

The logo for the journal EMPIRIA, featuring the word in a bold, serif font inside a rectangular border.

EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales

ISSN: 1139-5737

ISSN: 2174-0682

empiria@poli.uned.es

Universidad Nacional de Educación a Distancia

España

bergua Amores, José Angel; Alvarado, Nicanor
Movimientos sociales, enteógenos y brechas ontológicas.
La oposición al proyecto minero de Conga (Perú) 1
EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias
Sociales, vol. 58, 2023, Mayo-Agosto, pp. 53-73
Universidad Nacional de Educación a Distancia
Madrid, España

DOI: <https://doi.org/10.5944/empiria.58.2023.37380>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=297176366003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

[redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Movimientos sociales, enteógenos y brechas ontológicas. La oposición al proyecto minero de Conga (Perú)¹

Social Movements, Entheogens and Ontological Gaps. The Case of Opposition to the Conga Mining Project (Peru)

JOSÉ ANGEL BERGUA AMORES

Universidad de Zaragoza
jabergua@unizar.es (ESPAÑA)
ORCID: 0000-0002-1134-9377

NICANOR ALVARADO

Universidad Nacional de Jaén, Perú
ORCID: 0000-0002-2871-4975 (PERÚ)

Recibido: 21.01. 2022

Aceptado: 11.12.2022

RESUMEN

La oposición a proyectos mineros, protagonizada por movimientos sociales enraizados en comunidades originarias o campesinas, como sucede en el conflicto de Conga (Perú), presenta una especial dificultad para su análisis debido a la importancia de ceremonias en las que se consumen enteógenos, que sirven para contactar con los espíritus y facilitar la obtención de información, la realización de diagnósticos, la elaboración de pronósticos y el diseño de planes. Esta clase de movimientos sociales exigen análisis de carácter cultural que subrayen la brecha entre los contendientes, la cual también afecta a los propios marcos ideológicos y a los modelos teóricos que habitualmente usan los propios activistas y los investigadores. El artículo termina sugiriendo que el mapa de cuatro ontologías

¹ La investigación de este artículo se basa en la tesis doctoral: Alvarado, N. “El conflicto amazónico Bagua 2008 – 2009. La confrontación entre las cosmovisiones del pueblo *Awajún – Wampis* y el poder político y económico del Perú”, Universidad de Zaragoza, 2019, inédita. Beneficiada por una beca del Banco Santander. Igualmente nos servimos de la información obtenida en compañía de dicho informante durante el verano del 2017 en Huancabamba (Perú), con la ayuda del Grupo de Investigación “Estudios sobre la Sociedad del Riesgo”

propuesto por Descola, en el que se establecen otras tantas relaciones entre lo humano y lo no humano, es muy útil para analizar los conflictos en términos de brechas ontológicas

PALABRAS CLAVE

Solidaridad, Reconocimiento, Interdependencia, Cuidados, Identidad.

ABSTRACT

The opposition driven by social movements rooted in native or peasant communities against mining projects, such as the Conga's ones (Peru), shows a special difficulty for the analysis due to the importance of ceremonies in which enteogens are used to contact with spirits and to enable the production of information, diagnoses and plans. This kind of social movements require a cultural analysis that underlines the cultural gaps between the collective actors that also affects the ideological frameworks and the theoretical models that are used by the activists and the researchers. At the end, the article concludes that the four-ontology map proposed by Descola, which establishes four relationships between the human and the non-human, is very useful in order to analyze conflicts in terms of ontological gaps.

KEY WORDS

Animism, Perspectivism, Culture, Extractivism.

1. INTRODUCCIÓN

Si los marcos teóricos emergidos del difuso conjunto de ideas correspondientes a un intervalo espacio-temporal dado sirven principalmente para estudiar lo que suceda en dicho intervalo, debe ser igualmente cierto que su magma de ideas y las teorías que de él deriven servirán menos para abordar fenómenos que se encuentren en otro intervalo, aunque a tales fenómenos, por la razón que sea (inercias intelectuales, conservadurismo teórico, falta de imaginación, etc.), se les adjudique el mismo nombre. De ahí que las teorías que inicialmente acompañaron a la noción de “movimiento social”, puesto que se referían al movimiento obrero, que tiene su hábitat en el corazón de cierto capitalismo y se pensó y organizó al calor de los socialismos, es lógico que no valgan para analizar a actores sociales emergidos en conflictos políticos que no tienen que ver del todo con el capitalismo y hacen entrar en escena otros conjuntos de ideas. Esta fue precisamente la crítica de Hobsbawm (1982) a las teorías marxistas por negar la

condición de movimiento social a actores involucrados en revueltas premodernas que van del bandolerismo al milenarismo, pasando por las turbas urbanas y las revueltas campesinas. Del mismo modo, los “nuevos” movimientos sociales del último tercio del siglo XX (Casquete, 1998) y los “novísimos” de las primeras décadas de este (Lugo Sánchez, 2017), han exigido marcos teóricos acordes con los respectivos intervalos socioculturales e ideas. Pues bien, las luchas de las comunidades originarias y campesinas de Perú, vienen provocando un cambio de similar alcance. En efecto, el hecho de que utilice el consumo de “enteógenos” (Wasson, Hoffman y Ruck, 1993: 235). para encontrarse con los espíritus y afrontar con su ayuda las luchas, apenas cabe en las creencias e ideas institucionalizadas, no sólo de la modernidad sino de la propia civilización occidental, al menos en sus variantes hegemónicas o instituidas. Tales movimientos sociales exigen análisis que presten atención a la cultura en su sentido profundo e igualmente que revisen los *habitus* incluidos en tales análisis²

Ciertamente, son muchas las investigaciones sobre los movimientos sociales que prestan atención a la cultura. Más allá de los contenidos que contenga y de los valores que articule, la cultura proporciona, en primer lugar, un aparato cognitivo necesario para orientarse en el mundo. En efecto, las creencias, las formas artísticas, las ceremonias, los lenguajes, las grandes o pequeñas historias, etc., generan “marcos” (*frames*) que permiten localizar, percibir, identificar, etiquetar e interpretar hechos de un modo más flexible y ágil que las ideologías (Della Porta y Diani, 2011: 104-113). Por otro lado, también forman parte de la cultura las identidades, fundamentales para impulsar redes de solidaridad, evocar los acontecimientos del pasado, introducir símbolos y ritos, etc., acciones todas ellas que, a su vez, (re)afirman y (re)estructuran las identidades (pp. 130-134). Más en general, autores como Melucci (1996; Casquette, 1998: 122 y ss.) han teorizado acerca de los movimientos sociales subrayando la importancia de las variables culturales. En su opinión, aunque en cualquier sociedad hay un movimiento uniformizador de ideas y creencias que borra o disminuye las diferencias y singularidades, en la actual sociedad de la información y postindustrial, más heterogénea y dinámica que su predecesora, abundan conflictos en los que los movimientos sociales, convirtiéndose en “analizadores” (Lourau, 1980: 62-63), visibilizan sociabilidades, valores y códigos muy distintos a los dominantes que provocan dos tipos de cambio relacionados entre sí. Por un lado, precipitarán la quiebra parcial o generalizada de las hegemonías, lo cual puede afectar negativamente a partes importantes de las ideologías y teorías que sean dominantes en los planos político y científico. Por otro lado, ciertos componentes de las otras visiones del mundo emergidas con cada conflicto pasarán a formar parte del orden cultural hegemónico a través de su inscripción en marcos previos o posteriores que redefinan su sentido, lo que provocará tanto la aparición de nuevos paradigmas políticos y científicos como la renovación de los antiguos. Por lo tanto, la

² Lo cual forma parte del “programa fuerte” de la sociología cultural (Alexander, 2000)

potencia instituyente emergida, se expresará a través de los nuevos o renovados paradigmas, si bien perdiendo parte de sus características originales³.

