuchados. La autoafirmación indígena resultaba fundamental para el giro epistémico y metodológico.

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 en un libro, años más tarde, por los antropólogos Alberto Chirif y Richard Smith, en colaboración con el abogado García Hierro¹⁵. 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” (CHIRIF, GARCÍA HIERRO; SMITH, 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” (IBID, 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.

Así, y teniendo en mente estos antecedentes, durante mi propia experiencia de relación y compromiso con las organizaciones awajún y wampis, la pregunta fundamental que fue surgiendo era ¿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” (SURRELLÉS; GARCIA HIERRO, 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 integrales¹⁶ awajún y wampis, para CORPI San Lorenzo, bajo la dirección de Alex Surrallés, y junto al también antropólogo Simone Garra.

Durante todo este proceso, así como en los ya comentados trabajos para ODECOFROC, he podido ver como emergía claramente para los pueblos awajún y wampis la necesidad de reproducción práctica de su cosmovisión territorial en un mundo que ha construido una jerarquía global de superioridad e inferioridad acerca de las visiones del mundo. Las protestas amazónicas, además de exigir una serie de medidas y el cumplimiento de sus derechos reconocidos internacionalmente, al afirmar y visibilizar la visión propia que de su territorio tienen también estaban haciendo visible este racismo epistémico. Su lucha logró que una gran parte de la sociedad peruana, e incluso internacional, se diera cuenta que ellos se estaban levantando para que sus territorios –y las vidas que lo habitaban– no fueran racionalizados a través de la lógica del beneficio, ni fuera desacralizado y reducido a límites contables su lugar en el mundo: “La selva no se vende, la selva se defiende”¹⁷.

Entonces, si al entablar relaciones sociales en nuestros encuentros etnográficos –y vitales– empezamos a tomarnos en serio las epistemologías de los otros, ya estamos contribuyendo a abrir una pequeña vía para desandar la imposición colonial que nos ha conformado como disciplina científica. La participación en la defensa del territorio indígena awajún y wampis, como colaborador e investigador, me ha permitido acercarme, aprender y poder pensar desde y con las cosmovisiones y antropologías amerindias. Al mismo tiempo que también me ha permitido acercarme al reverso más oscuro y violento del colonialismo, a través de aquellas personas que lo han sufrido en sus cuerpos y territorios. La participación en las luchas nos permite a los antropólogos confrontar nuestra propia práctica de conocimiento, y desvelar también el legado de complicidad y participación que como “disciplina científica” la antropología ha tenido en la conformación de aquellos mitos de civilización que justifican una y otra vez la violencia colonial.

La cosmovisión amazónica

Si, parafraseando a Tim Ingold¹⁸, la antropología tiene que ser el pensamiento de –y con– la gente, primeramente se hace necesario tratar los pensamientos de los demás como una verdadera filosofía (o una antropología). Y renunciar, por tanto, a la autoridad epistemológica, al reconocer la existencia de una paridad y de una posibilidad de reversibilidad entre los sistemas de conocimiento del investigador y el sujeto con el que estudiamos (WAGNER, 1981). Entonces, a partir de estas premisas de reciprocidad y respeto¹⁹ de conocimientos entre el investigador y el sujeto indígena, nos encontraríamos inmersos en un intercambio de palabras (y pensamientos), donde entrarían en juego las tensiones propias de la traducción. Esas tensiones que surgen al intentar trasladar los pensamientos de un mundo de sentido a otro (tanto del mundo indígena al mundo del investigador, como en la dirección contraria), en una relación que –lo queramos o no– sigue impregnada por la razón colonial.

En este sentido, los pueblos indígenas amazónicos llevan tiempo practicando la traducción. En sus procesos de lucha en defensa de sus territorios, han tenido que traducir muchos elementos de su cosmovisión, cara a que sus reivindicaciones fueran entendidas y

mejor escuchadas por los Estados y la sociedad envolvente. Sin embargo, en ocasiones esa misma necesidad ha terminado provocando ciertas “traiciones” a su propio pensamiento, puesto que los procesos de apropiación de herramientas que permiten la traducción (como han podido ser el aprendizaje del castellano o el uso cartográfico para la delimitación de territorios delimitados, entre otras) pueden llegar a provocar cambios significativos en las lógicas propias que les permiten conocer y hacer²⁰.

