

LA NATURALEZA DEL DESARROLLO

Perspectivas de los Nativos y de los Colonos en el Gran Pajonal

Søren Hvalkof

En los últimos tiempos se viene elaborando la estrategia denominada "desarrollo sostenido", la cual relaciona íntimamente los conceptos de naturaleza y desarrollo. En este artículo podemos comparar el concepto de naturaleza que tienen los asháninka y los colonos andinos, ubicados en la meseta del Gran Pajonal. Esta conceptualización, diametralmente opuesta una de la otra, está siendo discutida para la actualización de una "estrategia de desarrollo internacional".

In the last few years a strategy for "sustained development" has been elaborated, which intimately relates the concepts of nature and development. In this article, the concept of nature that the Ashaninka have is compared to that of the Andean settlers, located in the Gran Pajonal plateau. These modes of thought, diametrically opposed to each other, are discussed in order to update a strategy for "international development".

La situación actual de dos grupos étnicos del Gran Pajonal en la Amazonía Peruana Central, los nativos Ashéninka y la población colona andina proporciona el punto de partida del cual el presente artículo esboza las diferentes perspectivas de los dos grupos con respecto a la relación entre sociedad y medio ambiente(1). Mientras que los colonos tienen un concepto claro de la "naturaleza" como una realidad opuesta a la sociedad "civilizada", los *Ashéninka* no tienen un concepto de "naturaleza" como una realidad ajena a lo social, sino sitúan el "medio ambiente natural" como parte integral del mundo social.

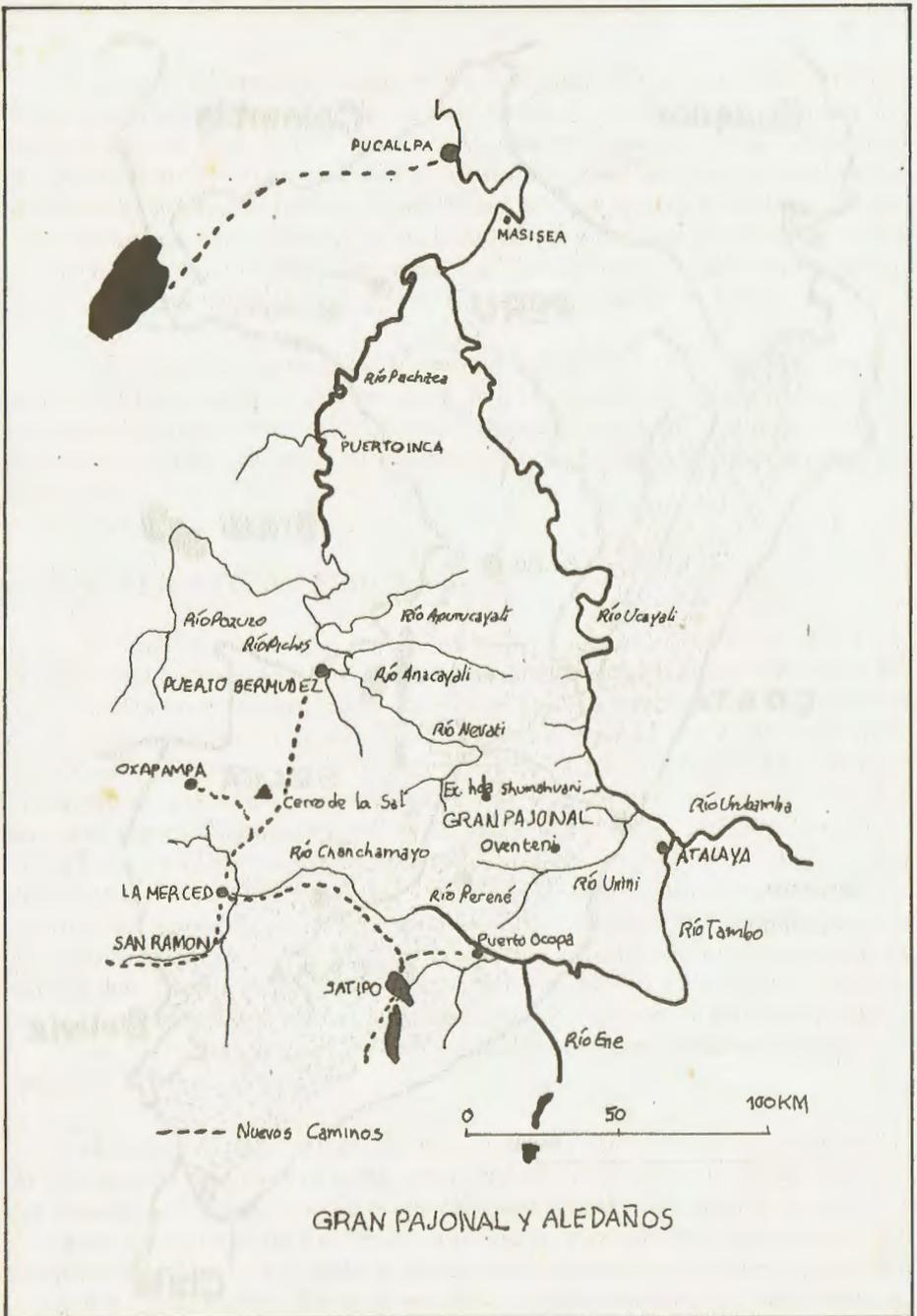
Las consecuencias de estos dos modelos cognitivos diferentes del concepto de desarrollo se exponen y se relacionan la introducción de una estrategia nueva de desarrollo internacional, la del "desarrollo sostenible" actualmente de moda. Se sugiere una relación íntima entre el concepto de naturaleza y de desarrollo.

CARACTERÍSTICAS FÍSICAS

El Gran Pajonal es una meseta interfluvial de unos 3,600 km², situada en la Amazonía Peruana Central, pronunciadamente demarcada por todos lados por los ríos Perené, Tambo, Pichis, Pachitea y Ucayali, todos afluentes que nacen en los Andes y desembocan sus aguas en el Amazonas. La elevación varía entre los 1,000 y 1,500 metros s.n.m. con algunos cerritos que superan los 1,800 metros. Se caracteriza por una topografía muy escabrosa y accidentada, y cubierta por una densa selva, dominada por Bosque Tropical Húmedo (ONERN 1968; Scott 1979). El área se desagua en dos sistemas fluviales más pequeños: el sistema del río Nevati que desemboca en el río Pichis. Típicamente el paisaje es entrecruzado por muchos arroyos y quebradas afluentes que corren en barrancos y cañadas profundas. Debido al empinado declive, los ríos son demasiado rápidos para ser navegables. Desde el punto de vista nacional, el Gran Pajonal es un área marginal tanto socialmente como en términos de potencial económico y agrícola. Su ubicación geográfica y su topografía hostil hacen difíciles el acceso y el cultivo.

El nombre "Gran Pajonal" significa "el gran pastizal" y alude a la presencia de numerosos pastizales abiertos y sabanas de arbustos, que varían de claros del tamaño de un campo de fútbol en el bosque hasta sabanas grandes abiertas de varios centenares de hectáreas, que interrumpen la densa vegetación del bosque tropical húmedo dando al paisaje una apariencia manchada y punteada al ser visto desde el aire. Estos "paístizales" probablemente son el resultado de





la actividad humana combinada con la alta acidez del suelo (véase Denevan and Chrostowski 1970; Scott 1979). En todo caso los Ashéninka los mantienen abiertos quemando la hierba durante la estación seca una diversión favorita de los niños. La existencia de estos pastizales naturales ha estimulado sueños milenarios del enorme potencial para apacentar ganado para la sociedad occidental y se han hecho varios intentos de realizar estos sueños a lo largo de la historia.

LOS ASHENINKA

La población indígena del Gran Pajonal es la Ashéninka, como prefieren autodenominarse, aunque en la literatura histórica y etnográfica se los ha llamado con mayor frecuencia los "Campa"(2). Son un subgrupo etnolingüístico del grupo principal Campa Asháninka que comprende unas 45,000 personas 3 en 56 subgrupos(3). Junto a unos otros grupos etnolingüísticos constituyen la familia lingüística Arawak Pre-Andina (véase Wise 1986).

Los Ashéninka del Gran Pajonal(4) ahora suman unas 4,000 personas que viven dispersas en la zona en pequeños asentamientos de una a cinco unidades familiares, cada una con su propia casa. Los asentamientos están agrupados en "núcleos familiares" relacionados entre sí por el parentesco y muchas veces articulados en torno a un jefe: La sociedad ashéninka está organizada mas o menos según una matriz matrilocal, con la excepción de una tendencia patrilocal para el asentamiento del jefe. A pesar de las tendencias centrífugas de la sociedad y su organización débil, encontramos una frecuencia sorprendentemente alta de endogamia en los "barrios más grandes y una demarcación bien definida del territorio del núcleo familiar.