Aunque los movimientos feministas, ecologistas, pacifistas, etc. han logrado incorporar algunas de sus ideas al sistema de representaciones hegemónico, no parece, al menos de momento, que las referencias a los espíritus y el consumo de enteógenos para contactar con ellos sean conductas o hábitos que vayan a añadirse al panteón de creencias culturales de los órdenes instituidos. De momento sólo han tenido lugar dos procesos. Por un lado, el ecologismo y el izquierdismo se han nutrido de fragmentos culturales provenientes de la tradición andina, lo que ha permitido a dichas ideologías enriquecerse. Así ha ocurrido con la popular idea andina del *Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña* o “buen vivir” (Tortosa, 2008), ya articulada como discurso e incorporada al “decrecentismo” (D’Alisa, Demaria y Gallis, 2016: 259-299). Por otro lado, como veremos más adelante, los activistas han encontrado en el catolicismo y el marxismo, convenientemente adaptados o apropiados (por/desde la Teología de la Liberación y el pensamiento de Mariátegui⁴, por ejemplo), las palabras y gramáticas básicas que necesitaban para articular su protesta, aunque esto haya obligado a dejar un tanto de lado el sustrato cultural andino que directamente nutre la protesta⁵. En el conflicto que nos ocupa han tenido lugar los dos procesos y el resultado ha sido la creación de un espacio ideológico y científico híbrido⁶, también susceptible de ser analizado según las lógicas de la “hegemonía” (Laclau, 2005). No obstante, aunque este haya sido el resultado, no conviene olvidar que el sentido último de las protestas proviene de más allá y que lo vuelto visible y asumible es el resultado de múltiples procesos de traducción. Aunque algunos de ellos hayan dado lugar a exotismos y rarezas que prestigian a los etnólogos y alimentan el imaginario de muchos desencantados (políticos) con Occidente, no conviene olvidar, que tras estas hibridaciones y hegemonías hay también una “brecha ontológica”⁷ que es imposible escamotear.

³ Una aplicación de este conjunto de enunciados a dos conflictos diferentes, la oposición a la construcción de embalses y la resistencia a la introducción de especies, puede verse en Bergua (2000 y 2017)

⁴ Véase Melis (1980)

⁵ Hay marcos teóricos, como el giro “decolonial”, que ocupa una posición dejada vacante por el indigenismo, muy importante en Perú desde los años 30 del siglo XX. Quijano (2006), por ejemplo, dice que “es necesaria la decolonización epistemológica, para dar paso luego a una nueva comunicación inter-cultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad”. Sin embargo, ocupar la posición indígena no es fácil, como no cesan de subrayar los postcolonialistas (Spivak, 2011), pues la protesta suele efectuarse con la lengua y bastante gramática de los dominantes.

⁶ El concepto se inspira en Escobar (2006) y Santos (2005: 162), para quienes las brechas o “ausencias” están instaladas en el modo occidental de relacionarse con los otros, así que exigen al menos ver los lindes en que dicha autoinstitución está confinada

⁷ El concepto se inspira en Escobar (2006) y Santos (2005: 162), para quienes las brechas o “ausencias” están instaladas en el modo occidental de relacionarse con los otros, así que exigen al menos ver los lindes en que dicha autoinstitución está confinada

Partiendo de las consideraciones anteriores, nos proponemos prestar atención a la brecha que activa el movimiento social de oposición al proyecto Conga, al norte de Perú, cuando sus activistas incorporan rituales ancestrales en los que se consume el cactus denominado San Pedro o Wachuma para contactar con un amplio abanico de espíritus con los que se obtiene información, se realizan diagnósticos y se toman decisiones. Utilizaremos para ello la información obtenida con una historia de vida realizada a un importante y conocido activista de ese y otros conflictos de la región⁸. Igualmente nos serviremos de la información obtenida por uno de nosotros con su participación en ese y otros conflictos (Alvarado, 2018), así como la de los dos en varias sesiones de *wachuma* realizadas el verano del 2017 en Huancabamba, una localidad de la zona en conflicto⁹.

2. EL CONFLICTO

Una parte importante de la acumulación de capital en la economía contemporánea se produce como consecuencia de la expansión mundial en busca de nuevos recursos y la consiguiente desposesión de las tierras en las que hallan (Hardt y Negri, 2000; Martínez Alier, 2005). Según Neyra (2019: 30-33, 36 y ss.), Perú se ha convertido en un exportador primario de materias primas, minerales principalmente, pues suponen ya el 60% de las exportaciones. Puesto que esta actividad económica se realiza en terrenos expropiados a sus usuarios tradicionales, han sido bastante habituales las protestas. El año 2017, de los 171 conflictos de carácter medioambiental registrados, 73 de ellos tuvieron que ver con la minería, 33 con el agua, 14 con la adquisición de tierras y 10 con el gas y el petróleo. Por otro lado, desde el 2003 han fallecido en conflictos de este tipo 84 activistas y 22 policías.

Uno de los más importantes conflictos, todavía activo, tiene que ver con el proyecto minero Conga, al norte de la región de Cajamarca, en las provincias de Celedín y Banbamarca (Neyra, 2019: 47 y ss.; Morán, 2014; Pérez y Varga, 2016). El proyecto recibe su nombre de las 80 lagunas, situadas a más de 3500 metros de altitud, que alimentan infinidad de torrentes, así como los ríos Jetequepeque y Marañón. Para extraer las 11.800 onzas de oro que contiene el terreno se prevé vaciar cinco lagunas. Durante los 17 años de duración del proyecto se tenía previsto remover 92000 toneladas de rocas al día y generar 85000 de material tóxico, que se acumularían en 700 hectáreas del valle de Jadibamba haciéndolo desaparecer, provocando la contaminación de las aguas que discurren por el entorno y afectando directamente a 32 comunidades. El 2004 la compañía

⁸ La historia de vida es una técnica que presta atención a la encarnación de los contextos sociales y culturales en un sujeto elegido por su representatividad en relación a cierto fenómeno (Bergua, 2011a: 161). Ha sido de gran utilidad en la investigación de los movimientos sociales

⁹ En este caso las técnicas utilizadas han sido, respectivamente, la participación observante (relacionada con otra técnica parecida, la autoobservación), analizando retrospectivamente el material recordado o registrado y la observación participante. En relación a sus diferencias véase Bergua (2011a: 165 y ss.)

minera Yanacocha inició la actividad exploratoria para realizar este proyecto y 5 años más tarde se aprobó el Estudio de Impacto ambiental, lo que abrió las puertas a la autorización del Gobierno. Las protestas contra el proyecto comenzaron el 2011 con una ocupación indefinida de la zona de las lagunas para impedir la entrada de los camiones de Yanacocha. Los intentos de desalojo de la policía del 29 de noviembre causaron 19 heridos de bala, 5 de gravedad. En diciembre, el Gobierno declaró el Estado de Emergencia. Sin embargo, finalmente, cesó la huelga, el estado de excepción se levantó y la empresa minera paralizó el proyecto Conga. Durante este parón, el 2012 se constituye el Comando Unitario de Lucha (CUL), liderado por los representantes de las Rondas, organización tradicional encargada de velar por el orden y la convivencia en las comunidades, así como por frentes de defensa de Cajamarca, Celedín y Bambamarca. En el mes de febrero de 2012 el CUL organiza una marcha hasta Lima desde las lagunas de Conga para solicitar al Congreso el Derecho al Agua. El Gobierno respondió militarizando la región y denunciando a 40 líderes e incluso a altos cargos institucionales de la región. El mes de mayo, un estudio de impacto ambiental realizado por peritos extranjeros aconsejó vaciar sólo dos lagunas, pero la población afectada no aceptó y dio comienzo a un segundo paro indefinido, por lo que el 3 de Julio las provincias fueron de nuevo ocupadas militarmente. Como consecuencia de esto en Celedín fueron asesinadas 4 personas. A pesar de la mediación de dos sacerdotes, el presidente Humala prolongó el estado de excepción, pero la presión social terminó provocando que, al final, el Gobierno suspendiera por 2 años el proyecto, hasta que Yanacocha pudiera probar que la región no sufriría problemas con el agua. En este falso impasse, los ronderos han continuado sus luchas haciendo vigiliás en las lagunas y las fuerzas policiales han cargado contra varios campamentos.

