

EL RETORNO A LA NATURALEZA

Apuntes sobre Cosmovisión Amazónica desde
los Quechua-Lamas



Grimaldo Rengifo Vásquez

- © **El Retorno a la Naturaleza. Apuntes sobre Cosmovisión Amazónica desde los Quechua-Lamas**
- © **PRATEC- Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas**
Martín Pérez 866, Magdalena del Mar
Telefax: 0051-1-2612825
E-mail: pratec@pratec.org.pe
Website: www.pratec.org
- © **Grimaldo Rengifo Vásquez**

Primera Edición: Agosto 2009

Tiraje: 400 ejemplares

ISBN:

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-10271

Esta publicación ha sido producida gracias a la cooperación de la Sociedad Sueca para la Conservación de la Naturaleza.

Fotos interior: Waman Wasi

Diseño de carátula: María Gabriela Rengifo Faiffer

Edición y Diseño de interiores: María Gabriela Rengifo Faiffer

Impresión: Bellido Ediciones EIRL

Los Zafiros 244, Balconcillo. Lima, Perú.

Tel.: 470-2773



ÍNDICE

Presentación	5
Introducción	7
1. Territorio vivo	11
2. La familia humana natural y sagrada	19
3. El retorno a la naturaleza	27
4. La espiritualidad inmanente	33
5. La crianza recíproca entre humanos y naturaleza.....	39
6. El cambio recreativo	45
Epílogo	55
Referencias bibliográficas	61



Presentación

El presente texto de Grimaldo Rengifo que me honro en presentar trata sobre la cosmovisión kechwa lamista, grupo étnico al que pertenezco y que posee una cultura agrofestiva, montaraz y aguafestiva. Nosotros vivimos y nos sintonizamos en función a los ciclos naturales del monte, del agua y de la chacra, y como afirma Rengifo, mantenemos una estrecha relación de crianza amigable con la madre naturaleza que nos cobija.

El kechwa de mi pueblo vive un mundo diverso y diferente al mundo moderno. Aquí existe una convivencia de respeto y crianza porque todo es vivo: el monte (sacha), la chacra, los ríos, los pozos, las lagunas, las cochas, la sal, los cerros, todos somos una comunidad viviente. Para dialogar con la colectividad natural, como se indica en las páginas de este pequeño libro, tienes que oler a monte y eso se logra tomando las medicinas del monte y su respectiva dieta. Así, en algunas circunstancias de nuestra vida somos monte, en otras, chacra o *yaku runa* (hombre del agua).

Empero, la Amazonía no es solamente una colectividad vegetal, es más que eso, es también

una comunidad de espíritus que fortalecen y ovillan la vida de los humanos y la naturaleza. El hombre cría la naturaleza, pero también se siente criado por ella; acá los humanos vivimos empatados con este mundo y aprendemos en diversos espacios y en su momento adecuado. Así, si en el camino, la persona toma el extracto de una planta del monte con sus respectivas dietas, y si empatata con la planta, aprende los diversos secretos de la sanación del monte.

Es importante comprender que la cultura kechwa lamista mantiene una cultura criadora y conservadora de la biodiversidad desde hace miles de años, y por supuesto, tenemos un interés renovado en seguir criando y conservándola, porque la diversidad es de toda la humanidad. Esto es lo que debemos entender y evitar que este nuestro mundo siga siendo apreciado como una fuente inagotable de recursos al que hay que explotar, pues nuestros pueblos sin monte, agua o chacra sufren, se sienten marginados y excluidos del bienestar al que la naturaleza y nosotros los humanos debemos acceder y poder regenerar.

Agradecemos como institución a la Sociedad Sueca de Protección de la Naturaleza, y al PRATEC por hacer posible la presente publicación.

Lamas, Agosto 2009.





Introducción

La realidad cercana, el mundo local o *pacha* en la visión del poblador quechua-lamas está habitada por entidades diversas. En su morada verde, natural y cultivado están sus plantas silvestres y chacareras, sus animales que cría y los del bosque; se hallan sus puquios, sus riachuelos, lagunas y ríos, y como no, las ánimas y espíritus de las plantas, animales y hasta del mismo humano, todos ellos en continuo diálogo y armonización. Esta visión del mundo tiene su eje de referencia en el bosque, una realidad compleja y saturada de entidades como los espíritus de los árboles que aparecen en los rituales con un dinamismo extremo, al punto que mi amigo, don Cristóbal Salas Fasabi de la comunidad de San Miguel del río Mayo, dice que los observa como en “película” cuando toma el ayahuasca.