Para los indígenas amazónicos, y en concreto para los awajún y wampis, el conocimiento (y el poder) existe objetivamente fuera de la gente, y se da en todo el territorio. Y por lo tanto, no habría que pensarlo, sino más bien verlo, experimentarlo con el cuerpo, y relacionarse con él a través de los sentidos, el corazón y el “wakan²¹”: órganos de sentido susceptibles de entablar comunicación con los de otros seres no necesariamente humanos. Esto lleva a que los chamanes y los guerreros utilicen fundamentalmente la “visión” como una forma esencial para conocer y adquirir poder. Mientras que, sin embargo, para nuestra sociedad el conocimiento sería fundamentalmente una creación humana, que hay que pensar de manera abstracta²². La memoria histórica de estos pueblos se encuentra en las palabras de los ancianos/as convertidas en relato mítico, y también se encuentra inscrita, o mejor dicho, habita en el territorio, en los distintos elementos que con una subjetividad propia lo conforman y lo reviven.

Durante el trabajo compartido con las organizaciones awajún y wampis he podido acercarme a su compleja filosofía y vivencia socio-territorial²³, lo cual me ha permitido poder repensar mi propio conocimiento. Una de las primeras ideas que me sacudieron fue entender que para ellos no existía una rígida distinción ontológica entre humanos y no humanos, sino que todos los seres participaban de un fondo común de pensamiento. De esta manera, en su concepción territorial se daba una continuidad social entre los distintos ámbitos espaciales y los seres que los habitaban, dentro de lo que algunos autores, como Marisol de la Cadena y Mario Blaser²⁴, han denominado “ontologías relacionales”, y que conforman un espacio social que también podríamos considerar como una “geografía del conocimiento”. El territorio se convierte así en un denso tejido social y cognitivo, constituido por todas las relaciones entre humanos y no humanos (animales, plantas, antepasados, espíritus de los muertos, espíritus tutelares, dueños o espíritus de los animales y las plantas, etc.). Relación intersubjetiva que resulta clave para la organización social del universo y la orientación de las acciones que se producen en el mismo. Y se establece a través de distintos tipos de comunicación, fundamentalmente extralingüística, aunque también pueda darse en prácticas conversacionales entre los distintos seres. El complejo comunicacional y de mediación inter-especie se dirige, por tanto, más allá de la distinción verbal y no verbal²⁵, e implicaría también visitas, cantos (*anen*) –entendidos como súplicas y/o mandatos íntimos–, sueños, visiones y presagios, dietas y obligaciones, etc. Y su conocimiento y manejo, el cual se transmite inter-generacionalmente, es una necesidad vital para la reproducción del lugar habitado.

La identidad de los humanos, las plantas, los animales y los espíritus no sería, por tanto, algo esencial, sino que habría que entenderla como una identidad relacional, que dependería de los puntos de vista adoptados. Se considera que cada especie puede percibir a las otras según unos criterios y necesidades propias, y que cada lugar posee, entonces, una pluralidad

de agencias (y de conocimientos), en relación con los distintos seres que lo habitan, y más allá de las características y propiedades que le confiere el ser humano. Los lugares, entendidos así como sujetos, nos muestran una percepción de la geografía cuyos componentes son vivos, móviles, y dotados de intencionalidad. Y al existir tantos lugares como seres dotados de intencionalidad, ya sean humanos o no, el pensamiento territorial awajún y wampis nos habla también de la multi-localidad del lugar. Multiplicación social del lugar que llevaría aparejada una práctica del respeto (ajántut) para asegurar el intercambio de energía y alimento, así como para poder mediar en los diferentes conflictos inter-especies. Y que se demostraría a través de gestos sociales, cuyo cumplimiento se hace obligatorio para mantener una buena convivencia, garantizando la reproducción social del territorio, al mismo tiempo que para imponer sus límites.

