



Anthropologica del Departamento de
Ciencias Sociales
ISSN: 0254-9212
anthropo@pucp.pe
Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

Santos Granero, Fernando; Barclay, Frederica
Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía
peruana
Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales, vol. XXVIII, núm. 28, 2010, pp. 21-52
Pontificia Universidad Católica del Perú
San Miguel, Perú

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88636919002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

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

Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana

Fernando Santos Granero y Frederica Barclay

RESUMEN

En este artículo examinamos una serie de historias que han surgido entre los asháninka, awajún y wampis de la Amazonía peruana sobre una diversidad de seres sobrenaturales blancos que deambulan por sus comunidades para robarles su fuerza vital o introducir en sus cuerpos sustancias patógenas, afectando su integridad personal y social. Estas historias constituyen una respuesta a la violencia capitalista que experimentan estos pueblos como resultado de las agresivas políticas gubernamentales de estímulo a la inversión privada y las intensas actividades de un gran número de empresas extractivas. Están basadas en nociones indígenas sobre la persona y la enfermedad, pero también en eco-cosmologías nativas que consideran la vida como un recurso escaso, objeto de una intensa competencia entre especies. Si estas ‘economías políticas de vida’ no se convierten en una guerra de todos contra todos al estilo hobbesiano es gracias a una ética de autorregulación que garantiza el balance entre las diversas especies a pesar de la práctica de depredación generalizada. Lo que distingue esta coyuntura de depredación por gente blanca de las anteriores es que en esta ocasión los indígenas amazónicos sienten que el gobierno, en alianza con las empresas extractivas, se han propuesto acabar con ellos de una vez por todas.

Palabras clave: Amazonía, percepciones indígenas, violencia capitalista, perspectivismo, economías políticas de vida.

Bundles, stampers, and flying gringos: native perceptions of capitalist violence in Peruvian Amazonia

ABSTRACT

In this article we examine a set of stories that have appeared among the Ashaninka, Awajun and Wampis of eastern Peru featuring a diversity of white supernatural beings that wander about their communities to steal their vital force or introduce harmful substances into their bodies, thus affecting their personal and social integrity. We argue that these stories constitute a response to the capitalist violence experienced by these peoples as a result of hard-line government policies promoting private investment, and the frenzied activities of a large number of extractive companies. Such stories are informed by indigenous notions about personhood and illness, but also by native eco-cosmologies that view life as a scarce resource, the object of intense interspecific competition. If these 'political economies of life' do not turn into a Hobbesian war of all against all it is due to an ethic of self-regulation that guarantees the balance between species despite the practice of generalized predation. What distinguishes this from past junctures of predation by white people is that on this occasion native Amazonians feel that the government, in alliance with the extractive companies, has set out to exterminate them once and for all.

Keywords: Amazonía, indigenous perceptions, capitalist violence, perspectivism, political economies of life.

El 5 de junio de 2009, el gobierno ordenó el desalojo de los manifestantes indígenas awajún y wampis que bloqueaban la carretera Fernando Belaúnde Terry, cerca de la localidad de Bagua, en el marco de un paro regional iniciado el 9 de abril que exigían la derogatoria de once decretos legislativos que creaban las condiciones para el despojo de sus tierras y recursos por grandes empresas extractivas. Cerca de setecientos efectivos de la fuerza policial de élite —la Dirección de Operaciones Especiales—, armados con fusiles y bombas lacrimógenas, atacaron desde carros blindados y helicópteros a los manifestantes, pertrechados tan solo con lanzas y piedras. Treinta y tres personas resultaron muertas en los enfrentamientos, incluyendo nueve de los 38 policías que habían sido retenidos por los indígenas en la Estación N.º 6 de PerúPetro. Se estima que hubo alrededor de doscientos civiles heridos de bala. La llamada ‘masacre de Bagua’ marcó un punto crítico de la lucha de los indígenas amazónicos contra las múltiples agresiones del gobierno de Alan García, pero también confirmó —como intentaremos demostrar en este artículo— la extendida percepción indígena de que el Estado peruano, en alianza con las grandes empresas extractivas, se ha propuesto exterminarlos de una vez por todas.

En la última década han aparecido diversos trabajos que documentan los impactos sociales, económicos y ambientales que las industrias extractivas han tenido en los territorios de los pueblos indígenas amazónicos, así como las respuestas de estos ante dichos procesos (La Torre López 1998; Dandler 1993; EarthRights International *et al.* 2007; Napolitano 2007; DGE 2007). En este artículo nos proponemos explorar una dimensión adicional de las consecuencias que la desenfrenada expansión de la economía de mercado ha tenido sobre los pueblos indígenas de la Amazonía peruana. Nos referimos a un conjunto de

percepciones que han ido cobrando forma en este contexto, y que interpretan el impacto de los nuevos frentes económicos como un intento deliberado del Estado y las empresas extractivas de afectar la integridad personal y social de los pueblos indígenas amazónicos. Estos temores se manifiestan en la aparición y difusión de historias sobre las actividades de seres sobrenaturales con aspecto de blancos que deambulan por las comunidades premunidos de una serie de artilugios tecnológicos que los hacen invulnerables y les permiten espiar y atacar, más o menos abiertamente, a los pobladores indígenas.

Según estas historias, cuya circulación se acentúa a fines de 2008 y comienzos de 2009, estos seres —conocidos como ‘bultos’, ‘selladores’ o ‘gringos alados’— amenazan la seguridad de las comunidades nativas, infiltrándose a través de agencias y programas gubernamentales y matando a sus pobladores con distintos propósitos. Proponemos que estas percepciones y los temores que ellas entrañan derivan de un conjunto de nociones muy extendidas entre los indígenas amazónicos sobre la constitución de la persona, las causas de la enfermedad y el carácter competitivo de las relaciones entre especies, enzarzadas permanentemente en una feroz competencia por fuerzas vitales.

Estas cosmovisiones indígenas dan sustento a lo que Santos Granero (2009: capítulo 9) ha dado en llamar ‘economías políticas de vida’; es decir, economías en las que desde el punto de vista de los actores sociales el recurso más escaso son las propias fuerzas de vida. Según estas eco-cosmologías, la fuerza vital que anima al mundo —que algunos pueblos indígenas identifican con la energía solar, otros con el alma de un dios creador, y otros más con una sustancia vital genérica— es finita, generalmente fija, escasa, en constante circulación y desigualmente distribuida. Aun en aquellos casos en que las fuerzas de vida no son consideradas finitas y escasas, existe la noción de que están mal distribuidas y por lo tanto no son igualmente asequibles a todas las especies. Dado que esta sustancia anima a todos los seres existentes —no solo a los animales, plantas y humanos sino también a gran número de objetos y espíritus— y que dicha sustancia es escasa, el crecimiento de una especie o categoría de ser viviente solo puede darse a expensas del decrecimiento de otra. Ello significa que todos los seres se encuentran involucrados en una permanente pugna por acumular suficiente fuerza vital como para garantizar su supervivencia y reproducción.

En términos ‘perspectivistas’, dicha competencia se concibe como una lucha entre cazadores y presas, en donde cada especie se ve a sí misma como cazadora de algunas especies y presa de otras (Viveiros de Castro 1998, 2004; Stolze Lima 1996, 2005; Belaunde 2007). Bajo esta particular forma de concebir al mundo,

en el pasado mítico todos los seres —incluidos muchos de los que para nosotros son objetos— eran humanos y vivían juntos de manera armónica. Debido a la falibilidad de estos humanos primordiales o de los dioses que los crearon, en un momento de la historia mítica algunos de ellos fueron convertidos en los animales, plantas, objetos y espíritus que existen hoy día, mientras que otros mantuvieron su humanidad —aunque ahora mortal— y se convirtieron en los diferentes tipos de gente que existen en la actualidad. Los indígenas amazónicos aseguran que todos los seres tienen un alma de forma humana que recuerda su anterior condición, y por esta razón son considerados ‘personas’. Todos estos seres se ven a sí mismos como humanos y a los demás seres como sus opuestos estructurales. En estas eco-cosmologías, la competencia por fuerzas de vida se expresa como una lucha entre *humanos/cazadores* y *no humanos/cazados* en la cual los predadores cazan y consumen a sus presas, mientras que las presas se vengán de sus enemigos enviándoles enfermedades. Lo único que impide que estas economías políticas de vida se conviertan en una «guerra de todos contra todos» al estilo hobbesiano es la noción de que todos los seres vivientes son ‘personas’ y por lo tanto tienen derecho a la vida, y que toda agresión puede y será respondida con una agresión semejante o mayor. Esto resulta en una ética de autorregulación que garantiza el balance entre las diversas especies, a pesar de la práctica predatoria generalizada.

Sugerimos que las historias sobre seres maléficos, blancos o gringos que han comenzado a circular entre los pueblos indígenas amazónicos en el contexto de expansión de los frentes extractivos se inscriben dentro de esta lógica. En ellas, como veremos, estos seres sobrenaturales atacan a los indígenas, ya sea a través de la introducción en sus cuerpos de sustancias foráneas (incluyendo el sellado de sus cuerpos) o de la extracción de sustancias corporales (ojos, corazón y otros órganos), con el fin de robar su energía vital e inhibir sus capacidades reproductivas. Estas historias hacen referencia a las teorías indígenas de la enfermedad, las cuales conciben toda patología como resultado, ya sea de la introducción de objetos o sustancias malignas en el cuerpo de una persona, ya de la extracción de sus sustancias vitales. La circulación de estas historias ha generado gran ansiedad en las comunidades nativas. Dichos temores parecen haber surgido a partir de la entrega masiva por el Estado de concesiones de exploración y explotación petrolera en territorios indígenas sin previa consulta a sus habitantes y organizaciones representativas, y se nutren en los acelerados cambios y presiones de todo tipo que los pueblos indígenas amazónicos vienen experimentando en los últimos años.