La economía ashéninka se basa en un complejo sistema de horticultura de rozo y quema con la rotación de cultivos, cultivos asociados y manejo de purmas (rastrojeras), un sistema que propiamente se puede describir como agroforestería nativa. Los productos agrícolas se complementan con proteínas de alta calidad proveniente de la caza, algo de la pesca y la recolección, siendo esta última muy importante para su alimentación. Además de estas actividades de subsistencia, algunas familias ashéninka han trabajado eventualmente para los colonos a lo largo de varios años en abrir nuevas chacras, sembrar, cosechar café y cuidar el ganado. Pero durante los últimos 3 a 4 años un número creciente de familias han tratado de liberarse de las ataduras a la economía colona,

principalmente cultivando su propio café, un producto para la venta que han logrado integrar notablemente bien a su sistema de producción de subsistencia.

LOS COLONOS

En una hondonada plana en la campiña (alguna vez fue una laguna) se encuentra la colonización de Oventeni. La fundó la Misión Franciscana en 1935, y consiste solamente de un conjunto de casas con techo de hojas, y una "plaza" cubierta de pasto y segada por el ganado, una iglesia, una escuela, un edificio pequeño llamado local comunal y una choza deteriorada que se usa como calabozo. Una pista de aterrizaje es el centro vital de la colonia; la avioneta es el único medio de acceso, aparte de una caminata de unos 80 km por una trocha en el bosque.

En 1987, en Oventeni residían aproximadamente 120 familias colonas con una población total de unos 600 habitantes(5). Todos son serranos, ahora migrantes de la región andina en la selva. La mayoría pertenecen a la categoría étnica de "cholo" (véase Fock 1981; Hvalkof 1984), Los "cholos"(6) son descendientes de las comunidades indígenas de habla andina tradicional. Se les puede describir como indígenas desindigenizados, una señal de su alejamiento es una "ideología de progreso" expresado por un comportamiento individualista y empresarial. Los cholos no se limitan a ningún lugar geográfico sino se encuentran por todo el Perú, y conforman una porción grande y creciente de la población peruana, y supuestamente se autorreproducen culturalmente. En particular, es el cholo quien emigra de los Andes hacia las ciudades más grandes en la costa a las selvas de las vertientes orientales. Es una población altamente móvil, y hasta se puede decir inquieta.

La economía de la colonia de Oventeni se basa en la producción de café y la crianza del ganado. La mayor parte del trabajo pesado tal como la tala y limpieza del bosque, la siembra, la cosecha y el cuidado del ganado lo hacen los *Ashéninka*, cuya mano de obra se consigue principalmente por medio de los contratos de deuda, llamado "enganche" y las relaciones patrón/cliente, sostenidas por la violencia "legal" administrada por las autoridades colonas autonombradas(7). A pesar de costos bajos de producción, la economía colona no es muy estable y Oventeni es una comunidad floreciente, donde sólo unas pocas familias han podido acumular en ciertos períodos. La forma de producción, con sus consecuencias ecológicas, económicas y sociales negativas mina la

viabilidad de la colonización a más largo plazo.

CICLOS DE CONQUISTA

En la historia escrita de el Gran Pajonal es posible identificar tres ciclos de colonización, todos mostrando la misma estructura característica: el sueño de convertir la zona en una centro inmenso de producción de ganado –la realización inicial del sueño– y luego el colapso repentino. Entonces, la historia vista desde la posición periférica del Gran Pajonal, parece repetirse según un molde cíclico, como la única lógica aparente en lo que de otra manera parece una serie de eventos individuales y casuales.

El primer ciclo empezó cuando la Misión Franciscana entró y se puso a colonizar la zona en 1733, y dentro de un período de unos pocos años fundó 10 puestos misionales y 15 rancherías (Lehnetz 1969:73). Los Franciscanos introdujeron ganado criollo y estaban muy optimistas con respecto al futuro (véase Ortiz 1961; Varese 1973:172-173), pero su proyecto de colonización cristiana y la crianza de ganado se frenó abruptamente en 1742, cuando estalló un levantamiento general entre los Ashéninka y los grupos indígenas vecinos. La rebelión fue organizada y dirigida por el personaje mesiánico, el legendario Juan Santos Atahuallpa (véase Métraux 1942; Ortiz 1961; Varese 1973; Castro Arenas 1973), quien eliminó totalmente los asentamientos no indígenas de la selva central peruana, terminó con las misiones, la colonización y sus instalaciones. El efecto de la rebelión fue de larga duración, y las zonas al interior, incluyendo el Gran Pajonal, se quedaron impenetrables hasta fines del siglo pasado.

El segundo ciclo de colonización no empezó sino hasta 1935 cuando el Padre Franciscano Irazola fundó tres puestos misionales en el Gran Pajonal. Sólo uno de ellos, la misión de Oventeni, resultó viable y segura, y pronto se abandonaron las otras dos. En 1939 se inauguró en Oventeni una pista de aterrizaje de 1600 m. de largo, y llegó a ser la causa principal de la sobrevivencia y éxito relativo de este intento de colonización.

La misión intentó recolonizar el Gran Pajonal y lograr el antiguo sueño de convertir la zona en una empresa ganadera, esta vez con campesinos andinos contratados, principalmente en el convento franciscano de Santa Rosa de Ocopa cerca a Jauja. Esto, sin embargo, no resultó ser una estrategia de desarrollo muy eficiente. En 1952, formó una nueva empresa ganadera, La Compañía Forestal

Ganadera S.A., una empresa italo-limeña conocida de la misión y empezó sus operaciones al interior de la región del Gran Pajonal con dos haciendas en las zonas de Shumahuani y Tihuanasqui, con unas 40,000 hectáreas concedidas por el gobierno.

La población Ashéninka empezó a sentir la presión sobre sus territorios. Sin embargo, no trataron de organizar una oposición unida a los intrusos. La falta de una reacción unida de parte de los *Ashéninka* en este período probablemente es el resultado de las epidemias violentas de sarampión que asolaron la zona por esos años. Dejó despoblado el Gran Pajonal y a la sociedad ashéninka quebrantada (véase Bodley 1972; Denevan y Chrostowski 1970:7)(9).

La aventura de la ganadería no perduró, y reventó el sueño de convertir el pajonal indígena en un criadero civilizado de ganado. A pesar de la introducción de capital, veterinarios y otros especialistas, obreros trasladados de Lima, mano de obra barata y mucho pasto, la política económica del proyecto no llegó a ser viable. Habían varias razones: malos manejos, enfermedades del ganado, distancias largas a los mercados, falta de infraestructura y el hecho de que era muy bajo el nivel nutritivo del pasto natural que no es apto para la alimentación de ganado, y suministro deficiente de agua en la época de sequía (véase Denevan y Chrostowski 1970:7).

El golpe final a la hacienda se dio en 1965 con la aparición de la guerrilla del MIR dirigida por el famoso Guillermo Lobatón. La guerrilla había permanecido en el Gran Pajonal un par de semanas, cuando finalmente fue aniquilada en enero de 1966 por fuerzas especiales antiguerrillas. La aparición de la guerrilla y su ocupación de Oventeni durante un par de días asustó a las religiosas del colegio internado de la Misión Franciscana, que se cerró inmediatamente después del incidente(10). Los guerrilleros habían querido asesinar al administrador de la hacienda en Shumahuasi, pero por casualidad no estaba presente en ese momento, y por lo tanto agarraron los mejores toros y caballos, que terminaron en una pachamanca(11), mucho al agrado de los *Ashéninka*. El temor a la reaparición de la guerrilla hizo imposible encontrar un administrador para la hacienda, y la Forestal Ganadera, S.A. por fin se cerró hacia 1968. El segundo ciclo de colonización terminó y los *Ashéninka* restantes otra vez llegaron a ser dueños de gran parte de los territorios que habían perdido.

El tercer ciclo empezó hacia 1975 y duró 10 años. Después del colapso de la hacienda, se inauguró un período de tranquilidad en Oventeni. Algunos antiguos trabajadores de la hacienda ganadera se marcharon de la zona,

mientras otros trataron de establecerse como colonos independientes, mayormente productores de café. Los precios del café estaban bastante altos hasta mediados de 1970, cuando una caída abrupta de los precios en el mercado mundial causó el colapso de la economía cafetalera de Oventeni. Los colonos se vieron obligados a buscar una alternativa al café, y surgió de nuevo el viejo sueño de convertir el Gran Pajonal en una zona próspera de crianza de ganado; sólo que esta vez se hizo el intento de transplantar pasto en los terrenos desmontados. Esta forma "nueva" de criar ganado parecía prometedora, y la iniciativa fue favorecida en 1980 por el nuevo gobierno peruano que creía que la región amazónica ocultaba un enorme potencial económico, y que estas vastas zonas de bosque tropical húmedo se podrían transformar en el granero del Perú, y además podría salvar la enferma economía nacional. Para este fin se establecieron varios proyectos esenciales financiados por agencias internacionales para el "desarrollo integral" de la Amazonía peruana(12). En general, este concepto ha sido el sinónimo de la construcción de carreteras en áreas anteriormente casi inaccesibles, invasión por miles de campesinos andinos de las áreas nuevamente abiertas, soldados de fortuna y estafadores, y la tala indiscriminada de los bosques. Los efectos de este desarrollo han sido un desastre ecológico, económico y social, con severas consecuencias para la población indígena en las áreas afectadas (véase Narby y Swanson 1985; Smith 1981; Hvalkof 1985).

