

La vida también es el territorio:

entrevista al antropólogo Alberto Chirif

Alberto Chirif Tirado (Lima, 1943) es un destacado antropólogo peruano que dedica su vida a la Amazonía y los pueblos indígenas amazónicos, sin dudas un cabal aliado en sus luchas y distintos procesos políticos. Su trabajo y diversos intereses se testimonian en un gran número de investigaciones y libros sobre derechos de los pueblos indígenas, territorios, memoria e historia, léxico regional, culinaria indígena y literatura amazónica. Alberto es un testigo excepcional de la Amazonía y la historia del Perú. Como veremos en esta entrevista, un recorrido por diversos momentos de su vida nos permite acercarnos a una serie de hechos que han marcado profundamente las transformaciones y el rumbo de su país. No faltan en estos testimonios la palabra punzante y las reflexiones críticas sobre la agenda indígena, la historia, la antropología y el contexto amazónico.

Por Renato Pita – 1° de octubre de 2023

La historia y sus casualidades

RP: Alberto, ¿cómo inicia tu trayectoria en la Amazonía?

AC: Es un poco entre la casualidad de un viaje y el inicio de una amistad con una persona muy importante en el trabajo de Amazonía, Stefano Varese. Casualidad porque yo entré a la universidad pensando estudiar literatura; luego, un curso sobre filología me hizo ver que eso no era lo mío. También estuve un año estudiando sociología, y me pareció tremendamente aburrida. Entonces me retiré a trabajar por mi cuenta en una pequeña chacra que tenía mi padre. El trabajo de la tierra como campesino, no como ingeniero, siempre me ha parecido fascinante. Observar el crecimiento de las plantas es como ser parte de la creación del mundo. Después de una serie de intentos de estudiar algo que realmente me convenciera, regresé a la universidad a raíz de haber

conocido a Stefano Varese, quien ya realizaba sus investigaciones en el Gran Pajonal con los asháninkas.

Un día, cuando yo estaba en el segundo año de estudios de Antropología en la Universidad de San Marcos, un amigo me dijo que estaban organizando un viaje a la Amazonía donde viven los awajún, aguarunas en ese momento, y me preguntó si quería ir. Le dije que sí, que la idea me parecía muy atractiva. Lo extraño fue que uno a uno se fueron retirando y al final quedé yo solo. Como soy bastante terco, me dije: “Vamos a seguir adelante, me voy”.

Entonces me paré en la carretera al norte a “tirar dedo”. Llegué en camión hasta una oficina del Ejército para preguntar si me podían llevar hasta Chiriyaco, en Amazonas. Al llegar a Chiriyacu fui al encuentro del sacerdote Javier Vallado, un misionero jesuita, asturiano; que un allegado me había recomendado buscarlo e hicimos muy buenas migas. Él me hizo un contacto para que entre a una comunidad llamada Yupicusa, donde había un líder de gran carisma: Antonio Tsamarén. También estuve en la comunidad Nuevo Nazareth, en el río Chiriyacu, que tenía una vista hermosa porque quedaba en una loma, en lo alto de una curva del río. Allí me hice amigo de Walter Cuñachi, que me ayudó mucho para relacionarme con la gente de la comunidad. Era un placer sentarse a mirar el río y los cerros. Desde entonces, aproveché las paralizaciones en San Marcos para tomar mi mochila y regresar al Alto Marañón. Ese fue mi primer contacto real con el mundo amazónico y con la realidad indígena, aunque yo antes había hecho un par de viajes a la región.

En mi segundo viaje al Alto Marañón, en 1969, visité el campamento de la colonización que ejecutaba el Ejército con el Ministerio de Agricultura. En esos años, por las tensiones con el Ecuador, se trabajaba con la idea de asentar licenciados del Ejército como colonos para que se convirtieran en “defensores de la patria”. Una locura que nunca funcionó, pero sí expandió la colonización con otros colonos que llegaron por su cuenta. Estando en el campamento, un día leí un ejemplar de la revista internacional *Selecciones*, y vi un artículo sobre un hospital amazónico. Me pareció interesante el planteamiento porque no se limitaba solo a cuestiones de salud sino al trabajo con indígenas para formar capacidades propias en las comunidades y que fueran ellas

mismas quienes se encargaran del tema de salud. Cuando terminé de leer el artículo, caí en cuenta de que hablaban del hospital amazónico que quedaba en Yarinacocha, cerca de Pucallpa. Me pareció tan interesante que tomé el nombre del director. Era un alemán, Teodoro Binder. Apenas regresé a Lima le mandé una carta. Pasaron meses y casi me había olvidado del asunto cuando de pronto recibí una carta de respuesta desde Nueva York, porque la carta le había llegado al hospital pero, como él no estaba allí, se la reenviaron a Estados Unidos. Él me propuso encontrarnos los primeros días de 1970, a su regreso a Lima. Acepté. De hecho, nos encontramos el primero de enero de ese año. Cuando conversamos estaban él y su esposa, la señora Carmen. Establecimos una buena comunicación.

Le conté lo que había visto y lo que me preocupaba en el Alto Marañón, la forma cómo se atropellaban los derechos de los awajún. Había mucho abuso, discriminación, racismo, historias de violación de mujeres. En ese tiempo, el mundo awajún era todavía bastante tradicional. Yo he conocido las grandes casas awajún que ya no existen, las mujeres en su mayoría usaban sus trajes tradicionales y también los varones. A raíz de la conversación, él me propuso armar una propuesta para trabajar en el Alto Marañón. Yo estaba feliz y comencé a redactar un documento. Me acuerdo que hablé con el general José Francisco Guabloche, que era viceministro en el Ministerio de Educación en ese momento y acérrimo defensor del Instituto Lingüístico de Verano. Entonces, sin decirme que no, me hizo una serie de preguntas medio agresivas sobre el tema. El asunto claramente se dilató y no hubo respuesta de su parte.

En ese momento, Binder me dijo: “Bueno, seguimos con el plan, pero mientras tanto, ¿por qué no se viene usted a trabajar al hospital?”. Ese fue mi primer trabajo profesional. Me trasladé al hospital amazónico. Quedé encargado de las relaciones con las comunidades shipibas. Me pareció un mundo muy interesante, fascinante, aunque totalmente diferente de lo que había conocido con los awajún. Binder me consiguió una beca para ir a los Estados Unidos para visitar una escuela de los indígenas navajos que trabajaba el tema de la educación bilingüe. Estuve dos meses en esa escuela. En ese tiempo, estaba con Lupe, mi primera esposa. Luego regresé a Perú para continuar mi trabajo.

RP: ¿En qué años ocurre esto?, ¿ya eras antropólogo?

AC: Era 1970. Yo recién había egresado en 1969. Yo no era antropólogo, no había hecho todavía la tesis. Creo que la hice recién en 1972.

RP: Antes de continuar, cuéntanos cómo fue tu encuentro con Stefano Varese.