3. ENTEÓGENOS

El consumo ritual de distintas plantas sagradas viene dándose desde tiempo inmemorial para curar enfermedades, para ir a cazar, sembrar o cosechar, para ir a la guerra o para realizar cualquier proyecto significativo. En todos los casos, los rituales parten de la idea de que la comunidad está conectada con una naturaleza en la que las plantas, ríos, lagos, lagunas, cataratas, montes, cordilleras, mares, peñascos, etc. están animados por espíritus protectores o castigadores. Ciertos personajes de cada comunidad, llamados *yatiri* en *aymara*, *jampiri* en *quechua* (Fernández, 1999), *waymaku* en *awajún*, “maestro curandero” en la sierra de Piura, etc. se sirven de esos rituales para entrar en contacto directo con los espíritus¹⁰. Los movimientos sociales contrarios a los proyectos de extracción

¹⁰ El término científicamente más apropiado es el de “chamán”. Los especialistas (Hugh-Jones, 1999: 33 y 37; Hamayon, 1999: 76-77 y 88-89) sugieren que conviene distinguir el chamánico vertical que practican las sociedades cazadoras del horizontal que se encuentra en las recolectoras. Por otro lado, conviene recordar el origen peruano del Castaneda (1980), que tratando con

de minerales incorporan estas ceremonias a las luchas de resistencia, no sólo en Perú, sino en todo el continente. En efecto, según relata Gustavo Castro (Alvarado, 2018: anexo de audio), integrante del Movimiento Meso Americano Anti Extractivo Minero, las comunidades indígenas de la zona de Jalisco han rescatado e incorporado ceremonias ancestrales en las que el peyote es protagonista. En Oaxaca, en Chiapas (México), en Guatemala, en Honduras y en toda la región Maya, se hacen ritos usando maíces y velas de distintos colores. También incorporan al ritual flores o comida del lugar y se hacen oraciones a los cuatro puntos cardinales y al centro besando la tierra, todo ello antes de cada acto de protesta y de cada marcha para llenar de energía a los participantes. Igualmente practican las ceremonias con fuego y otras con animales.

Otro caso es el del pueblo Aymara en Bolivia (Fernández, 1995). Cuando el Movimiento de Afirmación al Socialismo MAS de Bolivia liderado por el dirigente cocalero Evo Morales gana las elecciones el 21 de enero del 2006, muchos representantes de comunidades quéchuas y aymaras entre otros, se reunieron junto al presidente electo para la toma de mando en el complejo Tuwanaku. En este lugar se hicieron ofrendas y sahúmos en torno a la figura del presidente Evo Morales para augurarle y asegurarle una buena gestión de gobierno. Este ritual colectivo de origen ancestral se institucionalizó en Bolivia y era normal encontrar a *yatiris* en el parlamento haciendo rituales o leyendo la hoja de coca (Fernández, 2012).

Otro ejemplo lo proporciona el ya mundialmente conocido chamán yanomami Davi Kopenawa, habitante de la Amazonía brasileña, que ha llevado la lucha de su comunidad contra madereros, ganaderos y *galimpeiros* a la capital de Brasil, París, Londres y las Naciones Unidas. En su discurso hay una permanente referencia a Omama, a menudo confundida con la propia selva en su totalidad, así como a espíritus con los que se contacta ingiriendo *yakoana* por las fosas nasales obteniendo de ellos información, diagnósticos y soluciones. Es de ese modo como Kopenawa incluso ha logrado elaborar un punto de vista acerca del hombre blanco, al que ve desconectado de sus espíritus, poseído por un deseo de acaparar mercancías tan compulsivo que le ha llevado a “comer la tierra” de otros lares para producirlas, extraviado en sueños que sólo le hablan de sí mismo, conducido por líderes de los que no sabe algo tan importante como es el contenido de sus sueños, etc. (Kopenawa y Albert, 2010)

En las comunidades de la Amazonía peruana se usa la ayahuasca, un potente enteógeno (Ott, 2011: 207-217) que también ingieren las comunidades religiosas del Santo Daime e igualmente manejan “maestros” del primer mundo en términos terapéuticos o de crecimiento personal (Fericgla, 2017; Caiuby Labate y Bouso, 2013; Dobkin De Rios y Rumrill, 2008). La bebida se ingiere al empezar la noche. Para entonces, el *waymaco* tendrá un cigarro de tabaco de la zona encendido y en su mano algunas ramas pequeñas de una planta sagrada con las que ahuyentará a los malos espíritus que intenten entorpecer la ceremonia. Pasada una media hora, el *waymaco* inicia un extenso canto muy triste en su lengua

el brujo Don Juan investigó el chamanismo *yagui* en el desierto de Sonora, muy ligado al peyote.

nativa, hasta entrar en contacto con el *ajútap*, el mismo que le revelará durante algunas horas lo que sucederá en el futuro¹¹.

Además de la *wachuma*, los pueblos campesinos de Celendín y Bambamarca usan la hoja de coca, una planta de cuya importancia ya fueron testigos los colonizadores españoles (Huaman Poma de Ayala, 1615). El 2010, cuando el Gobierno aprobó los Estudios de Impacto Ambiental del proyecto Conga, miles de campesinos de Celendín y Bambamarca se levantaron en una huelga masiva nunca vista antes en la que participaron hombres, mujeres y niños. Para preparar la contaron con la solidaridad de los campesinos de las riberas del río Marañón, que desde hace siglos vienen plantando y recolectando la coca. Las reuniones para preparar las movilizaciones se hacían chacchando la hoja de coca. Los puntos de las agendas para la movilización se discutían chacchando y preguntándose todo el tiempo los participantes (Alvarado, 2018: 227-230) si la coca tenía un sabor dulce, pues entonces la marcha o la medida de lucha acordada iba a tener gran efecto.

4. LA RESISTENCIA CON LA WACHUMA

El consumo de la *wachuma*, cuyo alcaloide principal es la mescalina, está íntimamente unido a la historia de Perú. En épocas preincaicas la civilización Chavin (900 – 200 A.C.) usó esta planta con fines rituales, como demuestran algunas esculturas, tejidos o huacos ceremoniales de la época (Brescia, 2012). En la actualidad, se consume en casi todos los Andes de la región de Piura y en muchas otras zonas andinas de Perú, Bolivia y Argentina. Como dice Feldman (2011: 188). “Lo que caracteriza al maestro curandero como tal, es su capacidad para diagnosticar las causas de las enfermedades -o predecir otros asuntos- a través de los estados conciencia propiciados por la *wachuma*”.

Las mesadas se hacen generalmente durante la noche, aunque la ceremonia empieza realmente con el preparado de la *wachuma* cortada en rodajas. El maestro o el ayudante han tenido que cosecharla siguiendo la tradición, es decir previo pago a la planta y a las deidades con perfume de flores. El maestro o el ayudante deben cocer el cactus troceado durante varias horas hasta sacar lo que ellos llaman la esencia. Para la preparación, los Maestros suelen mezclar pedazos de tallos macho con otros hembra. El maestro o el ayudante ponen en la boca un poquito de agua florida y rocían con ella la olla cuando es puesta a hervir, aunque algunos hacen el rociado con miel de abeja blanca silvestre (conocida como miel de *ninbuche*). Mientras se cuece, algunos maestros van invocando a los cerros y piden que la *wachuma* haga el efecto esperado. Una vez cocida la planta se da inicio a la mesada, la cual durará casi toda la noche. Es mejor si la

¹¹ Otro potente enteógeno, pero del otro lado del Atlántico, que también es apetecido por los psiconautas occidentales es el iboga, declarado patrimonio nacional en Gabón (Ravalec, Mallendi, y Paichler, 2007)

ceremonia se la hace en época de plenilunio, pues los maestros dicen que la luna también es una deidad y que la *wachuma* habla a través de la ella.