Aunque los Proyectos Especiales al comienzo no comprometían directamente el Gran Pajonal, el auge infraestructural en las áreas aledañas causó un aumento de la migración de nuevos colonos, que llegaron a Oventeni con las esperanzas optimistas de establecerse como ganaderos con crédito y apoyo de las autoridades provinciales. En estos años el bosque se rozó y se quemó como nunca antes. El cenit fue más de 3,000 hectáreas de pasto cultivado (principalmente *Bracheara Sp*) cerca de Oventeni y ganado que erraba libremente por toda la región(13). Por tercera vez en la historia del Gran Pajonal parecía que se lograría el sueño del "gran pasto" –y por tercera vez los *Ashéninka* mostraron su lealtad al ciclo histórico– y sorprendieron a todos con una acción repentina y unida que logró detener la expansión desastrosa del ganado(14) y la confiscación de sus territorios.

Para la sociedad nacional, representada por la administración provincial y los colonos, los *Ashéninka* no aparecieron de ninguna manera como elemento significativo en los planes de colonización y crianza de ganado. A sus ojos los *Ashéninka* eran meros objetos, como cualquier otro animal, planta o recurso natural perteneciente al orden de fenómenos naturales. Por lo tanto, no consideraban a los nativos como un poder político, y mucho menos una amaneza,

otra vez calculando mal las habilidades políticas de los *Ashéninka*.

Los *Ashéninka* poco a poco se dieron cuenta de la gravedad de la situación, y, como en tantos otros momentos de la historia, empezaron a organizarse desarrollando una organización política ad hoc con liderazgo y representantes ad hoc. Este tipo de organización es típico de la forma social muy flexible de los *Ashéninka* donde no existe instituciones fijas manifiestas para el liderazgo político y la toma de decisiones más allá del jefe local y su parentela, pero tales instituciones se crean cuando se requiere una situación específica, y la acción en común se necesita.

Con asombrosa rapidez los *Ashéninka* lograron organizarse, movilizando a misioneros locales, antropólogos y otros no nativos que simpatizaban con sus derechos, y extendieron sus esfuerzos en abogar a Lima donde varias organizaciones e instituciones gubernamentales se involucraron. A pesar de la fiera resistencia de los colonos de Oventeni y la administración provincial, sus acciones resultaron, al final de 1987, en el establecimiento de no menos de 24 comunidades nativas con los títulos de propiedad de sus tierras, abarcando la mayor parte de su territorio en el Gran Pajonal(1)5. El tercer intento de colonización y crianza de ganado en el Gran Pajonal terminó, y dejó a los colonos con limitadas posibilidades legales para extender su economía basada en la crianza de ganado.

LA PERSPECTIVA COLONA

Los colonos llegaron a Oventeni en busca de una suerte mejor, abundancia y éxito, atraídos por los rumores tentadores de los grandes pajonales y la mano de obra barata de los nativos. Aunque la sociedad colona muestra una variación de nivel social que va desde el propietario pudiente y ganadero al campesino muy pobre que vive en condiciones humildes no siendo propietario de nada, tienen un motivo en común para estar allí: acumular riqueza y prestigio lo más rápido posible y de cualquier manera posible. Casi 500 años de represión y explotación como peones y feudatarios en las haciendas de la sierra andina les enseñaron un modelo funcional y operativo de acumulación: el modelo de sus terratenientes, y su ambición es ser exactamente como ellos –"el gran patrón". No conocen otro camino a la prosperidad y la fortuna(16). De esta manera estos antiguos campesinos andinos reproducen –a pequeña escala por cierto– en la selva la estructura feudal de la sierra andina rural y llegan ellos mismos a desempeñar el papel de patrón.

Los colonos de Oventeni se creen la vanguardia de la civilización peruana, expresada claramente en su autodenominación de "civilizados" en contraste con los *Ashéninka* a quienes consideran los "niños salvajes de la naturaleza". La explotación de la mano de obra nativa y la invasión de las tierras de los indígenas se consideran una hazaña pionera—los colonos o sólo tienen el derecho de actuar así, sino es su obligación como patriotas y cristianos domar, pacificar y civilizar a los salvajes y subyugar a la naturaleza. Todo lo que es "indígena" se ve como atraso, marginalidad y falta de control. De igual manera, estos colonos nunca aluden a sí mismos como "campesinos", sino siempre enfatizan que son "agricultores". Precisamente por su herencia indígena, es de importancia decisiva para su nueva identidad de "colonos" que no se asemejen de ninguna manera a los indígenas de la selva. Los colonos definen a los *Ashéninka* como parte de la naturaleza salvaje, aquella naturaleza indómita, que en el nombre del "patriotismo y el progreso están llamados a civilizar", como un colono alguna vez nos explicara su misión. A este respecto, la cosmovisión colona se parece a la epistemología dualista cartesiana, con la oposición espíritu/materia, sujeto/objeto, que determina su concepto de naturaleza (y de cultura).

La naturaleza es el objeto del cultivo, un proceso llamado "progreso" o "desarrollo", y la objetivización resultante de los *Ashéninka* obviamente hace absurda cualquier idea de que los nativos tienen sus propios derechos, ya sean derechos humanos básicos, derechos territoriales u otros derechos políticos o civiles. La naturaleza no puede tener tales derechos(17). Consideran a los *Ashéninka* como meros obstáculos al desarrollo y progreso, no explícitamente porque están ocupando tierras o "no producen"(18), sino porque son signos conspicuos, símbolos del no-desarrollo, una visualización de lo no civilizado y lo natural, malagüeros para el progreso humano(19).

Así el desarrollo se define como una victoria de la mente, Cultura, Ilustración, Dios y Racionalidad sobre la materia, naturaleza, ignorancia, Satanás e Irracionalidad. En este aspecto, funciona el paradigma establecido y familiar del desarrollo occidental, según el cual la cultura colona ahora trata de articular con un sistema de valores típicamente andino, parecido al "arquetipo" de la cosmovisión campesina descrito por algunos "campesinólogos" de nuestra profesión (véase Bailey 1971; Foster 1965; Ortiz 1971; Holmberg 1967). Concibe que la cantidad total de riqueza en este mundo es fija y desigualmente distribuida. Esta cantidad total de riqueza no se puede aumentar directamente por medio de trabajo, o para decirlo de otra manera, no hay una relación directa entre cantidad trabajo, productividad y valor. Por supuesto el trabajo se considera necesario para conseguir la porción debida de la riqueza disponible

en el lugar, pero uno no puede sobrepasar la cantidad local total de riqueza, que también implica que el aumento de la riqueza de uno en Oventeni signifique que algún otro colono vecino recibirá menos. Además, la distribución desigual de "la torta ya hecha y horneada" es tal que se encuentra más de ella en los centros urbanos (por ejemplo, Lima), y en la medida en que se aleja del centro hay menos "torta" que compartir.

En esta perspectiva, la pobreza se considera el resultado de una posición algo periférica o marginal en relación con el centro. Entonces, lo que se puede hacer para conseguir una porción más grande de "la torta" es, o migrar a un centro urbano o, si esto no es factible, acercar el centro. Esto se puede lograr copiando los símbolos del centro, incluyendo las características del comportamiento, o como han optado los oventeninos, asentarse en medio de la "sociedad salvaje" y selva no desarrollada, que hace que la comunidad colona se parezca así a un centro de civilización. Y, de hecho, Oventeni constituye el centro de la microregión del Gran Pajonal, incluyendo la estructura urbana de tipo español colonial, por lo menos en principio.

Con el escenario así fijado, el aumento de riqueza y progreso ahora debe aparecer por sí solo. Este progreso no se entiende como tecnológico: un aparato resplandeciente cromado que se acerca y resuelve toda clase de problemas y presagia la venida del milenio. Los colonos suelen atribuir el fracaso de realizar esta expectativa a la conexión de Oventeni con la carretera que todavía falta. ¿Cómo puede llegar el aparato brillante del progreso sin una carretera? El plan para esta carretera se remonta a 1968, pero la construcción todavía no ha comenzado, aunque la carretera es uno de los pocos temas en que están de acuerdo todos, y los colonos han mandado muchas comisiones y peticiones a las autoridades centrales y hasta al Parlamento pidiendo una carretera. Todos están esperando a que aparezca la carretera, la modernidad, los signos y símbolos y el cargamento. La ilusión de que la carretera traerá el milagro del progreso hace que Oventeni siga funcionando.