Así, esta necesidad de establecer pactos de respeto mutuo entre los distintos lugares y seres del territorio, creando, en el camino, una “ética del lugar”, hace que el pensamiento socioterritorial awajún y wampis se contraponga a la lógica de negación, integración y unificación violenta que necesita el colonialismo extractivista y destructor. Y nos permite acercarnos a otras lógicas de relación.

La Antropología, sobre todo desde Levi Strauss, se ha acercado a estas formas de “pensamiento salvaje” (LÉVI-STRAUSS, 1964), analizándolas como sistemas filosóficos completos. Este autor las definió como “ideologías bipartidas” (LÉVI-STRAUSS, 1991), lo que implicaría verlas a su vez como un pensamiento relacional. Y, después de Levi Strauss, han sido otros antropólogos los que han continuado la tarea de pensar el pensamiento amerindio. En la actualidad, nos encontramos con diferentes conceptos que pueden servirnos para entender las formas de pensamientos de los pueblos amazónicos. Desde la reconceptualización que del “animismo” ha hecho Philippe Descola hasta el “perspectivismo” de Viveiros de Castro²⁶, quién llegó a definir el pensamiento amazónico como un método de análisis antropológico. Para este último autor, el “perspectivismo” es una epistemología que forma parte de un cuadro más amplio: el de la “economía de la alteridad”. A grandes rasgos, este autor, viene a decir que, en la Amazonía, 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. De tal modo, que la alteridad termina definiendo una gran parte de los diferentes intercambios, y por tanto de las formas de sociabilidad (incluyendo el parentesco). Sería, por tanto, una epistemología que es el resultado de las diferentes relaciones que se han dado, y se dan, entre los diversos seres 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).

Este modo de pensamiento nos estaría diciendo, entre otras muchas cosas, que no son los puntos de vistas sobre el mundo los que varían, sino el mundo mismo, el lugar vívido, pues cada grupo habitaría su propio mundo. Y al hacerlo, estaría poniendo en peligro los dualismos fundadores del pensamiento occidental moderno, y de la mitología de la colonización. De esta manera, podría ser tomado también como una cosmología contra la colonización, la trascendencia y el poder de subordinación de lo Único (CLASTRES, 1978). Algo que no podemos considerar exclusivo de los grupos socio-políticos amerindios, sino que también podemos

verlo en todas aquellas formas de pensamiento que se niegan a operar dentro de la lógica de la “unificación”, que es también la de la clasificación y la jerarquía (VIVEIROS DE CASTRO, 2011), y en definitiva, la de la colonización.

Los diálogos entre un conocimiento antropológico que aspire a descolonizarse, aún a riesgo de desaparecer, y una cosmovisión relacional de pueblos en resistencia, podría ayudar a conformar una práctica intersubjetiva de conocimiento y poder, siempre y cuando se dé en el marco de una lucha contra la dominación colonial.

Conclusión con tres cantos: Alianzas intersubjetivas en defensa del lugar

El primer paso para poder establecer una alianza es el diálogo. Pero esto no significa que nos tengamos que quedar en la mera conversación. Sino que también, aprovechando esos diálogos, deberíamos seguir enfrentando varias dificultades y males intrínsecos a nuestra práctica antropológica: desde la colonización epistémica de la que también formamos parte, hasta el problema de incomprensión política hacia muchas de las luchas de los subalternos. El desafío político que se vislumbra podría, entonces, tomar la forma de esta pregunta: ¿cómo construir coaliciones y alianzas políticas entre los diferentes sujetos que reclaman y defienden su propio lugar en el mundo? ¿Y desde dónde hacerlo?

