

¿Con o sin ancestros? Vigencia de lo ancestral en la Amazonía peruana*

Thomas Mouriès

RESUMEN

La existencia o no de ancestros en la Amazonía indígena ha sido objeto de importantes debates. Sin embargo, los líderes de la región no dudan en llamar 'ancestrales' sus saberes, normas o territorios, en un sentido que, desde un punto de vista académico, puede parecer enigmático. «Ancestrales, pero... ¿con o sin ancestros?», preguntaría entonces, confuso, el antropólogo.

En este artículo propongo aportar elementos de respuesta a esta pregunta a través del caso peruano. Primero analizo cómo los líderes indígenas amazónicos, conectándose al circuito del derecho internacional, adoptan la noción jurídica de 'posesión ancestral' del territorio para adaptarla al ámbito político. Este planteamiento rinde cuenta de la generalización y uniformización reciente del vocablo 'ancestral' pero deja pendiente el problema de su eventual articulación con las cosmologías indígenas que pretende reflejar. Por eso, en la segunda parte, intento sondear sobre la pertinencia de la categoría de 'ancestro' en la Amazonía indígena, recordando brevemente el debate académico para ir definiendo en qué medida esta categoría puede cobrar sentido. A partir del testimonio de un experimentado líder awajún, la tercera parte permite, entonces, volver más explícitos los diferentes sentidos y planos referenciales que

* Agradezco a Irène Bellier, Jean-Pierre Chaumeil, Oscar Espinosa, Juan Carlos Ruiz y Alexandre Surrallés por sus lúcidos comentarios y la indicación de material bibliográfico sumamente útil. Sus aportes me han permitido mejorar ampliamente este artículo. Soy, por supuesto, único responsable de cualquier inexactitud o desacierto que se pueda encontrar en él.

despliega la referencia a lo ancestral, mostrando cómo los indígenas amazónicos no solo adoptan elementos conceptuales y discursivos externos, sino que al mismo tiempo los transforman a partir de sus propias singularidades cosmológicas y perspectivas políticas.

Palabras clave: Amazonía – ancestralidad – awajún – ayahuasca – Convenio 169 – Corte Interamericana de Derechos Humanos – cosmologías indígenas – derechos de los pueblos indígenas – discurso político – Estado – jurisprudencia – liderazgo – ontología política – Perú – política indígena – territorialidad indígena

SUMMARY

The existence—or not—of the concept of ancestors in the indigenous Amazon has been the subject of much debate. However, regional leaders do not hesitate to call upon ‘ancestral’ knowledge, customs, or territories in the sense that, from an academic point of view, could appear enigmatic. «Ancestral, but ... with or without ancestors?» is the question a confused anthropologist might ask.

In this article, I propose to offer elements of a response to this question, based on a case study in Peru. First I analyze how Amazonian indigenous leaders, following international law, have adopted the legal notion of ‘ancestral possession’ of their territory to adapt it to the political sphere. This approach accounts for the recent generalization and uniformization of the term ‘ancestral’, but poses the problem of how it articulates with the indigenous cosmologies that it supposes to reflect. For this reason, I explore in the second section the pertinence of the category of ‘ancestor’ in the indigenous Amazon, briefly drawing upon the academic debate in order to define in what way this category takes on meaning. Based on testimony from an experienced Awajún leader, we thus return in the third section more explicitly to the different meanings and planes of reference that unfold when one uses the term ‘ancestral’, showing how Amazonian indigenous people not only adopt external conceptual elements and arguments, but also transform them based on their own cosmological singularities and political perspectives.

Keywords: Amazon rainforest – ancestrality – awajún – ayahuasca – Convention 169 – Inter-American Court of Human Rights – indigenous cosmologies – indigenous rights – political discourse – state – jurisprudence – leadership – political ontology – Peru – indigenous politics – territory

La referencia a los ‘ancestros’, y en particular al carácter ‘ancestral’ de los territorios, conocimientos e identidades, es hoy en día un lugar común del discurso político indígena de la Amazonía peruana. El uso cada vez más generalizado y uniforme de estas nociones haría pensar que traducen una manera de ver propiamente amazónica. Sin embargo, este discurso cobra sentido en el ámbito jurídico-político nacional e internacional, mientras que, en las cosmologías indígenas de la región, la idea misma de un ancestro puede a veces parecer «incongruente» (Descola 2005, p. 454). ¿Cómo se ha generalizado entonces el discurso de la ancestralidad en un contexto en el que sus premisas cosmológicas pueden revelarse problemáticas?

Es cierto que la palabra ‘ancestral’ se presta a múltiples interpretaciones, ya que rara vez se define claramente. Para acercarnos a una definición tentativa, observemos que se opone, por un lado, a lo reciente o actual, que son nociones temporales, y por otro, a lo moderno en su sentido ideológico y cultural. Se puede usar como sinónimo de inmemorial y tradicional en un contexto de oposición a lo que proviene, desde un punto de vista indígena, de una historia foránea y de una cultura externa. Abarca asimismo, de manera antagónica, lo que se presenta como ‘propiamente indígena’ según tres aspectos: primacía histórica, herencia de una memoria insondable e inscripción en un territorio considerado como parte íntegra de una identidad colectiva.

Estas consideraciones resultan en parte de mi propio trabajo de campo con dirigentes locales, regionales y nacionales. Sabemos que estos no solo representan un grupo étnico específico —awajún, cocama o quechua del Pastaza, por ejemplo— sino que también están conectados a circuitos nacionales e internacionales de derechos humanos, activismo ecológico y liderazgo autóctono. Se encuentran en la confluencia entre cosmologías localizadas y circuitos globalizados, y su

discurso y acción son el reflejo de esta posición específica. Debemos entonces considerar dos fuentes posibles —y sin duda concurrentes— del uso de la noción de ancestralidad: una interna, cosmológica, y otra externa, globalizada.

He observado además el predominio del calificativo ‘ancestral’ sobre el sustantivo ‘ancestro’: la educación, el conocimiento, las costumbres y especialmente el territorio pueden ser ‘ancestrales’, sin que sea necesario hacer referencia a ningún ‘ancestro’¹. Considerando la tradición antropológica según la cual no existen ancestros en las sociedades indígenas amazónicas, ¿no estaríamos ante un caso de ancestralidad sin ancestros?

Además, el calificativo ‘ancestral’ ¿no se limitaría a un uso instrumental? Se trata efectivamente de un arma política eficaz y de doble filo: por un lado, afirma la legitimidad cultural y territorial indígena frente a los actores no indígenas, especialmente el Estado; por el otro, dibuja las líneas definitorias de una indigeneidad genérica (cuya representatividad se trata precisamente de evaluar). Es por ello una noción clave en la formulación de la agenda y las reivindicaciones de los indígenas amazónicos². Pero vale preguntarse si su propio alcance no tiende a opacar la diversidad y complejidad de las cosmologías indígenas y a producir, a falta de arraigo cosmológico, una ilusión referencial. Dicho de otra manera, se trata de saber cómo se articula esta noción con las cosmologías indígenas que pretende traducir en el ámbito jurídico-político.