AC: A Stefano lo conocí personalmente en 1964 o 1965. Yo tenía unos amigos descendientes de familias italianas que eran amigos de la familia Varese. Un día me llevaron a conocer a Stefano, cuya casa paterna era un punto central de reunión. Allí conocí a sus hermanos y a su hermana. Con Luis, el segundo, hicimos una gran amistad que perdura muy fuerte. Stefano ya comenzaba a hacer sus trabajos de campo con los asháninkas. Tenía una cantidad muy grande de fotografías, había grabado videos y también música. En esta relación, en este aprendizaje de lo que él contaba sin ningún ánimo proselitista, a mí se me abrió un mundo de posibilidades que eran justamente las que buscaba. Esto fue el año 1966, cuando me había ido a trabajar a la chacra. Es entonces que tomé la decisión de regresar a estudiar, pero ya no a la Universidad Católica sino a la Universidad de San Marcos, básicamente atraído por Stefano que dictaba un curso sobre etnología amazónica.

RP: Sobre estos momentos formativos, ¿qué más quisieras añadir?

AC: Tal vez dos cuestiones. En 1968, Stefano Varese animó al doctor Jorge Puccinelli, que dirigía el Instituto Porras Barrenechea, a establecer allí una sección sobre Amazonía, que recibió el nombre de Centro de Investigaciones de Selva (CIS). Era algo minúsculo, donde Stefano estaba prácticamente solo. No creo que recibiese sueldo alguno por dirigirlo, más allá del que tenía como docente de San Marcos. El otro era yo, que estaba como colaborador también *ad-honorem*. Un día Stefano me dijo que había unos fondos del Instituto de Psiquiatría Social, que dirigía el Dr. Carlos Seguí, para financiar un viaje al Alto Marañón. Seguí se había interesado en la realización de estudios de psiquiatría con sociedades diferentes a la urbana. Básicamente se trataba de levantar información sobre infraestructura de salud en la zona y, hasta donde fuera posible en este sondeo rápido, precisar sobre los problemas de salud, especialmente sobre salud mental. “¿Te interesa hacer este informe?”. Por supuesto, fue mi respuesta.

Debates INDIGENAS

Esa fue la primera vez que viaje al Alto Marañón con fondos ajenos, que, aunque muy modestos, alcanzaban para pagar el transporte, la alimentación y el alojamiento. Fui entonces como un observador más sistemático de esa realidad.

Al promediar el año 1969, nuevamente Stefano me dijo que Richard Smith, un colega de los Estados Unidos, lo había invitado a una reunión de líderes amuesha, en una comunidad que por entonces se llamaba Miraflores y ahora se llama Tsachopén, en Oxapampa. Me dijo que él no podía ir, creo que por sus obligaciones como docente en San Marcos, y me preguntó si me interesaba asistir. ¡Por supuesto! Tomé mi mochila y salí andando.

Al regresar de ese viaje, el Centro de Investigaciones de Selva editó una revista llamada *Kiarío*, una palabra asháninka que quiere decir “así es”, o “verdad”. Salió un único número, en pequeño formato, con diversos trabajos: una editorial de Stefano anunciando la creación del CIS y la edición de *Kiarío*; otro de Richard Smith, que daba cuenta de la preparación y motivaciones de la conferencia de los líderes amuesha; otro mío, que se refería a la realización de dicha conferencia; y un memorial que “la tribu amuesha” presentaba al gobierno peruano, en el que pedían la titulación de sus tierras ocupadas en forma de “reserva comunales y no de parcelas individuales” y facilidades para obtener documentos nacionales de identificación”. Adicionalmente, *Kiarío* anunciaba un “proyecto de recopilación de la literatura oral de las etnias silvícolas peruanas” y detallaba un plan para efectuar dicha recopilación, que sería ejecutado por el CIS, en colaboración con la Oficina de Coordinación de las Escuelas Bilingües de la Selva y de la Sierra. El proyecto funcionaba mediante el convenio suscrito entre el Ministerio de Educación y el Instituto Lingüístico de Verano. Por último, Stefano Varese aportaba, de sus investigaciones con los asháninkas del Gran Pajonal, un texto titulado “Algunos cantos de los campos pajonalinos”, con transcripciones y glosas suyas.

La revista *Kiarío* no volvió a salir. Es probable que haya sido a causa de algunas de las tantas crisis que experimentó la Universidad de San Marcos en aquellos años. El CIS desapareció, tal vez diluido en medio de la confusión. Pero en 1969, el año de su publicación y de la conferencia amuesha, se formó el Congreso Amuesha, que fue la

primera iniciativa organizativa moderna que se creó en la Amazonía peruana. Más tarde, se convirtió en la Federación de Comunidades Nativas Yánesha.

No sé qué habrá pasado con el proyecto de recopilación de tradición oral, pero fruto del trabajo realizado por Stefano con los asháninkas en el Gran Pajonal y el mío en el Alto Marañón, en 1970 editamos un *long play* de música de estos pueblos, con la cobertura de la Casa de la Cultura, que antecedió al Instituto Nacional de Cultura. Lo llamamos “Voces e instrumentos de la Selva”, que debía ser el nombre de una colección que, en el futuro, recogiera música de otros pueblos indígenas. Pero no hubo tal colección y ese disco fue su único producto.

RP: Hay una serie de encuentros y coincidencias muy importantes en lo que nos cuentas...

AC: Sí, porque además ya en 1969 estaba el gobierno militar del general Juan Velasco Alvarado y, según recuerdo, Stefano ya trabajaba en el Ministerio de Agricultura, en la Dirección de Comunidades Campesinas y Nativas, que impulsaba la Ley de Comunidades Nativas. Entonces, ahí hay una confluencia de iniciativas: un momento político desde el Estado y un momento organizativo desde las comunidades, ya que la organización de los amuesha fue seguida por otras de los asháninkas y de los awajún, más o menos contemporáneas.

Un funcionario no convencional

RP: Por esos años te invitaron a incorporarte al Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (Sinamos), un órgano del gobierno militar. Cuéntanos, ¿cómo das ese paso y qué haces allí?

AC: Stefano estaba dejando Sinamos para ir a una institución más relacionada con la investigación, llamada El Centro. Allí se congregaban una serie de investigadores, algunos de mucha fama, como Darcy Ribeiro. Entonces quedaba un vacío en Sinamos. También trabajaba allí el antropólogo Jorge Osterling, que se marchaba, en este caso, a los Estados Unidos para seguir sus estudios de posgrado. Él había trabajado con Stefano algunos años. Yo entré a ocupar ese espacio y me encontré con una propuesta de Ley de Comunidades Nativas muy avanzada.

Debates INDÍGENAS

Me incorporé a Sinamos en septiembre de 1972 y la ley se promulgó en junio de 1974. Es decir, hubo un lapso de cerca de dos años entre mi ingreso y la promulgación. Durante ese tiempo, teníamos frecuentes reuniones entre representantes de diversas dependencias públicas para discutir los puntos pendientes de la ley y hacer propuestas. Como no había Congreso de la República, las reuniones eran entre representantes de distintas instituciones públicas. El último filtro era una instancia que reunía a los ministros y los llamados “ministros sin cartera”, que determinaban la aprobación de la ley.

No recuerdo muchas propuestas que se opusieran a la ley, pero sí una que ahora, *a posteriori*, califico de peregrina, de un tipo extremadamente teórico del Instituto Nacional de Planificación que decía que la propiedad no era un concepto indígena y que entonces por qué les iban a dar propiedad a los indígenas. Bueno, yo le decía que sí, en efecto, no es un concepto indígena, pero como todo el mundo tiene propiedad en esta sociedad y esta es la única manera de garantizar, o al menos de tratar de hacerlo, la tenencia fundamental de un bien como la tierra, negarles este derecho a los indígenas es discriminatorio y los pone en condiciones vulnerables. Si no tienen propiedad, los borran del mapa, así que no quedaba otra alternativa que establecer la propiedad también para los indígenas. La propuesta de ese señor no prosperó y seguimos adelante.