Pienso, por tanto, que la Antropología debería continuar intercambiando palabras y actos con aquellas personas, que quizá cada vez sean menos los “Otros”, y hacerlo sobre todo en aquellos lugares que se vean más amenazados por la feroz voracidad de la economía global. Sin embargo, no debería hacerlo desde ningún tipo de autoridad o superioridad cognitiva. Sino que tendría que hacerlo, respetando (y ayudando a rescatar) la ética y el conocimiento propio de cada uno de estos lugares; desde un barrio periférico de una megaciudad hasta las cuencas amazónicas amenazadas por el extractivismo multinacional. Pero, para poder enfrentar los problemas de incomunicación e incomprensión mutua, habrá que partir precisamente de las luchas concretas que se dan en defensa de los lugares vividos, y no de las agendas académicas, establecidas muchas veces en base a criterios abstractos de científicidad, cuando no simplemente por intereses económicos. Este “descentramiento” de la academia, como espacio privilegiado del conocimiento, supondría por tanto la pérdida de su monopolio epistemológico. Porque, como D’Amico-Samuels ha señalado, 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). Lo que hace que en la práctica exista una jerarquía de lugares de conocimiento, y por tanto, también de las capacidades cognitivas de sus diferentes habitantes. Por tanto, si pretendemos descolonizar la Antropología, también deberíamos ponernos en el lugar del que ha sido inferiorizado y clama ser reconocido como igual, como una persona con conocimientos propios.

Por eso, quizás, para poder discutir la existencia de problemas, enemigos y/o esperanzas en común, y que esta discusión haga crecer una solidaridad que ayude al establecimiento de alianzas, no sería una mala idea vernos no solo como etnógrafos o investigadores. Sino partir también de aquellas “zonas del no ser” que habitan también en nosotros. Por ejemplo, y para el caso de antropólogos en el Estado español, se podría cantar con el grupo de rock vasco, La Polla Records:

Somos los nietos de los obreros que nunca pudisteis matar
 Somos los nietos de los que perdieron la Guerra Civil
 Somos los nietos de los obreros que nunca pudisteis matar
 Somos los nietos de los que perdieron la Guerra Civil
 ¡No somos nada!
 ¡No somos nada!
 Quieres identificarnos, tienes un problema (LA POLLA RECORDS, Disco “No somos nada”, 1986)

Porque al vernos también como víctimas –aunque siempre en diferente grado y con trayectorias y heridas particulares– de una historia mundial y colonial, podríamos alejar más fácilmente la tentación de realizar actos unilaterales y con un carácter paternalista. Y también, porque sino rescatamos identidades sociopolíticas confrontativas y de resistencia podemos caer fácilmente en la complicidad con la historia de dominación y violencia que cae sobre los lugares, sus habitantes y sus modos de vida y conocimiento. Si realmente queremos establecer alianzas políticas, desde un criterio vector de resistencia a las relaciones coloniales del poder, se hace necesario redescubrir subjetividades y sociabilidades contra la colonización, tanto en los sujetos con los que estudiamos, como en nosotros mismos. Y estas alianzas no tendrían por qué significar unificación o integración, sino más bien el establecimiento de relaciones sociales, marcadas por el compromiso y el respeto en las batallas de cada uno de los lugares amenazados.

De este modo, posicionándonos desde otras identidades y trayectorias históricas más cercanas y humildes también podríamos ser más conscientes de las implicaciones que tiene nuestro trabajo, y ser más capaces de aprender de los otros. En mi caso, durante el trabajo conjunto con las organizaciones y comunidades awajún, muchas veces caía en la contradicción de estar promoviendo procesos que creía convenientes para ellos, pero que ni siquiera contemplaba para mi lugar de origen. Como ocurrió por ejemplo durante el trabajo de revalorización cultural, cuando tuve que hablar con los jóvenes awajún y wampis acerca de la necesidad de recuperar la memoria de sus padres, abuelos y antepasados, cuando igual yo no conocía ni la mitad sobre los míos de lo que ellos conocen sobre los suyos. Esto hizo que comenzara a preguntarme sobre quién estaba en mejor disposición para enseñar al otro, más aún, cuando me di cuenta que estos pueblos tenían diferentes tradiciones de comunicación y relación, que implicaban una memoria bastante más fuerte y amplia que la nuestra. Entonces, ¿por qué razón nosotros solemos posicionarnos en el rol de promover y no en el de aprender?