A pesar de ese impulso y motivación aparente hacia "el progreso moderno" entre los colonos, la sociedad de Oventeni ha logrado muy poco en comparación con sus grandes ambiciones. Su desempeño deficiente dentro de la sociedad colona está en evidente contraste con su finalidad civilizadora declarada de lograr el control sobre la naturaleza. Toda la comunidad está severamente afligida por el alcoholismo, acompañado por la violencia, la opresión de las mujeres y la negligencia social general. Detrás de la vida colona pionera aparentemente optimista, había una corriente deprimente de tristeza y

desastre social. La competencia en la sociedad colona es dura, con poco espacio para la colaboración, cooperación o solidaridad. Todo intento de establecer cooperativas para la comercialización del café u otras formas de producción a pequeña escala de propiedad compartida han fracasado después de un período corto de prueba. De igual manera los colonos no podrían llegar a un acuerdo común sobre cómo organizar Oventeni o cómo solucionar los problemas de saneamiento cada vez en aumento resultantes de su expansión. El resultado de esta falta permanente de consenso entre los colonos fue una actitud general de indiferencia.

Las vacas, cerdos, burros, ovejas y caballos estaban permitidos de deambular libremente por todas partes, sin ningún intento de restringir los lugares donde depositan sus heces más allá del área de habitación humana. La estación de lluvia transformó a Oventeni en un gran chiquero barroso, en el cual todo tipo de mugre crecía; las consecuencias fueron las epidemias invernales obligatorias como la diarrea, hepatitis e infecciones intestinales para sorpresa de las víctimas y sus familiares. Cuando se les preguntó sobre por qué no hacían un esfuerzo común para organizar un poco mejor la colonia o para solicitar la asistencia técnica que estaba disponible para mejorar la salubridad, la respuesta de los colonos casi siempre era simplemente que no podían llegar a un acuerdo sobre cómo, dónde o cuando, o simplemente que "los otros" no consideraban dichos asuntos como importantes, especialmente si eso significaba contribuir con efectivo, mediante una contribución o trabajo. Sin embargo, todos se quejaban continuamente sobre la ausencia de comodidades.

Si el tema era tocado con más insistencia y se confrontaba a la gente sobre sus propias quejas acerca de las enfermedades, la falta de organización y educación, etc., preguntándoles por qué no podían ponerse de acuerdo en alguna acción, la respuesta usual era el referirse a su comportamiento idiosincrático: "Así es como somos", o "El colono es de esta manera", o "Somos poco proclives a cooperar, somos egoístas", algunas veces enfatizaban el aspecto de la idiosincracia colectiva extendiéndola a un nivel nacional, "Así es el peruano, usted sabe cómo es".

La situación social de los colonos durante mi larga estadía en el Gran Pajonal, particularmente en Oventeni, me recordaba cada vez más a la descripción que hizo Colin Turnbull en relación a los Ik del África del Este (1974), aunque por supuesto en una versión moderna y "Civilizada". Es una situación rara y desagradable para un antropólogo el no poder describir positivamente ni con empatía a la sociedad de los colonos de Oventeni. Esto no significa que no haya

encontrado gente simpática en Oventeni. Por el contrario, la mayoría de las personas con las que yo mantuve contacto durante mi estadía fueron extremadamente serviciales y cooperativos, y estaban muy deseosos de discutir los problemas de Oventeni. Yo inclusive hice muchas amistades personales durante mi estancia, pero esto únicamente acentúa la naturaleza rara de la sociedad que los colonizadores habían construido.

Sería errado describir la colonización como una sociedad en proceso de disolución y ruptura. Más bien, es una sociedad construida en colapso. La identidad de la sociedad de colonos es "desintegración", la cual sucedió hace años en los Andes.

LA VISION ASHENINKA

Los *Ashéninkas* viven, como muchos otros pueblos, en un universo etnocéntrico. Esto no excluye normalmente el interés exótico en las maneras o mundos de otros pueblos. Al contrario, la presencia de otras clases de culturas ha encuadrado la construcción imaginaria de "lo otro" frente al cual su propia cultura es comparada y medida para definir su identidad. Esto, sin embargo, no era el caso de los *Ashéninka* del Gran Pajonal. Ellos eran sorprendentemente desinteresados en las peculiaridades culturales de otros pueblos.

Aunque nosotros vivimos con los *Ashéninka* por largos períodos de tiempo, y ellos experimentaron nuestras diferentes maneras de hacer las cosas, y vieron que no teníamos idea de cómo manejarnos y comportarnos en situaciones de acuerdo a los standards ashéninka, ellos nunca mostraron ningún interés en nuestra sociedad o en nuestras reglas sociales. Raramente hacían preguntas respecto a nuestras maneras, ni preguntaron sobre nuestros grupos étnicos o indígenas, a pesar de que nosotros mencionamos que teníamos conocimientos etnográficos y que habíamos trabajado entre pueblos indígenas en Canadá y Groenlandia. Algunas veces nos preguntaban sobre nuestros congéneres "de allá" (hanta) pero siempre lo hacían refiriéndose al número de hermanos, hermanas o si nuestros padres aún vivían. Un interés cortés se expresaba en cuanto a una persona, pero no sobre su sociedad.

Lo que hacían algunos, sin embargo, era mostrar cierto interés en saber qué clase de "bienes" teníamos en nuestra sociedad y su posible precio en oferta. Al jefe de la localidad, especialmente, le gustaba discutir las posibilidades de que la conexión interétnica existente se constituyera en una fuente de recursos

para sacarle provecho. Pero esta no era una fascinación genérica por lo exótico, sino la fría consideración de comerciantes experimentados.

Los *Ashéninka* del Gran Pajonal disfrutaban de viajar, y particularmente los hombres se han desplazado en la Amazonía Central visitando otros *ashéninka*, trabajando en asentamientos colonos y campos madereros, o visitando colonizaciones o ciudades. Muchos han estado en las alturas de los Andes y algunos han estado inclusive en Lima. Pero para todos los *Ashéninka* que yo conocí las experiencias de la sociedad nacional que ellos habían tenido no les había impresionado. Ellos inclusive mostraron poquísimos intereses en artefactos técnicos lo que contrasta tremendamente con los colonos de Oventeni, quienes estaban fascinados de manera extrema por cualquier innovación tecnológica o artefacto que pudiera haber para ellos.

La falta de fascinación por el mundo exterior que tienen los *Ashéninka*, excepto si es una potencial fuente de recursos, se demostraba también por el hecho de que las personas que dejaban el Gran Pajonal, con frecuencia regresaban, tarde o temprano. Recuerdo a un hombre que vivía una vida nómada con su esposa e hijos, lo que es inusual para los *Ashéninka*. Eran recolectores especializados, y visitantes de comunidades nativas donde permanecían por un tiempo hasta que se mudaban a la próxima comunidad o se iban en caminata al bosque. Era una familia marginal, socialmente hablando, y los otros *Ashéninka* consideraban raro su estilo de vida nómada. Cuando grabé la historia de vida de este hombre, me reveló, para mi sorpresa, que él había vivido cuatro años en la ciudad provincial de Satipo, trabajando para un colono antes de regresar a su estilo de vida deambulante al interior del Gran Pajonal. El juicio frío que él tenía de la sociedad colona fue "muchísima calamina".

Por otra parte, muchos de los *Ashéninka* con los que vivimos y trabajamos estaban muy interesados en su propia etnografía y nos dieron un apoyo extraordinario en ciertas averiguaciones antropológicas. Les encantaba escuchar sus propias historias y canciones de nuestras grabaciones y comparaban el estilo y el contenido de diversos ejecutantes. De la misma manera, uno de mis informantes principales —el cabeza y shamán de uno de los grupos locales con los que permanecemos— estaba interesado en hacerme entender la lógica de su mundo espiritual(21). El mismo interés entusiasta de su propia cultura mostraron nuestros dos excelentes traductores con los que trabajábamos periódicamente. Los *Ashéninka* disfrutaban de sus propias costumbres, y las encontraban extremadamente interesantes para ellos mismos —un hecho que los colonos nunca entendieron.

Los *Ashéninka* están por supuesto familiarizados con la existencia de grupos nativos vecinos, pero ellos no juegan ningún papel en la constitución de su universo *Ashéninka*. De la misma manera, los nombres que ellos emplean para estos grupos son los utilizados comúnmente a niveles administrativos nacionales, cuya clasificación y denominación de los grupos étnicos proviene de los antropólogos, lingüistas y misioneros(22). Para mi conocimiento, sólo un grupo amazónico nativo, ha sido adoptado por la mitología *Ashéninka* y es el de los indios Piro, un grupo vecino que también pertenece a la familia lingüística preandina arawak y que son viejos enemigos de los *Ashéninka*. Los *Ashéninka* los llaman *simirinchi*(23).

Además de los Piro, hay otros dos grupos no nativos a los que les han dado un lugar y nombre en el universo *Ashéninka*: Los Chori, que son sinónimo con los cholos o serranos, y el Viracocha (una palabra quechua) refiriéndose a los colonizadores blancos europeos. Un anciano *Ashéninka* una vez me definió con mucha exactitud la diferencia entre estas categorías diciendo que los Chori eran aquellos que hablaban quechua y que los Viracocha eran aquellos que hablaban castellano(24).