Analizaré a continuación cómo, conectándose al circuito del derecho internacional, los líderes indígenas se han apropiado de la noción jurídica de «posesión ancestral» del territorio para adaptarla al ámbito político, identificando así el foco de difusión del concepto de ancestralidad en su versión más general y uniforme. Luego abarcaré el problema de su pertinencia en la Amazonía indígena para ir desplazando el debate hacia la distinción entre diferentes tipos de ancestralidad, lo que permitirá excluir ciertas acepciones y aceptar otras en el uso contextualizado de esta noción. Terminaré con el testimonio de un dirigente awajún que permite ver cómo este uso puede articular políticamente diferentes planos ontológicos, campos de acción y registros discursivos.

¹ Segunda acepción de ‘ancestral’ en el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE): «Tradicional y de origen remoto».

² Lo encontramos empleado varias veces, por ejemplo, en los planes de vida que presentó la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) en 2003 y en 2008, especialmente para calificar territorios, normas y conocimientos. El concepto jurídico de ‘posesión ancestral’, que analizamos más adelante, también juega un papel preponderante en las reclamaciones territoriales indígenas amazónicas.

1. CUANDO LOS ANCESTROS TRANSITAN POR LA VÍA DEL DERECHO

Apelar a una fuente puramente interna, cosmológica, del uso del calificativo ‘ancestral’, a pesar de ser tentador, no solo encubriría, como notamos, que la palabra cobra sentido en un marco supralocal y que su pertinencia cosmológica es sujeto a debate (ver la segunda parte), sino también que su generalización parece ser relativamente reciente.

Además, el ámbito en el que he llevado a cabo mi investigación —y en el cual he sido testigo del uso constante de la noción de ancestralidad por los líderes indígenas amazónicos— está influenciado por una conceptualidad jurídico-política globalizada que los dirigentes adoptan y adaptan cotidianamente. Estos asisten varias veces al año a sesiones de formación a los derechos de los pueblos indígenas organizadas generalmente por ONG nacionales e internacionales y, gracias a ello, están familiarizados con las disposiciones del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas (DNUDPI) y de la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH).

Los derechos de los pueblos indígenas que se han venido elaborando en las instituciones internacionales e implementando en el Perú son efectivamente un vector potente de categorías jurídicas que los líderes indígenas se han ido apropiando. El ejemplo más conocido es el derecho a la consulta previa que establece el Convenio 169 de la OIT, vigente en el Perú desde 1995. La DNUDPI, en cuanto a ella, establece (aunque no por primera vez) el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, y es también dentro de las Naciones Unidas que la noción misma de «pueblos indígenas» se ha ido elaborando, por lo menos en su alcance contemporáneo³. Como lo escribe Irène Bellier: «[...] la Organización [de las Naciones Unidas] constituye la plataforma a partir de la cual los *pueblos indígenas* se expresan como sujetos colectivos a través de un enfoque genérico de sus problemas». (Bellier, 2012, p. 76)⁴.

Así, cuando el movimiento indígena se conecta a los circuitos del derecho internacional y a las redes de la política indígena transnacional, vemos que el

³ Ver los trabajos de Irène Bellier sobre la construcción de la categoría ‘pueblos indígenas’ en las organizaciones internacionales (Bellier, 2004, 2011, 2012) y las contribuciones del libro colectivo que coordinó sobre el juego de lo político y lo jurídico en el reconocimiento de los pueblos indígenas en los ámbitos nacional e internacional (Bellier, 2013).

⁴ Los textos cuyas referencias no están en español han sido traducidos por mí.

líder awajún o candoshi se relaciona con una indigenidad elaborada no solo ni principalmente en su localidad de origen sino en el ámbito de organizaciones supranacionales⁵. Esto responde en gran medida a la negligencia del Estado, ya que, como escribe Marcela Carneiro da Cunha: «Los movimientos indígenas, aparte raras excepciones, no encuentran en el gobierno un apoyo suficiente; por eso recurren a las Naciones Unidas y a las ONGs para que se escuchen sus reivindicaciones y que avance su organización» (Carneiro da Cunha, 2010, p. 30).

Si quieren que el Estado responda a sus demandas, los líderes deben conectarse a circuitos supranacionales como el de los derechos de los pueblos indígenas, que pasa primero por encima del Estado —a través de las Naciones Unidas, de la Corte IDH, de las organizaciones indígenas transnacionales⁶ y de las ONG— pero que, una vez activado, produce efectos sobre él. «Vemos así —escribe Bellier— que la emergencia de un sujeto de derecho, identificado por la categoría semántica *pueblos indígenas*, [...] se vuelve el medio para articular diferentes campos políticos y jurídicos» (Bellier, 2013, pp. 27-28). Y para articular asimismo diferentes escalas de acción, desde la federación local hasta la Corte IDH —pasando por tribunales y ONG— y desde la ONU hasta la comunidad —pasando por el Estado.

Dicho de otra manera, ya no es valiéndose solo ni principalmente de una procedencia local y de una pertenencia étnica que un líder invoca las nociones de consulta previa o de libre determinación, sino a partir de una subjetividad genérica como ‘indígena’⁷. El líder o la federación se conectan así a un conjunto de categorías jurídico-políticas, afianzando el respaldo legitimador de las instituciones internacionales, consolidando su alianza con las ONG y creando paulatinamente una configuración capaz de influir sobre las políticas públicas.

Precisamente, para volver a nuestro tema, la noción de ancestralidad forma parte de este conjunto de categorías normativas, pero su principal foco de difusión

⁵ Esto no significa que los líderes indígenas no jueguen un papel esencial en esta elaboración, muy por el contrario. Ver por ejemplo Smith (1996), Morgan (2004, 2007, 2011) y Bellier (2006, 2012).

⁶ Ver a este respecto el artículo de Richard Chase Smith (1996) en el que este muestra el papel de la federación transnacional COICA en la internacionalización del movimiento indígena amazónico.

⁷ Encontramos un ejemplo *a contrario* en la actitud de poblaciones andinas del Perú que rehusaron —y en ciertos casos aún rechazan— la identificación como ‘indígenas’, a pesar de cumplir con los criterios internacionales para tal estatuto. El Estado peruano, en su reciente «registro oficial de los pueblos indígenas», también excluye de esta categoría a varias poblaciones potencialmente ‘indígenas’, dado que tal categorización las calificaría para el derecho a la consulta previa.

no se encuentra en las Naciones Unidas⁸ sino del lado de la Corte IDH⁹. Desde el caso de la comunidad Mayagna (Sumo) *Awás Tingni vs. Nicaragua*, la Corte IDH dispuso que la «posesión ancestral» de un territorio establece legalmente un derecho de propiedad colectiva. Esta sentencia constituye un hito histórico para los derechos de los pueblos indígenas en general¹⁰ y para el uso jurídico y político de la noción de ancestralidad en particular. A partir de ella, basta demostrar la ‘posesión ancestral’ de un territorio por una población indígena para que —por lo menos en principio— el Estado peruano se vea obligado a establecer un derecho de propiedad colectiva a nombre de dicha población.