Aquí, algunos amigos awajun me cuentan, que ellos, desde siempre, vienen practicando la toma de plantas: Toe, Datem, Tsaag, previa dieta de sexo, sol y ciertos alimentos, para así

poder recibir la visión y el poder de sus antepasados. Mañana por la noche voy a probar. A ver si por fin nos conocemos (“Fragmento de un poema inédito dedicado a mi bisabuelo, y titulado “Canto para llamar al Ajutap Martín, el molinero de Villamayor de Campos”).

Guiados por motivos diferentes, diferentes ideas sobre el hablar y el escribir y sobre las clases de seres que pueden usar el lenguaje, etc., los pueblos con los que estudiamos, pueden, si nos relacionamos con la humildad del que también tiene mucho que aprender, hacer emerger ante nosotros 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.

Como señala Viveiros de Castro, dentro de la “economía de la alteridad”, constitutiva de los pueblos amerindios, nos encontramos con los “terceros incluidos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p 434); es decir, posiciones que escapan al dualismo “consanguíneo vs extranjero”, y que desempeñan funciones mediadoras fundamentales: labores de traducción en ambas direcciones. En este sentido, un autor como Boaventura de Sousa Santos también ha destacado la labor de traducción, como uno de los principales mecanismos metodológicos que tenemos desde las ciencias sociales para dar cuenta de la inteligibilidad y la coherencia de las luchas, cara al establecimiento de alianzas (SANTOS, 2010).

Por tanto, si la antropología puede considerarse una actividad de traducción, y esta –como se ha dicho– también puede ser una traición, sin duda, la clave estará en saber escoger a quién se va a traicionar (VIVEIROS DE CASTRO, 2006 [2002], p 15). Solo espero –dado que tanto esta comunicación como mi trabajo de investigación los entiendo como una traducción– haber traicionado mucho más mi propio pensamiento antropológico que el de las personas con las que he tenido la suerte de convivir en la selva. También, porque considero que es necesario subvertir nuestra práctica antropológica, de forma que el conocimiento generado en los “co-trabajos” de investigación no termine disolviéndose y neutralizando en la academia, sino que permita fortalecer alianzas con aquellos que luchan por no desaparecer bajo el inmenso y voraz proyecto colonizador; que luchan, en definitiva, por seguir existiendo. La idea sería construir, en definitiva, una práctica de conocimiento de la resistencia, de la defensa del lugar. Los awajún y wampis, por su parte, y a partir de un pensamiento relacional –que puede ser entendido también como una antropología– se han ido apropiando de la lengua del otro, sin perder la suya, y han iniciado una práctica de traducción de su percepción del entorno habitado.

Si ellos ya han hecho esfuerzos por establecer alianzas que les ayuden a defender sus territorios:

Yo, siendo hombre Yakum²⁷ / 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 Tsukagka²⁸ / Sentado en lo alto de un árbol seco, Wiuka, wiuka²⁹, 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, uwau³⁰, 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).

Ahora, nos tocaría a nosotros responder al llamado de su lucha, como lo hicieran algunos antropólogos en los años 1970, y hacer nuevos esfuerzos por erradicar todo aquello que nos sigue doliendo de la Antropología.

Notas

1 Siempre deberíamos tener en cuenta que cualquier acción iniciada, aún con las mejores intenciones, se puede refractar, deformar o pervertir ante la cruda realidad de la violencia política y económica de la desigualdad, la ignorancia mutua y los temores e intereses de las muchas partes interesadas en los lugares de estudio. La práctica antropológica siempre corre el riesgo de convertirse, aún de forma indirecta o no consciente, en espionaje, análisis de mercado, promoción de productos, aventura antojadiza, promoción de turismo y recreación, así como en reconocimiento del “terreno” para la creación de infraestructuras, o un mapeo para la extracción de recursos económicos y la cooptación de líderes, etc.