Como se mencionó en la introducción (nota 2), la auto-denominación "*Ashéninka*" significa "nuestros compañeros", o "nuestros compatriotas" (primera persona plural inclusivo), mientras que la palabra "*Noshéninka*" (primera persona plural singular) significa "mi familia" o "mi congénere". Pero ellos también cuentan con un término genérico para los humanos, en contraste con los animales y espíritus, denominándolos Atziri. Esta categoría genérica normalmente, sin embargo, sólo incluye a los miembros de los grupos Campa pero puede, en algunos contextos, referirse también a los que no son Campa de dos piernas(25).

La concepción *Ashéninka* de los grupos sociales o étnicos no *Ashéninka* corresponde más o menos a nuestro concepto de "culturas como especie" (es decir, cultura como una cultura específica). Se presume que cada especie cultural humana o categoría (paralela a lo que nosotros llamamos grupo étnico) tiene su propio cosmos etnocéntrico, cuya constitución es irrelevante y externa al cosmos *Ashéninka*. Los *Ashéninka* tienen tratos con algunos de estos cosmos cerrados y con otros no.

Para comprender la manera de los *Ashéninka* de comparar la especie animal y la "especie cultural" es necesario desviarnos en una breve expedición turística a algunos aspectos de la mitología *Ashéninka*(26). La cosmología *Ashéninka*, como

todo lo demás en su sociedad, se teje ligeramente, holgada y flexible; flexibilidad que ha hecho a la sociedad *Ashéninka*, adaptable a los cambios de ambientes políticos y sociales.

Ninguna persona de las que conocí durante mi trabajo de campo, aparte de los antropólogos, fue capaz de darme una relación exhaustiva del cosmos *Ashéninka*. La mayoría de los *Ashéninka* no estaban interesados en sistematizar su universo, y tuve que concluir que no existe una cosmología *Ashéninka* completa en ningún sentido empírico. Sólo somos capaces de registrar pedazos y trozos mitológicos. El todo es un producto algo sintético(27).

Tampoco es posible ordenar los mitos en una cronología o inclusive en sucesos con cierta secuencia consistente. De manera similar los *Ashéninka* no distinguían entre sus mitos y cualquier relato bueno, sean cuentos, historias de cacería, o las narraciones de sus expediciones de trabajo cuando eran contratados como taladores de árboles, extractores de caucho, trabajadores de compañías petroleras o inclusive extras en una película. Tales narraciones y lo que yo consideraba ser un mito fueron con frecuencia entremezclados en sucesos fascinantes. No hay distinciones: la realidad *Ashéninka* es, por necesidad, mítica y visceversa.

Los *Ashéninka* del Gran Pajonal están convencidos de que ellos han existido siempre. Aunque he buscado arduamente, no logré encontrar un mito(28) de creación real y la gente, por lo general, consideró mis averiguaciones referidas a esto de poco interés. En el principio estaban los *Ashéninka*. En aquellos tiempos (poerani) vivían en un mundo muy diferente del que es ahora. En este mundo antiguo, primitivo, original, puro, sin igual (prístino), los animales no eran como los conocemos hoy en día, las plantas tampoco, ni los árboles, ni el sol, ni la luna, etc. El mundo prístino *Ashéninka* era un mundo integrado y comprensible, donde el cielo y la tierra, estaban unidos y los *Ashéninka*, Dios de las divinidades, los animales y otros seres prístinos vivían lado a lado para el bien y el mal. Todos hablaban un idioma común, presumiblemente el *Ashéninka*, y todos los "animales", "árboles" y "plantas" tenían forma humana y vestían el *kitarentze*, la túnica tradicional de los *Ashéninka* llamada *cushma* en vocablo andino-español.

Sin embargo, una serie de incidentes y transformaciones comenzaron a darse: el sol, la luna y los cuerpos celestiales fueron creados. En ese mismo período, Dios, Tahórentze, dejó la tierra por pena(29).

Tahórentze ascendió al cielo seguido de una gran parte de población prístina. El resto, se quedó en la tierra incluyendo a los ahora llamados *Ashéninka*

y algunos de los otros "disidentes" fueron transformados por Tahórentze en distintos animales con las apariencias con las que ahora los conocemos. Muchas aves, especialmente, son los antiguos "protoashéninka". Otros, en ese mismo período nuevamente fueron transformados en animales, plantas rocas y piedras, por el gran transformador, embaucador, Náviri (alias Pachacama), quien deambuló con su nieto Kiri (alias Aminchari alias Irori) en sus hombros, y por accidente o por diversión transformaba a prácticamente todos con quienes se encontraba. Al final, algunos de los parientes *Ashéninka* de Náviri pudieron atraerlo hasta un hueco muy profundo en uno de los pajonales y Kiri se transformó en la muy importante Palmera Pijuayo (*pejibaye*)(30.) Además de este personaje engañoso, un montón de animales se transformaban en este misterioso período de metamorfosis. Después de la gran transformación y partida de Tahórentze, el cielo y la tierra se separaron, y desde entonces la distancia se ha ido incrementando.

Así, para los *Ashéninka*, atados al mundo terreno, ha sido cada vez más difícil mantener su conexión con el mundo de Dios y de los espíritus, de donde provienen la energía, el poder y el sentido. Por eso, hoy en día sólo es posible comunicarse normalmente con los animales, los espíritus y Dios a través de las plantas mágicas o de procedimientos mágicos, y para asuntos de mayor importancia, a través de los *sheriipiári* o shamanes del tabaco de la zona. Estos, al consumir una cierta cantidad de un jarabe hecho de tabaco concentrado, acceden a un estado mental que les permite comunicarse con el mundo espiritual.

Los *Ashéninka* son, pues, parientes de los animales, plantas e incluso de ciertas manifestaciones del entorno o medio ambiente físico; un parentesco que se remonta a la era prístina, cuando todo y todos eran *atziri*. Es más, este parentesco mítico ha sido inscrito en los rasgos físicos del paisaje, donde la toponimia se relaciona a los distintos eventos míticos *poerani* (de antes), como los *Ashéninka* mismos dicen, al mismo tiempo que se reedita en las actividades cotidianas de subsistencia, donde los nombres de las cosas y los pequeños rituales constantemente confirman este parentesco mítico.

Debo incluir que en la cosmovisión *Ashéninka* no existe un concepto real de naturaleza, al menos ninguno que se parezca al concepto de los colonos, donde la naturaleza es exteriorizada, constituyendo así una antítesis de la cultura o de lo "humanizado". Por el contrario, en la concepción *Ashéninka*, lo que entendemos por "naturaleza" pertenece al mundo de las "relaciones sociales". En la concepción *Ashéninka* no existe ninguna dicotomía entre naturaleza

y cultura, sólo existe la sociedad. Nuestra "naturaleza" ha sido humanizada e incorporada a través de las relaciones sociales míticas(31).

Así como los *Ashéninka* no poseen un concepto de naturaleza como algo externo a la sociedad tampoco tienen un concepto de desarrollo (ni de cultura), a diferencia de los colonos para quienes el "desarrollo" es la principal motivación para estar en la selva, o por lo menos es la manera en que racionalizan su desafortunada presencia en medio del bosque tropical. El caso del Gran Pajonal me demuestra que un concepto explícito de Naturaleza (como opuesto al Cultural) es un prerequisite indispensable para un concepto explícito de Desarrollo.

CONCLUSIONES

El "boom ecológico" de los últimos quince años, causado por la preocupación justificable ante la desintegración de nuestro más o menos global medio ambiente biótico, también ha ingresado ahora al Tercer Mundo y al debate general sobre el desarrollo. Actualmente, éste ha llegado a su pico con la introducción del concepto de "desarrollo sostenido", tal como ha sido sugerido por el "Reporte Brindtland". Por todas partes las organizaciones de desarrollo y ayuda, tanto nacionales como internacionales, han sido sobrepasadas por el "movimiento verde". Esta nueva tendencia, y la preocupación mundial (por lo menos en algunos círculos) por la desaparición de los bosques húmedos tropicales, ha permitido que las poblaciones indígenas de la cuenca amazónica tengan mayores posibilidades de conseguir el apoyo y la simpatía internacional para sus luchas por la tierra y por su autodeterminación.

En el Gran Pajonal, este cambio de actitud en el ámbito del desarrollo internacional ha posibilitado, sorprendentemente, que el "proyecto de desarrollo integral" de la provincia, promovido por el Banco Mundial, que no era otra cosa que un proyecto de colonización y de destrucción del medio ambiente, se transforme. Ahora el proyecto ha tomado parte activa en el proceso de titulación en el Gran Pajonal: dando la prioridad a las Comunidades Nativas, apoyando sus reclamos de tierra realizando la supervisión topográfica, elaborando los mapas de las comunidades, y encargándose de todo el papeleo legal y burocrático, tal como se mencionó más arriba al exponerse el contexto histórico.