Algunos meses antes de junio, en la dependencia donde yo trabajaba, que se llamaba Dirección General de Organizaciones Rurales, se creó una pequeña unidad de “comunidades nativas” que me encomendaron dirigir. Al inicio estuve solo, pero durante la primera mitad de 1974 hubo una propuesta de la dirección de hacer un diagnóstico de comunidades. Para este fin, en abril, logré incorporar al antropólogo Carlos Mora y, a través de él, a otros dos antropólogos: Carlos Yáñez y Roque Moscoso. Ya éramos cuatro, y nos asignaron una secretaria. El diagnóstico abarcaba una zona muy grande: Urubamba, Ene, Tambo, Pichis-Palcazu, Oxapampa, Villa Rica, la zona de Satipo. Armamos grupos integrados por unas tres o cuatro personas cada uno. Después de reuniones para coordinar y capacitar a los muchachos que convocamos —que eran básicamente estudiantes de universidades— sobre lo que teníamos que hacer en el

campo y cómo hacerlo, los grupos salieron a sus zonas. Recogimos información de 174 comunidades de esta amplísima zona. Yo salí con un grupo al alto Urubamba, y recorrimos desde Coribeni hacia abajo, un primer tramo por carretera y todo lo demás por río hasta Atalaya. El trabajo duró un mes.

RP: ¿Este diagnóstico modificó la propuesta inicial de ley?

AC: No, era para conocer mejor la realidad y tener mayores elementos de juicio cuando la ley fuese finalmente aprobada: ambiente físico, historia, demografía, presencia de agentes externos, tierras y bosques, viviendas, escuelas y otros servicios, si existían o no puestos de salud, y asuntos por el estilo. En fin, no fue poca cosa. Al término de mi recorrido en Atalaya, en la confluencia del Tambo con el Urubamba, a partir de donde el río toma el nombre de Ucayali, el Congreso Amuesha, al que antes me he referido, celebraba una reunión en una comunidad del alto Palcazu. La Ley de Comunidades Nativas acababa de ser aprobada el 24 de junio de 1974. Tomé una avioneta y me fui a San Ramón, en Chanchamayo, y de allí a la mencionada comunidad para participar en la reunión. Conversamos sobre la aprobación de la ley en ese encuentro. Había mucha euforia en las comunidades porque la norma reconocía los derechos que habían impulsado, como la propiedad de las tierras comunales.

Al regresar a Lima propuse darle uso práctico al material recogido en el diagnóstico, que incluía un censo y un formulario general sobre las comunidades: nombre, ubicación, distancia para arribar a ella, escuela, alumnos según sexo, otros servicios, y cuestiones por el estilo. En concreto, conseguí que esos documentos se convirtieran en los requisitos para inscribir a las comunidades; es decir, para darles personería jurídica, paso indispensable para su posterior titulación. Listo, lo aprobaron y entonces todas las comunidades que habíamos trabajado, las 174, hicieron el trámite formal y adquirieron personería jurídica. Luego se hizo una ampliación de ese trabajo.

RP: ¿Un segundo diagnóstico?

AC: Sí, un segundo diagnóstico, pero ya en otra zona. Nos había sobrado dinero y para que no regrese al Tesoro Público, sino que se use en algo útil, se hizo un diagnóstico más reducido, en 43 comunidades del alto Ucayali.

RP: ¿Cuánto tiempo duraron el primer y el segundo diagnóstico?

AC: El trabajo de campo del primero se hizo en 1974 y se publicó al año siguiente. El segundo se hizo en 1976 y se publicó en 1977. En ambos casos el trabajo de campo fue de unos 30 días.

RP: ¿Fue difícil el tira y afloja entre ustedes y los funcionarios más reactivos a la propuesta de ley?

AC: Yo no recuerdo muchas oposiciones, más allá de la observación esta que planteó alguien referida a que la propiedad no era un concepto indígena. Pero eso fue antes de la aprobación de la ley. Lo que sí hubo fueron dificultades cuando empezó a hacerse el trabajo verdadero de titulación. Mucha gente cree que era Sinamos el organismo encargado de titular las tierras a las comunidades, pero esto no es verdad. En Sinamos solo nos encargábamos de la inscripción de la personería jurídica de las comunidades, y, únicamente durante los primeros años, de instalar los Registros Civiles en las comunidades. Más tarde esta función pasó a las municipalidades y ahora es responsabilidad del Registro Nacional de Identificación y Estado Civil (Reniec).

La titulación de las tierras estaba en manos del Ministerio de Agricultura, concretamente de la Dirección General de Reforma Agraria (DGRA). Ahí sí hubo una serie de problemas, que básicamente tenían que ver con las extensiones que se titulaban. Acá hay que aclarar que en ciertas zonas la extensión posible de ser titulada estaba determinada por la realidad del contexto de colonización. Es decir, en Chanchamayo, Satipo y Oxapampa y Villa Rica no se podía uno preguntar por las extensiones que se iban a titular. Se titulaba lo que estaba libre de colonos. En esta zona la entrada de colonos se remonta a finales del siglo XIX. Ha sido un proceso muy antiguo y fuerte. En otras cuencas, como las del Pichis-Palcazu, la situación era diferente. Ahí tuvimos, como Sinamos, problemas con funcionarios que alegaban que si los indígenas amazónicos no cultivaban la tierra por qué se les iba a titular tanta tierra. En Sinamos manejábamos el criterio de que las sociedades del bosque necesitaban espacios mayores porque rotaban chacras y eran además cazadoras y recolectoras. Los de Reforma Agraria manejaban conceptos agraristas y pensaban que lo que nosotros decíamos eran disculpas para justificar la holgazanería y la ignorancia de los indígenas.

En 1975, cuando se cumplió un año de la promulgación de la ley, la Dirección General de Reforma Agraria se preocupó porque no se había avanzado en los procesos de titulación de acuerdo con las normas de la ley. Entonces, decidió que los certificados de “reservas”, que determinaban extensiones minúsculas para las comunidades, fuesen convertidos en títulos comunales. De ser posible, las tierras de colonos que rodeaban esas reservas deberían servir para incrementar las tierras comunales, pero esto solo se podría hacer si esos colonos hubiesen abandonado las parcelas que el Estado les había adjudicado. En estos casos se haría un procedimiento llamado de “caducidad de títulos” y las tierras recuperadas serían asignadas por el Estado a las comunidades vecinas. Me acuerdo todavía del nombre de algunas comunidades con las que se hizo esto: Palomar y Alto Churumazú, ambas amuehas (ahora llamadas yáneshas), de la zona de Villa Rica. Alto Churumazú tenía, como colectivo, como comunidad, un título de reserva de 43 hectáreas, lo único que le quedaba, porque no había más, ya que todo el entorno había sido tomado por colonos. En el caso de Palomar, por la misma razón, la comunidad tenía una reserva de 60 hectáreas. En ambos casos se consiguió hacer procesos de “caducidad de títulos” a los colonos que no estaban trabajando sus parcelas. De esta manera, Alto Churumazú pasó de una reserva de 43 hectáreas a un título de 130; y Palomar, de una reserva de 60 a un título de 180 hectáreas. Son extensiones muy pequeñas, pero no había otras posibilidades a menos que se hiciera un proceso de expropiación que era difícil realizar porque implicaba pagos de mejoras.