Durante la mesada, hay varias fases: La primera es el momento de tomar la *wachuma*. Esta empieza con la invocación a los espíritus de los cerros, lagunas, cataratas, etc. y luego se reparte la bebida en una copa mediana de vino totalmente llena. La segunda fase, es el descanso y la concentración. Luego de la ingesta todos se sientan cómodamente alrededor de la mesa, se apaga la luz y entran en silencio absoluto. Tras este momento de silencio, el maestro se pone de pie y empezará a mezclar las hojas de tabaco, amasado con aguardiente de caña. Mientras lo mezcla con los dedos en un recipiente, el maestro efectuará invocaciones a los espíritus y entonará cánticos muy tristes ofreciéndoles perfumes, vino blanco, miel de abeja, así como agua de maíz blanco molido originario, mezclado con rosas blancas y azúcar blanco. A este momento se le denomina “*tareo*”, momento a veces sucedido por otro en el que se *singa* o esnifa el tabaco en nombre de todos y se piden a las deidades que manden su energía, sus poderes y sus encantos.

La siguiente fase es la adivinación. El maestro siempre empuña una espada o un bastón del madero que él considere conveniente. Algunos maestros cantan estrofas de versos cuyas letras van inventando de acuerdo con el grado de trance en el que hayan entrado. Esto sirve para pedir a los espíritus que le comuniquen cual sería la salida, el camino, las decisiones que se van a tomar en la lucha de resistencia. El maestro va a ir preguntándole a la laguna negra o a la las deidades cómo se va a ganar la lucha, los espíritus de las lagunas o de las *huakas*¹² van a ir hablando por boca del maestro y todo lo que diga será tomado como verdad. Son momentos llenos de misterio, los sentidos se tornan muy sensibles y a veces hay personas que sin ser Maestros Curanderos también pueden ver lo que puede suceder en el futuro. De todas formas, siempre es el maestro el que sabe interpretar con precisión todo lo que se dice o los símbolos que se suelen presentar durante el acto de la mesada.

En la tercera fase el maestro pregunta a la *wachuma* en nombre de qué deidad hay que *singar* el tabaco por las fosas nasales. Luego de las revelaciones hechas, el maestro entrega a cada uno de los participantes un bastón, una espada o una piedra y entrega también una concha de mar que se denomina *arte*. Luego, el maestro comunica a los participantes que empiecen a *singar* primero por la fosa nasal izquierda hasta que se termine la pócima servida. Luego vendrá la segunda, que se *singará* por la fosa nasal derecha.

Una vez que se han terminado las pócimas de tabaco dadas por el maestro viene la fase de la limpieza. El maestro y el *ramba* o ayudante pasan el instrumento que se tenga en mano por todo el cuerpo. Una vez terminado, se sopla en señal de arrojar todos los males. Se hace con alcohol o con alguna planta amarga preparada para tal efecto. Esta fase varía, pues dependerá de qué maestro dirija la mesada y qué le revele la *wachuma*.

¹² Ruinas, accidentes naturales e instrumentos del maestro que tienen un poder sagrado

En quinto lugar, tiene lugar la fase del florecimiento y de arranque. Dependiendo de quién dirija el florecimiento, puede ser con armónica, con canto de tonada del propio maestro usando el rondador, las maracas especiales o los palos de agua o de lluvia.

Al final de la ceremonia, echan agua de las lagunas sagradas en un recipiente, le agregan azúcar blanco, rosas blancas, zumo de lima dulce, zumo de caña blanca recién cosechada, gaseosa roja y hojas disecadas de tabaco blanco o tabaco del inca. El ayudante sostiene el recipiente delante del maestro y éste canta o toca algún instrumento de los mencionados. A ese instante se le llama el encantamiento. El maestro nuevamente invoca a los espíritus para que se concentren en la bebida y luego en los participantes. Una vez concluido el encantamiento, se sirve la bebida en cada uno de los recipientes (artes) de los presentes en la mesada. Esta bebida nuevamente se vuelve a sorber por las fosas nasales. Conforme se va *singando*, el maestro va cantando o tocando algún instrumento y los participantes van danzando al ritmo de la música. Una vez que todos han concluido, el maestro rocía a cada uno de los participantes con flores, jugo de lima dulce, mieles y perfumes reafirmando que todo saldrá bien. Al final, todos cortan el efecto de la *wachuma* bebiendo agua de las lagunas con rosas blancas y zumo de lima dulce. Con este acto se da por concluida la mesada.

Con ceremonias de este tipo se logró detener el proyecto minero. La *wachuma* avisó a los maestros curanderos sobre los sucesos que vendrían, los peligros que se avecinaban y las decisiones que se debían tomar en la defensa del territorio. Advirtieron también que caerían varios compañeros, que la lucha será penosa y que varios dirigentes traicionarían a sus gentes. En este sentido obtuvieron algunos nombres de dirigentes que en aquel momento eran muy activos y comprometidos pero que al cabo de algunos meses o años se pasaron al bando contrario. No obstante, la empresa minera fue desalojada de sus campamentos por los comuneros. En la actualidad, tanto la movilización comunera, como las ceremonias continúan porque la amenaza del proyecto minero sigue vigente.

5. DETALLES BIOGRÁFICOS

La vida de nuestro informante integra sin problemas el activismo en distintos conflictos y el contacto continuo con el animismo y el consumo ritual de la *wachuma*. Nació en el caserío de Marizagua, provincia de San Ignacio, departamento de Cajamarca. Desde los cinco años pasó su infancia arriando los bueyes enyugados para moler caña junto a su padre y hermanos. Creció escuchando los relatos de sus padres sobre los abusos, masacres, violaciones, asesinatos y torturas que cometían los hacendados y su entorno contra los peones y los comuneros que no se sometían a sus órdenes. Luego de culminar la primaria, su padre le matriculó en el único colegio secundario que había en la ciudad de San Ignacio, dirigido por sacerdotes jesuitas. A los dieciséis años se integró en una célula de la Juventud Estudiantil Cristiana, organización que abrazaba la Teología de la Liberación, nacida tras el Concilio Vaticano II. En enero del 1982, junto con

otros compañeros de estudio, se enroló en el servicio militar. También a partir de ese año comenzaron a organizarse las Rondas Campesinas en San Ignacio.

Desde sus primeros años hasta la actualidad nuestro informante y sus compañeros basaron gran parte de su activismo en lo que las sesiones de *wachuma* les fueron descubriendo y aconsejando e incluso las utilizaron para tomar decisiones en momentos complicados. Pondremos 6 ejemplos narrados en primera persona¹³.

1. En vacaciones de cuarto año de secundaria fuimos a Huancabamba. Luego de visitar a un compañero y a su familia en el caserío de San Antonio, fuimos a hacer un ritual de *wachuma* con un primo suyo, Florentino García, quien sin duda era el maestro más famoso de toda la región. La noche del ritual fue impresionante. Tenía unos instrumentos de piedra tallada y pulida que representaban a los dioses ancestrales de las viejas culturas pre-incaicas. A la 1 de la madrugada, luego de hablar por separado con cada uno de los asistentes, se detuvo frente a mí padre y frente a mí. Luego, el maestro le dijo a mi padre: *“Primo, tu hijo no será militar nunca, lo veo luchando contra ellos, lo veo tu heredero. A ti, primo, te elegirán como representante. Te veo con muchísima gente. Es algo muy bueno que quieren hacer y tú estás en el centro. Pero esa nube negra que acaba de tapar la luna se proyecta sobre ti, primo”*. Señalándome a mí dijo: *“Tu hijo, mi sobrino, estudiará otra cosa, con curas. Será un hombre de bien, pero esa nube negra que nos oscurece no es buena, nos corta la visión ¿será el final de nuestras vidas? ¿será la cárcel?”*. Entonces sacó entre los instrumentos una botella transparente llena de hierbas sagradas y de perfumes y sopló la botella. El sople rompió el silencio de la noche, el eco llegó hasta los montes y desde allí volvió. Entonces dijo: *“El Sakir¹⁴ me responde con otro silbido ¿lo escuchaste primo?”*. Le dijo mi padre: *“Sí, lo estoy escuchando, pero ese silbido es para usted primo. Es como de lechuza¹⁵. Siente el vientito helado, primo. Ese viento viene con hedor a muerto”*, respondió mi padre. El maestro le contestó: *“Vuelva, primo. Vuelva pronto de San Ignacio para irnos los dos solamente a amanecernos wachumiando a la laguna Negra y a acabar con las lechuzas agoreras y con esas nubes negras”*. El Maestro sacó entre sus instrumentos una piedra pequeña brillante y se la regaló a mi padre, como amuleto de la buena suerte. Dos años después se cumplió el canto de la lechuza y el maestro falleció.