Esta no es la primera vez que los pueblos indígenas amazónicos se enfrentan a situaciones que afectan su integridad física y social como resultado de la

expansión de actividades extractivas (OGE 2005). Tampoco es la primera vez que los pueblos indígenas amazónicos asocian estas actividades con la aparición de seres sobrenaturales que procuran matarlos, ya sea robando sus fuerzas de vida o introduciendo sustancias patógenas en sus cuerpos. En la década de 1980, en el marco de los agresivos proyectos de colonización, deforestación y construcción de carreteras impulsados por los gobiernos de Fernando Belaúnde y Alan García, circularon en la región amazónica una serie de historias sobre ‘pishtacos’ y ‘pelacaras’, personajes con apariencia de gringos que, según se decía, mataban a los indígenas para extraer su grasa o su piel con una variedad de propósitos. Los efectos de estas historias fueron particularmente alarmantes entre los shi-pibo (Roe 1982: 90-92), awajún (Brown 1986: 183), yine (Gow 1991: 245) y yánesha (Santos Granero 1998: 137-139). En la actualidad han aparecido nuevas historias, con nuevos personajes y escenarios, que circulan a través de nuevos medios de comunicación pero que expresan un mismo temor: el temor a los blancos y sus poderes predatorios. Lo que parece distinguir la presente situación de depredación generalizada con la de tiempos pasados es que esta vez los pueblos indígenas tienen la certeza de que el Estado peruano y las empresas extractivas se han aliado no solo para saquear sus fuerzas de vida, sino para exterminarlos de una vez por todas.

En este artículo analizaremos las percepciones de los pueblos asháninka, awajún y wampis sobre la expansión de las actividades extractivas y el creciente influjo de la economía de mercado en el diario vivir de las comunidades nativas. Para comprender el contexto en que surgen estas percepciones comenzaremos discutiendo los procesos de cambio ocurridos en cada uno de estos pueblos en los últimos diez años. De allí pasaremos a analizar las percepciones de estos pueblos con el fin de identificar sus elementos comunes. Finalmente, en las conclusiones retomaremos el tema de las representaciones indígenas sobre los blancos —representados por el Estado y las compañías extractivas foráneas— como una instancia de la competencia por fuerzas de vida que anima a las economías políticas indígenas.

EL RESURGIMIENTO DEL TERROR ENTRE LOS ASHÁNINKA

A comienzos de la década de 2000, los asháninka de la selva central —departamentos de Pasco y Junín— se encontraban diezmados por los enfrentamientos tanto con las columnas insurgentes de Sendero Luminoso (SL) y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), como con las tropas contrainsurgentes que

combatían a estas últimas. Se estima que entre 1980 y 2000 murieron más de 6000 asháninka, lo que representa poco más del 15% de la población asháninka total de comienzos de la década de 1980 (CVR 2003). Además, había aproximadamente 15 000 asháninka desplazados (CVR 2003). En lugar de apoyar a los desplazados indígenas, el Programa de Apoyo al Repoblamiento (PAR), creado por el gobierno en 1993 para beneficiar a las poblaciones retornantes, privilegió a los colonos de origen andino, propiciando su establecimiento en los espacios desocupados por los asháninka durante el periodo de violencia (Dandler 1998: 67). Esta situación generó mucha tensión entre los colonos y los asháninka desplazados.

El Estado también aprovechó el desplazamiento de los asháninka para entregar importantes contratos de extracción forestal en tierras indígenas, tal como ocurrió en siete comunidades del valle del Pangoa (Peñaherrera 2009). En algunas zonas, tales como Atalaya, la lucha entre las comunidades asháninka y las empresas madereras apoyadas por el Estado y la autoridades locales ha llevado a enfrentamientos violentos y al enjuiciamiento y persecución de los dirigentes indígenas (Caruso 2004; Decretos 2006: 22-23). Este no es un hecho aislado: en los últimos años, la criminalización de aquellos dirigentes que se atreven a defender los derechos de sus comunidades ha sido erigida en política de Estado y denunciada por los asháninka en diversas ocasiones (Memorial 2007a).

La extracción maderera no solo ha afectado a las comunidades asháninka sino también a las áreas naturales protegidas que forman parte de su territorio ancestral. En muchos de estos casos las acciones de los madereros son ilegales: no cuentan con los debidos permisos del Estado, pero sí con la anuencia de funcionarios corruptos del Inrena, quienes hacen la vista gorda. El más notorio de estos casos fue el de la Reserva Comunal Asháninka, ubicada en el distrito de Río Tambo, provincia de Satipo, donde madereros ilegales construyeron doce kilómetros de carreteras y dos aserraderos y extrajeron millones de pies cúbicos de madera antes de ser detenidos, en junio de 2008 (*El Comercio* 19/06/08).

En áreas remotas, como el Valle del Río Apurímac y Ene (VRAE), las comunidades asháninka se han visto acosadas por colonos andinos, muchas veces asociados con bandas de narcotraficantes y con los remanentes de SL, que las protegen. Estos invaden las tierras indígenas sistemáticamente con el fin de sembrar coca para la producción ilegal de cocaína (*El Comercio* 30/10/08). Como resultado de este proceso, entre los años 2000 y 2006 la superficie cultivada de coca en el VRAE aumentó 72% hasta llegar a alrededor de 16 000 hectáreas, de modo que la producción de cocaína de la región pasó a representar el 58% de la producción total del país (Páez 2007). El despojo de las tierras asháninka se

ha visto agravado por la negativa de las autoridades de titular las comunidades indígenas, incluso aquellas que ya están delimitadas, tal como ha denunciado la Organización Asháninka del Río Apurímac (OARA) en 2007 (Memorial 2007a).

Para poner fin a las actividades de las bandas narcoterroristas, en abril de 2008 el Estado creó el Comando Especial VRAE (*El Comercio* 18/04/08). Las acciones del comando en el valle de Apurímac no lograron eliminar a las columnas de SL, pero las presiones ejercidas sobre los narcotraficantes y los productores de coca hicieron que estos trasladasen sus actividades a zonas más remotas del río Ene, donde comenzaron a invadir las comunidades asháninka locales. En julio de ese año, los representantes de la Central Asháninka del Río Ene (CARE) denunciaban ante la opinión pública la invasión de sus comunidades, a la par que firmaban un acuerdo interno para ayudarse mutuamente a proteger su territorio y repeler a los invasores (Salazar 2008b). El enfrentamiento con los narcotraficantes y los remanentes de SL reavivó los comités de autodefensa asháninka que se formaron en la década de 1980 para combatir a los insurgentes (*El Comercio* 15/09/09). Desde entonces la situación de inseguridad en la región ha ido en aumento.

Los asháninka también se han visto afectados por la entrega de concesiones petroleras en áreas que se superponen tanto a las comunidades nativas como a las áreas protegidas adyacentes. En 1998, el Estado otorgó en concesión a la española Repsol YPF los Lotes petroleros 34 y 35, ubicados a lo largo del Alto Ucayali (Anuario 2000: 25). En 2003 le otorgó una nueva concesión: el Lote 90. Con una extensión de 8800 km², este engloba los antiguos Lotes 34 y 35 y se extiende al sur hacia el río Tambo, superponiéndose a las tierras de doce comunidades asháninka, así como a la zona de amortiguamiento que existe entre estas y la Reserva Comunal El Sira (Oxfam 2007: 15). Al año siguiente se le otorgó el Lote 57 adyacente, ubicado a lo largo de los ríos Tambo y Urubamba, el cual se superpone a catorce comunidades asháninka, yine y matsigenka. A estas dos concesiones se sumó, en 2005, la del Lote 108, entregado a Pluspetrol Perú Corporation, filial del grupo argentino Pluspetrol (Salazar 2008a). Este lote, que cubre buena parte de la cuenca del río Ene, se superpone a las tierras de dieciocho comunidades asháninka, así como a la zona de amortiguamiento de la Reserva Comunal Asháninka.

La Unión de Nacionalidades Asháninkas y Yáneshas (UNAY) y CARE se han opuesto al ingreso de estas compañías a sus comunidades y han exigido la anulación de las concesiones (Servindi 07/09/06; Salazar 2008a). Por su parte, en junio de 2007 la Asociación Regional de los Pueblos Indígenas (ARPI), que agrupa a once federaciones indígenas de la selva central, rechazó la actitud

anti indígena del gobierno, condenó la entrega de concesiones petroleras en territorios indígenas y acordó no permitir el ingreso de compañías petroleras a las comunidades, así como suspender todo trabajo que estas ya estuvieran ejecutando (Servindi 06/06/07). Estas organizaciones denuncian que el Estado nunca ha realizado las consultas previas a las comunidades establecidas por el Convenio 169 de la OIT, del cual Perú es signatario (Oxfam 2007: 19-20). La presencia de Repsol YPF y Pluspetrol ha sido una fuente constante de conflictos para los pobladores asháninka, que se sienten invadidos por todos lados. Como consecuencia, las tensiones entre estos y las petroleras han ido escalando y han desembocado en la toma de campamentos petroleros y la paralización de sus actividades a fines de 2007, y nuevamente a comienzos de 2008 (*El Comercio* 01/12/07; *El Comercio* 15/04/08).