Agruparemos, sólo por una convención narrativa, a esta diversidad de entidades en tres colectividades: la humana o runa, la naturaleza o sacha y la de las deidades o espíritus, una diversidad que no sólo caracteriza a la realidad externa sino a la vida propia de cada entidad. Para la realización de cualquier actividad, sea para cazar, pescar, o para hacer chacra, entre estas tres colectividades se establece

una relación de conversación. La decisión humana no es suficiente, lo que se hace deriva del diálogo entre estas tres colectividades.

Las comunidades quechuas, unas 51 según el censo del 1993, viven en la foresta amazónica de la región de San Martín, Perú, formando pequeños pueblos llamados sectores –algunos de ellos ahora comunidades- que tienen entre 10 y 30 familias como promedio y se hallan, algunos en la espesura del monte, otros en medio de las purmas o bosques secundarios, y unos pocos cercanos a las ciudades. Entre las familias, unas 5,000 existe una relación fluida, tanto entre las que viven en una comunidad como entre comunidades, compartiendo fiestas, semillas, chacras, matrimonios, montes y rituales.

En el monte –llamado *sacha* en el quechua local-, así como en el agua y la chacra, vive una diversidad de animales y plantas, pero también deidades llamadas madres, o espíritus del monte, que son -en la visión de los pobladores- seres con cualidades y características *sui generis* que aparecen en ciertas circunstancias para conversar con los miembros de la comunidad humana o *runas*.



Estos espíritus o madres no son seres metafísicos e inmatériales sino patentes y evidentes a la sensibilidad del poblador local y están considerados como los guardianes del monte, del agua o de un cultivo. Siendo así cualquier incursión de *chapaneo* como para el *mijaneo* o para hacer chacra se tiene en consideración a estas deidades a quienes se les solicita su acuerdo para acceder a los productos que nos brinda la sachá, el río, y la chacra.

Esta manera de estar en el mundo vive en las prácticas agrícolas, en el *chapaneo* (caza colectiva), en el *mijaneo* (pesca comunitaria), en las festividades, en las conversaciones, en cuentos y leyendas y particularmente en lo rituales que hacen. A partir de ellos podemos hacer un esfuerzo de ordenamiento para comentar algunos de sus rasgos.



1. Territorio vivo



En la visión indígena, las entidades que habitan el territorio tienen la cualidad de ser personas. *De las lluvias hay machos y hembras*, y es común escuchar a los indígenas decir: “warmi lluvia” a la precipitación fina y persistente que por horas cae en ciertos días, y “machu lluvia” a la que cae en forma torrencial y momentánea. El monte, como el agua, las minas de sal, las montañas, y las lluvias, entre otras, son entidades vivas y sagradas, siendo el trato hacia éstas de persona a persona. Lo que afirma don Asunción Sajamí¹ es común entre los indígenas de la región:

Cuando el monte escucha tiros se hace oscuro, se embravece el monte.

Para don Asunción, el monte es un ser vivo, una entidad sensible y emotiva capaz de reaccionar si su intimidad y calma es maltratada por el ruido que hace el disparo de una escopeta. Para los quechuas, este mundo ha sido así siempre, y se sintonizan con él sin ánimo de alterarlo sino de empatarse para vivir en simbiosis con él.

Una comprensión como la de don Asunción ayuda a entender la frase de otro quechua, Zózimo Shupingahua de la Comunidad de San Miguel de río Mayo, quién por la década del 80 me decía: “El monte no te da si no te conoce”. El monte, como cualquier persona, requiere de un trato cariñoso, solicita ser conocido y que te conozca para poder dialogar y reciprocarse bienes. Zózimo agregaba que esta conversación se iniciaba con un ritual de invitación de un “mapacho” (cigarro hecho con tabaco local) al monte. En sus palabras:

El cigarro primero se le fuma y ese pucho, se le prende en una estaca en la misma trocha, o sea, donde andas. Abres la punta de una estaca para que el cigarro humee por los



cuatro vientos. Se canta *ikarus* –canciones, y peticiones rituales a las deidades del monte-solicitando su permiso (En: Rengifo, et.al. Ibid: 36).