2 Me parece importante poner en duda la categorización de “colonizados” para los awajún y wampis– y muchos otros pueblos que hoy se autodenominan indígenas, que se suele hacer desde occidente, como si nosotros, por provenir de los centros colonizadores, no lo fuéramos también. De hecho, la negación que de su humanidad han realizado los colonizadores siempre ha venido de la mano de la confrontación que estos pueblos han hecho a la colonización estatal y capitalista. Es decir, se les llama pueblos colonizados aunque vengan oponiéndose desde siglos a ella. Pero además, si los procesos coloniales definitivamente han alcanzado una dimensión global, no creo que podamos considerarlos más colonizados que, por ejemplo, sociedades como la española, donde también la colonización nos ha ido conformando. En ese sentido, quizás una gran parte de los colonizadores sean doblemente colonizados. Ya que habrían sido despojados de su propia capacidad de reproducción sociocultural, al mismo tiempo que se han convertido en dependientes de los mismos procesos colonizadores que los despojaron de su capacidad de autonomía. Esto quizá pueda ser más fácil de pensar en un momento tan crítico como el actual, donde la “diferencia colonial” (MIGNOLO, 2002) se abre camino en la vida de muchas personas a lo largo del planeta, incluidos los centros metropolitanos de la colonización, al mismo tiempo que se siguen pidiendo soluciones a las mismas instituciones que están provocando nuestro hundimiento.

3 Actualmente en El Cenepa encontramos 42 comunidades, sin contar anexos, asentamientos dispersos o comunidades por titular.

4 La minera Afrodita, titular de las concesiones mineras en la Cordillera del Cóndor, territorio ancestral del pueblo awajún y wampis, firmó un convenio de colaboración recíproca con la Sexta Brigada de Selva del Ejército. Diversas instituciones legales se han pronunciado afirmando su inconstitucionalidad, dado que desnaturalizaría las funciones constitucionales de las Fuerzas Armadas y afectaría derechos constitucionales, como el principio-derecho de igualdad y el derecho a la consulta de los pueblos indígenas (para más información consultar:<<http://servindi.org/actualidad/78388>>).

5 Para más información en este sentido se puede ver el artículo del antropólogo peruano Oscar Espinosa, “¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana” (ESPINOSA, 2009).

6 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 la 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.

7 Es importante destacar que los pueblos amerindios nunca consideran a una persona como una mera individualidad, pues siempre forman 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 pueda parecer que la relación no sale del ámbito de lo personal.

8 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.

9 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 8 horas.

10 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”, originarios, en tu propio país.

11 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”.

12 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.

13 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 (GÓMEZ y MANACES, 2010: <http://www.caaap.org.pe/documentos/INFORME_MINORIA_CAPITULOS.pdf>). Tres de los cuales llevan cinco años presos a la espera todavía de juicio (para más información ver: <<http://servindi.org/actualidad/86851>>).

14 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.

15 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 que he querido transmitir en este artículo. ¡Gracias por todo Perico, chaman jurídico de la América Indígena!

16 El trabajo de autodefinición 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.

17 Lema de las protestas amazónicas que fue masivamente coreado en las manifestaciones de apoyo que se produjeron en Lima.

18 Entrevista realizada por Vivian Scheinsohn para la revista Ñ. Se puede leer en la siguiente página web: <<http://funcionlenguaje.com/pensamiento-contemporaneo/tim-ingold-el-lugar-de-la-antropologia.html>>.

19 Viveiros de Castro plantea la “depredación” como el fundamento de las relaciones sociales amerindias, y por tanto, también el de sus relaciones epistemológicas. Una depredación que no niega la existencia del otro, sino que más bien afirma su necesidad constitutiva para la conformación del grupo (VIVEIROS DE CASTRO, 2010).