Las tensiones provocadas por la invasión de sus tierras por colonos, madereros y compañías petroleras y por las políticas abiertamente anti indígenas del gobierno de Alan García condujeron a la realización de varios paros regionales. En agosto de 2008, 128 comunidades asháninka y yánesha afiliadas a las organizaciones indígenas UNAY y Apatyawapa Nampitsi Pichis (ANAP) realizaron un paro regional, aunándose a la movilización convocada por la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep) (Servindi 14/08/08). Esta exigía la derogatoria de los decretos legislativos 1015 y 1073, los cuales modificaban la ley de inversión privada y permitían la venta de tierras comunales con mayoría simple de una convocatoria no cualificada, abriendo las puertas para el despojo de las comunidades nativas y campesinas por las grandes empresas. Al año siguiente, la Organización Indígena de la Región de Atalaya (OIRA) se sumó al paro amazónico convocado por Aidesep para abril, exigiendo la derogatoria de los decretos legislativos 1020, 1064, 1080, 1081, 1089 y 1090, que creaban las condiciones para el despojo de las tierras y recursos de las comunidades nativas. Asimismo, demandaban que se reconociesen los derechos colectivos ancestrales de los pueblos indígenas y se restableciera en la Constitución Política del Perú los principios de inalienabilidad, imprescriptibilidad e inembargabilidad de los territorios indígenas (Servindi 18/03/09, 30/04/09).

Entretanto, el anuncio de que el Perú y Brasil construirían seis centrales hidroeléctricas en la Amazonía peruana —la más importante de las cuales, la de Pakitzapango, se ubicaría en el valle del río Ene— contribuyó a profundizar la sensación de acoso que vienen percibiendo los asháninka (Servindi 21/04/09). En su XIII Congreso Ordinario, realizado a fines de abril de 2009, CARE emitió un pronunciamiento mediante el que exigía la anulación de la resolución

por la cual el Ministerio de Energía y Minas otorgó en concesión a la empresa Pakitzapango Energía SAC el estudio de factibilidad para la construcción de la represa, argumentando que las comunidades indígenas de la zona no fueron ni informadas ni consultadas previamente sobre este proyecto (Pronunciamiento 2009). La represa, con una altura de 165 m, crearía una laguna de más de 73 000 hectáreas de extensión que afectaría a diez comunidades asháninka e inundaría a trece poblados y más de 30 000 hectáreas de tierras comunales (CARE 2009). El pronunciamiento de los asháninka del río Ene no solo rechaza la construcción de la represa sino que denuncia las políticas del gobierno, que desde su perspectiva constituyen un intento por exterminar a los pueblos indígenas.

LA RUPTURA DEL PACTO FRONTERIZO CON LOS AWAJÚN Y WAMPIS

Pese a ser fácilmente accesible desde la costa, hasta comienzos de este siglo el territorio de los pueblos awajún y wampis —que abarca partes de los departamentos de Cajamarca, Amazonas, San Martín y Loreto— no había experimentado procesos de colonización tan masivos y descontrolados como los de otras áreas amazónicas (Rivera 1982; Vargas Llosa 2005). Esto se debió en gran medida al hecho de que su territorio ocupa un área de frontera disputada en la que, hasta la firma de los acuerdos de paz con Ecuador en 1998, se mantuvo vigente una suerte de pacto de protección mutua entre los awajún y wampis, por un lado, y el Ejército Peruano, por el otro (Odecofroc 2010). A ello habría que sumar la creación, en 1976, del Consejo Aguaruna-Huambisa, la primera organización intercomunitaria awajún y wampis, que permitió frenar diversas iniciativas gubernamentales cuyo objetivo era colonizar la frontera e impulsó la titulación de grandes porciones de su territorio bajo la figura legal de ‘comunidades nativas’.

Tras la firma de los acuerdos de paz y la delimitación de la frontera con Ecuador, la antigua alianza entre los awajún-wampis y el Ejército comenzó a resquebrajarse debido a que estos pueblos ya no eran considerados necesarios para los planes de largo plazo del Ejército. La señal más saltante de este cambio de orientación ha sido el apoyo del Ejército a una serie de iniciativas que afectan la integridad de los territorios awajún y wampis, en especial al otorgamiento de numerosos denuncios auríferos en la Cordillera del Cóndor y en la zona fronteriza y a los acuerdos de apoyo logístico de los militares en favor de las empresas mineras. Dichos denuncios comenzaron en 1992, pero permanecieron congelados hasta algunos meses después de la firma de los acuerdos de paz, cuando el gobierno suscribió un acuerdo de complementación minera

con Ecuador que alentaba la cooperación para el desarrollo minero fronterizo (DS 046-1999-RE).

Simultáneamente, el gobierno creó una Zona Reservada que se superpone a 52 comunidades awajún y wampis de la provincia de Condorcanqui, con el pretexto de llevar a cabo un ordenamiento territorial y sin que mediara concertación previa (DS 005-99-AG). Dicha medida estaba orientada a definir las futuras rutas de las carreteras de conexión entre Perú y Ecuador, así como a establecer áreas naturales protegidas, tal como demandaban los acuerdos de paz de 1998. Las organizaciones locales awajún y wampis aceptaron la idea de crear un área natural protegida a lo largo de la frontera que garantizase la conservación de las nacientes de los ríos Cenepa y Santiago y a la vez bloqueara el desarrollo de la minería en la Cordillera del Cóndor. Desde 1999 hasta 2004 los awajún y wampis participaron activamente en el proceso de planificación de la Zona Reservada junto a las autoridades ambientales. Este culminó en la formulación de una propuesta consensuada para la creación del Parque Nacional Ichigkat Muja, que tendría una superficie de 152 875 hectáreas (INRENA 2004). Sin embargo, al año siguiente el gobierno bloqueó la iniciativa, y más adelante recortó el área de conservación en 69 829 hectáreas con el fin de abrir la región a la exploración y explotación aurífera. El Ministerio de Defensa y el Comando Conjunto, que hasta entonces habían frenado sistemáticamente los planes de colonización del territorio awajún-wampis, apoyaron la reducción del área del parque y la entrega de concesiones mineras (Odecofroc 2010: 32).

La decisión de recortar el parque, sancionada en 2007, fue recibida como una afrenta por los awajún y los wampis. Las comunidades y sus organizaciones han elevado numerosas protestas ante la aparente colusión de las autoridades gubernamentales y el Ejército con las empresas mineras (Odecofroc 2008a; 2008b). También han denunciado que el Ejército permite el ingreso de mineros informales cuyas actividades ya acarrearán cambios en la calidad del agua. Además, el Estado ha incumplido su compromiso de titular en la zona varias comunidades y de ampliar el territorio de cerca de una decena de ellas, con lo que quedaría cerrada la frontera sur del parque (Acta 2004).

En diciembre de 2006, PerúPetro otorgó en concesión el Lote 116, ubicado al sur y sureste de la Cordillera del Cóndor, en favor de la empresa petrolera francesa Hocol (PerúPetro 2006). Con un área de 856 000 hectáreas, este lote se superpone a casi un centenar de comunidades awajún y wampis de los ríos Santiago, Cenepa, Nieva y Marañón, en el corazón del territorio de estos pueblos. La decisión generó la inmediata protesta de las organizaciones awajún y

wampis de estas cuencas. Al año siguiente, la audiencia informativa organizada por el gobierno fue rechazada masivamente por considerar que el proyecto petrolero «atenta[ba] contra sus vidas» (Servindi 08/07/2007). Este lote también se superpone parcialmente a la Reserva Comunal Tuntanain, que mediante el DS 023-2007 ha quedado subordinada a los derechos concedidos para la exploración y explotación del Lote 116 (Aideseop 2008).

La concesión de este lote también afecta el área prevista para la creación de la Reserva Comunal Kampankis, propuesta por las comunidades awajún y wampis desde 1997, la cual fue bloqueada por el gobierno debido a la presunción de que existe petróleo en la zona (Aideseop 2008). El malestar generado por estas acciones gubernamentales ha traído consigo un evidente incremento de la conflictividad en la zona, que se acentúa a medida que asoman en la región nuevas empresas extractivas y se anuncian nuevos proyectos, incluyendo el proyecto hidroeléctrico de Rentema, con gran potencial de afectar la integridad territorial de los pueblos awajún y wampis (GRA 2008). La aparición en estas comunidades de brotes mortales de fiebre amarilla y de rabia humana, originada en la mordedura de murciélagos, no hace sino acrecentar la percepción de los peligros que las acechan (*El Comercio* 11/07/08; Torres 2007).