RP: Luego hubo cambios en el gobierno militar y entra Francisco Morales Bermúdez. ¿Hay también cambios políticos internos en la implementación de la ley?

AC: Yo trabajé en Sinamos desde septiembre de 1972 hasta fines de 1977. Morales Bermúdez había asumido la presidencia durante la segunda mitad de 1975. Al comienzo, parecía que todo seguiría más o menos igual, pero después con algunos compañeros de trabajo empezamos a ver cambios preocupantes. El tema era que las organizaciones creadas bajo el amparo de la Ley de Organizaciones Agrarias, donde estaba la Confederación Nacional Agraria (CNA) que dirigía Avelino Mar, y también sus federaciones y entidades de base, habían comenzado a reaccionar ante intentos de manipulación desde el gobierno. Los enfrentamientos se agravaron y Morales

Debates INDIGENAS

Bermúdez decidió anular la CNA. Los dirigentes reclamaban independencia, señalando que la CNA era una organización que pertenecía a las bases y no al gobierno, y continuaron su trabajo en abierta oposición al régimen. La represión se agravó y dirigentes de izquierda y periodistas críticos al gobierno también tuvieron que pasar a la clandestinidad. Recuerdo con gran nitidez el caso de la revista de *Marka*, un semanario de análisis y crítica política muy bueno. Sus directores, Jorge Flores y Carlos Urrutia, debieron esconderse para no caer en manos de la policía.

Por estas razones con Carlos Mora resolvimos renunciar al Sinamos; yo salí en diciembre de 1977 y él al poco tiempo. En 1978, fundamos el Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA), como un nuevo espacio para poder trabajar con comunidades indígenas, pero ya desde lo privado. Cuando Avelino Mar pasó a la clandestinidad, en el CIPA le ofrecimos refugio por lo menos durante dos semanas. La única institución que trabajaba en la Amazonía peruana en ese tiempo era el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), que había sido fundado en 1974 y tenía como asamblea general a los obispos de los vicariatos de la Amazonía Peruana, lo que les da un blindaje especial frente a la represión estatal.

Los convenios para titular comunidades fueron una iniciativa ideada por el CIPA. Hicimos un primer ensayo en una cuenca que considerábamos tranquila, que era el curso alto del Napo. En Loreto había una ventaja adicional, además de la tranquilidad ya mencionada. Era que el doctor José López Parodi, un magnífico profesional y gran ser humano, ocupaba un alto cargo en la Dirección Regional de Agricultura de la zona. Con esas condiciones, asegurábamos el éxito del proyecto de titulación. La segunda experiencia fue con la Dirección Regional de Junín, para titular comunidades asháninkas y yáneshas en las cuencas del Pichis y Palcazu. Allí tuvimos problemas con los funcionarios que nos cuestionaban que nosotros, los del CIPA, queríamos titular áreas muy grandes a las comunidades, cuando ellos consideraban que los indígenas apenas trabajaban la tierra. El CIPA impulsó además la estrategia de titular comunidades de manera colindante, con el propósito de darles continuidad territorial y de impedir que los colonos ocupasen las áreas intermedias no tituladas. Los ganaderos de la cuenca estaban en alianza con los funcionarios y trataban de bloquear nuestro

trabajo. Otro problema en esta segunda iniciativa fue de carácter administrativo. Con Loreto había funcionado bien que el CIPA transfiriera a la Dirección Regional Agraria los fondos para titular. Con Junín no fue así porque utilizaron el dinero con otros fines. El trabajo comenzó a tener retrasos porque no había ya fondos para comprar gasolina, aceite, materiales y otros bienes que eran financiados por el CIPA a través de la cooperación europea.

El tercer convenio fue también con la Dirección Regional Agraria de Junín, pero hicimos ajustes: desde entonces la administración de los fondos se hizo desde el CIPA. Es decir, ya no entregamos el total de los fondos presupuestados a la administración pública, sino que comprábamos directamente lo que estaba presupuestado dentro de la iniciativa de titulación. En este caso los problemas fueron otros y tuvieron que ver con las cuencas de trabajo que fueron el Ene y Tambo, pobladas por comunidades asháninkas. Esta era una zona muy conflictiva porque habían comenzado las invasiones de las comunidades, en especial del Ene, por colonos procedentes del Apurímac. Eran personas que no solo se dedicaban al cultivo, procesamiento y tráfico de coca, sino que, además, como tardíamente nos dimos cuenta, eran avanzadas de Sendero Luminoso. El riesgo de trabajar allí era muy alto y tuvimos que retirar nuestros equipos. No obstante, lo culminamos y las comunidades obtuvieron sus títulos. Desde más o menos 1982 en adelante, el CIPA se retiró de la zona y, en general, del apoyo a iniciativas de titulación. Yo me había retirado un año antes por otras razones.

En años posteriores, otras instituciones tomaron la idea de los convenios con el Estado para titular, entre ellas, la propia Aidesep, que realizó un trabajo notable a inicios de la década de 1990, que incluyó no solo la titulación de las comunidades del alto Ucayali, sino su liberación de la esclavitud a que estaban sometidas por parte de patrones ganaderos y madereros del Ucayali, Urubamba y Tambo. Además, se promovió la organización de las comunidades en federaciones locales. Entre las instituciones privadas, el Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico (CEDIA) es una de las que más ha trabajado en la titulación de comunidades, mediante convenios con el Estado.

RP: ¿Hasta cuándo se extiende el trabajo de CIPA?

AC: Bueno, se supone que aún existe, lo que pasa es que no se escucha nada acerca de lo que hace. Yo me retiré en 1981 por discrepancia de enfoque políticos con el personal que trabajaba ahí.

El trabajo colectivo, la organización, e Iquitos

RP: Antes de eso, ya un grupo de antropólogos, antropólogas y profesionales de otras líneas habían formado el colectivo Copal-Solidaridad con los Grupos Nativos. Allí estuviste tú. ¿Cómo funcionaba Copal?

AC: Sí, a mí me encantó siempre Copal porque era un espacio de reflexión, no solamente para escribir sino para emprender tareas conjuntas. Por ejemplo, en ese tiempo había una invasión feroz por parte de colonos provenientes del Apurímac, a la que me he referido al hablar de uno de los convenios de titulación del CIPA. Con Lucy Trapnell, con quien ya estaba casado, trabajábamos allá y tuvimos que abandonar la cuenca porque la situación se puso extremadamente peligrosa. Yo estuve en un momento en riesgo de ser secuestrado por un grupo de estos colonos que quisieron llevarme en su lancha. Fue en medio del río Ene, mientras viajaba en balsa con un grupo de los asháninkas. Los colonos insistieron en llevarme con ellos, pero los asháninkas se pusieron bravos y dijeron que de ninguna manera. Recuerdo aquella noche en la comunidad de Tsomabeni, donde ellos montaron guardia para protegernos de cualquier incursión por parte de esos colonos que, te repito, eran avanzadas de Sendero. Entonces Copal integró, junto con gente de otras instituciones, un grupo para ver el caso de estas invasiones en la zona del Ene. Hicimos denuncias y trabajo de incidencias en la prensa.