20 Uno de estas “traiciones” es resultado de la necesidad de delimitar los territorios comunales para poder conseguir una titulación que les aseguré sus territorios frente a terceros. Sin querer entrar en detalle sobre este complejo tema, parece obvio suponer que, al familiarizarse con el concepto y la práctica de “frontera” y “límite”, algunas de sus tradicionales prácticas territoriales se han visto modificadas.

21 Esta palabra, que ha sido insuficientemente traducida por los misioneros como alma, sombra, espíritu, imagen, reflejo, representaría el principio vital de diferentes seres, tanto humanos como no humanos, una especie de subjetividad con la que es posible comunicarse y establecer lazos afectivos y sociales. Y precisamente porque poseen un “wakán”, los seres que habitan la selva sienten, piensan y se organizan socioculturalmente.

22 Resulta significativo hablar aquí del rechazo histórico que estos pueblos han tenido a aceptar la idea abstracta de Dios que les traían los misioneros, en función de esa especie de materialismo espiritual que implica la obtención de visión, como parte fundamental de su conocer.

23 No es la intención hacer una descripción exhaustiva de su pensamiento socio-territorial, simple y brevemente me centraré en algunos de los aspectos más significativos para entender el contraste con el pensamiento que traía conmigo, a la hora de ver cómo entrar en relación con la forma de pensar awajún y wampis ha podido afectar en mi forma de pensar.

24 Un texto escrito por ambos se puede consultar en la siguiente página web: <http://www.ramwan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/introduccion.pdf>.

25 Si no existe una clara dicotomía entre lo verbal y lo no verbal, aún más extraño resulta para el pensamiento awajún la dicotomía oral/escrito, donde además la segunda tiene una posición privilegiada en nuestra cultura.

26 En el libro “Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno” editado en el año 2004, y coordinado por Pedro García Hierro y Alex Surrallés, se pueden encontrar los artículos “Las cosmologías indígenas de la Amazonía” de Philippe Descola (2004, p. 25-36), y “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena” de Viveiros de Castro (2004, p. 37-80), donde se desarrollan ambas perspectivas teóricas.

27 Variedad de mono

28 Tucán

29 Onomatopeya del canto del tucán

30 Onomatopeya de la variedad de mono Yakum

Bibliografía

BLASER, Mario; DE LA CADENA, Marisol. **Introducción**. Disponible en: <http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/introduccion.pdf/>. Consultado el: 15 mar. 2014.

CHIRIF, Alberto; GARCÍA HIERRO, Pedro; SMITH, Richard. **El indígena y su territorio**. Lima: Oxfam América-Coica, 1991.

CLASTRES, Pierre. **La sociedad contra el Estado**. Barcelona: Monte Ávila Editores, 1978.

D'AMICO-SAMUELS, Deborah. 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, 1997. p. 68-87.

DESCOLA, Philippe. Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En: SURRALLÉS, Alexandre; GARCÍA HIERRO, Pedro (Ed.). **Tierra Adentro**. Lima: IWGIA, 2004. p. 25-36.

DIRLIK, Arif. Place-based Imagination: Globalism and the Politics of Place, En: PRAZNIAK, Roxann; DIRLIK, Arif (Ed.). **Place and Politics in the Age of Global Capitalism**. New York: Rowman and Littlefield, 2000. p. 15-52.

,ESPINOSA, Oscar. ¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. **Revista Antropológica**, XXVII, n. 27, Lima, p. 123-168, diciembre de 2009.

FALS BORDA, Orlando. **Ciencia propia y colonialismo intelectual**. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1981 [1970].

FANON, Franz. **Piel negra, máscaras blancas**. Madrid: Akal. 2010 [1952].