En 1998, las tierras de la comunidad awajún de Naranjos —provincia de San Ignacio, Cajamarca— fueron invadidas por más de un centenar de colonos (*La Revista Agraria* 2002). Pese a la inmediata protesta de la población local, seguida por una serie de acciones legales, las autoridades otorgaron a los invasores títulos de propiedad superpuestos al título comunal. Varias gestiones para desalojar a los invasores resultaron infructuosas por falta de respaldo policial o judicial. Los hechos llevaron a un desenlace violento cuando, en enero de 2002, los comuneros awajún atacaron a los colonos del sector de Flor de la Frontera (Congreso 07/03/2002). En las comunidades de esta misma área, localizada a lo largo de la frontera con el Ecuador, el Estado otorgó a partir de 1995 más de sesenta concesiones a la compañía minera peruana Metalfin-Afrodita (Odecofroc 2010: 16). Estas y otras concesiones auríferas han provocando el rechazo de las comunidades locales.

Las comunidades awajún y wampis de la provincia de Datém del Marañón, Loreto, han sido incluidas casi íntegramente dentro de dos grandes lotes petroleros (Benavides y Soria 2009). El Lote 109, contratado con la española Repsol en el 2005, abarca veintitrés comunidades awajún de los ríos Potro, Apaga y Cahuapanas. Paralelamente, el Lote 147, otorgado en 2008 a Jindal Oil & Gas Perú S.A. —empresa con sede en la India—, en asociación con

Enigma Petróleo y Gas Ltd. (Perú), sucursal de una empresa registrada en Namibia (hoy Chariot Oil & Gas Ltd.), abarca las once comunidades wampis del río Morona. La política de adjudicación de lotes petroleros en territorios indígenas ha sido denunciada en repetidas oportunidades por las organizaciones awajún y wampis integrantes de la Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas (CORPI-San Lorenzo), base de Aidesep (CNR 2008). Estas demandas se suman al reclamo de la Organización de Pueblos Awajún del Distrito de Manseriche en lo relativo a la contaminación de las fuentes de agua de las comunidades del Apaga y de la carretera a Sarameriza, que tuvo lugar hace más de una década como consecuencia de varios derrames ocurridos en ese tramo del Oleoducto Norperuano. Estas protestas han llevado a las comunidades a ocupar la Estación N.º 5 de Félix Flores en más de una ocasión en los últimos años y durante el paro amazónico de 2008. Estos antecedentes explican por qué las comunidades awajún y wampis participaron masivamente en el paro amazónico de abril de 2009, con su trágico saldo de muertos y heridos.

PERCEPCIONES INDÍGENAS DE LA VIOLENCIA CAPITALISTA

Es en este contexto de intensa agresión por el gobierno y por una serie de empresas nacionales y transnacionales dedicadas a la extracción de madera, oro, gas, petróleo, y al establecimiento de grandes plantaciones para la producción de biocombustibles, que aparecieron las primeras noticias sobre la presencia de personajes sobrenaturales que deambulan por las comunidades nativas acechando a sus pobladores. La primera apareció el 6 de enero de 2009 en un correo electrónico enviado a los miembros de la Red Intercultural Bilingüe AMA por Edinson Espíritu, asháninka de la comunidad de Mariscal Cáceres, río Perené, y miembro de AMA, una asociación sin fines de lucro dedicada a mejorar la calidad de vida de las comunidades amazónicas-andinas (aamapresidente.blogspot.com). El texto del correo decía:

Estimados amigos, hermanos, compañeros, camarada, aliados y públicos en general. Ayer nos manifestó una hermana asháninka en el territorio asháninka - selva central, han aparecido personas (gringos) vestidos con pantalón, camisa, zapatos, casco y alas de acero, las alas le ayuda a desplazarse de un lugar a otro creemos que funciona con un combustible en esa vestimenta no ingresa ni bala ellos matan a niños y niñas sin piedad sacando solo sus ojos y corazón, hasta el momento ya han desaparecido varios niños y niñas asháninkas por lo tanto ponemos en alerta a todos y todas que todavía no se habían

enterado estar vigilantes. Poblaciones en particular los asháninkas que viven en zonas muy alejadas y dispersas de las ciudades por favor organizarse y ya sabes qué hacer.

La noticia fue reproducida al día siguiente en el blog de Leonardo Antich Jempe, awajún del río Santiago (noticiaskanus.blogspot.com), y posteriormente, el 29 de enero, en la página web del informativo conservacionista *Viajeros OnLine* (www.viajerosperu.com).

La segunda de estas noticias apareció el 31 de enero de 2009 en *La Voz Municipal*, el boletín informativo mensual de la municipalidad distrital de Río Santiago, en territorio awajún y wampis. Bajo el título «Guayabal: invasión de seres extraños ¿verdad o ficción?» (Boletín 2009), el texto de la noticia decía:

A fines del mes de enero nos comunicaron por vía radiofónica desde la comunidad de Guayabal, un técnico enfermero la presencia de unos seres extraños que aparecían en horas de la noche, que aterrorizaba la población en su conjunto. En los primeros días parecía increíble, la noticia procedente de Guayabal era continua y preocupante un clima de esa naturaleza por eso el equipo de comunicación y la comisión de autoridades nos trasladamos al mismo lugar de los hechos para comprobar, fuimos bienvenidos en esa comunidad nos comentaron hechos escalofriantes como la presencia de gringos que aparecían, siete comuneros nos narró de cómo eran esos seres, comentó que descendía del espacio un ser dentro de la bola de cristal y que reflejaba luces multicolores habían hecho bastantes disparos a una distancia de 3 metros, no pudiendo penetrar los perdigones en el bulto, en tal sentido nos pernoctamos una noche para captar la imagen del supuesto gringo rondamos casi toda la noche pero sin resultado alguno. Instamos a la población estar alerta ante esta situación y comunicar de inmediato con las autoridades locales. Sea verdad o no sea tenemos que estar alertas.

Esta noticia también fue reproducida en el blog de Leonardo Antich Jempe, donde hay *links* a las ediciones del boletín de la municipalidad distrital de Río Santiago.

Algunos han recibido estas noticias con escepticismo, tal como se manifiesta en los comentarios que aparecieron en el blog de Antich tras la publicación de la noticia de los gringos alados de la selva central. En este artículo no nos interesa determinar si estas y otras noticias similares que han estado circulando entre los asháninka, awajún y wampis en los últimos tiempos son o no verosímiles; lo que importa es que están circulando en las comunidades, tanto oralmente como por otros medios de comunicación, y que, de alguna manera, expresan la desazón

que los pueblos indígenas sienten frente a la invasión de sus territorios por una diversidad de agentes foráneos.

Las dos noticias tienen muchas similitudes. En ambos casos los extraños son presentados como gringos que se desplazan fácilmente por el aire, son invulnerables a los disparos de bala y acosan a las comunidades indígenas, ya sea para matar niños con el fin de quitarles sus órganos o para aterrorizar a sus habitantes durante la noche. Entre los asháninka, esta y otras noticias han venido circulando desde hace ya un tiempo (Lucy Trapnell, com. pers.). La gente afirma que se han avistado gringos alados en las zonas de Satipo, Pangoa, Ene y Perené, así como a lo largo de la carretera que comunica Puerto Bermúdez con Pucallpa. En este último sitio, un grupo de asháninkas y colonos vio a uno de estos seres volando por encima del dosel del monte cuando se le bajó una llanta al carro en el que viajaban. Por lo general los gringos alados son hombres, aunque en ocasiones son mujeres. En algunas de las versiones que circulan en la región se dice que pueden volar gracias a sus alas de acero; en otras, que lo hacen gracias a unos motorcitos que llevan amarrados a su estómago y que prenden y apagan por medio de un botón ubicado a su costado. Generalmente salen de noche. Cuando se desplazan, emiten luces multicolores y portan una linterna muy potente con la que ciegan a sus víctimas. Su objetivo es raptar niños y jóvenes —aunque a veces también matan adultos— para quitarles el corazón y otros órganos con el fin de enviarlos a los Estados Unidos, donde se usan para hacer trasplantes a gente anciana. Se dice que siempre llevan consigo una pequeña congeladora llena de compartimentos donde guardan los diversos órganos que extraen de sus víctimas. Algunos afirman que cuando uno de estos gringos alados rapta a un niño o niña suele dejar a cambio una suma de dinero. En todos los casos se dice que sus víctimas nunca vuelven a aparecer.

Los asháninka de los ríos Ene y Tambo aseguran, además, que los gringos alados trabajan en asociación con el Programa Nacional de Apoyo Directo a los más Pobres, mejor conocido como «Juntos». Este programa, creado por el gobierno en 2005, entrega un incentivo de S/. 100 por mes (aproximadamente US\$ 27) a las madres de familia con hijos menores de catorce años a cambio de que cumplan ciertas condiciones, tales como hacerse exámenes ginecológicos regularmente, matricular a sus hijos en la escuela y asegurar su asistencia, llevarlos a los controles de salud y vacunación, y comprometerse a darles alimentos enriquecidos proporcionados por el gobierno. Los asháninka afirman que las promotoras del programa han entregado la lista de los niños beneficiarios a los gringos alados

y que es a partir de ella que estos escogen a sus víctimas. El rumor ha generado un gran rechazo al programa en esas zonas.