Así como esto hubo varias otras cosas más. Recuerdo a un famoso cineasta noruego que quería filmar a las mujeres indígenas desnudas, por lucro, banalizando su vida y problemas. También denunciarnos a este tipo que estaba haciendo payasadas en un momento cuando la situación era sumamente grave en el territorio. Hubo varias iniciativas que asumimos como colectivo. Editamos la revista *Amazonía Indígena*, que también fue consecuencia de debates, de reflexión. Algo que considero muy bonito es

que el núcleo central de Copal hemos mantenido la amistad desde entonces. Hace medio siglo que tenemos una relación fuerte y sentimos la necesidad de vernos, de consultarnos, de intercambiar ideas, de debatir.

RP: Ese momento de Copal es importante también porque inician un diálogo con dirigentes indígenas que posteriormente forman la organización indígena amazónica nacional AIDSESP. ¿Cómo fue ese momento?

AC: En Copal nos reuníamos primero de manera muy esporádica. El grupo fue convocado por el colega Richard Smith. Allí estaban estudiantes, personas que trabajaban en el Estado, otros que trabajaban por su cuenta o en instituciones privadas, otros que eran espontáneos, personas que estaban como voluntarios trabajando iniciativas con diversos pueblos indígenas. Entonces la idea era juntarnos para ver qué estaba haciendo cada uno, propiciar la reflexión en conjunto y determinar qué podíamos hacer juntos.

En algún momento alguien trajo la noticia de que en Lima estaban unos jóvenes indígenas para realizar algunas gestiones en favor de sus comunidades, y preguntó si nos parecería invitarlos a nuestras reuniones del grupo. Aceptamos. Uno de los primeros en aparecer fue Evaristo Nugkuag. Luego vinieron otros jóvenes indígenas de otros pueblos que estaban en Lima por lo mismo. OXFAM Inglaterra financiaba algunas iniciativas. Entonces asisten a nuestras reuniones, escuchan, opinan. En algún momento, ellos decidieron gestionar un fondo de cooperación para alquilar un local donde alojarse cuando viniesen a Lima por razones de sus gestiones. Alquilaron una casa en la calle Carlos Arrieta, cerca del Estadio Nacional. Ese lugar después se convirtió en la Casa Nativa. Pasó un tiempo y Evaristo Nugkuag planteó que iban a continuar sus reuniones, pero ahora las querían hacer solos. En esas reuniones formaron una coordinadora que se llamó Comité de Coordinación de las Comunidades Nativas de la Selva Peruana (COCONASEP) que fue como el embrión de lo que sería más adelante Aidesep. La relación entre este grupo y Copal continuó, aunque a veces éramos convocados y otras veces no. Poco a poco los líderes indígenas fueron madurando sus propuestas hasta que ya tomaron un camino propio como Aidesep.

RP: ¿Ustedes estuvieron de acuerdo con esa separación?

AC: Varios de nosotros nos sentimos un poco ofendidos, porque sentimos como que nos rechazaban pese a trabajar con ellos. Pero al final entendimos que necesitaban un espacio absolutamente propio y que, si ellos querían llamarnos para coordinar, podíamos ir. Pero sí hubo una cierta tensión en ese sentido. Por parte de los indígenas, su idea era que ellos podían hacer sus propias gestiones, y si nos necesitaban para asesorarlos nos llamaban.

RP: Luego de esto viajaste a Iquitos, ¿fue para acompañar la descentralización de AIDSESEP que se daba allí?

AC: No, no fue tan rápido. Desde 1982 yo era invitado a unos coloquios que organizaba una institución que ya no existe: el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA). En algún momento, el director del CETA, el sacerdote Joaquín García, me preguntó sobre la posibilidad de que fuera a trabajar en Iquitos. Su idea era hacer un gran museo y quería que yo lo apoye en esto. Me pareció interesante. Le dije que le iba a preguntar a mi esposa qué le parecería trasladarnos a Iquitos para trabajar el tema de educación intercultural bilingüe. Ambos nos entusiasamos y resolvimos venir a Iquitos en los primeros meses de 1984. Al final, nunca hubo un proyecto para trabajar en el museo y lo del programa intercultural bilingüe tomó otros rumbos, aunque muchos mejores que los previstos por el CETA. Los primeros meses fueron terribles. No teníamos salarios y sobrevivíamos en condiciones muy precarias.

Yo me quedé trabajando en el CETA, donde me consiguieron un sueldito. Entonces escribía un poco en las revistas *Shupihui* y *Kanatari*. De pronto, en 1986 comenzó a perfilarse la iniciativa “Monumenta Amazónica”, un proyecto sobre investigación y edición de fuentes históricas de la Amazonía. Yo me encargué de ese proyecto. A mediados de 1988, me llamó Richard Smith, que trabajaba en OXFAM América, y me contó que estaban financiando una serie de proyectos de defensa territorial en Ecuador, Bolivia, Colombia, Brasil y Perú. Me dijo que querían hacer no solo una evaluación, sino recoger las mejores propuestas de defensa territorial de esas iniciativas. Me propuso trabajar la evaluación y sistematización de las propuestas junto con Pedro “Perico” García. Yo lo conocía desde de 1973, más o menos, aunque en ese

tiempo no éramos grandes amigos. Nos habíamos conocido cuando él estaba en el grupo Desarrollo del Alto Marañón (DAM) y yo trabajaba en Sinamos. Entonces comenzamos a hacer con él ese trabajo, y pasamos un año viajando por Brasil, Ecuador, Bolivia y Perú. En Brasil, conocimos a Francisco “Chico” Méndez. Estuvimos almorzando en su casa en Xapurí (Acre) seis meses antes de que lo asesinasen. Al final redactamos un informe, le dimos forma de libro y se publicó en 1991 con el nombre de *El Indígena y su territorio son uno solo*.

Pero en 1989, cuando yo estaba en la preparación de esos informes, y también llevando el proyecto *Monumenta Amazónica*, un día aparecieron en mi oficina tres dirigentes indígenas, entre ellos estaban Miqueas Mishari y Evaristo Nugkuag; no recuerdo quién era el tercero. Me dijeron que querían establecer una sede de Aidesep en Iquitos y que me convocaban para que trabajase como asesor. Consideré su llamado como un honor y acepté. Apenas terminé el trabajo pendiente con OXFAM América, comencé con Aidesep, en la Organización Regional de Iquitos, que se llamaba ORAI. Eso fue en 1990. Como dirigente en Loreto nombraron a don Leonidas López, del pueblo Bora, de la comunidad Brillo Nuevo, ubicada en el Yahuaryaco, afluente del Ampiyacu. Con él y con escasísimos fondos, trabajamos mucho en la titulación de comunidades y en el apoyo organizativo de las federaciones.

RP: ¿Es casualidad que te quedarás tanto tiempo viviendo en Iquitos? ¿Cómo decidiste eso?