Para los colonos ese cambio de actitud ha sido como una bomba. Al

principio, este proceso era visto como un "plan imperialista" promovido por los "gringos locales" y sus aliados, ya que se suponía que de otra manera los *Ashéninka* mismos se hubieran organizado y actuado unitariamente. Los colonos trataban de hallar explicaciones "racionales". Por ejemplo, un "colono equis" escribió en un periódico de la provincia (1985:7) que: "Un gringo llamado Roter, ha infiltrado las comunidades nativas como si fuera un nativo, se está pintando la cara con achiote (annatto: tinte rojo) y anda vestido con cushma como los nativos, a los que instiga maliciosamente para les lancen flechas a los Colonos Serranos". Tal como me informó un propietario de ganado: "Ya casi los teníamos a todos civilizados, cuando estos gringos han comenzado a des-civilizarlos. ¡Ellos (los *Ashéninka*) se han vuelto más rebeldes últimamente!" Puesto que "Roter" era un misionero y traductor de la Biblia del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), las acusaciones eran absurdas(33).

Los colonos también acusaron posteriormente a un miembro de la Oficina de Reforma Agraria del Ministerio de Agricultura en Lima de haber provocado el conflicto entre los colonos y los *Ashéninka* (Castro Santos 1987:23), ya que, según ellos, siempre han vivido en paz y tan sólo han tratado de traerles un poco de civilización.

Pero cuando los colonos finalmente se dieron cuenta que el punto de vista general de lo altos mandos en la "administración del desarrollo" nacional reconocía que los nativos tenían ciertos derechos, y que existía una legislación nacional que los garantizaba, y de que se estaba poniendo en práctica, comenzaron a actuar como si la titulación de tierras fuera una catástrofe igual que las inundaciones o los terremotos. Este interés repentino por los subhumanos *Ashéninka* era totalmente incomprensible para los colonos. El hecho de que eran los nativos quienes habían tomado la iniciativa y que, como hábiles pragmáticos, conocían cómo explotar los vientos políticos favorables, fue rechazado de plano como algo imposible. La naturaleza no actúa racionalmente.

Los colonos habían adquirido un modelo occidental de progreso que ya había pasado de moda: "la solución tecnológica". Nuestra sociedad había logrado traspasar con éxito el "progreso" a estos campesinos Andinos, de la misma manera como se deshacen de otros materiales desechados vendiéndolos al Tercer Mundo. Los colonos trataban de implementar el mecanismo del progreso con una mentalidad feudal y con expectativas Andinas milenarias: una combinación imposible que no resulta y que crea profundas frustraciones. Los colonos perciben los derechos de los indígenas como una forma de protección del medio ambiente, como una idea absurda que hace peligrar su existencia

y su identidad cultural. Los colonos de Oventeni se veían impedidos de utilizar el modelo Occidental que dolorosamente habían aprendido como el único modo civilizado, confirmando de esta manera su inadecuación cultural una vez más(34).

La perspectiva de los *Ashéninka* era totalmente diferente. Con su usual e introspectiva confianza en sí mismos, los *Ashéninka* no se sorprendieron en absoluto de que los vientos políticos comenzaran a soplar en su favor. Nunca se preguntaron el por qué. Algunos extraños habían decidido apoyarlos, lo cual era bueno, pero éste era "su problema", no el propio. Sus motivos no interesaban, tal como siempre han sido los universos de los otros grupos étnicos. Los *Ashéninka* siempre han aceptado cualquier apoyo a su causa: la maximización de la flexibilidad y del control sobre su propia reproducción social, tolerando otras ideologías políticas o religiosas. Precisamente debido a su inexpugnable confianza en sí mismos, esta sociedad ha sido capaz de absorber nuevos y extraños elementos culturales a su arbitrio, y por lo tanto han demostrado un alto grado de flexibilidad. La gran certeza que tiene la sociedad *Ashéninka* en su modo de ser, le ha permitido poseer una adaptabilidad dinámica ante los requerimientos fluctuantes del mundo moderno. La flexibilidad ha confirmado su conformidad y viceversa (cf. Hvalkof 1989).

En la medida en que los *Ashéninka* no poseen un concepto de Naturaleza ni de Desarrollo, las estrategias del desarrollo sostenido y la protección ambiental son tan ininteligibles para ellos como lo eran para los colonos, aunque por otras razones. Felizmente, las doctrinas del "desarrollo sostenido" son aparentemente compatibles con el estilo de vida y las prácticas de subsistencia de los nativos de la Amazonía, pero esta compatibilidad se relaciona estrechamente con la concepción que se tiene de ellos como "pueblos naturales". Se acepta su existencia en la medida en que se les define como parte de la "naturaleza". A pesar de su propia indiferencia, a los *Ashéninka* se les coloca usualmente en esta posición: son objetivados como parte de la naturaleza salvaje. La única diferencia con la situación anterior es que ahora son aceptables porque la civilización necesita gente salvaje en espacios no controlados. Sin embargo, el poder político de los *lobbies* (grupos interesados) internacionales en favor del medio ambiente es cada vez mayor, y hay numerosos ejemplos de cómo la protección ambiental y el desarrollo sostenido han sido sinónimos de prácticas etnocidas, muy similares a las de anteriores estrategias de desarrollo. Esto ha sido particularmente evidente en el caso de los pastoralistas del África del Este (cf. Parkipuny 1988). La especial atención dirigida a los aspectos ambientales en la planificación del desarrollo no pueden ser interpretados como un cambio de paradigma

en el discurso desarrollista, sino tan sólo como un ajuste "interno" que reafirma el status quo.

El interés creciente por la protección ambiental y el "desarrollo sostenido" pueden verse, entonces, como el interés de nuestra cultura por preservar la dicotomía entre cultura y naturaleza. Una dicotomía que está perdiendo su equilibrio debido a su inherente contradicción, el "destino manifiesto" de la civilización occidental, que ahora está tratando de destruir su propia base epistemológica. Sin "naturaleza" no existirá la posibilidad de realizar el sueño de la expansión de la civilización, proceso que es vital para sustentar la cultura Occidental. Sin Naturaleza, no hay Desarrollo.

(Publicado en Inglés: FOLK 21: 125-150. Copenhagen 1989)

NOTAS

- (1) Este artículo se basa en la información recolectada en 2 meses de trabajo de campo preliminar en el Gran Pajonal durante 1975 y, más recientemente, durante la permanencia por 29 meses, de 1985 a 1987, en la misma zona. Este trabajo se llevó a cabo con la colaboración de mi colega y esposa, Hanne Veher, y de nuestros hijos. El trabajo de campo último fue financiado por el Council for Development Research of the Danish International Development Agency (DANIDA) -(Consejo para la Investigación del Desarrollo de la Agencia de Desarrollo Internacional de Dinamarca)- y por la Danish National Social Science Research Council -(Consejo Nacional de Investigación en Ciencias Sociales de Dinamarca)-. Durante el período del trabajo de campo fui asociado como investigador invitado por la Pontificia Universidad Católica del Perú en Lima. Actualmente gozo de una beca de investigación en el Instituto de Antropología de la Universidad de Copenhagen.
- (2) El origen etimológico de la palabra Campa es desconocido. No existe en la lengua Ashéninka. La palabra Ashéninka es el plural de la 1ª persona y significa "nuestros paisanos", "nuestros parientes".
- (3) Esta es una cifra citada comúnmente y proviene de estimados dados por la oficina nacional del SINAMOS durante los años 70 (p.e. Varese 1974). Ha sido criticada por algunos antropólogos por ser demasiado alta (conversación personal con el Dr. Eduardo Fernández), mientras que mis propias proyecciones hechas en base a nuestras encuestas y a partir de la información estadística general recogida de la titulación de tierras en la mayor parte de la zona Ashéninka (Ministerio de Agricultura y Proyecto Especial Pichis-Palcazú), indica una cifra mayor, de tal manera que 45,000 es un estimado muy conservador.
- (4) Citando a Wise (1986:567), las lenguas arawak del tronco preandino incluyen los siguientes tres sub-grupos: Amuesha, Campa, Piro y Apuríña. Los hablantes del Apuríña son los actuales Piro

quienes han migrado al río Purus en Brasil, viendo de esta manera fuera de su contexto socio-económico generalmente referido en este artículo. El mundo campa es una categoría genérica que abarca a los ashéninka, ashéninka del Gran Pajonal, Nomatsiguenga, Machiguenga y Caquinte, todos relativamente cercanos (excepto el Caquinte). Estas son clasificaciones lingüísticas, las cuales actualmente han llegado a ser sinónimo de las clasificaciones étnicas, excepto por el machiguenga cuya categoría lingüística está normalmente excluida del campa. El término campa está perdiéndose entre los antropólogos ya que ha alcanzado connotaciones negativas. Toda la clasificación étnica del grupo campa y sus denominaciones, es algo incierta y cuestionable, los científicos deberían llegar a un acuerdo sobre algunas de las principales categorías. En este artículo el término campa o asháninka se refiere a la categoría general, mientras ashéninka se refiere específicamente a la población indígena del Gran Pajonal.