Se dice que, por lo general, los gringos alados huyen apenas se los ve. Algunos aseguran que en la comunidad de Pumpuriani (Perené) los pobladores ahuyentaron a uno cuando estaba descendiendo para llevarse a un niño. En algunos casos, sin embargo, los pobladores se han organizado para atraparlos. Se dice que en la comunidad de Zutziki (Perené) los pobladores atraparon a dos de ellos y los quemaron. En la zona de Mazamari mataron a uno y encontraron que llevaba mucho dinero encima. En el Ene se cuenta que un asháninka que mató a uno de estos gringos alados y se puso su motor, lo activó sin querer al apretar un botón y salió volando. Dicen que voló hasta la comunidad de Poyeni, en el río Tambo, y que allí lo mataron porque lo desconocieron. Muchos afirman que los gringos alados tienen un convenio de tres años con el gobierno de Alan García, cuyo fin es exterminar a los asháninka. Según un asesor de la compañía petrolera Pluspetrol, que opera el Lote 108 en la cuenca del Ene, estas noticias han sido inventadas por los nativos para asustar a los trabajadores de las petroleras. Sin embargo, la angustia que estas noticias están ocasionando entre la población asháninka local parece desmentir esta teoría.

Los bultos voladores reportados entre los awajún y wampis tienen ciertas similitudes con los gringos alados de la selva central. En otra versión de la noticia aparecida en el boletín informativo mensual de la municipalidad distrital de Río Santiago, se dice que los bultos voladores se movilizan dentro de sus bolas de cristal gracias a un motorcito que pueden encender apretando un botón lateral cuando quieren elevarse. Cuando la gente los ve, suelen esconderse, y las veces que le han disparado las balas han rebotado y el bulto ha desaparecido elevándose al cielo. Al primer avistamiento, ocurrido en la comunidad de Guayabal, le han seguido varios otros por todo lo largo del río Santiago, el más reciente en Puerto Galilea, donde algunos los identifican con los pishtacos de la tradición oral andina (Ansión 1989; Molinié Fioravanti 1991).

En el territorio awajún-wampis, la historia de los bultos voladores se entremezcla con otras sobre un personaje conocido como el ‘sellador’. El sellador se presenta bajo varias formas, pero siempre parece ser un funcionario estatal encargado de programas de ayuda a las comunidades nativas que sella a la gente por diferentes medios y en distintas partes del cuerpo con el fin de hacerle daño. En una de estas versiones, el sellador aparece como un personaje mal encarado, acompañado por una secretaria joven, que usa como pretexto para acercarse a los niños indígenas y conversar con ellos su supuesta condición de defensor

de los derechos de la niñez (Pedro García, com. pers.). Una vez cerca de ellos, sella a sus víctimas en la muñeca con un código de barras o con el número 666. Según el Apocalipsis del Nuevo Testamento, este número es la ‘marca de la bestia’, una marca o sello que Satanás o el Anticristo impondría en la frente o la mano derecha de todos los humanos al final de los tiempos (Apocalipsis 13: 16-17). Por otra parte, desde la publicación en 1982 del libro de Mary Stewart Relfe, *The New Money System 666*, ha aparecido una profusa literatura —tanto en imprenta como en la red— en la que se afirma que todos los códigos de barra UPC (Universal Product Code) contienen el número 666 y que, al final de los tiempos, el Anticristo va a marcar a toda la humanidad con una combinación de código de barras y el número 666, cumpliendo de esta manera con la profecía de San Juan el Evangelista (ver, por ejemplo, <http://www.av1611.org/666/barcode.html>). Esta idea parece haberse difundido de alguna manera a las comunidades awajún y wampis, contribuyendo a dar forma al personaje del sellador. Aunque los awajún y wampis no especifican cuál es el objetivo de los selladores, dan a entender que esta acción facilita el rapto y violación de los niños marcados.

En otra versión, que coincide en parte con la que circula entre los asháninka, el sellador es una promotora del programa «Juntos». Tras un comienzo lento debido a que para las madres de familia awajún-wampis resultaba más caro viajar a los puntos de pago que lo que recibían a cambio, el programa cobró vuelo al descentralizarse. A partir de entonces una alta proporción de las mujeres awajún y wampis con hijos pequeños se inscribieron en el programa. En octubre de 2008, sin embargo, comenzó a correrse la voz de que las promotoras del programa, encargadas de realizar los pagos, dar charlas de orientación y comprobar que las participantes del proyecto cumplieren con las condiciones pactadas, eran selladores que marcaban a las mujeres con fines maléficos pero no especificados. Se decía que solo las mujeres así selladas podrían trabajar para el gobierno, lo que recuerda las historias de vampiros, que muerden a sus víctimas para convertirlas en congéneres. Como consecuencia de este rumor, cientos de mujeres se han retirado del proyecto y renunciado a sus beneficios.

La tercera versión sobre este personaje lo presenta como un promotor o promotora de salud encargado de las campañas nacionales de vacunación. La desconfianza ante estas campañas data de varios años atrás, pero se ha intensificado en años recientes con la suspensión de la campaña de vacunación contra la fiebre amarilla entre los afectados por el terremoto de 2007 en Pisco tras la muerte de cuatro de las personas vacunadas (OMS 2008), y la suspensión en 2008 de la campaña de vacunación contra la hepatitis B en Arequipa debido a los

debates acerca de los efectos nocivos de los compuestos mercuriales (tiomersal) contenidos en esta vacuna, cuya función es mantener su efectividad por más tiempo (*El Comercio* 04/06/08). En esta versión se dice que los vacunadores son selladores que aprovechan la vacunación para marcar el cuerpo de sus víctimas. Algunos dicen que estas y otras vacunas, tales como la de la rubeola, que solo se aplica a mujeres en edad reproductiva, tienen por fin esterilizar a las mujeres indígenas. Como consecuencia de estos temores, la campaña de vacunación contra la hepatitis B emprendida en abril de 2008 tuvo una muy baja cobertura en las comunidades awajún.

El temor a los sellos se extiende a los alimentos que tienen códigos de barra, especialmente a la leche en polvo, papillas y otros alimentos enriquecidos entregados como donación a través de agencias estatales. Se dice que estos alimentos esterilizan a las mujeres y tienen efectos perniciosos en quienes los consumen. En resumen, los asháninka, awajún y wampis sienten que los blancos, ya sean peruanos o extranjeros, han emprendido una campaña para exterminarlos, sea mediante la extracción de partes corporales tales como ojos, órganos o grasa, o mediante la introducción de sustancias nocivas o patógenas, tales como sellos, vacunas o alimentos enriquecidos, en los cuerpos de los indígenas.

Estos temores también encontraron expresión tras los hechos violentos que tuvieron lugar en Bagua a comienzos de 2009, cuando abogados de derechos humanos recogieron la versión entre pobladores awajún de que el gobierno planeaba inyectar a los detenidos awajún con la sangre de los policías muertos, revelando el temor awajún a ser inoculado con sustancias nocivas (FIDH 2009: 32). Más importante aún, los asháninka, awajún y wampis sienten que esta campaña se realiza con la colaboración abierta o la participación cómplice del Estado, que firma convenios con los blancos o pone a su disposición sus agencias y personal especializado con el fin de enfermar, esterilizar, violar o matar a la población indígena.

CONCLUSIONES

Las percepciones negativas que los asháninka, awajún y wampis tienen de los blancos nacionales o foráneos están, sin duda, marcadas por su experiencia histórica con aquellos, plagada de instancias de explotación, epidemias, despojo, matanzas y esclavitud (Brown 1984; Varese 1973). En esta coyuntura, sin embargo, dichas percepciones se conjugan con el conjunto de ideas que Santos Granero (2009) engloba en la noción de ‘economías políticas de vida’ para dar origen a las his-

torias de una serie de personajes blancos que acosan a las comunidades nativas con sus extraordinarios poderes.

A primera vista, las economías políticas de vida amazónicas parecen constituir una instancia de lo que George M. Foster (1965: 294) dio en llamar, en relación con las sociedades campesinas, la «imagen del bien limitado». Esto es solo una apariencia. Para empezar, tal como indica el propio Foster, su imagen del bien limitado —que definía como una «orientación cognitiva» que da forma y guía al comportamiento campesino— es «un constructo inferido o una abstracción analítica derivada de comportamientos observados» (ibídem: 294). En otras palabras, es un modelo teórico que, si bien está basado en observaciones etnográficas, se origina en una visión externa o ética de las sociedades campesinas. En segundo lugar, en la teoría fosteriana *todos* los bienes son limitados. Esto incluye no solo los bienes materiales tales como la tierra, el agua, la salud o el dinero, sino también bienes no materiales tales como la hombría, el honor, el amor y la amistad.

Estos dos elementos fueron duramente criticados en su tiempo. Kaplan y Saler (1966), por ejemplo, afirman que el modelo de Foster es tautológico en la medida en que, por un lado, dice basarse en comportamientos observados, mientras que, por otro, se plantea como explicación de dichos comportamientos. A su vez, alegan que la noción de escasez generalizada, que Foster presenta como un atributo ontológico del universo, podría más bien ser resultado de la extendida percepción de que los campesinos tienen un acceso más restringido a todo tipo de bienes que otros grupos sociales.

En contraste, la noción de economías políticas de vida se basa en una perspectiva émica, o nativa, y se aplica únicamente a las fuerzas de vida que animan al universo. En efecto, la idea de que dichas fuerzas son escasas o están mal distribuidas es una noción que aparece de manera explícita en las cosmologías de muchos pueblos indígenas amazónicos. Patrick Menget (1985: 137) fue uno de los primeros en anotar que una de las nociones más recurrentes en las cosmologías indígenas amazónicas es la idea de que «la energía presente en el mundo, y distribuida de manera desigual en el reino viviente (y tal vez también en el mineral), es finita en cantidad y se encuentra en constante circulación». Esta misma idea aparece de manera explícita en las eco-cosmologías de los yagua (Chaumeil 1985), barasana (Reichel-Dolmatoff 1971), achuar (Taylor 1994), pano (Erikson 1986: 197) y bororo (Crocker 1985: 41, 57-58), entre otros. En otros casos, la idea de que las fuerzas de vida son escasas y están mal distribuidas se encuentra de manera implícita en las concepciones indígenas sobre las relaciones entre diferentes especies y entre distintas categorías de seres humanos.