AC: Como muchas cuestiones en mi vida, el traslado a Iquitos de una parte de mi familia tuvo un toque de casualidad. Propuestas de trabajo para mi esposa y para mí, que luego no se cumplieron, están en el origen de nuestra migración. Sin embargo, otras propuestas reemplazaron a las primeras. La búsqueda de un lugar donde vivir de manera estable (los primeros dos años fueron en casas ajenas) dio como resultado la compra de un terreno de escasa habilitación urbana (los vendedores lo llamaban “casa”), no obstante, a estar ubicado apenas a diez cuadras del centro de Iquitos. Con un diseño básico, recuerdo con cariño los fines de semana que, pala en mano, me dedicaba a cavar lo que serían los cimientos de “la primera etapa”, lo mínimo para tener un espacio habitable. Una vez listo, dos operarios se encargaron de levantar las

paredes y ponerles techo en mes y medio. Poco a poco, el barrio mejoró, construyeron el alcantarillado y las pistas, y también mejoró la casa que a pesar de su sencillez para mí es una belleza.

Lo importante no es la construcción sino la relación afectiva que tengo con mi casa de Iquitos por haber salido, en buena parte, de mis propias manos. Esta es una de las razones por la que me he quedado en Iquitos. Abandonar mi casa sería para mí como desechar a una novia querida.

La segunda es una vocación personal por la soledad, algo que puedo decir que viene desde mi niñez. Cuando mis hijas de mi segundo matrimonio terminaron el colegio en Iquitos, se trasladaron a Lima para estudiar en la universidad. No solo la lejanía de sus hijas sino de los asháninkas (que habitan en Junín y Pasco, principalmente) con los que trabaja mi esposa, la llevaron a mudarse a Lima para estar más cerca de ellas y ellos. Recuperé la soledad que había marcado buena parte de mi juventud, cuando viajaba solo por las carreteras del país, en mi viejo y fiel Volkswagen, incluso durmiendo en él o al pie de un árbol a la vera del camino, si la noche me sorprendía en un lugar apartado. Pasé sin problema solo los diez meses de enclaustramiento estricto de la pandemia trabajando en lo mío, lavando mi ropa, cocinando y limpiando la casa. Debo decir además que soy más productivo en mi trabajo solo en Iquitos que en Lima, donde también tengo refugio.

La tercera y última sería el clima. No obstante ser de Lima, ahora no soporto los fríos de inviernos de esa ciudad como los de 2022. Las veces que tuve que ir a Lima ese año, las pasé muy mal con la humedad que te enfría hasta los huesos. Es verdad que el calor en Iquitos, en especial en esta época de cambio climático, puede llegar a ser agobiante, aun así, lo prefiero al frío limeño.

El desarrollismo fracasa, ingresa la cocaína

RP: El gobierno militar de Morales Bermúdez concluye con la convocatoria a la Asamblea Constituyente y el paso a la democracia. ¿Cómo fueron esos momentos previos al segundo gobierno de Belaúnde?

Debates INDÍGENAS

AC: A Belaúnde ya se lo conocía por su primer gobierno, con todas sus propuestas sobre la Amazonía a la que él llamaba “granero de la humanidad”. Si bien él llegaba a lugares donde ningún presidente había llegado antes, en realidad conocía muy poco del país. Lo que hacía era llevar sus preconceptos de un lado para otro. Decía que la selva tenía suelos muy ricos porque tenía muchos árboles, pero sabemos perfectamente que eso no es así. La exuberancia del bosque se sustenta en otros factores, en la aceleradísima descomposición de la materia orgánica realizada por bacterias y microorganismos y por la fotosíntesis. Sabemos que una vez que tú destruyes el bosque estos suelos se vuelven improductivos; de ahí que el sistema de “roza y quema” desarrollado por siglos en las partes altas de la Amazonía por los pueblos indígenas haya sido tan eficaz.

Se sabía que Belaúnde iba a insistir en lo mismo. De hecho, una de las primeras leyes que emitió fue una modificación de la Ley de Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva. Hasta donde recuerdo, en ella se dan mayores facilidades para ampliar la extensión que podían obtener las empresas agroindustriales, forestales y otras por el estilo. Ella convalida esa aberración de que a las comunidades les titulen los suelos siempre y cuando sean de capacidad agropecuaria, pero no los que tengan capacidad de uso mayor forestal. De ahí proviene ese sistema de clasificación de suelos que existe en Perú y que es absurdo. Digo que se convalida porque la clasificación ya estaba vigente desde 1975 en la Ley de Forestal y de Fauna. Recuerdo que en 1975 peleé hasta donde pude para que no se estableciera la clasificación como requisito para titular las tierras a las comunidades, pero el grupo donde se veía este asunto de la ley era de los pesos pesados del gobierno militar. Estaba el director de Reforma Agraria, Benjamín Samanez Concha, que además era un viejo rabioso y malcriado; el presidente del Tribunal Agrario, Guillermo Figallo Adrianzén; el Director Nacional de Forestal y Fauna Silvestre, Marc Dourojeanni, y otros más. Era difícil llevarles la contra, y perdí. La ley de 1978 de Morales Bermúdez convalida este asunto, que luego queda también fijado en esta ley de Belaúnde.

El tema es que durante este segundo gobierno de Belaúnde Terry el impulso a las colonizaciones fue mucho más grande con los famosos “proyectos especiales de

asentamiento rural”, con fuerte financiamiento del Banco Mundial y del Banco Interamericano de Desarrollo. Ahí se inició una expansión tremenda de construcción de infraestructura vial. Sin embargo, los proyectos en sí, las propuestas de desarrollo de esos proyectos fracasaron. ¿Qué es lo que quedó? La coca. El caso más claro es el Proyecto Pichis-Palcazu. Antes de este proyecto, en esas cuencas no había más coca que las pocas plantas que tenían los yáneshas y los asháninkas para su consumo tradicional. Cuando llegó el proyecto y se abrieron carreteras por todos lados, se facilitó la entrada de gente foránea. Al fracasar las propuestas de desarrollo impulsadas por el gobierno, los colonos, apoyados por el narcotráfico, optaron por la coca. Al poco tiempo, apareció Sendero Luminoso y el MRTA que se financiaban del narcotráfico, y en la zona se desató una violencia brutal.

RP: En ese momento tú y un grupo de antropólogos y antropólogas ya habían conformado el colectivo Copal-Solidaridad con los Grupos Nativos. Cuéntanos, ¿cómo enfrentaron ese escenario?, ¿qué pensaban en esos momentos?

AC: Pensábamos que había que consolidar los derechos de las comunidades nativas y que la nueva Constitución tenía que considerar algunas medidas que garantizaran mejor el tema de los derechos de los pueblos indígenas. Nosotros, desde Copal, preparamos una propuesta de ley para la nueva Constitución, la llevamos a los partidos políticos de derecha, de izquierda, de centro; en fin, de todas las tendencias. Al final lo que quedó en la Constitución de 1979 no fue satisfactorio, no recogió nada de lo que habíamos propuesto. Incluso redujo los derechos que ya estaban reconocidos en la Constitución de 1933, en la cual no se hablaba de comunidades nativas (es decir, amazónicas), sino solamente de las comunidades indígenas y se pensaba como tales solo a las andinas y costeñas. Por extensión más adelante se incluyeron también a las amazónicas dentro de este concepto. Luego, la Constitución de Fujimori de 1993 es incluso peor.