Es cierto, sin embargo, que, como lo muestra la legislación vigente, los órganos ejecutivos y legislativos peruanos aún se niegan a reconocer la fuerza normativa de este criterio. Pero no es este el caso del Tribunal Constitucional (TC). El ejemplo de una resolución reciente muestra cómo hace valer la jurisprudencia de la Corte IDH cuando un grupo indígena amazónico apela a la «posesión ancestral» de sus territorios¹¹. EL TC dispone en este caso que «la Corte Interamericana de Derechos Humanos [...] ha destacado que la protección de la propiedad comunal permite preservar el legado cultural de los pueblos indígenas y, de este modo, transmitirlo a las generaciones futuras» (Tribunal Constitucional del Perú, 2011, fj. 19).

Notemos que la sentencia explica la doble vocación —legado y transmisión— del territorio indígena ancestral. El caso muestra, además, que la noción de ancestralidad —presente a través de la referencia a la Corte IDH y del argumento de los demandantes— cobra un poder normativo reconocido por cortes

⁸ Esta afirmación debería, sin embargo, venir acompañada de una evaluación del papel, en particular, del Convenio 169 de la OIT en la difusión a partir de los años 1990, quizás no de la noción de ancestralidad (ni el Convenio ni, por cierto, la DNUDPI la usan), pero sí de criterios que reencontramos en su definición y uso, especialmente en temas territoriales.

⁹ La Corte IDH utiliza ampliamente las fuentes de las Naciones Unidas en sus propias sentencias.

¹⁰ Este caso fue el primero en el que la Corte IDH trató el tema de los derechos de los pueblos indígenas. Ver una introducción y análisis del contexto y de la sentencia en Anaya y Grossman (2002) y en Anaya y Campbell (2009). Para más información, consultar el número de la *Arizona Review of International and Comparative Law* dedicado al caso (Arizona Review of International and Comparative Law, 2002). Ver también el informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos sobre derechos indígenas a territorios ancestrales y recursos naturales (CIDH, 2009).

¹¹ «[...] en el caso del Decreto Legislativo 994 [contra el cual se presenta la demanda de inconstitucionalidad], los recurrentes han alegado que su expedición afecta a los pueblos indígenas al desproteger a aquellos que no tienen títulos de propiedad, desconociendo su posesión ancestral y fomentando su eventual desplazamiento [...]. (Tribunal Constitucional del Perú, fj. 21).

internacionales y nacionales. Su circulación y uso refleja la conexión de los líderes indígenas amazónicos —en este caso los demandantes— a un circuito globalizado de conceptos jurídicos y de organizaciones capaces de hacerlos valer jurídicamente ante tribunales nacionales y cortes internacionales.

Las sentencias judiciales tienen además un impacto indirecto que va «más allá de la jurisprudencia» (Rodríguez Garavito, 2013). Las demandas indígenas son parte en este sentido de un activismo judicial capaz de producir múltiples efectos¹², entre ellos la transformación del discurso político y de la subjetividad indígenas por el derecho¹³.

Así, el hecho mismo de que en la democracia peruana se cumpla solo parcialmente y con reticencia lo que establecen los derechos de los pueblos indígenas abre un espacio de protesta y propuesta políticas. En el contexto de la integración progresiva del país dentro de una jurisdicción internacional en proceso de construcción, el manejo de palabras con connotaciones jurídicas —como consulta previa, libre determinación o posesión ancestral— tiene efectos políticos: sitúa a los indígenas del lado de una legalidad que engloba al Estado, y señala al mismo tiempo la inobservancia por el Estado de normas vinculantes¹⁴. ‘Legitimidad indígena’ e ‘irregularidad del Estado’ son por lo tanto las dos caras de la moneda ‘ancestral’, por decirlo así, los dos mensajes superpuestos que comunica esta referencia en el ámbito jurídico-político.

Al poder que siempre ha tenido el Estado de enjuiciar a los indígenas utilizando la ley nacional, responde entonces a la capacidad de los indígenas de enjuiciar al Estado apelando a un derecho internacional que penetra cada vez más en la legislación interna y la transforma. Esta capacidad es política en la medida en que permite ejercer una presión sobre el Estado bajo la amenaza de su puesta en ejecución jurídica. Lo jurídico y lo político se sitúan aquí en dos planos temporales e institucionales distintos a pesar de entrecruzarse.

El empleo del calificativo ‘ancestral’ se inscribe en este espacio político antagonico. Su referente jurídico se vuelve, según las circunstancias, más o

¹² Rodríguez Garavito distingue «cuatro tipos de efectos: efectos materiales directos (p. ej., formulación de una política pública ordenada por el Tribunal); efectos materiales indirectos (p. ej., participación de nuevos actores en el debate); efectos simbólicos directos (p. ej., nuevo marco para las noticias en los medios de comunicación), y efectos simbólicos indirectos (p. ej., la transformación de la opinión pública sobre el problema) (p. 904).

¹³ Y viceversa. Ver, por ejemplo, la referencia de la nota 7.

¹⁴ Tanto el Convenio 169 de la OIT como la jurisprudencia de la Corte IDH tienen en el Perú rango constitucional, es decir, ocupan la cúspide de la jerarquía de las normas. Pero ni la OIT ni la Corte IDH disponen de un sistema capaz de sancionar el incumplimiento de sus normas.

menos manifiesto. Cuando los líderes indígenas lo utilizan, insinúan así que, *si* se recurriera a la Corte IDH, esta obligaría al Estado a satisfacer las demandas indígenas, y que, *si* el Estado aplicara el Derecho (Convenio 169, Jurisprudencia de la Corte IDH, etc.), no habría conflicto. El circuito de la política —institucionalidad dirigencial indígena, retórica multirreferencial, negociación con el Estado, alianzas multisectoriales— pasa en este caso por el circuito del derecho —conceptualidad legal, agentes jurídicos, instituciones judiciales—, pero el círculo que dibuja apunta hacia otro punto de cierre: el replanteamiento de la ciudadanía de los indígenas, de sus criterios de pertenencia a la nación y de su participación en el Estado. En este sentido, los líderes amazónicos no buscan tanto oponerse al gobierno como redefinir su relación con él.

Es cierto, sin embargo, que este tipo de discurso tiende a dejar de lado los eventuales elementos cosmológicos que podrían contextualizarlo en el marco de una perspectiva indígena específica, sea por ejemplo *chakra*, *shawi* u otra¹⁵. Lo que cuenta es el efecto normativo y performativo de la palabra, su capacidad de legalizar una demarcación territorial, de legitimar una demanda, de suscitar alianzas estratégicas y de levantar fondos para un proyecto.

Esta situación puede rendir cuenta del uso cada vez más generalizado y uniformizado de la noción de ancestralidad entre los líderes indígenas amazónicos, ya que se trata de usar este concepto en su capacidad jurídica y política ante instituciones nacionales e internacionales, mas no necesariamente de exhibir cosmovisiones localizadas.