Las nociones awajún, wampis y asháninka sobre la constitución de la persona, las causas de la enfermedad y la competencia entre especies expresan claramente esta visión del mundo. Los awajún y wampis afirman que todos los seres vivientes, incluyendo muchos objetos, tienen una esencia espiritual: *wakan* en el caso de los humanos; *aents* ('persona', 'gente') en el caso de los no humanos (Brown 1986: 54-55). Las almas de los animales tienen forma humana —un vestigio de su naturaleza humana primordial— y son concebidas como almas animales colectivas que representan a todos los individuos de una misma especie. Además, algunos animales y plantas son 'poseídos' o 'controlados' por poderosos seres míticos, tales como Nugkui, el espíritu femenino de la tierra, quien controla a un gran número de plantas cultivadas, animales domésticos y animales de caza (Brown 1986: 50). Dado que los humanos dependen de los animales y las plantas para su sustento y que estos últimos eran humanos primordiales, se considera que la relación con ellos es sumamente delicada y demanda un estricto cumplimiento de una serie de tabúes. Los dos más importantes en relación con los animales son la prohibición de cazar demasiados individuos de una misma especie y la de tratar de manera irrespetuosa los huesos de los animales cazados (Brown 1986: 91-92).

Se cree que la ruptura de estos tabúes produce *shimpankamu*, una condición por la cual los cazadores son incapaces de encontrar caza (Brown 1986: 70). Dicha condición aparece como una venganza de las almas o guardianes espirituales de los animales a los cuales se les ha faltado el respeto y tiene por objetivo reducir las posibilidades de vida de los cazadores abusivos o irrespetuosos. Además, algunos animales suelen atacar bajo su forma espiritual a los bebés recién nacidos, presumiblemente para impedir la excesiva reproducción de los humanos, sus enemigos ancestrales, en desmedro de la suya propia (Brown 1986: 56).

Lo mismo sucede con las plantas. Los awajún afirman que si estas son maltratadas por la mujer que las ha plantado o por otras personas, las plantas pueden vengarse chupando la sangre de los transgresores. En cambio, para inducir las a su crecimiento las mujeres deben invocar a Nugkui con canciones (*anent*), entre otros. Instancias de maltrato son cosechar todas las plantas de una misma especie que se encuentran en una chacra o cosechar las plantas de manera descuidada, desperdiciando parte de ellas (Brown 1986: 106). En otras palabras, las plantas se vengán cuando son 'exterminadas' o cuando se las mata por gusto. El acto por el cual las plantas chupan la sangre de un transgresor se conoce como «comer el alma» y es entendido como «la extracción de la fuerza vital de una persona de modo tal que la misma se debilita, empalidece y se torna incapaz de resistir la muerte» (Brown 1986: 106). La lógica detrás de estos tabúes respecto de las

plantas y animales, que parece ser compartida por todos los pueblos de habla jívara, es la idea de que «las posibilidades de existencia humana son finitas y dependientes de un stock crónicamente insuficiente de virtualidades de personas» (Taylor 1994: 74). Esta escasez explicaría, según Taylor, el estado de guerra endémico existente entre los pueblos de habla jívara, pero igualmente explica el estado de depredación generalizada entre humanos y no humanos, y entre los pueblos de habla jívara y otros pueblos.

Los asháninka, por su parte, afirman que todos los seres vivos —humanos, animales, plantas y objetos— poseen un alma de forma humana (*ishire*) que es prueba de su origen humano común. Por esta razón, consideran a todos los seres vivientes como ‘personas’. Sin embargo, mientras que las almas de los seres humanos están contenidas dentro de sus cuerpos, las de los seres no humanos aparecen como ‘madres’ (*iniro*) o ‘padres’ (*iriri*) externos de una determinada especie animal o vegetal (Chevalier 1982: 344). Estos progenitores sobrenaturales son concebidos como los «dueños» de sus «hijos», pero también como sus «guardianes» y «protectores». Además, los animales terrestres y los peces tienen «dueños máximos» —Maninkari y Kiatsi, respectivamente—, que ocultan a sus protegidos en cuevas y pozas y deciden cuándo y cuántos de ellos soltar para que los asháninka tengan algo para comer (Elick 1970: 49; Weiss 1975: 287). Los asháninka afirman que estos dueños sobrenaturales son muy celosos de los animales que están a su cargo y se sienten agraviados cuando un cazador mata en demasía a sus protegidos (Elick 1970: 53). En tales casos, se le aparecen bajo forma animal al cazador abusivo con el fin de hacerlo enfermar. Los guardianes de los animales también se enojan cuando un cazador descuidado hiere a un animal sin matarlo y este muere en vano (ibídem: 48). Cuando ello sucede, el padre del animal venga la muerte de su protegido atrayendo al cazador descuidado a una cueva y convirtiéndolo en uno de sus animales. De esta manera se compensa la pérdida de un miembro del grupo.

La base de estas concepciones parece ser la misma que entre los awajún y wampis, a saber, que la vida es un recurso escaso y que todos los seres vivientes compiten por acumular tanta fuerza vital como les es posible, aun cuando esto sea en detrimento de otras especies. Esta es la razón por la cual las madres y padres de las plantas y animales castigan a las personas que sobreexplotan a sus protegidos o los matan de manera descuidada, enviándoles enfermedades mortales. El principio subyacente a esta concepción es que se debe alcanzar cierto balance entre todas las especies que compiten por fuerzas de vida antes de que,

como resultado de la depredación generalizada, se aniquile a una especie y se rompa el equilibrio del cosmos de manera irreversible.

Entre los asháninka esta noción es explícita. Sostienen que los shamanes son los encargados de mantener el equilibrio entre los humanos y los espíritus guardianes de los animales y plantas (Elick 1970: 211). Estos usan sus habilidades comunicativas para persuadir a Maninkari y a los padres de las diferentes especies animales de que suelten a algunos de sus protegidos con el fin de que los asháninka tenga algo para cazar o pescar, a la par que promueven la conservación de los animales y las plantas mediante amenazas de castigos sobrenaturales para quienes los exploten de manera excesiva o descuidada (ibídem: 211).

Proponemos que los asháninka, awajún y wampis conciben la relación entre las diferentes categorías de seres humanos en los mismos términos en que conciben la relación entre humanos, plantas y animales, a saber, como una relación de competencia por fuerzas de vida que debe alcanzar cierto equilibrio a pesar del principio de asimetría y desequilibrio estructural que la caracteriza (Taylor 1994: 74). Esto es especialmente cierto en lo que respecta a la relación con los blancos. Las historias que circulan entre los awajún, wampis y asháninka sobre seres sobrenaturales blancos que los acosan para despojarlos de sus fuerzas de vida se refieren tanto a los blancos peruanos como a los blancos foráneos o «gringos». De acuerdo con las cosmologías de estos pueblos, los blancos como categoría ontológica no son seres enteramente humanos. No solo se cree que traen consigo enfermedad y muerte, sino que han probado ser sus más acérrimos enemigos.

Los awajún consideran que tanto los blancos como ellos tuvieron un mismo origen, pero debido a una competencia promovida por Etsa, la divinidad solar, terminaron separándose y quedaron en bandas diferentes del río mítico primordial (Chumap Lucía y García Rendueles 1979: I, 243). Esta división tuvo consecuencias trascendentales. Así, mientras que los awajún se clasifican a sí mismos como ‘gente’ (*aents*), consideran a los blancos como *kistián*, un término derivado de la palabra ‘cristiano’ pero que tiene el sentido de ‘no gente’ (ibídem: II, 759, 771). Por su parte, los asháninka afirman que los blancos o *viracocha* surgieron de una laguna mítica cuando un pescador asháninka, frustrado porque no conseguía pescar con ningún tipo de carnada, usó como carnada a un niño (Weiss 1975: 415). Como resultado, los blancos salieron en grandes cantidades e inmediatamente comenzaron a matar a los asháninka, confirmando así su naturaleza antropofágica y asesina. Desde su perspectiva, los asháninka, creados por el dios Oriátziri, difieren sustancialmente de los blancos, quienes provienen del

mundo subacuático de Nónki, la gran boa arcoíris, y como tales están asociados a la enfermedad y la muerte (Varese 1973: 293-294).