RP: Entonces, en materia de derechos indígenas en Perú, la Constitución de 1979 es un retroceso respecto a la de 1933; y luego la Constitución de 1993 es incluso un retroceso mayor al anterior. El marco de derechos indígenas que tenemos en Perú es fatal...

AC: ¡Sí! ¡Es fatal! La Constitución de 1979 es un retroceso más o menos moderado respecto a la anterior, pero la de 1993 es una regresión grosera. Le dedica solo dos artículos al tema de las comunidades campesinas y nativas. Pero, aun así, dado que Perú ha suscrito el Convenio Nº 169 de la OIT, que tiene rango constitucional, y que la propia Constitución de Fujimori dice que el Estado deberá interpretar la ley en función de lo aprobado en tratados internacionales, si solo eso se cumpliera, las garantías de los derechos de los pueblos indígenas estarían suficientes avaladas. Lo que pasa es que no sucede así.

El movimiento indígena en Perú, derechos y contrabando legal oficial

RP: Frente a ese desamparo legal, ¿cómo ves el proceso del movimiento indígena en Perú?

AC: A mi modo de ver, la propuesta de territorios integrales gestionados por las naciones indígenas es una iniciativa muy importante. Muy difícil, pero muy interesante. Difícil porque plantea una realidad que creo no será posible en todos los casos, entre otras cosas, por la fragmentación de hecho de los territorios indígenas, que no es consecuencia, como muchos afirman, de la Ley de Comunidades Nativas, sino de procesos de colonización anteriores a la ley. Pero donde se pueda pelear por territorios integrales, por ejemplo, en los territorios de los wampís o en parte del territorio awajún, creo que hay que poner fuerza para apoyarlos y para construir una nueva institucionalidad que gestione esos territorios. Pero paralelamente no creo que sea correcto olvidar que hay una ley que está funcionando y que es a la que van a tener que acogerse comunidades que no pueden plantear los territorios integrales porque sus territorios están fragmentados por la colonización.

RP: En ese contexto de desamparo normativo, muchas veces el único camino que encuentran los pueblos indígenas para defender sus derechos son las movilizaciones...

AC: Sin duda las movilizaciones son importantes, pero hay que darles continuidad a los planteamientos. Si realizas una movilización tan grande e importante, como la conocida con el infausto nombre de el “Baguazo”, y luego viene el Estado y

silenciosamente empieza a meter de contrabando, a veces mediante simples medidas administrativas, normas que minan los derechos de las comunidades, la conclusión es que la movilización ha servido de poco. Esas normas de contrabando, a mi modo de ver, deberían ser objeto de un análisis muy severo por parte de las organizaciones y de una denuncia para que el Estado las anule porque minan silenciosamente los derechos de los pueblos indígenas. Yo escribí un artículo sobre esto, creo que apareció en un libro que publicó la Universidad Católica del Perú, y trata sobre cómo, a través de pequeñísimas medidas administrativas, el Estado va destruyendo garantías contempladas en el Convenio N° 169 de la OIT y en la Constitución. Entonces, creo que hay una falla de las organizaciones indígenas y de sus asesores actuales, que no se han dado cuenta cómo el Estado disfraza sus propuestas para que no se produzcan reacciones tan fuertes como las que dieron origen a esas grandes movilizaciones. Debería haber una atención más cercana a esas pequeñas medidas con las que el Estado va desvirtuando los derechos colectivos.

Es un poco duro decirlo, pero también creo que en algunos casos ha habido algo como, digamos, procesos de burocratización en las organizaciones indígenas. Recuerdo un episodio cuando trabajaba en la sede regional de Aidesep en Iquitos, no con un dirigente, sino con una persona de apoyo que era indígena. En ese momento, en las comunidades del Pastaza y otras hubo un grave problema con la cuestión de la rabia transmitida por los murciélagos. Cuando se lo comuniqué por teléfono, su respuesta fue “tenemos que hacer un proyecto”. Yo me quedé pasmado porque, claro, mientras haces el proyecto y te lo aprueban, ya se ha muerto la mitad de la población. Además, no es la respuesta de una persona vinculada al movimiento indígena y que él mismo era indígena. Era una respuesta política la que faltaba: hacer incidencia en la prensa, llevar el caso a los organismos del Estado e internacionales, comunicar la gravedad del asunto y obligar a las autoridades a tomar medidas inmediatas. Yo creo que a veces el movimiento indígena en el Perú carece de capacidad de respuestas políticas y se limita a respuestas burocráticas.

En cierta medida, la burocratización tiene que ver también con la imposición de las instituciones financieras internacionales. No digo que no sean importantes temas

como género, cambio climático u otros. Pero las organizaciones tienen sus prioridades, y sobre estas es que se debe trabajar. No quiere decir que nos olvidemos de temas como género o cambio climático, que me parecen fundamentales; pero las prioridades deben ser establecidas por las organizaciones y muchas veces no es así. A veces las organizaciones se han dejado llevar por los imperativos y las agendas de las agencias internacionales. Creo que en parte han perdido el control sobre las decisiones que deben tomar.

RP: En perspectiva, ¿cómo ves este proceso de crecimiento y consolidación del movimiento indígena amazónico en Perú?

AC: Creo que es algo muy importante, su presencia ha crecido. Ahora las organizaciones indígenas son tomadas en cuenta como interlocutores por parte del Estado. Antes, hace unos 50 o 60 años, cuando comencé a trabajar, a los awajún les cortaban el pelo diciendo que eso era cosa de mujeres y cosas por el estilo. Eso sería algo absolutamente impensado actualmente. Creo que el movimiento indígena ha tenido triunfos inmensos que lamentablemente, con esta falta de memoria que hay en el país para todo, no se recuerdan.

Uno de esos grandes triunfos ha sido la movilización de los asháninkas en el Pichis, después del asesinato de don Alejandro Calderón por parte del MRTA, que fue lo que comenzó el proceso de, llamémoslo así, pacificación de la Selva Central. El Estado no ha reconocido para nada el valor de los asháninkas. La constitución, en ese momento, del llamado “ejército asháninka” fue decisiva para la derrota de esos movimientos políticos y el rescate de los asháninkas que habían capturado. Pero los jóvenes líderes indígenas de hoy no tienen idea de lo que pasó, y yo creo que ese tendría que ser un tema que las organizaciones indígenas reivindiquen, que expongan a la luz y le recuerden al Estado lo mucho que hicieron para una pacificación que el propio Estado no hubiera logrado por sí mismo. La reivindicación de ese hecho me parecería fundamental para el movimiento indígena en general y para el pueblo asháninka en particular.

RP: ¿Qué otros momentos identificas como importantes en el movimiento indígena peruano?

AC: Uno importantísimo fue el proceso liderado por Aidesep que permitió liberar a las comunidades esclavizadas en Atalaya, en la zona del Alto Ucayali. Ahí se realizó un trabajo notable donde tuvo una actuación determinante el dirigente don Miqueas Mishari. También el abogado Pedro García, nuestro amigo “Perico”, tuvo una presencia muy importante acompañando a don Miqueas y a otros líderes. Eso dio como resultado que se liberara de la esclavitud a la gente que vivía en barracas, sin ningún tipo de derechos, y que era castigada físicamente cuando el patrón lo consideraba necesario. Allí se reportó más de un caso de asesinato, de violación de mujeres y otros crímenes. Esa situación cambió por el trabajo realizado por Aidesep. Desaparecieron los patrones, la gente accedió a la tierra en calidad de comunidades nativas y surgieron organizaciones indígenas en esa zona. Entonces, eso transformó la región. Lo lamentable es que estas iniciativas no tuvieron continuidad en el tiempo y no lograron profundizar y consolidar los cambios.