- (5) Esta estimación está basada en mi propia encuesta demográfica del verano de 1985 y en la información demográfica adicional obtenida a través del resto de mi trabajo de campo en el periodo 1985-87. Un rápido incremento de la población se espera para los próximos años.
- (6) La palabra cholo tiene, actualmente en el Perú, diferentes connotaciones y significados. Puede usarse como un término despectivo muy similar a negro en inglés contemporáneo. También podría ser usado como un sinónimo para peón o sirviente. Simultáneamente se aplica con un término neutral simplemente referido a los serranos con antecedentes en el campesinado indígena o como una positiva identificación étnica. Durante mi estancia en el Perú al menos dos de los periódicos simpatizantes con el ex-gobierno aprista, coincidían en usar el término cholo como sinónimo de peruano. Como lo hacía uno de los colonos que se definía a sí mismo como cholo mientras hacía la encuesta, determinando que un cholo es un peruano y así lo excluimos de otros grupos étnicos (incluyendo el ashéninka) como reales peruanos.
- (7) La principal autoridad en un mediano lugar como Oventeni es el Teniente Gobernador. El es el encargado de representar al Presidente de la República y está formalmente elegido por el subprefecto de su provincia. La labor de un teniente gobernador se supone es la de un jefe político, asegurándose de todo marche en regla, siguiendo las leyes del país y los deseos democráticos del Presidente, etc. En la práctica, es la misma comunidad local la que elige al subprefecto. Así como al Teniente, eligen varios alguaciles, delegados para ayudarlo a llevar adelante sus tareas. En Oventeni, el teniente actúa como un comisario local y juez al mismo tiempo, condena y castiga, es él quien castiga con trabajos forzados en su propio terreno o en el de algunos campos asociados, de acuerdo con su propio código de falta y justicia. Esto, por supuesto, va aún más lejos de lo que es su competencia y es ilegal, pero ha sido por años, el sistema para todas las pequeñas colonizaciones y asentamientos en la Amazonía Peruana. En Oventeni y el Gran Pajonal muchos abusos, principalmente en contra de la población indígena, son cometidos por el teniente gobernador durante su período de trabajo, e innumerables abusos de autoridad han sido cometidos a través de la historia, en el área. Muchos de los casos son tristes y trágicos.
- (8) El transporte en avioneta permanece aún como único medio de acceso a Oventeni, aparte del viaje a pie de 3-5 días por un camino de mula a través de la selva a la Misión de Puerto Ocopa por el bajo Perené, una distancia de casi 75 km.
- (9) Los extrabajadores de una hacienda en Shumahuasi, que actualmente son colonos en Oventeni, me dijeron que habían enterrado a gran número de indígenas, "varios" diariamente, durante la epidemia de sarampión de fines de los años 50 y principio de los 60, donde indios muy

enfermos acudieron en busca de refugio a la hacienda de Sahuamani, con la esperanza de obtener atención médica. Pero sólo una minoría alcanzó esa meta. La epidemia causó que muchas de las familias y grupos étnicos locales salieran del gran Pajonal y se trasladaran detrás del sistema de desagüe del río Pichis o el río Ucayali. El administrador de la hacienda informó a Denevan y Chrostowski que, "de los mil o más indios campas bajo el control o influjo nominal de la nueva hacienda en 1955, sólo cerca de 100 quedaban en 1966" (1970:7).

- (10) El internado nunca se volvió a abrir, y sólo un simple sacerdote católico se quedó para realizar los servicios religiosos necesarios.
- (11) "Pachamanca" es una palabra quechua que significa "olla de tierra" y se refiere a una forma especial de asar las carnes y verduras en un hueco en la tierra con piedras calientes.
- (12) Los llamados "Proyectos Especiales" se financiaron a través del Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y USAID.
- (13) Normalmente, no se usan cercos y el ganado se introduce en los huertos de los Ashéninka causando serios daños a sus cultivos de subsistencia básica.
- (14) Basándose en los resultados del informe de 1968 por la Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales (ONERN), se estima que el 76.6% de los suelos del Gran Pajonal se clasifica como "no adecuados para ninguna clase de producción" incluyendo árboles frutales y arboricultura. Además, el 12% del resto se clasifica como "suelos marginales", adecuados únicamente para bosques. Del restante 11.4%, solo 0.5% se clasifica como apropiado para cultivos permanentes si se usan técnicas de mejoramiento de suelos, y el resto se podría usar para la agroforestería, árboles frutales o pastizales, dependiendo de las características de la microgeografía (véase Hvalkof 1985:i-iii, 2-4). Desafortunadamente, ni los ganaderos ni el ganado ni el servicio de extensión provincial del Ministerio de Agricultura no tuvieron el más mínimo interés en esta clasificación y es visible en las zonas de crianza de ganado alrededor de Oventeni el aumento de los signos del agotamiento de los suelos, erosión y otros tipos de degradación del medio ambiente.
- (15) Es necesario destacar que la titulación de tierras es un proceso ambiguo, no necesariamente conveniente a los intereses de los grupos indígenas. De un lado la titulación de tierras significa el reconocimiento del derecho específico de los grupos indígenas a su territorio, de otro lado esto implica que todas las tierras no tituladas del grupo indígena (sea el grupo que sea) pertenezcan ahora exclusivamente al Estado o a otros y que en consecuencia la tierra no está disponible para los grupos indígenas. Desde este punto de vista la titulación de tierras significa la confiscación de todas las tierras no tituladas por el Estado para otros fines. De esta manera, la titulación de tierras no es necesariamente una medida pasiva para la autodeterminación de las comunidades indígenas, y en muchos casos ha sido justamente lo contrario, para encerrar a las comunidades indígenas en pequeñas reservas, sin tierras suficientes u otras posibilidades económicas para reproducirse social y culturalmente. Un ejemplo evidente de este tipo de política de restricción es el sistema de reserva de la Columbia Británica en Canadá. En el Perú la titulación de tierras es mucho más dependiente de la interpretación de las leyes y de su ejecución técnica de los procedimientos de demarcación. Un considerable territorio de los Ashéninka del Gran Pajonal ha sido titulado, mientras sus vecinos, los Ashéninka del Valle del Perené están viviendo en diminutas reservas, llamadas Comunidades Nativas (varias de ellas con menos de 10 hectáreas por familia), manteniéndoles en un sistema de explotación el cual

podría describirse mejor como un "apartheid" a la criolla. Aunque si las comunidades obtuvieran un título legal, queda el problema de defenderse contra los intrusos.

- (16) De hecho esta es probablemente la única posibilidad real para un cholo de acumular en la selva, aparte de producir coca para la mafia de la cocaína, lo cual nadie hace en el Gran Pajonal.
- (17) La acentuación de esto es una característica general en América Latina y hay muchos ejemplos. Por ejemplo, en 1967 se llevó a juicio a un grupo de colonos en Colombia por disparar y asesinar a un grupo de indios Cuiva, ¡pero fueron absueltos porque no consideraban que los indios fueran seres humanos! (Archand 1972). Los colonos además habían inventado un término para la caza de los Cuiva - "cuivar"
- (18) En general, los colonos ven a los Ashéninka como improductivos y perezosos, a pesar del hecho que lo nativos, además de su propia producción, tienen que producir para los colonos incluyendo para su autoconsumo. En un solo caso he escuchado a un ganadero expresar una apreciación del trabajo ashéninka, en el que consideraba al nativo como el recurso natural (sic) más importante en el Gran Pajonal.
- (19) Los Ashéninka del Gran Pajonal se visten generalmente de túnicas largas de algodón, usan pintura roja y hacen tatuajes en sus rostros, adornos de plumas de diversos colores, dijes, amuletos, etc. La disociación de tales expresiones humanas no está limitada a la sociedad colona, sino es una tendencia en la sociedad peruana nacional, excepto cuando puede ser interpretado como folclore exótico. Las mismas actitudes, por razones obvias, se han manifestado entre los misioneros, tanto católicos como evangélicos que han preferido el vestido "lavar y usar" al uso de vestimentas nativas, aunque ha habido algo de moderación en esas actitudes en los últimos años.
- (20) Un camino a Oventeni, conectándolo al resto de la red de la carretera marginal de la Selva Central, inundaría toda la zona del Gran Pajonal con colonos nuevos, aventureros y soldados de fortuna causando conflictos sociales graves y también desastres económico y ecológico.
- (21) Creo que fui un discípulo inútil, y estoy seguro que él sólo me dijo alguno que otro fragmento.
- (22) Especialmente el Instituto Lingüístico de Verano, traductores de la Biblia Wycliffe, ha logrado un impacto sustancial en cuanto a las clasificaciones etnolingüísticas de los grupos nativos de la Amazonía Peruana, como el ILV esta a cargo de la implementación del sistema de educación bilingüe en la región, en contraste con el Ministerio de Educación del Perú.
- (23) Los Piro "siempre" han tenido la función de intermediarios, antes de la colonización europea entre los Asháninka y sus vecinos los hablantes Pano del río Ucayali, y más tarde entre los Asháninka y los colonos "blancos". Se ha sabido que los Piro se involucraron en correrías esclavistas hasta hace poco entre los Asháninka, empleados por los colonos del Alto Ucayali. Hoy en las comunidades Piro el matrimonio con los Asháninka es frecuente (comunicación personal con el Dr. Peter Gow). El mito asháninka sobre los Piro es un relato no muy halagüeño de cómo estos "simirinchi" llegaron a existir y entraron en el universo asháninka como enemigos (Fernández 1984).
- (24) Los Ashéninka del Gran Pajonal y alrededores denominan como "Chori" a todos lo colonos de Oventeni sin excepción, y muy pocos usan el término "Viracocha", a pesar del hecho de que el

idioma de uso público de los colonos es el castellano.