Ambos pueblos ven a los blancos como seres poderosos, pero codiciosos y mezquinos, que acosan permanentemente a los indígenas. Los awajún consideran a los blancos «peligrosos e indignos de confianza» y temen sus «poderosos y espantosos medios de coerción» (Brown 1984: 126). Afirman «que la mayor motivación de los ‘civilizados’ es la adquisición de riquezas, lo cual explica su avaricia y su negativa a compartir su comida y sus bienes con otros tal como lo hacen los aguarunas entre ellos» (ibídem: 126). Por su parte, los asháninka consideran que, desde su aparición en este mundo, los blancos se han dedicado a despojar a los indígenas de sus bienes, sus recursos y sus vidas. Según Varese (1973: 294), los asháninka identifican a los blancos con Nónki, el gran enemigo de la humanidad que se dedica a enviarles enfermedad y muerte. Los asháninka aseguran que han sido los blancos quienes han traído las tres enfermedades (sarampión, viruela y gripe) que los diezman (ibídem: 318). Afirman, además, que los blancos han secuestrado a Pachakamaite, el hijo del sol, que vive río abajo, en los confines del mundo, para apropiarse de los bienes que produce este dios tecnológico —hachas, machetes, ollas, escopetas, y municiones— que antes pertenecían a los asháninka y ahora pertenecen a los blancos (Varese 1973: 309-311; Benavides 1986).

Según estas percepciones, la relación entre indígenas y blancos se ha basado, al igual que aquella entre humanos y no humanos, en una competencia por fuerzas de vida en la que hasta ahora se ha mantenido cierto balance que ha posibilitado la supervivencia y reproducción de ambas partes. El problema en la actual coyuntura es que los asháninka, awajún, y wampis sienten que este balance se ha roto. Desde su perspectiva, los blancos —crecientemente identificados con los proyectos estatales y las empresas extractivas— no solo están explotando a los indígenas, tal como han venido haciéndolo desde hace mucho tiempo, y despojándolos de sus recursos y fuerzas de vida, sino que, con el apoyo del Estado, se han propuesto exterminarlos.

Esta no es una inferencia imaginada, sino que aparece de forma explícita en diversos documentos producidos por las organizaciones indígenas. Así, en un pronunciamiento de los pueblos awajún y wampis difundido con motivo del paro amazónico de agosto de 2008 se dice: «Esta movilización indígena es muestra del rechazo frente a la medida legislativa que el gobierno de turno ha emprendido, vulnerando nuestros derechos ancestrales al territorio, y *en justo reclamo a que se respete nuestra vida, y no se esté emitiendo normas que ponen en riesgo nuestra*

existencia misma» (Pronunciamiento 2008; nuestro énfasis). Un sentimiento semejante se encuentra entre los asháninka. En un pronunciamiento circulado por la Central Asháninka del Río Ene en 2009 en rechazo a la construcción de la hidroeléctrica de Paquitzapango, los firmantes concluyen:

Aunque contribuimos con nuestra sangre y vidas a la pacificación del país, organizándonos en Comités de Autodefensa, el Gobierno nos trae nuevas amenazas: la concesión de nuestro territorio a empresas petroleras y la construcción de una represa hidroeléctrica. Nosotros vemos estos atropellos a nuestro territorio como una violencia más que ataca directamente a nuestras vidas y a nuestro existir como Pueblo. *Esto nos conduce a una sola conclusión: el Gobierno tiene la intención de exterminarnos*» (Pronunciamiento 2009; nuestro énfasis).

Las historias de bultos, selladores y gringos alados responden a la sensación de que en esta ocasión los blancos y el Estado que los representa —en el caso de los blancos nacionales— o que los promueve —en el caso de los ‘gringos’— se proponen acabar de una vez por todas con los pueblos indígenas amazónicos. La matanza de indígenas awajún y wampis en Bagua con motivo del paro amazónico de abril-junio de 2009 a la que nos referimos en la introducción no hizo sino profundizar esta percepción, tal como expresara con rabia y desesperación una mujer awajún entrevistada por un canal de televisión nacional al referirse a Alan García: *«Tú eres el culpable porque nos estás exterminando. Nos estás matando. Nos estás vendiendo. Tú eres el terrorista. [...] Nosotros los awajún-wampis no te hemos elegido para que nos extermines sino para que nos ayudes. [...] Ya nos exterminaste, ahora quedamos sin nada»* (Testimonio 2009; nuestro énfasis).

Acosados por compañías petroleras, mineras y madereras, invadidos por constructores de carreteras, oleoductos, helipuertos y represas, y amenazados por una avalancha de decretos legislativos y políticas estatales que se propone acabar con el andamiaje legal que con tanto esfuerzo se construyó a través de los años para proteger sus territorios y poblaciones, los asháninka, awajún y wampis, así como otros pueblos indígenas de la Amazonía peruana, sienten que están embarcados en una lucha final, de la cual solo pueden salir triunfantes o muertos.

BIBLIOGRAFÍA

ACTA

- 2004 *Acta de conformidad para la creación del Parque Nacional Cordillera del Cóndor*, 30/03/04. Archivo del Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA).

AIDSESEP

- 2008 *Comunidades de la Cordillera del Cóndor rechazan exploración de petróleo porque atenta contra sus vidas*, 20/05/08. Consulta: diciembre de 2009. <<http://www.aidesep.org.pe/index.php?codnota=37>>

ANSION, Juan M. (ed.)

- 1989 *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea.

ANUARIO

- 2000 *Anuario estadístico de hidrocarburos. Ministerio de Energía y Minas del Perú*. Consulta: noviembre de 2009. <www.minem.gob.pe/.../Hidrocarburos/anuario%202000/Exploracion.pdf>

BELAUNDE, Luisa E. (org.)

- 2007 «De seres y perspectivas». *Amazonía Peruana* [número especial]. 30. Lima.

BENAVIDES, Margarita

- 1986 «La usurpación del dios tecnológico y la articulación temprana en la selva central peruana: misioneros, herramientas y mesianismo». *Amazonía Indígena*. 6(12): 30-35. Lima.

BOLETÍN

- 2009 «Guayabal: invasión de seres extraños ¿verdad o ficción?». Boletín mensual de la Municipalidad Distrital de Río Santiago. 31/01/2009.

BROWN, Michael F.

- 1984 *Una paz incierta: historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la Carretera Marginal*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- 1986 *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington & Londres: Smithsonian Institution Press.

CARE

- 2009 *Valle del río Ene en amenaza por el proyecto Paquitzapango* [video-grabación]. Organización Central Asháninka del Río Ene (CARE).

Consulta: noviembre de 2009. <http://www.dailymotion.com/video/x8u6e4_mapas-de-inundacion_creation>

CARUSO, Emily

2004 «Peru: Amazon Forestry Consortium threatens to evict an Ashaninka community». *World Rainforest Movement Bulletin* 80, marzo 2004. Consulta: noviembre de 2009. <<http://www.wrm.org.uy/bulletin/80/Peru.html>>

CHAUMEIL, Jean-Pierre

1985 «Echange d'énergie: Guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie Péruvienne». *Journal de la Société des Américanistes*. 71: 143-157. Présentation . París.

CHEVALIER, Jacques M.

1982 *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru*. Toronto: University of Toronto Press.

CHUMAP LUCÍA, Aurelio y Manuel GARCÍA RENDUELES

1979 «*Duik míun*»: universo mítico de los Aguaruna. 2 volúmenes. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

CNR

2008 «Indígenas toman estación de petróleo en Saramiriza», 12/08/2008. Consulta: diciembre de 2009. <<http://www.cnr.org.pe/noticia.php?id=23184>>

CONGRESO

2002 *Informe del grupo de trabajo encargado de la investigación de los hechos ocurridos en la provincia de San Ignacio, departamento de Cajamarca, producto del enfrentamiento entre colonos y nativos de la zona y para identificar zonas de la Amazonía peruana en las que se puedan presentar hechos similares*. Consulta: marzo de 2009. <<http://www.congreso.gob.pe/congresista/2001/lguerrero/paginas/fiscalizadora0.htm>>

CROCKER, Jon Christopher

1985 *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press.

CVR

2003 Comisión de la Verdad y Reconciliación: Informe Final. Consulta: noviembre de 2009. <<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>>

DANDLER, Jorge

1998 *Pueblos indígenas de la Amazonía peruana y desarrollo sostenible*. Lima: OIT/HIVOS/PNUD.

DECRETOS

2006 *Decretos de urgencia: fe de erratas*. Sistema Peruano de Información Jurídica. 17 de mayo de 2006. Consulta: noviembre de 2009. <spij.minjus.gob.pe/Normas/textos/170506T.pdf>.

DGE

2007 *Análisis de la situación de salud del Pueblo Achuar, 2006*. Lima: Dirección General de Epidemiología.

EARTHSRIGHTS INTERNATIONAL *et al.*

2007 *Un legado de daño. Occidental Petroleum en territorio indígena de la Amazonía Peruana*. Lima: EarthsRights International, Racimos de Ungurahui, Amazon Watch & WWF Perú.

EL COMERCIO

2007 «Asháninkas toman campamento de empresa exploradora en Río Tambo». Lima, 1 de diciembre.

2008 «Detienen trabajos petroleros por exigencia del pueblo asháninka». Lima, 15 de abril.

«El comando especial del VRAE». Lima, 18 de abril.

«Suspenden campaña de vacunación contra la hepatitis B en Arequipa». Lima, 4 de junio.

«Talan más de cinco mil árboles de la Reserva Natural Asháninka». Lima, 19 de junio.

«Fiebre amarilla amenaza a indígenas de una comunidad de Bagua». Lima, 22 de julio.

«Denuncian invasión de terrenos por presuntos narcoterroristas». Lima, 30 de octubre.

2009 «Nativos de la selva central inician paro indefinido». Lima, 13 de junio.

«Comités de autodefensa del VRAE recibieron 400 escopetas y municiones». Lima, 15 de setiembre.