2. Al finalizar los 90 realizamos el II congreso provincial de las Rondas Campesinas en San Ignacio al cual asistieron más de cincuenta bases organiza-

¹³ Aunque somos conscientes de que la propia acción de la entrevista e igualmente la selección y ordenación de lo obtenido ya quita frescura a la información y priva de autenticidad al sentido, creemos que esta violencia desvelada por la antropología postmoderna (Tyler, 1991: 297-313), aún es menor que la habitualmente ejercida por la Sociología y la Ciencia Política. Otra opción es hacer descripciones densas y exhaustivas que delaten el lugar desde el que se efectúa la interpretación y devuelva al otro a su condición original de espejo en el que la sociedad del investigador se mira (Geertz, 1989: 19 y ss.; García Canclini, 1997: 3-21; y Wagner, 2019)

¹⁴ Monte sagrado de Huancabamba. Es invocado por todos los maestros en rituales.

¹⁵ En la cosmovisión de los comuneros andinos o amazónicos el graznido de la lechuza cerca de las viviendas es agorero. Se supone que alguien de la familia va a morir.

das y unos cuatrocientos delegados, así como varios dirigentes del Buró político del partido Comunista Patria Roja. Volvimos por esos días a casa del maestro Segundo Guevara para hacer otro ritual de *wachuma*. Recuerdo que eran las doce y media de la noche y el maestro ordenó: *“Pongámonos todos de pie, parémonos bien porque se acercan monstruos entre el viento”*. Nos dio a cada uno espadas y bastones que él tenía entre sus instrumentos y nos dio una pócima del clásico tabaco macerado disuelto con aguardiente. Luego de sorberlo por nuestras fosas nasales, dijo: *“No pasará mucho tiempo, en San Ignacio habrá un tremendo conflicto. Veo aquí como una guerra, hay muertes, el pueblo se levanta y ustedes tres están en el centro, más usted, compadre Felipe y usted, paisano Plácido. Hemos intentado parar un poco esta situación con el tabaco, pero hacen falta más maestros y hacer por lo menos siete ceremonias seguidas arriba en la Laguna Negra. Entonces, sí podremos hacer abortar todo lo que se tejerá contra ustedes. De lo contrario, triste será nuestra vida. Es una pena que yo esté un poco enfermo. La wachuma me dice que ya nadie me puede curar y más rápido que tarde partiré de este mundo. Si no, yo sí que me atrevería a hacer estas ceremonias con otros amigos de Huancabamba”*. Había un silencio sepulcral entre nosotros, un viento helado con lluvia empezó a caer. *“Es la Laguna Negra la que nos está llorando”* dijo el maestro. Dos años después, el maestro Segundo Guevara murió enfermo de cirrosis.

3. En otra ocasión, estando mi padre en prisión por haberse enfrentado con las Rondas a una empresa minera, fui con mi hermana Rosa a visitar a un maestro curandero. Hicimos el ritual aquella noche. Mi hermana había llevado una prenda de vestir de mi padre, porque en nuestra cosmovisión creemos que parte del espíritu se queda también en la ropa del ausente o del que se muere. A media noche, ya en trance, don Ordoñez nos dijo: *“los espíritus de las lagunas salvaron al paisano Plácido y a los demás compañeros. Alcánceme doña Rosa ese pantalón que ha traído para descoser ese juicio que está bien cosido”* Y empezó a descoserlo parte por parte. Mientras lo iba descosiendo, iba citando, invocando a todos los espíritus de las lagunas, de todos los cerros, de todos los montes, de todos los familiares muertos. Cuando terminó de descoserlo totalmente, luego de una media hora, sorbió tabaco por sus fosas nasales mientras bailaba. Cuando concluyó, nos abrazó: *“Muchachos, ustedes son buenos hijos, vienen aquí no solo por su padre sino por todos los presos que están junto a su padre. La wachuma y el tabaco me dicen que el juicio se va a ganar, la empresa ya perdió. Los veo saliendo a todos de esa cárcel y veo cómo la gente los recibe. ¡Qué alegría!”* Luego hizo otro ritual de florecimiento. En plena ceremonia me dijo: *“Su vida va a cambiar jovencito. Clarito escucho que usted habla en Radio Marañón”*. Esta emisora había sido fundada por los jesuitas, allá por el año 1976. En un primer momento funcionó en San Ignacio, pero muy pronto la trasladaron a Jaén. Como aventuró el maestro, entré en la radio como colaborador en un programa matutino de bastante audiencia

4. Otra vez, después de haberme exiliado a Tel Aviv para evitar a los sicarios mandados por una empresa extractiva contra mí, volví a mi tierra cuando entendí que el peligro era menor y visité a uno de los maestros curanderos más viejos de

la Región de Piura, don Francisco Guarnizo, más conocido como don Panchito. El maestro tenía en aquella época noventa y un años, hacia sus rituales acompañado de sus hijos Julio y Benito, así como de sus nietos, todos ellos maestros también. Don Panchito estaba sentado en su sillón, al lado izquierdo de sus instrumentos de curandería (mesa)¹⁶. Luego de ofrendar con su seguro y los más ricos perfumes y extractos de flores silvestres a los espíritus de los *Apus*, llamó a sus dos hijos para que se pusieran a cada lado de él y les ordenó¹⁷: “¡Levanten! (sorban) tabaco por mí, yo ya no puedo, esta noche es especial porque después de algún tiempo me visita un cura y aquí hay un Inca guerrero, tiene lanzas y huaracas y viene envuelto con la bandera de los incas, ese inca eres tú”, me dijo. Concluida la pócima de tabaco, me hizo agarrar un bastón, era su bastón de mando de *ajosjaspe*, el poder de la mesa, el poder de don Panchito, uno de sus amuletos¹⁸. “Veo a un cóndor que después se convierte en águila, está sentado en la Piedra del Inca (más conocida como Piedra del Cura).¹⁹ Extiende sus alas y vuela sobre las lagunas. Los cazadores le disparan, pero este cóndor águila no se deja matar y después de volar vuelve a la Piedra del Cura. Lo que nos está diciendo este cóndor es que hay que hacerle un pacto al sobrino ahí en la piedra del Cura. Y debe ser pronto, antes de que me muera. Y si yo no estoy, ustedes háganlo, ya saben cómo se hace”, ordenó a sus hijos. El Maestro Panchito continuó diciendo: “El sobrino ha venido (refiriéndose a mí) para que los poderes que tenemos lo ayuden en la lucha con esos otros fujimoristas. Serán años difíciles. Saldrás airoso. Querrán matarte, destruirte y no lo lograrán. Pero primero hay que hacer ese pacto con aquel espíritu de la huaka del Cura”, volvió a decir don Panchito.

Por cuestiones de tiempo no pude regresar sino hasta medio año después. Con mi hermano menor Adalid y los hijos de don Panchito, subimos a la cumbre de la cordillera hasta cerca de la Laguna Negra, donde se encuentra ubicada la *huaka* sagrada. Bebimos la *wachuma*. Nos ubicamos al pie de la piedra. A las diez de la noche hicimos el ritual del pacto con el espíritu de la Piedra del Cura. Era una noche de plenilunio. Curiosamente aquella noche en pleno ritual llegó un cóndor casi sobrevolando nuestras cabezas. Julio dijo que el cóndor estaba ahuyentando a los tucos agoreros (lechuzas) y propuso hacerle una ofrenda, así que le sopló con su seguro de hierbas y mieles silvestres. Finalmente, el cóndor desapareció. Julio ordenó a las doce de la noche, hacer la ceremonia del pacto

¹⁶ Los maestros curanderos denominan mesa a todos sus instrumentos de curandería: espadas, cantos rodados, objetos religiosos cristianos, conchas de mar, bastones, etc.

¹⁷ Es un amuleto que hacen los maestros, consiste en rellenar una botella de cristal transparente con una variedad de plantas y flores silvestres, propias del lugar, a las que atribuyen ciertos poderes. Agregan a la botella perfumes diversos. Todos los maestros lo usan para los rituales y para ofrendar a los espíritus de los *Apus* o entidades sagradas.