Pero, dicho esto, definir la identidad y política indígenas exclusivamente a partir de una indigenidad genérica y de circuitos jurídico-políticos globalizados sería caer en un exceso constructivista que dejaría de lado lo que el derecho internacional intenta precisamente salvaguardar: la manera como las identidades indígenas se definen en relación con sus territorios, tema fundamental especialmente en el caso de la Amazonía¹⁶. Sería por lo tanto obviar que los mensajes superpuestos que transmite la invocación de la ancestralidad —legitimidad indí-

¹⁵ No considero aquí fuentes como, por ejemplo, el programa de AIDESEP sobre territorios integrales. Financiado por la Rainforest Foundation Norway y asesorado por antropólogos, abogados y geógrafos, este produce demandas territoriales indígenas a partir de un triple sustento: antropológico, jurídico y cartográfico. Los elementos contextuales cosmológicos juegan en este caso un papel relevante, pero la inclusión de este tipo de informes en la categoría de los 'discursos indígenas' merecería un debate que excedería los límites de este artículo.

¹⁶ Ver, por ejemplo, los trabajos de Surrallés y García Hierro sobre la territorialidad indígena amazónica (Surrallés y García Hierro, 2004; García Hierro y Surrallés, 2009).

gena, irregularidad del Estado— se establecen sobre la presunción de aspectos cosmológicos que, efectivamente, otorgan al territorio un papel fundamental.

El hecho de que el liderazgo indígena esté conectado con circuitos y redes transnacionales no significa entonces que esté desconectado de las fuentes cosmológicas localizadas a las que pretende dar voz y voto. Por eso es importante acercarse a las cosmologías de la Amazonía indígena y entender qué lugar —si acaso alguno— puede ocupar en ellas la idea de los ancestros y de la ancestralidad. Se trata de ver, en el uso del calificativo ‘ancestral’ por los líderes indígenas, si esta referencia abre un horizonte de sentido más allá de su manejo instrumental.

2. ¿CÓMO HABLAR DE LOS ANCESTROS EN LA AMAZONÍA INDÍGENA?

Hablar de ancestros y de ancestralidad en las cosmologías indígenas amazónicas despierta una multitud de preguntas alrededor de la relación con los muertos, con el otro, el cuerpo, la historia y el tiempo¹⁷. Es la punta de un iceberg por el cual solo me arriesgo a navegar para recordar un viejo debate sobre la existencia o no de ancestros en la Amazonía indígena, considerada para esto como un conjunto geocultural relativamente homogéneo.

Empecemos con una pequeña discusión que provocó la reseña de un libro, ejercicio casi anecdótico en la producción científica antropológica pero que en este caso revela la vigencia y relevancia del tema. Comentando en su reseña el discurso de un chamán yanomami¹⁸, Philippe Erikson¹⁹ escribe que en él «destilan algunas nociones que no encajan en un contexto amerindio, especialmente cuando se trata de ‘ancestros’ [...]» (Erikson, 2003, p. 250). Y cuando el antropólogo Bruce Albert²⁰, quien transcribió y tradujo las palabras del chamán, le contesta

¹⁷ No se trata en este artículo de analizar las concepciones de la historia, de los antepasados y de la memoria en tal comunidad o grupo indígena de la Amazonía, tema sobre el cual se ha escrito profundamente y a profusión (por ejemplo Fausto y Heckenberger, 2007; Fausto, 2002; Gow, 1993, 1996, 2001; Hill, 1988, 2009; Santos-Granero, 1998; Taylor, 1993b, 1997, 2007; Halbmayr, 2013). Ver también, sobre la temporalidad en las sociedades indígenas amazónicas y su carácter relacional, entre otros: Mader (1999, pp. 81-85) sobre los shuar y achuar, Surrallés (2009, pp. 148-163) sobre los candoshi, Bellier (1992) sobre los mayoruna.

¹⁸ Este intercambio parte de dos ejemplos brasileños pero abarca toda la Amazonía indígena.

¹⁹ Erikson ha desarrollado más a profundidad el tema de la ancestralidad entre los matis de la Amazonía brasileña (Erikson, 1996, 2004b). Ver también su contribución al libro editado por Fausto y Heckenberger (Fausto y Heckenberger, 2007, pp. 219-242).

²⁰ Albert ha abordado ampliamente el tema de la temporalidad, de la relación con la historia y con los ancestros entre los yanomami (ver en particular su tesis doctoral: Albert, 1988, y su reciente libro de diálogo con el mismo chamán yanomami: Kopenawa, 2010).

que «existe un vocabulario yanomami de la ancestralidad» (Albert, 2004, p. 217), Erikson explica que esta afirmación no se puede hacer a la ligera: «Sería pasar por alto la literatura americanista de los últimos veinticinco años, la cual insiste constantemente sobre fenómenos como la amnesia genealógica y la separación ontológica entre muertos y vivos que caracteriza a la mayoría de las sociedades de las tierras bajas de América del Sur [...]» (Erikson, 2004a, p. 525).

En realidad, el debate se remonta a los años 1960, como lo señala Ernst Halbmayer en un reciente artículo que resume brevemente sus etapas (2013, pp. 107-108). Desde entonces se ha ido consolidando la idea de una ruptura radical entre vivientes y muertos en las sociedades indígenas amazónicas (Clastres, 1968; Carneiro da Cunha, 1978, 1981; Rivière, 1984, p. 99, 1993; Descola, 1986, pp. 154-157, 2006, pp. 396-416; Taylor, 1993b, 1997).

Por ejemplo, Anne-Christine Taylor muestra a partir del caso achuar cómo a los muertos se les niega «cualquier tipo de vínculo de continuidad ontológica con los humanos actuales» (Taylor, 1997, p. 4) y Philippe Descola contrasta el modelo amazónico con casos en los que la organización social deriva ampliamente de una «relación matricial con los ancestros» (Descola, 2005, p. 315 y 454-455).

Otros autores han ofrecido ejemplos de sociedades indígenas amazónicas en las que, sin que se llegue a hablar de 'relación matricial', los muertos y los ancestros ocupan un lugar en la memoria y el cotidiano de los vivientes. Es el caso, además de los trabajos de Bruce Albert sobre los yanomami y de Ernst Habmayer sobre los yukpa, de Jean-Pierre Chaumeil, quien habla de un estatuto definido y explícito de los ancestros en una cosmología yagua (Chaumeil, 1993). Chaumeil cuestiona la generalización de una separación ontológica radical entre vivos y muertos a toda la Amazonía (Chaumeil, 1997a, 1997b, 2007) y aboga por un enfoque más flexible: «Lejos de excluirse, los dos esquemas [de ruptura y de continuidad] pueden perfectamente coexistir. [...] Se trataría, en suma, de encontrar las buenas distancias con los muertos» (Chaumeil, 1997a, pp. 226-227).

Notemos que los autores varían en la acepción de la noción de 'ancestro'. Por un lado, se usa en un sentido estricto de linaje consanguíneo matricial, y parece haber un consenso sobre la ausencia de este tipo de ancestralidad en la Amazonía indígena. Por otro lado, se amplía la noción para incluir en ella entidades no humanas o humanos del pasado considerados indistintamente²¹.