“Pedir permiso al monte”, a un ingeniero forestal o a un biólogo moderno le puede sonar a creencias sin mayor sentido que recrear una tradición antigua e inactual, pues cazar una mariposa o estudiar una planta no tiene otra pretensión para aquél, que aumentar su conocimiento de la naturaleza, y si se trata de pedir permiso se hará al propietario del monte pero no al monte mismo. El monte² para él es un recurso, algo que está allí en la naturaleza para ser investigado y manejado, pero el monte no habla. El bosque “habla” en el experimento, y sólo para contestar sí o no a las hipótesis del experimentador.

El técnico moderno es producto de una educación en la que el mundo es concebido a la imagen de un reloj, una máquina autopropulsada que se mueve por relaciones de causa-efecto. Unas piezas impulsan el movimiento de las otras en un juego de interrelaciones sistémicas. El primer movimiento para que funcionara la máquina era -en la antigüedad- dada por Dios. En el Medioevo, cuando aparece el reloj en Europa, se concibe a Dios como un gran

relojero³. En la época moderna el movimiento es una fuerza innata de la materia, es una cualidad de ella y las cosas se mueven siguiendo leyes como el de la inercia⁴. Dios o los espíritus del monte no son más necesarios en la explicación del mundo. Esta es la tradición que exudan nuestros técnicos y políticos cuando dialogan con los quechuas sin entender las emociones propias de los indígenas cuando éstos se refieren al bosque.

Lo particular de la concepción del técnico es que el mundo está allí para ser apropiado, manejado y explotado, a condición, claro está, de conocerse su estructura íntima⁵. Como máquina –y el bosque lo es para él- toda cosa tiene los atributos de ésta, puede ser desmontada, separada en partes y ensamblada. Una visión de esta naturaleza no sólo es aplicable a la construcción de artefactos y a la planificación del desarrollo, sino que afecta el modo de pensar y de vivir del técnico y del político para quien todo es motivo de cálculo y ordenamiento minucioso, tal si las cosas del mundo fueran piezas que pueden moverse a discreción.

Un mundo así exige precisión y normas que regulen y dirijan su diseño como su plan de construcción y funcionamiento. Toda pieza debe estar adecuada



al conjunto y funcionar acoplada y ceñidamente al plan de funcionamiento de la máquina. Siguiendo este guión se hace en la Amazonía los planes de manejo territorial, se la divide en cuadrículas, y se producen las leyes que regulen su explotación, algo impensable en la mentalidad indígena en la que el territorio es un bien colectivo y no un bien transable en el mercado.

Esta cosmovisión moderna incide en la forma de organización de las instituciones y el mismo modo de gobernar del Estado. La sociedad, y no sólo los objetos es pensada y diseñada al modo de mecanismos, de manera que entre individuo, comunidad e instituciones exista integración que permita el funcionamiento preciso y regular del individuo o indígena dentro del conjunto social.

En esta cosmovisión, los quechua-lamas deben integrarse a esta concepción moderna del mundo. El objetivo es que el conjunto socio-técnico del estado-nación funcione con regularidad, homogeneidad, eficiencia y tenga un comportamiento previsible para poder gobernar. La diferencia de concepciones de lo que es territorio no es admitida porque la heterogeneidad y diversidad no hace parte de esta comprensión del mundo, de modo que si los nativos

no funcionan como está planificado, el calificativo no puede ser otro que el de “bárbaros, infieles, faltos de civilización, o ciudadanos de tercera”, adjetivos que usualmente se endilga a quien se muestra renuente a obedecer estas reglas. El objetivo del Estado es manejar, controlar; quién controla tiene poder sobre el conjunto.

Para la concepción moderna, expresiones como: “el monte se embravece” son analogías o personificaciones que hacen los selváticos del monte, pues éste no puede participar de atributos humanos ya que tiene, se dice, una esencia diferente. Para el indígena amazónico y el quechua-lamas en particular, no hay esencialismos, es decir un ser con una especificidad y una identidad propia, única y excluyente. Ninguna entidad es suficiente por sí misma y nada puede existir de manera absoluta. Es sólo en la relación con el bosque, el agua y los animales que uno es alguien y puede realizarse, y siempre respetando la sabiduría ajena, sea éste del humano, o de una planta.