- (25) Este modelo no es igual al mapa cosmológico ashéninka.
- (26) Durante mi reciente trabajo de campo, llegué a la conclusión ad hoc de que no existe ningún conjunto fijo de mitos ashéninka y que en principio hay un número indefinido de mitos.
- (27) Me gustaría llamar la atención sobre la excelente monografía de Gerald Weiss (1975) sobre la cosmología campá basado en un material recolectado en los años '60 en el río Tambo. Mi observación sobre el carácter sintético de una descripción cosmológica de ninguna manera significa una crítica de su trabajo, el cual fue de gran inspiración y ayuda durante mi trabajo de campo cuando estaba perdido en el universo ashéninka. Aunque no son idénticas, la mitología del Gran Pajonal y su contraparte en el río Tambo, son muy similares.
- (28) Gerald Weiss tuvo más o menos una experiencia similar en su trabajo de campo entre los Asháninka del río Tambo (Weiss 1975), pero nuestro colega argentino, Eduardo Fernández ha mencionado un mito de creación de las manos del creador llamado Pichókite (comunicación personal 1988).
- (29) Se enfadó a causa de la mala conducta de sus hijos, lo cual culminó en un acto incestuoso y canibalístico cometido por un hijo en contra de su madre, Mamantziki, esposa de Tahótentze, que se convirtió en el arbusto de la coca.
- (30) Bactris gasipáes, llamado "chonta" o "pijuayo" en castellano peruano.
- (31) También convirtieron la dicotomía en una posición vertical entre tierra y cielo, humano y espíritu, las peculiaridades estructurales de las cuales están fuera del alcance de este artículo.
- (32) Los gringos locales eran distintas variedades de misioneros evangélicos y antropólogos en el lugar. Los colonos no distinguían las diferentes clases de gringos suponiendo que son ideológicamente idénticos.
- (33) El Instituto Lingüístico de Verano ha trabajado durante 20 años en el Gran Pajonal comprometido en la traducción de la Biblia y otras actividades misioneras. Desde 1979 han formado 18 escuelas bilingües y han apoyado activamente a los nativos en el proceso de titulación de sus tierras. Pero su equipo ciertamente no se "hizo nativo".
- (34) Hay algo grotesco a cerca de esa sociedad occidental que destruyó el mundo andino indígena y lo substituyó por una caricatura de sí mismo, y ahora señala al dedo y plantea la sostenibilidad. Los cholos han esperado cientos de años para obtener una tajada de la torta y no van a dejar que se vuelva mohosa sólo para guardarla para generaciones futuras.
- (35) La imposición de una ideología conservacionista occidental difícilmente puede ser una estrategia sostenible para resolver la crisis global del manejo de recursos y la degradación del medio ambiente. El problema sólo se puede tratar en términos culturales, con un reconocimiento apropiado asignado a la seriedad de los conceptos culturales peculiares y los sistemas de valores de poblaciones específicas.

BIBLIOGRAFIA

ARCAND, Bernard

1972 The Urgent Situation of the Cuiva Indians of Colombia. IWGIA, document 7, Copenhagen.

ARENAS, Mario Castro

1973 La Rebellion de Juan Santos Atahualpa. Lima.

BAILEY, F. G.

1971 The Peasant View of the Bad Life. In T. Shanin (ed.): Peasants and Peasant Societies. Harmondsworth.

BODLEY, John F.

1972 Tribar Survival in the Amazon: The Campa Case. IWGIA, document 5, Copenhagen.

CASTRO E., Victor & Santos Meza H.

1987 Conflictos entre nativos y colonos por culpa de mala funcionaria. Kausachum, N° 235, Lima.

"COLONO Equis"

1985 Gringo Roter instiga a nativos contra colonos de Oventeni. El Vigía, N° 3. Satipo.

DENEVAN, William & M. S. Chrostowski

1970 The Biogeography of a Savannah Landscape. The Gran Pajonal of Eastern Peru.

DENEVAN, William M., John M. Treacy, Janis B. Alcorn, Christine Padoch, Julie Denslow & Salvador Flores paitan.

1984 Indigenous Agroforestry in the Peruvian Amazon: Bora Indian Management of Swidden Falloes, Interciencia, Vol. 9(6).

FERNANDEZ, Eduardo

1984 El Aguila que Comía Gente y el Origen de los Piro. Mitología Ashéninca. Amazonía Peruana Vol. V(10).

FOCK, Niels.

- 1981 Ethnicity and Alternative Identification: An Example from the Andes. In N. E. Whitten, Jr. (ed): Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador. Urbana.

FOSTER, George

- 1965 Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist*, Vol 58(6).

HOLMBERG, Allen R.

- 1967 Algunas relaciones entre la privación psicobiológica y el cambio cultural en los Andes. *América Indígena*, Vol. 27.

HVALKOF, Soren

- 1984 Fra sen-marxisme til zen-marxisme. Om antropologiens rolle som utopiskaber, med udgangspunkt i den ideologikritiske og politiserende effekt reference til Latinamerika). (Paper presented at the XIth Nordiske Etnografmode, Oslo. Mimeographed proceedings.)

- 1985 Urgent Reort. On the Situation of the Ashéninka (Campa) Population, Gran Pajonal, Peruvian Amazon. Council for Development Research and Social Science Research Council of Denmark, Copenhagen.

- 1989 Roller i Udviklingens Spil: Aktorer og attituder i Peruansk Amazonas. Den Ny Verden. (In print.)

LEHNERTZ, Jay F.

- 1969 Cultural Struggle on the Peruvian Frontier: Campa-Franciscan Confrontation 1592-1752. Master's thesis, University of Wisconsin.

METRAUX, Alfred

- 1942 A Quechua Messiah in Eastern Peru. *American Anthropologist*, Vol. 44.

ONERN

- 1968 Inventario, evaluación e integración de los recursos naturales de la zona del Río Tambo -Gran Pajonal. Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales, Lima.

ORTIZ, Dionisio

- 1961 Reseña historia de la montaña de Pangoa, Gran Pajonal y Satipo. Lima.

ORTIZ, Sutti

- 1971 Reflections on the Concept of "Peasant Culture" and "Peasant Cognitive Systems". In T. Shanin (ed): Peasants and Peasant Societies. Harmondsworth.

PARKIPUNY, Lazaro Ole

- 1988 The Ngorongoro Crater Issue. The Point of View of the Indigenous Maasai Community of Ngorongoro. (Paper presented at The International Congress on Nature Management and Sustainable Development, University of Groningen).

SCOTT, Geoffrey A. J.

- 1979 Grassland Development in the Gran Pajonal of Eastern Peru. A Study of Soil-Vegetation Nutrients Systems. (Hawaii Monographs in Geography, N° 1) Honolulu.

SMITH, Richard Ch.

- 1981 ¿Paraíso agropecuario o desastre ecológico? Amazonía Indígena N° 3 Lima.

SWENSON, Sally & Jeremy Narby

- 1985 Poco a poco, cual si fuera un tornillo: el Programa de Integración indígena del Pichis. Amazonía Indígena, N° 10.

TURNBULL, Colin M.

- 1974 The Mountain People. London.

VARESE, Stefano

- 1972 Indian groups of the Peruvian Selva. In The situation of the Indian in South America (Dostal ed.) World Council of Churches, Geneva.
1973 La Sal de los Cerros. Una aproximación al mundo Campa. Lima.
1974 Las Minorías Ethnicas y la Comunidad Nacional. Lima.

WEISS, Gerald

- 1975 Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, New York.

WISE, Mary Ruth

- 1986 Grammatical Characteristics of Pre-Andine Arawakan Languages of Peru. In Handbook of Amazonian Language, Vol 1. Berlin.

Amazonía Peruana

Amazonía Peruana es una revista semestral, editada por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, dedicada a la Antropología y las Ciencias Sociales, en general, de la región Amazónica.

Amazonía Peruana recoge colaboraciones de investigadores peruanos y extranjeros (Antropólogos, historiadores, lingüistas, médicos, etc.) así como de importantes conocedores de la región.

TARIFA DE SUSCRIPCION POR VOLUMEN (un volumen incluye 2 números)

Instituciones	50 U.S.\$
Personas Naturales	45 U.S.\$
América Latina	40 U.S.\$

Complete su colección. Le ofrecemos cada número (del 5 al 20 por sólo 25 U.S.\$)