²¹ Recordemos que Tim Ingold, en un intento teórico más general, propone un marco «antigenealógico» de la ancestralidad: «[...] what is the meaning of ancestry in a rhizomatic world where the rudiments of being are not transmitted along arboreal lines of genealogical connection? Part of the difficulty we have in addressing this question lies in the sheer

El debate antropológico permite entonces diferenciar categorías más pertinentes que otras en el uso contextualizado de la noción de ancestralidad.

Empecemos con una distinción entre ancestros humanos y ancestros no humanos —la categoría ‘no humano’ pudiendo abarcar entidades naturales o, en nuestro caso, seres sobrenaturales o mitológicos. Los ancestros humanos son seres históricos, su posición y estatuto son relativos a los descendientes o sucesores. Estos ancestros históricos pueden ser considerados por lo menos de dos maneras: pueden formar linajes nominativos, genealógicos y jerarquizados que funcionan a veces como una matriz sociopolítica, o pueden representar, de manera más indeterminada, el conjunto de los antepasados, como cuando ciertos dirigentes evocan «la tierra de nuestros ancestros» para designar su territorio.

Bruce Albert ofrece un ejemplo de esta ancestralidad colectiva en el caso yanomami: «[...] *xoae kiki* remite a los ancestros históricos (‘el conjunto de los abuelos’)» (Albert, 2004, p. 217). Se conserva en este caso una memoria de los muertos como ‘ancestros’ cuya existencia se declina en modo anónimo y plural, es decir como grupo indefinido de predecesores históricos.

Pero Albert brinda también otro ejemplo del vocabulario de la ancestralidad: «*ně patapě* se refiere así a los ancestros mitológicos (*yaroripě*, los ancestros animales de la primera humanidad) [...]» (Albert, 2004, p. 217). En este caso existe una ruptura: la separación entre una dimensión mitológica, que no es histórica ni humana, y la dimensión humana actual.

Existe así, por lo menos en ciertas cosmologías amazónicas, una relación específica con seres de estirpe no humana considerados como ancestros. Esta relación supone, en contraparte, el olvido de los muertos recientes.

Pero el olvido puede ser visto como factor de aniquilación o, como veremos en el ejemplo awajún, de transformación. En este caso, con cada muerte se trata no solo de mantener una continuidad entre humanos del pasado y de hoy (los ancestros como conjunto indefinido de los antepasados), sino también de afianzar una relación específica entre humanos y entidades no humanas, haciendo que los muertos se transformen en espíritus capaces, a partir de otra perspectiva ontológica, de comunicar con los humanos y ejercer una influencia sobre ellos.

Es posible entonces concluir provisionalmente sobre la ausencia, en la Amazonía indígena, de ancestros en un sentido estricto —genealógico, consanguíneo

multiplicity of possible answers. Here I suggest just four. Ancestors can be ordinary humans who lived in the past, or spirit inhabitants of the landscape, or mythic other-than-human characters, or original creator beings» (Ingold, 2000, p. 140; ver también los comentarios de Descola, 2005, p. 455).

y nominal— pero, según las cosmologías de la Amazonía indígena, los ancestros pueden aludir por lo menos a tres significados:

- El conjunto histórico pero anónimo e indeterminado de los antepasados.
- Los seres mitológicos y fundadores de la humanidad.
- Los espíritus de los muertos, capaces de transmitir cierto tipo de conocimiento²² a los humanos.

Además de introducir esta última categoría, el caso awajún que presento a continuación sugiere cómo se pueden articular la fuente cosmológica y los circuitos globalizados de la política y los derechos indígenas.

3. UN TAPIZ TEJIDO A PARTIR DE VICISITUDES COSMOLÓGICAS, POLÍTICAS Y JURÍDICAS²³

Durante mi trabajo de campo en Loreto he sido testigo del uso singular de la noción de ancestralidad como capacidad relacional entre humanos y no humanos. Resalta particularmente en entrevistas que he tenido con líderes awajún, para quienes, como para la mayoría de los grupos jíbaro, la noción de *visión* es crucial²⁴.

Daré cuenta de ello a partir del testimonio de un destacado líder awajún de la provincia Datem del Marañón, en Loreto, que llamaremos Alonso²⁵ y con quien me he entrevistado extensamente al respecto.

Alonso creció en una comunidad awajún de Datem del Marañón (Loreto). Empezó vendiendo arroz para su comunidad mientras cursaba la primaria. A los veintisiete años presidió una federación indígena local. Poco después fue elegido alcalde distrital, y luego provincial. Mantiene una relación estrecha tanto con el

²² Ver nota 34.

²³ Parafraseo el título evocador de Smith (2002).

²⁴ Sobre la noción de visión en los grupos jíbaro véase sobre todo Brown (1984, pp. 34, 209-211; 2007, capítulos 2 y 6), Descola (2006, pp. 329-345), Mader (1999, pp. 205-224, 352-363), Taylor (1993a, 2009, pp. 46-48), Surrallés (2009, capítulo 7), Greene (2009, pp. 81-85) y Rubenstein (2012). Brown explica que «los Aguarunas [o awajún] del Alto Mayo reconocen dos principales tipos de visiones, las cuales fueron buscadas regularmente por la gente en tiempos pasados: 1) La visión de un *ajutap*, que está directamente relacionada con el poder de vencer a los enemigos; 2) La visión del futuro (Ag. *níimagbau*) que asegura la salud y prosperidad de la persona que experimenta la visión» (Brown, 1984, p. 210).

²⁵ He adoptado en el conjunto de mi investigación doctoral una regla general de anonimato de los entrevistados.

sector público (para el que trabaja) como con la federación indígena CORPI²⁶ (que asesora). Alonso representa un tipo de líder indígena que, a partir de una crianza tradicional awajún, ha ido adquiriendo amplios conocimientos y experiencia dentro de diferentes ámbitos —tanto indígenas como estatales, locales como nacionales e internacionales— y maneja la conceptualidad que en ellos circula.

Cuando le pregunto cómo funciona la visión, Alonso me responde:

De tantas tomas [de ayahuasca] que haces, en un momento te va a dar poder mediante la planta, poder. Puede ser un poder para tu condición social, puede ser un poder para la guerra, o un poder para ser viejito, diferentes formas te da, y ¡eso se cumple! Esos son espíritus sobrenaturales que vienen, de dónde vendrán, los muertos, los espíritus de los muertos, *ancestros* que han muerto, ellos vienen a darnos poder (entrevista personal, San Lorenzo, 16/11/2011. El subrayado es mío).

Encontramos así una referencia explícita a los ancestros en este contexto ‘visionario’. La relación con los espíritus que vienen a dar «poder» —en general bajo la forma característica de un *ajutap*²⁷— se establece mayormente, según mi interlocutor, ya sea durante la «meditación» —un estado mental de proyección a futuro— o mediante sueños: «dentro de las tomas que puedas hacer, uno, dos, cuantas veces que tomes, en uno de los sueños puedes recibir poderes, visión que llaman».

Notemos cómo Alonso establece una sinonimia entre «visión» y «poder», marcando su preferencia por esta última denominación: la visión no se refiere tanto a la pasividad visual como a un principio de acción y a una suerte de destino que «se cumple»²⁸.