FUNDACIÓN PARA EL DESARROLLO DE LA LIBERTAD CIUDADANA. **Declaración de Barbados**, 1971. Disponible en: <<http://www.libertadciudadana.org/archivos/Biblioteca%20Virtual/>>

Documentos%20Informes%20Indigenas/Documentos%20Internacionales/Declaracion%20de%20los%20Pueblos%20Indigenas/Declaracion%20Barbados%201971.pdf>. Consultado el: 20 feb. 2015.

GARCÍA HIERRO, Pedro; SURRALLÉS, Alexandre. (Ed.). **Tierra Adentro**. Copenhague: IWGIA. 2004.

GARCÍA HIERRO Pedro; SURRALLÉS, Alexandre. **Antropología de un derecho**, Copenhague: IWGIA. 2009.

GOMEZ, Carmen; MANACES, Jesús. **Informe en minoría de la Comisión Especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua**, Abril 2010. Disponible en: <http://www.caaap.org.pe/documentos/INFORME_MINORIA_CAPITULOS.pdf>.

GREENE, Shane. **Caminos y carretera**. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana. Lima: IEP, 2009.

INGOLD, Tim. **Entrevista concedida a Vivian Scheinsohn**. Disponible en: <<http://funcionlenguaje.com/pensamiento-contemporaneo/tim-ingold-el-lugar-de-la-antropologia.html/>>. Acceso en: 01 abr. 2014.

LEVI-STRAUSS, Claude. **El pensamiento salvaje**. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Histoire de Lynce**. Paris: Plon, 1991.

MIGNOLO, Walter. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. **South Atlantic Quarterly**, Duke University Press, v. 101, n. 1, p. 57-96, 2002. Disponible en: <<http://saq.dukejournals.org/content/101/1/57.full.pdf+html>>. Acceso en: 23 mayo 2016.

ODECOFROC. **Senepia, Aneg, Nampet, Augmatbau Dekatai**. Río Cenepa-Lima: ODECOFROC & Racimos de Ungurahui, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologías del sur**. México: Siglo XXI, 2010.

SURRALLES, Alexandre. Los Candoshi. En: BARCLAY, Frederica; SANTOS, Fernando. (Ed.) **Guía Etnográfica de la Alta Amazonía**, v. VI, Panamá/Lima: Smithsonian Tropical Research Institute/IFEA, 2007. p. 243-372.

SURRALLES, Alexandre. Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo. **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines**, n. 38 (1), p. 29-45, 2009.

SURRALLÉS, Alexandre; RÍOL, Raúl; GARRA, Simone. **El pueblo Awajún y su territorio**: informe antropológico, comisionado por la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo. CORPI – SL, 2013.

SURRALLÉS, Alexandre; RÍOL, Raúl; GARRA, Simone. **El pueblo Wampis y su territorio**: informe antropológico, comisionado por la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo. CORPI – SL, 2013.

VARESE, Stefano. **La sal de los cerros**. 3. ed., Lima: Congreso del Perú, 2006.

VASCO URIBE, Luis Guillermo. **Entre selva y páramo**. *Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.

VASCO URIBE, Luis Guillermo. Así es mi método en Etnografía. **Tabula Rasa**, Bogotá - Colombia, n. 6, p. 19-52, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Río de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Le marbre et le myrte: de l'inconstance de l'âme sauvage. En: A. BECQUELIN y A. MOLINIÉ (Ed.) **Mémoire de la tradition**, Nanterre: Sociéted'Ethnologie, p. 365-431, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo y multinaturalismo en la America Indígena. En: SURRALLÉS, A.; P. GARCÍA HIERRO (Ed.). **Tierra Adentro**. Lima: IWGIA, 2004. p. 37-82.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis. En: SZTUTMAN, Renato (Ed.). **Eduardo Viveiros de Castro: série Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue, 2008. p. 226-259.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas caníbales**. Líneas de antropología postestructural. Madrid:Katz Ed, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O intempestivo, ainda. En: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010 [1981].

*Recebido em 14 de agosto de 2015
Revisado em 28 de novembro de 2015
Aceito em 13 de dezembro de 2015*