¹⁸ El *ajosjaspe* es el nombre común de un árbol que crece en la Amazonía y al que se atribuyen poderes sobrenaturales.

¹⁹ Es una piedra gigantesca (*huaka*) y los maestros curanderos le atribuyen muchos poderes. En la mitología indígena fue un curandero Inca que se convirtió en piedra para velar eternamente por sus lagunas sagradas.

que consistió en que sorbiera siete pócimas de tabaco por cada una de mis fosas nasales. Sorbía otro tanto Benito junto a mí y Julio iba acompañándome, a veces con la *chungana*, a veces con el *rondín* (armónica) y a veces cantado una extraña melodía. Fueron instantes de una serenidad inmensa. El viento, de pronto, se detuvo. “*Ahora, agarre su chunguna*”, me dijo Julio y juntos, mientras él cantaba y convocaba a los espíritus, dimos siete vueltas alrededor de la piedra. “*Ya está*”, dijo, “*Ahora sí, Nicanor, tu vida la consagraste a la Pachamama, te morirás de viejo como todos, pero nadie podrá matarte. Serás un baluarte en las luchas de los pueblos, los espíritus de estas sierras siempre te acompañarán, los cóndores y las águilas de esta huaka te protegerán y cuando partas de este mundo, la Pachamama te llorará como a todos los que hacemos este pacto sagrado. Tú sabes que este pacto no lo hace cualquiera. Tú y la huaka en adelante son uno*”.

5. Por esos días ocurrió en Tamborapa un hecho que afectó a todos los pobladores de la cuenca. Varios dirigentes fuimos invitados a una fiesta en un barrio, donde vivían pobladores partidarios del proyecto minero, por lo que decidimos no asistir, pero no faltó alguien que hizo lo contrario. A media noche, en plena fiesta, con el volumen alto de la música mientras bailaban, se escuchó un disparo que terminó con la vida de José Yajahuanca Adrianzen, presidente de las Rondas de Tamborapa. El asesino fue Antonio Correa, que trabajaba como guarda del gerente de una mina. Ante esta situación, hicimos nuevamente otro recorrido por los caseríos dando algunas orientaciones de seguridad mínima a la población, las que había aprendido en Palestina. A pesar de todo, los pobladores decidieron vengar la muerte de José Yajahuanca, y apuntaron al gerente. Uno de esos días algunos activistas me llamaron muy urgentemente para que fuera a Tamborapa. Me dijeron que habían decidido acabar con la vida de Elías Ochoa. Mi respuesta fue: “Compañeros, antes de tomar decisiones de las cuales nos vamos a arrepentir toda nuestra vida, tomémonos una wachumita para ver que nos dice”. Fuimos entonces al domicilio del maestro Eliseo Montoya, que habita en el caserío San Miguel. Luego de contarle lo que se estaba planificando, a media noche, en pleno ritual, nos dijo a todos: “*Si ustedes hacen lo que están pensando, perderemos la lucha, hagan como nos dice nuestro hermano. La lucha tiene que ser pacífica. Después que ustedes hagan ese desparpajo, se irán presos unos 10 años por lo menos, sus familias se quedaran a sufrir, vendrá el ejército, a sangre y fuego impondrá la mina y con ello estaremos acabados. Miren como llueve y baja desmonte, el río arrastra todo a su paso, miren los rayos que caen sobre Tamborapa. La wachuma me dice que nos convertiremos en desmonte. ¡No compañeros, no hagan eso! Si alguien lo hace, será que está a favor de la mina. Después de ese gerente los dueños contratarán a otro más maldito*”. Era una noche muy oscura de lluvia y viento, con truenos y relámpagos, como si la naturaleza nos estuviera intentando poner sobre aviso de lo que vendría. A continuación de lo dicho por el maestro, todos hicimos el juramento ante la mesa y ante el alma de José Yajahuanca de que la lucha sería pacífica hasta el final.

6. Un lunes de mediados de enero, del 2007 recibí la visita de mi padre. Llegó a las 7 de la mañana a mi oficina, había tomado el primer colectivo de San Ignacio a las 5. Ya para entonces su mal de Parkinson estaba muy avanzado.

Aprovechando que aún no llegaba nadie a la oficina hablamos largo. Me increpó fuertemente por qué no había respondido al celular durante todo el fin de semana. Le expliqué que había estado en Huancabamba aquel fin de semana y que por las zonas rurales no había cobertura de teléfono. Me dijo: *“Hijo, he venido a verte, me siento mal, no he podido dormir mucho este fin de semana, el viernes por la noche estuve tomando una wachuma con el maestro Pablo Camisan y hemos visto que te matan”*. Me abrazó fuerte y se puso a llorar. *“Así será tu destino hijo. De todas formas, tienes que venir a San Ignacio para ver si podemos hacer algo, a ver que dice el maestro Pablito”*. Aquel fin de semana fui a San Ignacio, mi hermano Adalid vino desde Lima y el viernes hicimos el ritual con el Maestro Pablo. Esa noche fue horrible. Jamás había escuchado chirriar a tantas lechuzas. Mi padre estaba en silencio, sentado al lado del maestro Pablo. A media noche empezaron a hablar los dos. Mi padre le dijo al maestro: *“Mire don Pablito, lo que le han hecho a su hijo. El mal es enviado por brujos maleros (brujos que se dedican a hacer hechizos de maldad). Son de Huancabamba, lo han jugado, veo como se reúnen los brujos endemoniados y bailan sobre las fotos de los dirigentes y riegan sangre de chivo sobre las fotos”*. Don Pablo guardaba silencio. Media hora después dijo don Pablo: *“Quieren verte muerto. Como dice don Plácido, quieren borrar del mapa a todos los dirigentes y tú serás el primero. Te van a disparar por ahí, por la calle donde trabajas en Jaén. Primera recomendación: no salgas nunca de noche. Pero veremos qué podemos hacer esta noche. Todavía estamos empezando esta ceremonia. Vamos a ver que más dice la wachuma”*. Nos pusimos todos de pie. Era pasada la media noche, cuando mi padre le dijo nuevamente a don Pablo: *“La hierba me dice que tenemos que sorber el tabaco en cruz mirando hacia los cuatro puntos cardinales y mi hijo al centro mirando por donde sale el sol”*. A pesar de tener sus manos temblorosas y sus piernas ya muy débiles, aquella noche mi padre estaba como nuevo, como si estuviera sano. El maestro indicó: *“Cada uno va a sorber en nombre del espíritu de cada laguna y tú, me dijo, en nombre de la piedra del Inca, ahí donde tienes el pacto, con siete pócimas de tabaquito negro. Tenemos que pedirles a los apus de los abuelos, que desvíen toda bala, todo hechizo, todo golpe, toda brujería del diablo. Aquí se me presenta el matón aprista, mire como se pasea en el patio con la pistola en la mano. Pero es un pobre cobarde, al mismo tiempo tiembla de miedo”*. Mezcló alcohol con vinagre *buhí* y le agregó tabaco negro con un *ají rocoto* (pimiento muy picante). En una mano sostenía la mezcla y en la otra una pata de venado disecada y la tiró por donde había visto el espíritu del Chito Ríos. *“He hecho un pacto con Dios para no matar a nadie. Si no fuera así, ahorita mismo saco mi carabina y le meto un tiro a ese espíritu malo y se acabó la plaga. Esta mesa, esta wachuma es para curar, para servir a los amigos, no para hacer maldades”*, dijo Don Pablo. Luego de este acto simbólico, empezamos a sorber el macerado de tabaco por la fosa nasal izquierda. Estaba tan fuerte que sentíamos ahogarnos, pero cuando empezamos por la fosa nasal derecha el sabor cambió. Estaba dulce cuasi agradable. Eran casi las tres de la mañana, la noche completamente oscura, curiosamente las lechuzas se ausentaron. Ni un solo chirrido se escuchaba. *“Ya está, Nico”*, me dijo don Pablo, *“el Chito Ríos se irá de*

Jaén, va a seguir asustando a los compañeros, pero todo el mundo lo repudiará y hasta sus compañeros apristas. Ustedes seguirán luchando por defender las Huaringas²⁰. Ya desviamos la bala. No llore don Plácido. Los indios de Huancabamba morimos de viejos, la wachuma nos acompaña siempre. En media hora cantará un gallo y vendrá un ave grande desde Huancabamba. Parece águila, parece cóndor, parece halcón. Cuando llegue te sorberás este tabaquito agradeciéndole. Usted Don Plácido, lo acompaña tocando su rondín". Así fue, el gallo sacudió sus alas y cantó, eran las tres de la mañana. Sentí un aleteo grande muy cerca de mí, así como aletean los cóndores cuando levantan el vuelo sobre las cumbres en Huancabamba. Empecé a sorber el tabaco dulce que me dio don Pablo al son de un lindo *huayno* que entonaba mi padre. Don Pablo derramaba en mi alrededor distintos perfumes y mieles silvestres y bebían algunos tragos de vino haciéndole salud a las Huaringas. Terminado el ritual, fuimos a casa y volví a Jaén a seguir con mis labores.