Sueños y meditación se ven propiciados por la cercanía de los espíritus en sitios ‘sagrados’, como las cataratas o las *purmas* —«chacras antiguas, de nuestros antepasados»— donde generalmente residen los espíritus de los muertos. Estos muertos, recordemos, pasan a formar parte de un ente no humano —se

²⁶ Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas, sede San Lorenzo. Organización miembro de AIDSESP que representa a ocho pueblos indígenas de las provincias de Datem del Marañón y Alto Amazonas (Loreto).

²⁷ Si mi interlocutor awajún no duda en decir que a través del nombre genérico *ajutap* se trata de la aparición de un ancestro, es decir del espíritu de un muerto, es interesante contrastar su testimonio con el de los achuar del Ecuador que estudió Philipe Descola: «el ancestro aquí no es más que una figuración transitoria, el medio gracias al cual el arutam [equivalente achuar del *ajutap* Awajún] se deja reconocer por un individuo» (Descola, 2006, p. 340).

²⁸ Taylor define por ejemplo la visión del *arutam* como «la experiencia mística de un destino limpio de cualquier imprevisibilidad» (Taylor, 2009, p. 46).

convierten en ‘espíritus’ y «te dan fuerza en la parte espiritual»²⁹. Esto vendría a ser la manera awajún, en la versión de Alonso, de *ancestralizar* a los muertos: una transfiguración que borra la individualidad humana para trasladarla a un ente no humano y sobrenatural. Dicho traslado tiene la facultad, no de inhabilitar a los muertos, sino de atribuirles otro tipo de agentividad que la humana.

Estos ancestros son anónimos pero individuales —solo revelan su identidad al visionario, quien no la puede divulgar. A la diferencia de los ancestros mitológicos pre-humanos, han sido humanos y pasan a ser, en este sentido, ‘post-humanos’. La ancestralización significa aquí un salto de lo humano a lo no humano, salto que significa a la vez ruptura —el olvido del muerto, su ‘deshumanización’ y transformación en un tipo particular de espíritu— y continuidad —porque este proceso asegura una forma de transmisión específica entre el muerto ancestralizado y los vivientes.

Otro aspecto que sugiere mi interlocutor es que, si bien es cierto que estos ancestros adoptan una perspectiva ontológica extrahumana, no viven en otro mundo. La ancestralidad de la que hablamos forma parte del territorio: «Por decir, en una catarata, ahí viven. ¿Cómo sabemos nosotros? Cuando escuchas a una distancia, empieza el sonido, y segurísimo está ahí. Pero si tú vas ahí, haces casa ahí, haces chacra, desaparecen».

«El poder, por el espacio anda», agrega Alonso, y no está empleando una metáfora sino que expresa la presencia efectiva de los ancestros —y de lo no humano en general— en el espacio awajún. Se trata de un entorno en el que «la percepción prima sobre la cognición» y «la distinción entre el sujeto y el mundo se hace porosa» (Surrallés, 2009, p. 161 y 163)³⁰, de un territorio que cobra sentido mediante una multiplicidad de agentes naturales, humanos y sobrenaturales³¹.

²⁹ Brown (1984, pp. 204-209) hace un buen resumen del ‘mundo espiritual’ de los awajún, de las diferentes ‘almas’ que perciben en la persona y los diferentes ‘espíritus’ con los que se relacionan. Ver también, sobre el mismo tema pero en el caso achuar, Taylor (1993a). Estos análisis permiten entender la diversidad y complejidad de las relaciones entre indígenas Jíbaro y espíritus, lo que implica entender a la vez la concepción de la persona jíbara y la cosmología espiritual que le corresponde. Ver también el análisis que hace Surrallés de la ‘espiritualidad’ como concepto normativo en la DNU DPI (Surrallés, s.f.).

³⁰ Surrallés habla específicamente de los candoshi, quienes son asimilados a la familia jíbara. Sus análisis, por lo menos en este caso, se pueden extrapolar a los awajún. Sobre el tema territorial indígena en la región: cf. referencias de la nota 17.

³¹ «[...] para los Aguarunas existe paralelamente al mundo ordinario y visible, otro mundo normalmente invisible poblado de almas y seres sobrenaturales. De hecho, estos dos ‘mundos’ no son diferentes, más bien ellos son dos aspectos de una realidad y se interrelacionan muy cercanamente. Para que una persona pueda sobrevivir en el mundo ordinario, debe obtener

Te voy a contar —me dice Alonso—. Había un señor, fallecido con poder, porque a veces matan con poderes a personas [visión de matar]. Entonces lo dejaron enterrado en un cántaro, ahí. Ya habían pasado años quizás, y en la purma, que era monte alto, la nueva generación volvió a hacer una chacra. Entonces ahí encontraron un cántaro roto, así, pero estaba bien limpiecito, no había ni una hoja. Ahí estaban enterrados los muertos, y alrededor mataron maleza, tumbaron árboles. Entonces los hombres se fueron a descansar, y el sol, al mediodía, empañó ese lugar [...]. Y por la temperatura del sol que hacía, se levanta en mediodía una masa de nube. [El espíritu del muerto] salió de ahí, porque el sol le estaba fastidiando. Mediodía, ¡se levantó y se fue! ¡Chhht!

Vemos así cómo el territorio se teje a partir de una sociabilidad amplia en la que interactúan humanos y espíritus —entre ellos los ancestros capaces de dar poder. La ancestralidad, noción a primera vista temporal, se revela un inextricable nexo cosmológico, histórico y territorial.

Este enfoque juega un papel preponderante para delimitar los territorios indígenas hoy en día:

Así ubicaban —me explica Alonso—: eso que ha sido chacra de mi abuelo, esos son nuestros territorios. [...] Pero contra eso viene el Estado, pues. El Estado dice: «¡No! ¡Esta es nuestra tierra!». Y el indígena dice: «¡No! ¡Esta es mi tierra porque es mi purma! Aquí se ha enterrado a mi abuelo, por lo tanto el derecho lo tengo yo». Ese conflicto tenemos ahora, por eso los dirigentes hoy estamos trabajando con esa concepción indígena ancestral.

Notemos primero que Alonso no se refiere a muertos cuya memoria habría que cultivar. Cuando le pregunto de qué «abuelos»³² está hablando, me responde de manera redundante, sin citar nombres ni personas. Esto no significa que en su testimonio la ancestralidad sirva solo de argumento estratégico en el marco jurídico-político de la legitimación territorial. Al contrario, sus palabras superponen por lo menos dos categorías de ancestros y hacen confluír diferentes perspectivas sobre dicha «concepción indígena ancestral».

conocimiento acerca del mundo invisible. Con este conocimiento él podrá obtener ventajas de las fuentes de poder del mundo invisible, por ejemplo de los seres sobrenaturales, para desarrollar su poder personal frente a los hechos y luchas de la vida diaria» (Brown, 1984, p. 209).

³² 'Abuelo', 'antepasado' y 'ancestro' son empleados como sinónimos, pero esta variación lexical sugiere también una sutil variación semántica sobre la cual no me explayo aquí por falta de espacio.