Ajeno a todo antropocentrismo, en la vivencia quechua-lamas, toda entidad participa también de otras formas de vida, es heterogénea en sí misma. Esto es particularmente relevante en los rituales. En estas

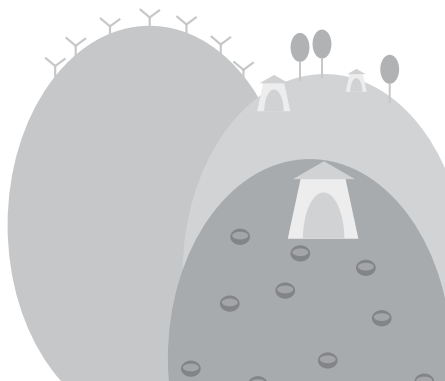


circunstancias los que participan en una ceremonia pueden ser capaces de observar la presencia de una multiplicidad de deidades o espíritus presentes que parecen brotar de las personas y que en la vivencia corriente no se da.

Algunos clasifican estas expresiones como supersticiones, creencias, es decir como algo que existe en la imaginación del indígena observando la vivencia local desde el lente de la objetividad racional. Si la razón no las ve, entonces no existen. Leer la vivencia de un pueblo desde una cosmología diferente lleva a explicaciones que distorsionan la manera cómo un pueblo percibe su territorio o a clasificarlos como fábulas de gente fantasiosa.

Al político, al ecólogo, o al técnico le quedan entonces dos caminos frente a una realidad como la indígena: el de la tolerancia, o el de la asimilación. Como la tolerancia exige paciencia y comprensión, cualidades que precisamente no son atributos del político ni del técnico, lo que hacen es forzar por todos los medios a su alcance la asimilación del indígena al patrón de vida moderno. Para tal fin se pone en funcionamiento todo el complejo institucional en sus manos: escuela, servicios de salud y justicia, entre otros. Si ello no da los resultados esperados se

procede a asimilarlos con el uso de la violencia, que en muchas ocasiones se convierte en estructural al sistema. El camino del respeto a la diversidad no se halla en sus perspectivas.





2. La familia humana, natural y sagrada



El parentesco no sólo es una característica humana, para el quechua-lamas es un atributo de todo cuanto existe. En la región es común escuchar que el agua, o las plantas de ojé (*Ficus insípida*) o la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) tienen su madre. Esta madre no necesariamente es otra persona de similares características. La madre del agua, por ejemplo, es una serpiente. Igual que la madre del monte es la *sachamama*, otra boa descomunal. Nazario Sangama, quechua-lamas de la comunidad de Aviación, amplía nuestra reflexión cuando señala:

Cada árbol es un ser viviente, por lo tanto tiene que tener su familia, alguien que le proteja, su madre pues. Por ejemplo el *muquicho* –una variedad de plátano (*Musa paradisiaca*) de frutos pequeños- cuando está lloviendo grita de su tronco; esa es su madre, parece una criatura que va a nacer⁶.

Similar opinión tiene don Adolfo Amasifuén, pero esta vez refiriéndose al Chullachaqui, la deidad protectora del monte:

Ellos viven como nosotros, tienen su mujer, ídem cristiano nomás son; a veces cuando vas a montar ídem tu familia se presentan, te quieren llevar por otro lado⁷.

Los parientes en la visión alto amazónica no son seres necesariamente del mismo género o especie, sino que pueden ser seres de especies diferentes. Rosmery Salas del poblado de San Antonio en el río Mayo, San Martín afirma que:

El Mashonaste⁸ es un árbol que tiene por madre a una vieja *tipi tipi* (que camina en andrajos). A esta madre se lo ve cuando



se toma la purga (pócima hecha de resinas vegetales).

Difícil aplicar en este contexto el principio de no contradicción, tan caro a la objetividad científica, por el cual un ser que no participa de la misma esencia que otra es una especie radicalmente diferente. Aquí la madre de la planta “pan del árbol” (*Artocarpus altilis*) es un ser con características humanas. Estamos en un mundo poroso, donde una entidad puede al mismo tiempo y en la misma circunstancia participar de los atributos de otra sin que necesariamente el que habla de este modo caiga en contradicción. Pedro Cachique Sangama, de la Comunidad Nativa Wayku, dice por ejemplo:

A nuestro hijo por primera vez no se le hace bañar así nomás en el pozo y en el río. Hay que tener mucho cuidado, porque a veces la madre del agua, te lo puede *shingurar* (incorporación ritual del ánima de una entidad en otra que provoca su desequilibrio). Hay que *ikarar* primero al niño y al agua para hacer bañar, porque luego al niño le *ama* la madre del agua y hasta nos puede quitar. A mi casa hartos se van para sanar cuando el ánima del niño es

agarrado por el agua. Yo canto y le pido a la *yaku mama* para que le suelte, le *ikaro* (limpia y protección del cuerpo con humo de cigarro local) bien y luego poco a poco se va recuperando⁹.