ELICK, John William

1970 *An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru*. Ph.D. dissertation, University of California-Los Angeles.

ERIKSON, Philippe

1986 «Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: La belliqueuse quête du soi». *Journal de la Société des Américanistes*. 72: 185-209. Lima.

FIDH

2009 *Perú - Bagua. Derramamiento de sangre en el contexto del Paro Amazónico. Urge diálogo de buena fe*. Informe N.º 529e, octubre de 2009. Consulta: diciembre de 2009. <<http://www.politicaspUBLICAS.net/panel/noticias/a-latina/417-fidh-bagua.html>>

FOSTER, George M.

1965 «Peasant Society and the Image of Limited Good». *American Anthropologist*. 67(2): 293-315.

GOW, Peter

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

GRA

2008 *Alternativas de centrales de generación de energía eléctrica en Amazonas*. Dirección Regional de Energía y Minas. Chachapoyas. Gobierno Regional Amazonas. Consulta: noviembre de 2009. <<http://www.regionamazonas.gob.pe/sede/reg-imagenes/publicidad/centrales.pdf>>.

INRENA

2004 *Plan Maestro. Parque Nacional Ichigkat Muja - Cordillera del Cóndor* [borrador].

KAPLAN, David y Benson SALER

1966 «Foster's 'Image of Limited Good': An Example of Anthropological Explanation». *American Anthropologist*. 68(1): 202-206.

LA TORRE LÓPEZ, Lily

1998 *¡Solo queremos vivir en paz! Experiencias petroleras en territorios indígenas de la Amazonía peruana*. Copenhague: IWGIA.

LA REVISTA AGRARIA

2002 «Nativos y colonos: ¿problema cultural?». *La Revista Agraria*, número 32. <<http://www.cepes.org.pe/revista/r-agra32/arti-01c.htm>>

MENGET, Patrick

1985 «Jalons pour une étude comparative». *Journal de la Société des Américanistes*. 71: 131-141. París.

MEMORIAL

- 2007 *Memorial de los pueblos indigenas del Valle de la Región Apurímac (VRA)*. Monkirensi, 13/10/07. Consulta: noviembre de 2009. <<http://www.servindi.org/actualidad/2836>>

MOLINIE FIORAVANTI, Antoinette

- 1991 «El pishtaco». *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* [número especial], volumen 20, número 1.

NAPOLITANO, Dora A.

- 2007 «Towards understanding the health vulnerability of indigenous peoples living in voluntary isolation in the Amazon rainforest: Experiences from the Kugapakori Nahua Reserve, Peru». *Ecohealth*. 4(4): 515-531.

ODECOFROC

- 2008a Documentos sobre el proceso de participación de las comunidades nativas en la categorización de la Zona Reservada Santiago - Comaina, 1999-2004.
- 2008b Documentos relativos a la creación del Parque Nacional Ichigkat Muja - Cordillera del Cóndor y Reserva Comunal Tuntanain, 2004-2008.
- 2010 *Crónica de un engaño. Los intentos de enajenación del territorio fronterizo awajún en la Cordillera del Cóndor a favor de la minería*. Documento 5, IWGIA. Lima: ODECOFROC/IWGIA/Grupo de Trabajo Racimos de Ungurahui.

OGE

- 2005 *Análisis de la situación de salud del Pueblo Matsigenka 2003*. Lima: Oficina General de Epidemiología.

OMS

- 2008 Comité Consultivo Mundial sobre Seguridad de las Vacunas, 12-13 de diciembre de 2007. Consulta: noviembre de 2009. <http://www.who.int/vaccine_safety/reports/Dec_2007/es/index.html>.

OXFAM

- 2007 *Pueblos sin derechos. La responsabilidad de Repsol YPF en la Amazonía peruana*. Informe de Intermón Oxfam. Consulta: noviembre de 2009. <<http://www.business-humanrights.org/Links/Repository/229811>>.

PÁEZ, Ángel

- 2007 *Peru: Shining Path Rebels and the War on Drugs*. Consulta: noviembre de 2009. <<http://ipsnews.net/news.asp?idnews=40232>>.

PEÑAHERRERA, Liliana

- 2009 «El último reducto: crónica de un despojo ‘legal’ de ancestrales tierras asháninkas». *Caretas*, 04/09/09. Consulta: noviembre de 2009. <<http://www.caretas.com.pe/1480/ultimo/ultimo.htm>>.

PERÚPETRO

- 2006 *PerúPetro S.A. logra un nuevo récord de firmas de contratos en el 2006*. Consulta: noviembre de 2009. <mirror.perupetro.com.pe/noticiasdes-s.asp?ID=107->.

PRONUNCIAMIENTO

- 2008 *Pronunciamiento de los pueblos Awajún-Wampís*. Santa María de Nieva, 13/08/08. <www.crp-conferperu.org/index2.php?option=com_content&do...1...>.
- 2009 *Pronunciamiento de los Ashaninka del río Ene sobre la Hidroeléctrica de Pakitzapango*. Pichiquia, 26/04/09. Consulta: noviembre de 2009. <<http://www.internationalrivers.org/en/am%C3%A9rica-latina/los-r%C3%ADos-de-la-amazon%C3%ADa/pronunciamiento-de-las-comunidades-ashaninka-de-la-cuenca-del->>.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo

- 1971 *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.

RELFE, Mary Stewart

- 1982 *The New Money System 666*. Montgomery: Ministries Stated.

RIVERA, Lelis

- 1982 «Alto Marañón: viejo mito en nueva versión». *Amazonía Indígena*. 2(4): 12-21. Lima.

ROE, Peter G.

- 1982 *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

SALAZAR, Milagros

- 2008a *El pueblo asháninka no va a permitir tanto abuso*. 30/08/08. Consulta: noviembre de 2009. <<http://ipsnoticias.net/print.asp?idnews=89610>>.
- 2008b Native Groups Hemmed in by Coca Threat. 06/10/08. Consulta: noviembre de 2009. <<http://ipsnews.net/news.asp?idnews=44140>>.

SANTOS GRANERO, Fernando

- 1998 «Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia». *American Ethnologist*. 25(2): 128-148.

- 2009 *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press.
- SERVINDI
- 2006 *UNAY rechaza concesiones petroleras sobre la Reserva Comunal El Sira*. 7 de setiembre. Consulta: noviembre de 2009. <<http://www.servindi.org/actualidad/1078/1078>>.
- 2007 *Pueblos indígenas de selva central rechazan agresiva política de concesiones sobre territorios indígenas*. 6 de junio. Consulta: noviembre de 2009. <<http://www.servindi.org/actualidad/2197/2197>>.
- Pueblos awajún rechazan actividad petrolera en el lote 116*. 8 de julio. <www.servindi.org/actualidad/2265/2265>.
- 14/08/08 Comunidades Asháninka y Yánesha paralizan el viernes 15. Consulta: noviembre de 2009. <<http://www.servindi.org/actualidad/4462#more-4462>>.
- 18/03/09 Amazónicos retomarían protestas ante incumplimiento del Gobierno. Consulta: noviembre de 2009 <<http://www.servindi.org/actualidad/9275>>.
- 21/04/09 Acuerdo Lula-García para construir hidroeléctricas causa alarma en indígenas. Consulta: noviembre de 2009. <<http://www.servindi.org/actualidad/10757#more-10757>>.
- 30/04/09 Nativos asháninkas toman control de la ciudad de Atalaya. Consulta: noviembre de 2009. <<http://www.larepublica.pe/regionales/30/04/2009/nativos-ashaninkas-toman-control-de-la-ciudad-de-atalaya>>.
- STOLZE LIMA, Tânia
- 1996 «O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi». Brasil: *Mana*. 2(2): 21-47.
- 2005 *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP: ISA; Río de Janeiro: NuTI.
- TAYLOR, Anne-Christine
- 1994 «Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Equateur». En Elisabeth Copet-Rougier y Françoise Héritier-Augé (eds.). *Les complexités de l'alliance (Economie, politique et fondements symboliques de l'alliance)*, pp. 73-105. París: Archives Contemporaines.

TESTIMONIO

- 2009 *Dramático testimonio de valerosa luchadora indígena peruana.* 05/06/2009. Consulta: diciembre de 2009. <<http://www.youtube.com/watch?v=CIt4FZ7chPU&feature=related>>.

TORRES, Jaime R.

- 2007 *Rabia humana, muertes, vampiros - Perú* (Condorcanqui). Consulta: noviembre de 2011. <http://www.veterinaria.org/revistas/vetenfinf/nfondevila/rabia_humanaperu.htm>.

VARESE, Stefano

- 1973 *La sal de los cerros: una aproximación al mundo campá.* Lima: Retablo de Papel.

VARGAS LLOSA, Mario

- 2005 *La casa verde.* Madrid: Santillana.

VERA, Inés

- 2004 *Tala ilegal en áreas naturales protegidas del Perú.* ParksWatch. Consulta: noviembre de 2009. <<http://www.parkswatch.org/news.php?l=spa&id=200>>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1998 «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism». *Journal of the Royal Anthropological Society.* 4(3): 469-488. Londres.
- 2004 «Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies». *Common Knowledge.* 10(3): 463-484.

WEISS, Gerald

- 1975 *Campá Cosmology: The World of a Forest Tribe in South America.* Nueva York: The American Museum of Natural History.