Podemos, por ejemplo, interpretar su testimonio en continuidad con la descripción anterior del espíritu de la purma, de tal manera que los «abuelos» son potencialmente ancestros no humanos, muertos vueltos espíritus y capaces por ello de otorgar poder y visión a los vivos. Este sentido pone el énfasis en un tipo de transmisión que conecta a los humanos con un plano ontológico no humano, y por lo tanto, con un tipo de temporalidad anhistórica, que resulta del cortocircuito que representa la aparición imperiosa de un espíritu ancestral.

Lo que se busca entonces preservar y fomentar a través del territorio es, en este caso, la capacidad de los ancestros para transmitir conocimientos³³ que alimenten la identidad indígena en el plano colectivo (como awajún) e individual (por ejemplo como líder visionario). Este tipo de transmisión solo cobra su pleno sentido referida a la extensa sociabilidad —entre entidades humanas y no humanas, visibles e invisibles, naturales y sobrenaturales— a través de la cual se constituye la territorialidad awajún.

Esta territorialidad involucra también otro sentido, superpuesto al anterior, en el que el «abuelo» alude a un plano humano y a una temporalidad histórica, lineal: el conjunto indefinido de antepasados. Este sentido corresponde en realidad a la interpretación más común de la ‘posesión ancestral’, versión vehiculada por los líderes mismos y que consiste en apelar a una conexión histórica y tradicional con el territorio como legado a transmitir.

El trasfondo jurídico-político se hace más claro en este caso, especialmente cuando Alonso me explica por qué, como awajún, le da valor al hecho de que su «abuelo» vivió y murió en un territorio determinado: «Es que esa es tu tierra legítima... que legitima la propiedad territorial». Notemos cómo comienza a operarse, a través de esta respuesta, un notable deslizamiento de sentido: la ancestralidad pasa de ser fundamento histórico y cosmológico (con la referencia al «abuelo») a valer como legitimación de una propiedad territorial. Esta operación tiene como telón de fondo la referencia al derecho internacional de los pueblos indígenas. Alonso la vuelve más explícita: «Esos territorios que son nuestros, o sea ancestralmente, queremos formalizar. Una vez formalizado, decirle al Estado peruano: ‘¿Sabes qué? Este es mi territorio ancestral, por lo tanto queremos que nos reconozca. Y además la ley nos ampara’. Con esa base lo estamos haciendo».

³³ Cf. Michael Brown: «El ‘conocimiento’ tal como estoy usando aquí el término, es de dos tipos: el conocimiento práctico, e.g., cómo sembrar la yuca, cómo construir las casas, etc., y el conocimiento de visiones, es decir, la comprensión adquirida al establecer contacto con los seres espirituales» (1984, p. 202).

Reencontramos el doble mensaje discursivo ya señalado —legitimidad indígena, irregularidad del Estado— pero, al cabo de este análisis, se puede percibir el tramado colorido del que se desprende: el entretejido de lo ancestral a partir de los campos cosmológico (abuelos, espíritus sobrenaturales, transmisión de conocimiento, territorialidad awajún), jurídico (legitimidad, derecho de propiedad, formalización) y político (reivindicación territorial, pedido de reconocimiento, redefinición de la relación con el Estado).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Retomemos nuestras etapas. Hemos mostrado la conexión del liderazgo amazónico con un circuito supranacional de defensa de los derechos indígenas capaz de producir efectos semánticos e institucionales. En este ámbito circulan categorías jurídico-políticas que los líderes se apropian y manejan en su alcances performativos y legales. Este planteamiento rinde cuenta de la generalización y uniformización reciente de la noción de ancestralidad entre los líderes indígenas amazónicos, pero deja pendiente el problema de su eventual articulación con las cosmologías indígenas que pretende representar. Vimos que a este respecto existen por lo menos tres categorías de ancestros relevantes en las cosmologías de la región: fundadores mitológicos, espíritus de los muertos, conjunto anónimo e indefinido de los antepasados. El testimonio de Alonso nos permitió entonces ver cómo se pueden articular estas dimensiones cosmológicas con el referente jurídico-político de la ancestralidad.

«La política tiene suficiente imaginación para construir pasarelas», escribe Marcela Carneiro da Cunha (2010, p. 48), y la categoría de la ancestralidad es ejemplo de ello: ofrece a las cosmologías localizadas un medio de expresión singular a través del cual estas son traducidas y transformadas. Es cierto que su amplia difusión provoca sin duda la convergencia de una diversidad de nociones vernáculas hacia una formulación única, se considere esta adecuada o no. Pero al mismo tiempo, el discurso de líderes indígenas como Alonso demuestra que estamos ante una categoría sobredeterminada y capaz por ello de servir como embrague entre planos referenciales heterogéneos. Ofrece, asimismo, a los indígenas la oportunidad de rearticular varios registros discursivos (cosmológico, político y jurídico), diferentes perspectivas ontológicas (lo humano y lo no humano), así como múltiples escalas de vida y de acción (del individuo hasta las instituciones internacionales pasando por la comunidad y el Estado).

Esto manifiesta no solo el reconocido pragmatismo político de los indígenas amazónicos, sino también la capacidad de absorción y transformación de sus cosmologías, característica de esta ‘apertura al otro’ que, según Claude Lévi-Strauss, los caracterizó desde «el momento del primer contacto con los blancos» (Lévi-Strauss, 2008, p. 1270).

Podemos entonces cuestionar nuestro planteamiento inicial en términos de arraigo cosmológico para reformularlo a partir de la creatividad adaptativa de los indígenas amazónicos: entre sus más notables recursos contra el riesgo de enajenación y disolución se encuentra su ingenio institucional y genio cosmológico para producir coherencia y continuidad —acaso *a posteriori*— en el proceso mismo de su transformación histórica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albert, B. (1988). *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*. París: Éditions de l’Orstom.
- Albert, B. (2004). Chamanisme et ethnopolitique: Fragments d’un discours yanomami. *L’Homme*, 169, 217-218.
- Anaya, S. J. y M. Campbell (2009). Gaining Legal Recognition of Indigenous Land Rights: The Story of the Awas Tingni Case in Nicaragua. En D. Hurwitz y M. L. Satterthwaite (eds.), *Human rights advocacy stories*. Nueva York: Foundation Press; Thomson/West.
- Anaya, S. J. y C. Grossman (2002). The Case of Awas Tingni v. Nicaragua: A New Step in the International Law of Indigenous Peoples. *Arizona Journal of International and Comparative Law*, 19(1), 1-15.
- Arizona Review of International and Comparative Law (2002). The Case of the Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community v. Nicaragua, 19(1).
- Bellier, I. (1992). Le temps des Mai Huna. *Journal de la Société des Américanistes*, 78(2), 39-46.
- Bellier, I. (2004). L’Organisation des Nations Unies et les Peuples Autochtones: La périphérie au centre de la mondialisation. *Socio-anthropologie*, 14.
- Bellier, I. (2006). Identité globalisée et droits collectifs: les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne. *Autrepart*, 2(38), 99-118.