En esta vivencia, deidades como el *yacuruna* -humano del agua- puede presentarse bajo diversas formas¹⁰. Entre los habitantes de esta parte de la Amazonía hablar de este modo es la cosa más natural del mundo. Se vive en un mundo de comunidad que no se agota en el ámbito humano sino que se amplía hacia el mundo natural y sagrado. La familia es un concepto amplio, en la cultura amazónica quechua toda entidad tiene familia como dice Ruperto Sajamí:

Todos los palos (forma local de llamar a los árboles) tienen su madre.

La modernidad es un proceso que se construye sobre la base de la destrucción de estos lazos de reciprocidad y familiaridad del humano con la naturaleza, porque se considera que están en la base del atraso de estos pueblos. En similar sentido, la ayuda mutua, lo que se conoce como “choba choba” tan difundido entre los nativos de la región, es



apreciada como una actitud pre-capitalista, propia del escaso desarrollo de las fuerzas productivas de las comunidades indígenas. El paradigma son las relaciones contractuales basadas en el intercambio impersonal de mercancías.

Papel central en este proceso lo cumplen la escuela, las iglesias y todo el conglomerado institucional estatal y no estatal. El objetivo es seguir la misma ruta que la de los países industrializados. No se repara todavía en que el producto de todo el proceso modernizador ha sido la construcción del individuo, un ser solitario que se opone a la naturaleza a la que llama objeto y que se independiza además de la tutela divina colocándose como el rey de la creación. Este individuo cambió las reglas naturales de convivencia con la naturaleza produciendo su gradual extinción y los desequilibrios ecológicos actuales.

El individuo perfila sus intereses para buscar su realización personal y -como dicen Adorno y Horkheimer (1971:52)¹¹- “coloca su interés propio a la categoría de verdadera determinación”. En el individuo no cuenta la comunidad, las deidades, la naturaleza, ni los sentimientos y afectos en la relación con los otros. Son su razón calculadora y

sus emociones ancladas en negar al otro, los que lo han encerrado en sí mismo anulando su capacidad de entender que su vida es imposible sin la vida de los demás. Esta es la conducta actual que guía al empresario de las corporaciones modernas que operan en muchos lugares de la Amazonía. El desastre ecológico que se aprecia en muchas localidades y en los ríos no es sino el corolario de esta manera de entender el mundo y operar sobre la naturaleza.

En este contexto, las personas y las comunidades indígenas se cosifican, no resultan más que medios, fuerza de trabajo al servicio de ganancias calculadas por corporaciones que escapan al control ciudadano y que actúan protegidos por legislaciones especiales, de manera que sus intereses no sean perturbados por los intereses de las otras empresas y por la voluntad de las comunidades indígenas.

De este modo, el mundo de la corporación se realiza dentro de una continua administración del conflicto, una violencia estructural coordinada por los estados adscritos a ellas, los que no siempre, y a pesar de la fuerza que imponen, logran realizar sus objetivos. Las respuestas de las organizaciones indígenas al gobierno peruano en este junio aciago de 2009,



han frenado, cuando no impedido que este modo de ver la Amazonía encuentre terreno fértil en los territorios indígenas.







3. El retorno a la naturaleza



Leamos lo que dice don Purificación Cachique, nativo de la comunidad de Alto Pucallpillo:

El monte tiene su sonido, el viento tiene su música: el *muyuhuayra* (viento arremolinado en el quechua local) es su danza. ¿No pues suena cuando corre el viento entre los árboles? ¡Esa es su música! Cuando tu cuerpo es *curado*, los animales son como tus hermanos, hasta tu tambo (vivienda pequeña construida en la chacra o en el monte) se van. En un árbol están cantando, se acercan. Esos animales están

cantando, de allí se agarra su música, pues **uno mismo se está monte** (subrayado mío). Cuando se toma purga todo animal es tu amigo, hasta el *chullachaqui* es tu amigo. Todas las danzas que entonamos en didín (tambor pequeño) y pífano (flauta de caña) es lo que escuchamos en el monte. Del monte vienes a tu casa y allí ya entonas, sino olvidas. Debes tener buena cabeza para acordar lo que oyes en el monte¹².