Otro momento histórico, a mi modo de ver fundamental, es el que se conoce como el “Acta de Dorissa”. Fue una movilización importantísima mediante la cual las comunidades del pueblo Achuar del río Corrientes obligaron al Estado y a las empresas a sentarse para negociar las condiciones en que se estaba realizando la extracción de petróleo. Eso dio paso a medidas como la reinyección de las aguas de producción, la remediación ambiental de los sitios impactados. Entiendo que hay muchas quejas por parte de las organizaciones acerca de la remediación ambiental, en el sentido de que no se está llevando a cabo de la mejor manera, pero ahora no dispongo de información más detallada sobre este proceso. Luego se generan algunas iniciativas vinculadas con mejoras en la educación y en los servicios de atención de la salud. En todas estas cuestiones, repito, las organizaciones no han sabido darle continuidad en el tiempo a los procesos y luego de etapas tan importantes como las descritas ha habido más bien un decaimiento. Muchas organizaciones se han fraccionado, se han creado nuevas y varias de las antiguas han desaparecido. Cada comunidad ha empezado a actuar por su

cuenta viendo qué beneficios podía conseguir. Ha habido una falta de conducción política a mi modo de ver.

Cambio Climático, antropología y otros asuntos

RP: ¿Cómo ves actualmente a los antropólogos, antropólogas, en los procesos de acompañamiento al movimiento indígena?

AC: Existen muchos antropólogos jóvenes fascinados por trabajar con las industrias extractivas, no para apoyar los derechos de los indígenas, sino las iniciativas de las empresas. Sabemos que hay universidades que incluso tienen cursos especializados para preparar a jóvenes antropólogos en cómo enfrentar esta situación. Hace años, me tocó revisar un artículo para una revista antropológica que planteaba esto en términos de “cómo manejar mejor las relaciones de las empresas con las comunidades”. Debo decir, sin embargo, que no todos los jóvenes antropólogos son así. Además de la guardia vieja, que en un momento tendremos que ser ya reemplazada por razones, digamos, de “obsolescencia”, veo jóvenes interesados en los derechos de los pueblos indígenas. En estos últimos años, he visto interés en jóvenes antropólogos por conocer más acerca de lo que ahora se llama “la antropología comprometida”. Comienzan a escribir sobre esto y a tener una mirada, digamos, diferente a la que tenían sus profesores. Sus profesores son de los que opinan que ellos son antropólogos, que se mueven en el campo de la teoría, y que la antropología comprometida es activismo, y que se trata de enfoques incompatibles. Y no es cierto. El trabajo de colegas como Richard Smith, Tom Moore, Frederica Barclay, Lucy Trapnell y otros demuestra que se pueden hacer las dos cosas: tener un enfoque académico, teórico, pero también comprometerse con los problemas concretos de la gente.

RP: Actualmente en Perú hay un debate sobre la necesidad de una nueva Constitución. Hace un momento señalabas cómo aquí se retrocedía cada vez más en materia de derechos indígenas con cada cambio de Constitución. ¿Cómo ves este debate?

AC: Por un lado, me produce pánico porque, en la experiencia real, cada nueva propuesta constitucional resulta peor que la precedente. En el caso de las

comunidades, si solamente se cumpliera con el Convenio N° 169 de la OIT, yo creo que sería más que suficiente, porque este tratado tiene rango constitucional. Pero claro, están todos esos contrabandos legales a los que me he referido hace un momento. Ahora, en otros campos es absolutamente necesaria una nueva Constitución. Yo creo que quien ha hablado y ha hecho planteamientos muy claros sobre el tema es Javier Diez Canseco; hay que revisar lo que ha escrito sobre cuestiones como esos famosos contratos ley, que son una entrega total de soberanía y de los recursos del país a manos de las empresas que lucran, que se llenan los bolsillos con las riquezas del país, que, por su lado, cada día queda en peores condiciones. En este sentido, es absolutamente necesaria una nueva Constitución. Pero, te vuelvo a decir, me da pánico que el resultado sea peor. Si los congresistas que hemos elegido en los últimos años son como los conocemos, no creo que una Asamblea Constituyente sea mejor que lo que es ahora el Congreso. Las posibilidades de que resulte algo positivo de un grupo así son escasas. Pero que es necesario cambiar la Constitución, es innegable.

RP: Estamos viviendo una crisis climática y el calentamiento global. Hay lecturas que señalan, y hechos que parecen anunciar, un gran colapso inminente. ¿Cómo ves este asunto en Perú? ¿Cómo ves a los pueblos indígenas en este contexto?

AC: Yo creo que los desastres ambientales que se vienen son inevitables. Creo que ningún país está dispuesto a cambiar su nivel de consumo, que es lo que está detrás de todo el problema del cambio climático y el calentamiento global. Un ejemplo casi farsesco ha sido el hecho de que, en la última Conferencia de las Partes (COP), donde se supone que iban los grandes dignatarios de todo el mundo para tratar con seriedad estos problemas, setenta delegados, entre presidentes y funcionarios de primera línea que asistieron a esa cumbre, lo hicieron en aviones privados. O sea, fueron setenta aviones que generaron gases de efecto invernadero, cuando pudieron ir en vuelos comerciales. No sé cuánto podrá haber significado esto en términos de reducción de las emisiones, pero es el hecho, el gesto que debieron haber realizado para demostrar que tienen verdaderamente compromiso con el tema. Pero no fue así. Yo creo que estamos frente a un cambio que es inevitable.

Debates INDÍGENAS

Los pueblos indígenas, los que todavía mantienen contacto con la naturaleza, porque muchos indígenas han salido de sus territorios y ya no tienen idea sobre cómo vivir en el monte o en la puna; en una palabra, los que siguen viviendo en su propio hábitat, creo que deben ser los más protegidos para enfrentar el cambio climático, porque tienen lo que no tienen los demás. Los otros podrán tener agua, electricidad, autos, pero los indígenas tienen ríos que producen, tienen suelos donde cultivan y tienen aún bosques. Durante la pandemia se ha visto algo sobre esta cuestión a raíz del retorno de muchos ciudadanos indígenas a sus comunidades, porque en ellas tenían condiciones de sobrevivencia que la paralización del trabajo en las ciudades les negaba. Tampoco se ha sabido aprovechar el mensaje que se pudo haber logrado de esta experiencia: los pueblos que viven en su propio medio no les falta lo que les falta a los que viven en la ciudad. Es importante que la gente sepa algo tan elemental como que la riqueza proviene únicamente de la naturaleza, que no existe otra fuente de riqueza real. Todo lo demás es especulación, comercio, lo que quieras; pero la riqueza no viene de las ventas en el supermercado, sino de lo que la gente produce. La riqueza viene de la naturaleza. Y sin comida, sin alimentación, sin vida sana, no hay riqueza de ningún tipo.