El día 2 de febrero me quedé en mi oficina hasta tarde. Salí con un compañero a pedir mi ropa a la señora que hacía trabajo de lavandería. La señora, desde la ventana del primer piso de su casa, me dijo que esperara unos minutos mientras terminaba de planchar, así que nos pusimos a charlar unos quince minutos en la calle. De pronto vimos que una mototaxi venía a muchísima velocidad, pasó cerca de nosotros, alguien volvió la vista hacia atrás, sacó la mano por el asiento trasero y sentimos silbar por nuestras cabezas una bala. Cuando reaccionamos ya la mototaxi estaba a algo más de cien metros hacia la parte baja de la calle. Sempertegui me pregunta con voz temblorosa: "*¿Para quién fue la bala, para mí o para vos? Creo que corremos peligro aquí, mejor vamos*". Fui corriendo al garaje de mi oficina, saqué mi motocicleta y los seguí por donde los sicarios se fueron. Luego fui a la policía a denunciar, pero perdí el tiempo con ellos.

6. CONCLUSIONES

Para dar cabida al punto de vista indígena que anima la resistencia contra los proyectos mineros es necesario, a la luz del caso Conga, tomar nota de la brecha ontológica y no introducirla en escenarios analíticos donde las diferencias son reducidas a equivalencias y la heterogeneidad a hegemonías (Laclau, 2005) o en aquellos otros donde priman tanto los mixtos e hibridaciones que apenas se presta atención a la procedencia de sus componentes. Creemos que un modo de respetar y comenzar a interpretar la citada brecha es partiendo de un interesante trabajo de Descola (2006). Según el antropólogo francés, por lo que respecta a las relaciones entre humanos y no humanos (los otros seres vivos y la propia naturaleza), es posible distinguir cuatro ontologías.

²⁰ Conjunto de lagunas de Huancabamba que son también el centro espiritual del chamanismo de la zona

Primero, la “naturalista”, que forma parte del corazón de la civilización occidental, entiende que humanos y no humanos son muy similares material o externamente, pues comparten características biológicas, químicas y físicas, pero muy distintos en su interioridad, debido a que los primeros tienen almas individuales y culturas colectivas mientras que los segundos carecen de ellas (Simondon, 2008).

Segundo, la ontología “totemista”²¹, muy asentada en Australia, pero también presente en nuestra civilización, desde los presocráticos griegos hasta el ecologismo contemporáneo pasando por cierto cristianismo, acepta que humanos y no humanos sean similares exterior o materialmente, como asegura el naturalismo, pero añade que lo son también en su interioridad, pues unos y otros tienen almas individuales y culturas colectivas que incluso los hacen acreedores de algunos derechos similares a los que se han proporcionado los humanos.

Tercero, la ontología “animista”, presente en las comunidades originarias y campesinas de Latinoamérica, pero también en las áreas rurales europeas hasta su cristianización y modernización, comparte con el totemismo que humanos y no humanos son interiormente parecidos, pero postula que externa o materialmente son muy distintos y que de dichas diferencias brotan modos muy distintos de estar en el mundo, lo cual genera un “multinaturalismo” que es equivalente, pero en otro plano, al “multiculturalismo” que ha producido nuestra civilización²².

Finalmente, la ontología “analogista”, presente en las artes adivinatorias orientales y africanas, pero también en las prácticas esotéricas de nuestro mundo, entiende que, tanto en el plano exterior o material como en el interior o inmaterial, los humanos y los no humanos somos distintos, lo cual se ha remediado elaborando una compleja red de analogías que ha terminado conectando, a nivel macro y micro o a nivel material e inmaterial, todo con todo.

Entendemos que el conflicto que nos ocupa tiene que ver con la colisión de la ontología animista que encarnan las comunidades afectadas por las actividades de las industrias extractivas y la ontología naturalista que inspira dichos proyectos. Para la primera hay un conjunto de espíritus encarnados en los distintos elementos que componen la naturaleza y con los que los indígenas tienen trato a través de diversos rituales, como el de la *wachuma*. Para la segunda, la naturaleza es un depósito de recursos inertes cuyo único destino es proporcionar las materias primas que demanda el sistema productivo mundial.

Por lo que respecta al totemismo, representado por el ecologismo, en bastantes países desarrollados ya ha logrado comunicarse con el naturalismo, gracias a que ambos comparten un mismo punto de vista científico, según el cual las cualidades externas o materiales son susceptibles de medida y análisis desde el *logos*,

²¹ No conviene olvidar la crítica que Levi-Strauss (2006) realizó del totemismo, hasta entonces paradigma principal para el estudio de lo “primitivo”

²² El “multinaturalismo” amerindio presta atención a los puntos de vista de los cuerpos de las especies, así que muy diferente a nuestro “multiculturalismo”, pues este paradigma presta atención a las diferencias que brotan de las culturas o subculturas (véase a Viveiros de Castro, 2006, 2010 y 2013). Por otro lado, cierta relación con el animismo tiene la interesante filosofía de Coccia (2021)

lo que ha facilitado el contraste científico de pareceres. Sin embargo, en Latinoamérica, aunque haya algunas excepciones, ese diálogo no se ha consolidado por el menor peso social del ecologismo y la mayor soberbia del naturalismo.

Si el totemismo de los ecologistas (insistimos, más presente y poderoso en los países desarrollados) ha logrado establecer vínculos con el animismo, es gracias a que ambas ontologías aceptan que los mundos humano y no humano tienen interioridades comunes o emparentadas, aunque cada ontología interprete ese vínculo de un modo diferente²³. No obstante, en el caso de Europa esta relación entre el ecologismo y el animismo es imposible porque apenas queda rastro del segundo en las protestas de las comunidades rurales (Bergua, 2011b). En el caso de América Latina el acuerdo entre el ecologismo y el animismo es complicado por el menor peso social del ecologismo y por las dificultades que esta ideología tiene para desprenderse de su positivismo, el cual impide aceptar la presencia de espíritus en cada rincón de la naturaleza.

Por lo que respecta a la comunicación directa entre el naturalismo y el animismo es absolutamente imposible. En esa brecha ontológica reside realmente el conflicto²⁴. Una política coherente con esta conclusión debiera partir de ese reconocimiento. Sin embargo, si lo hiciera, la propia política, puesto que se basa en la suposición de que los actores políticos tienen algo en común, desaparecería al instante. Así que la brecha ontológica invalida tanto cualquier modo científico de reflexión como cualquier instrumento político de gestión porque son “nuestros. El único modo de pensar y de actuar allá donde aparecen brechas ontológicas es vaciar tales dispositivos y aceptar la nada o indeterminación que como consecuencia de dicha operación emerge.

7. BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, J. (2000): Sociología cultural, formas de clasificación en las sociedades complejas, Barcelona, Anthropolos
- ALVARADO, N. (2018): El conflicto amazónico Bagua 2008 – 2009. La confrontación entre las cosmovisiones del pueblo Awajún – Wampis y el poder político y económico del Perú, Universidad de Zaragoza (tesis doctoral, inédita)
- BERGUA, J. A. (2000): «Movimientos sociales, diferencias culturales y paradojas. La negociación del riesgo en la regulación del río Esera (Huesca)», *Papers*, 61, pp. 125-161

²³ En los orígenes todo era humano (las tortugas, el jaguar, los ríos, las estrellas, etc.) y sobre ese fondo aún presente y efectivo se levantó nuestro mundo de cosas y seres distintos (Kopenawa y Albert, 2010). Una rezadora guaraní *Kaiowá* dice haber sorprendido a las gallinas conversar como gente, lo que es un indicio de que la mezcolanza caótica de los orígenes está regresando, por lo que el mundo está tocando a su fin (Danowsky y Viveiros de Castro, 2019: 147).

²⁴ También hemos utilizado este desencuentro ontológico para analizar el conflicto ocasionado por la resistencia de ganaderos y cazadores a la introducción de osos en los Pirineos que han apoyado las organizaciones ecologistas (Bergua, 2011b). En relación a las poblaciones indígenas ha tratado este asunto Espinosa (2009a, 2009b)

- (2011a): Estilos de la investigación social, Zaragoza, Prensas Universitarias de la Universidad de Zaragoza
- (2011b): “La introducción de osos en los Pirineos. Diferentes interpretaciones de los contratos natural y nacional”, *Revista Internacional de Sociología*, vol 69, nº2, pp. 439-460
- (2017): “Towards a Sociology of the Real. The Re-introduction of Bears in the Pyrenees”, *Society and Animals* 25/1, pp. 1-21
- CASTANEDA, C. (1980): *Las enseñanzas de Don Juan*, México, Fondo de Cultura Económica
- CAIUBY LABATE, B. Y BOUSO, J. C. (eds.) (2013), *Ayahuasca y salud*, Barcelona, La Liebre de Marzo.
- COCCIA, E. (2021): *Metamorfosis. La fascinante continuidad de la vida*, Madrid, Siruela
- DOBKIN DE RIOS, M. Y RUMRILL, R. (2008): *A Hallucinogenic Tea, Laced with Controversy*, Londres, Praeger.
- D’ALISA, G., DEMARIA, F. Y KALLIS G. (eds.) (2016): *Decrecimiento: vocabulario para una nueva era*, Barcelona, Icaria.
- CASQUETE, J (1998): *Política, cultura y movimientos sociales*, Bilbao, Bakeaz.
- DE LA CADENA, M. y STARN, O. (2006): “Introduction”, De la Cadena, M. Y Starn, O. (eds.), *Indigenous Experience Today*, Nueva York, Berg, pp. 1-25
- DELLA PORTA, D. DIANI, M. (2011): *Los movimientos sociales*, Madrid, CIS
- DESCOLA, Ph. (2006): *Par delà nature et culture*, París, Gallimard
- ESCOBAR, A. (2006): “Sentipensar con la tierra. Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 11 (1), pp. 11-32
- ESPINOSA, O. (2009a): “Las organizaciones indígenas de la Amazonía y sus reivindicaciones”, *Argumentos, Revista de Análisis Social del IEP*, Año 3, Nº 3, pp. 13-28
- (2009b) “¿Salvajes opuestos al progreso?: Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana” en *Revista Antropológica del Departamento de*
- FELDMAN, L. (2011): *Coca y wachuma: Sus prácticas y significados en la cultura andina y en Lima*, Lima, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Marcos (tesis doctoral, inédita)
- FERICGLA, J. M. (2017): *Ayahuasca. La realidad detrás de la realidad*, Barcelona Kairos.
- FERNÁNDEZ, G. (1995): *El banquete aymara, mesas y yatiris*, La Paz, Editorial Hisbol.
- (1999), *Medicos y Yatiris: salud e interculturalidad en el altiplano aimara*, La Paz, Cuadernos de Investigacion CIPCA
- (2012) *Hechiceros y Ministros del Diablo, Rituales, prácticas médicas y patrimonio inmaterial en los Andes (Siglos XVI – XXI)*, Quito, Ediciones Abya-Yala,
- GARCÍA CANCLINI, N. (1997), «De cómo Clifford Geertz y Pierre Bourdieu llegaron al exilio», *Antropología*, 14. pp. 3-21
- GEERTZ, C. (1989): *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- HAMAYON, R. N. (1999): “Shamanism in Siberia: From Parnership in Supernature to counter- Power in Society”, N. Thomas, N. y C. Hamphrey, C. (eds.), *Shamanism, History and the State*, Michigan, The University of Michigan Press, pp. 32-75,
- HARDT, M. y NEGRI, T. (2000): *Empire*, Cambridge, Harvard University Press,
- KOPENAWA, D. y ALBERT, B. (2010): *La chute du ciel. Paroles d’un chaman yanomami*, Paris, Plon

- HUGH-JONES, S. (1999): "Shamans, Prophets, Priests and Pastors", N. Thomas, N. y C. Humphrey, C. (eds.), *Shamanism, History and the State*, Michigan, The University of Michigan Press, pp. 32-75.
- LACLAU, E. (2005): *La razón populista*, México, Fondo de Cultura Económica
- LEVI-STRAUSS, C. (2006): *El totemismo en la actualidad*, México, FCE
- LOURAU, R. (1980), *El estado y el inconsciente*, Barcelona, Kairós.
- LUGO SÁNCHEZ, L. G. (2017): "Participación y acción conectiva en novísimos movimientos sociales", *Revista Internacional de pensamiento político*, 12, pp. 35-49
- MARTÍNEZ ALIER, J. (2005): *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguaje de valoración*, Barcelona, Icaria
- MELIS, A. (1980): "Medio siglo de Mariátegui", Varios Autores, Arico, J. (ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 35-67.
- MELUCCI, A. (1996): *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge, Cambridge University Press
- MORÁN, R. (2014): *Once Comentarios sobre el Informe de los Peritos de Conga*, Lima, Servindi
- NEYRA, R. (2019): *Conflictos socioambientales en Perú. Violencia y extractivismo*, Universidad de Zaragoza (tesis doctoral, inédita)
- OTT, J. (2011): *Pharmacothéon. Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*, Barcelona, La Liebre de Marzo
- PÉREZ, M. y VARGA, J. (2016): *Análisis descriptivo de los conflictos ambientales en el Perú*. Cali, Proyecto Mesoca-Anca, Instituto Cinara y Universidad Del Valle.
- QUIJANO, A. (2006): "El Movimiento Indígena y las Cuestiones Pendientes en América Latina", *Revista Tareas*, 119, pp. 31-62.
- RAVALEC, V., MALLENDI, y PAICHLER, A. (2007): *Iboga. The Visionary Root of African Shamanism*, Londres, Park Street Press
- SANTOS, B. De S. (2005): *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid, Trotta.
- SIMONDON, G. (2008): *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, Buenos Aires, La Cebra
- SPIVAK, G. (2011): *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires, Cuenco de Plata
- TACUSSEL, P. (1995): *Mytologie des formes sociales*. Paris, Meridiens Klincksieck.
- TORTOSA, J. M., 2009, "Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen vivir", *Revista Aportes Andinos*, 28, pp. 23-48.
- TYLER, S. A. (1991), "La etnografía postmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto", en GEERTZ, C., CLIFFORD, J. (et al.), *El surgimiento de la antropología postmoderna*, México, Gedisa, pp. 297-313
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2006): "Une figure humain peut cacher une affection-jaguar", *Multitudes*, nº 24, pp. 41-52
- (2010): *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz
- (2013): *La mirada del jaguar*, Buenos Aires, Tinta y Limón.
- (2019): "On models and examples. Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene", *Current Anthropology*, vol. 60, sup. 20
- AGNER, R. (2019): *La invención de la cultura*, Madrid, Nola Editores
- WASSON, R. G., HOFMAN, A. y RUCK, C. A. (1993): *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, México, Fondo de Cultura Económica

ZUBERO, I (2015): “Innovación social: una propuesta para pensar las prácticas sociales en clave de transformación”. En Subirats, j and García, A (Eds.), *Innovación social y políticas urbanas en España. Experiencias significativas en las grandes ciudades*. Barcelona: Icaria: pp, 13 - 41.