- Bellier, I. (2011). L'anthropologie, l'indigène et les peuples autochtones. Conferencia Robert Hertz (no. 19) presentada por invitación de la Asociación para la Investigación en Antropología Social (APRAS), París.
- Bellier, I. (2012). Les peuples autochtones aux Nations Unies: un nouvel acteur dans la fabrique des normes internationales. *Critique Internationale*, 54, 61-80.
- Bellier, I. (ed.). (2013). *Peuples autochtones dans le monde: les enjeux de la reconnaissance*. Paris: L'Harmattan.
- Brown, M. F. (1984). *Una paz incierta: historia y cultura da las comunidades aguaurunas frente al impacto da la carretera Marginal*. Lima: CAAAP.
- Brown, M. F. (2007). *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Carneiro da Cunha, M. (1978). *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*. São Paulo: Hucitec.
- Carneiro da Cunha, M. (1981). Eschatology among the Krahó: reflection upon society, free field of fabulation. En S. C. Humphreys y H. King (eds.), *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archaeology of Death: proceedings of a meeting of the Research Seminar in Archaeology and Related Subjects held at the Institute of Archaeology, London University, in June 1980* (pp. 161-174). Londres y Nueva York: Academic Press.
- Carneiro da Cunha, M. (2010). *Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture*. París: Éditions de l'Éclat.
- Chaumeil, J.-P. (1993). Des Esprits aux ancêtres: Procédés linguistiques, conception du langage et de la société chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne. *L'Homme*, 33(126-128), 409-427.
- Chaumeil, J.-P. (1997a). Entre la memoria y el olvido: observaciones sobre los ritos funerarios en las tierras bajas de América del Sur. *Boletín de Arqueología PUCP*, 1, 207-232.
- Chaumeil, J.-P. (1997b). Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie. *Journal de La Société Des Américanistes*, 83(1), 83-110.
- Chaumeil, J.-P. (2007). Bones, Flutes, and the Dead: Memory and Funeral Customs in the Amazon. En C. Fausto y M. Heckenberger (eds.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives* (pp. 243-283). Gainesville: University Press of Florida.
- CIDH (2009). Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales (Nº OEA/Ser.L/V/II. Doc. 56/09). Washington D.C.: Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).

- Clastres, H. (1968). Rites funéraires Guayaki. *Journal de la Société des Américanistes*, 57(1), 63-72.
- Descola, P. (1986). *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- Descola, P. (2006). *Les lances du crépuscule relations Jivaros Haute-Amazonie*. París: Plon.
- Erikson, P. (1996). *La griffe des aïeux: marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. París: Peeters.
- Erikson, P. (2003). J.-C. Monde y J.-P. Razon (eds.). Nature sauvage, nature sauvée? Écologie et peuples autochtones. *L'Homme*, 166, 249-250.
- Erikson, P. (2004a). Chamanisme, écriture et ethnopolitique. *L'Homme*, 171-172(3), 525-528.
- Erikson, P. (2004b). La face cachée de l'ancestralité. Masques et affinité chez les Matis d'Amazonie brésilienne. *Journal de la société des américanistes*, 90(1), 119-142.
- Fausto, C. (2002). Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie. *Journal de la société des américanistes*, 88, 69-90.
- Fausto, C. y M. Heckenberger (eds.) (2007). *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.
- García Hierro, P. y A. Surrallés (2009). *Antropología de un derecho: libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*. Copenhague: IWGIA.
- Gow, P. (1993). Gringos and Wild Indians: Images of History in Western Amazonian Cultures. *L'Homme*, 33(126/128), 327-347.
- Gow, P. (1996). River People: Shamanism and History in Western Amazonia. En N. Thomas y C. Humphrey (eds.), *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Gow, P. (2001). *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- Greene, S. (2009). *Customizing indigeneity: paths to a visionary politics in Peru*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Halbmayer, E. (2013). Securing a life for the dead among the Yukpa. The exhumation ritual as a temporary synchronisation of worlds. *Journal de la Société des Américanistes*, 99(1), 105-140.

- Hill, J. D. (1988). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.
- Hill, J. D. (2009). History, Power and Identity: Amazonian Perspectives. *Acta Histórica Universitatis Klaipedensis*, 19, 25-47.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Kopenawa, D. (2010). *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. (B. Albert, Trans.). París: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (2008). *Oeuvres*. París: Gallimard.
- Mader, E. (1999). *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: Abya-Yala.
- Morgan, R. (2004). Advancing Indigenous Rights at the United Nations: Strategic Framing and Its Impact on the Normative Development of International Law. *Social & Legal Studies*, 13(4), 481-500.
- Morgan, R. (2007). On Political Institutions and Social Movement Dynamics: The Case of the United Nations and the Global Indigenous Movement. *International Political Science Review / Revue Internationale de Science Politique*, 28(3), 273-292.
- Morgan, R. (2011). *Transforming Law and Institution: Indigenous Peoples, the United Nations and Human Rights*. Farnham: Ashgate Publishing, Ltd.
- Rivière, P. (1984). *Individual and Society in Guiana: A Comparative Study of Amerindian Social Organisation*. Cambridge (Cambridgeshire), Nueva York: Cambridge University Press.
- Rivière, P. (1993). The Amerindianization of Descent and Affinity. *L'Homme*, 33(126), 507-516.
- Rodríguez Garavito, C. (2013). Más allá de la jurisprudencia: el impacto de los fallos judiciales sobre derechos sociales. En Malcom Langford (ed.), *Teoría y jurisprudencia de los derechos sociales: tendencias emergentes en el derecho internacional comparado* (pp. 897-916). Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad de Los Andes, Facultad de Derecho.
- Rubenstein, S. L. (2012). On the Importance of Visions among the Amazonian Shuar. *Current Anthropology*, 53(1), 39-79.
- Santos-Granero, F. (1998). Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist*, 25(2), 128-148.

- Smith, R. C. (1996). La política de la diversidad: COICA y las federaciones étnicas de la Amazonía. En S. Varese (ed.), *Pueblos indios, soberanía y globalismo* (pp. 81-127). Quito: Abya-Yala.
- Smith, R. C. (2002). *A Tapestry Woven from the Vicissitudes of History, Place and Daily Life*. Lima: Oxfam America.
- Surrallés, A. (s.f.). Human Rights for Non-human: Indigenous Peoples Rights and Animism. Manuscrito.
- Surrallés, A. (2009). *En el corazón del sentido: percepción, afectividad y acción en los candoshi (Alta Amazonía)*. Lima y Copenhague: IFEA / IWGIA.
- Surrallés, A. y P. García Hierro (eds.) (2004). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.
- Taylor, A.-C. (1993a). Des fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar. *L'Homme*, 126-128, 429-447.
- Taylor, A.-C. (1993b). Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro. *Man*, 28(4), 653-678.
- Taylor, A.-C. (1997). L'oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l'histoire chez les Jivaro. *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 29, 83-96.
- Taylor, A.-C. (2007). Sick of History: Contrasting Regimes of Historicity in the Upper Amazon. En C. Fausto y M. Heckenberger (eds.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives* (pp. 133-168). Gainesville: University Press of Florida.
- Taylor, A.-C. (2009). Le corps de l'âme et ses états: Être et mourir en Amazonie. *Terrain*, 52.
- Tribunal Constitucional del Perú. Resolución 00024-2009-PI/TC (2011).