La vida del indígena quechua-lamas está inscrita en una suerte de *muyuna* (remolino), en un tiempo-espacio cíclico que anualmente recorre en un movimiento pendular de la esfera humana a la esfera natural. El runa se halla en una circunstancia del ciclo de su vida en la chacra, que es el espacio social humano, pero en otro momento se halla en el monte, en el espacio natural. El pasaje de la chacra al monte tiene un momento de transición: la “purma”, en el que la chacra deja gradualmente de ser tal para convertirse en bosque o “sacha” (monte en el quechua local). De modo análogo, el runa pasa de su condición de humano a su condición de sacha o monte vía un rito de pasaje, una suerte de situación intermedia. Este tránsito lo hace con la ayuda de los curanderos y los espíritus de las plantas medicinales;



dinámica que tiene en las ceremonias iniciáticas de ingestión de las plantas medicinales su nudo crucial. En estas ceremonias, la distinción entre humanos y bosque gradualmente se diluye, para ser naturaleza o bosque luego de un período de dietas y prohibiciones que incluye baños y purificaciones. En ese momento, y como dice Purificación: “Uno mismo se está monte”.

El ciclo tiene dos momentos: chacra (campo de cultivo), y sacha (bosque). La vida en una circunstancia se desarrolla entre el universo de lo cultivado, de la casa, de lo social humano, y en otra, en la del bosque, o el agua, en lo natural. Volver al bosque, al agua, ser bosque o agua implica una etapa de preparación, función que cumplen las dietas prolongadas que se realizan mientras se ingieren las *purgas* que ayudan –como dicen los indígenas- a “curar” el cuerpo, es decir, a dotarlo de capacidades para sintonizarse con el monte y a librarlo de impurezas que impiden su relación de cariño hacia éste.

Esta dinámica implica el desapego más profundo del runa de lo terrenal, y prepararlo para su conversación con el bosque, permitiendo de este modo la emergencia, el brote del monte que anida

en el cuerpo del runa. Llegado a esta circunstancia, el runa es capaz de ver la diversidad plena de la vida, vivenciar a los humanos, a los ríos, las plantas, animales y a los espíritus en toda su magnitud y exuberancia: vivir la amazonia en sus dimensiones extremas, como la Amazonía en su expresión espiritual plena siente al runa parte de ella.

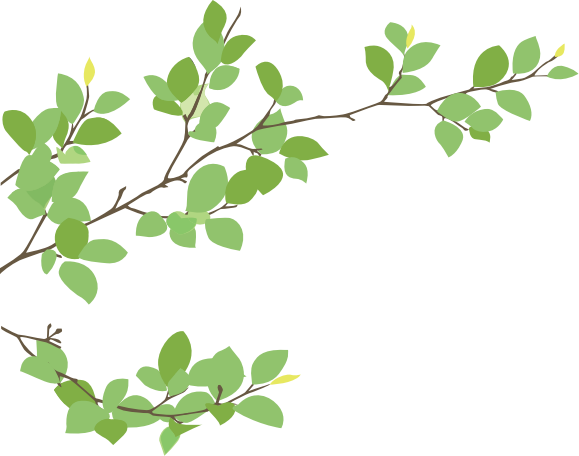
Los indígenas, que usualmente pasan por dietas prolongadas –meses y eventualmente años-, viven esta diversidad externa e interna como lo usual, lo cotidiano, lo normal. Para ellos el cuerpo es en sí mismo una familia en la que moran una diversidad de deidades o ánimas, de plantas, animales y de bosque. Esta diversidad aparece en el rito de formas y modos inesperados y con una diversidad exuberante. Cada cuerpo tiene, como ellos manifiestan: “en su dentro” a las ánimas de las plantas que ha ingerido, y a las plantas mismas, cada persona es “persona de personas”, “ánima de ánimas”.

Esta es la condición que el indígena requiere para su diálogo, su conexión con el monte, en las expediciones de caza y recolección o de pesca, o para sanarse de alguna dolencia o molestia corporal, esto es lo que se podría llamar una “preparación espiritual”. Este regreso a la naturaleza es



periódico y hace del indígena una persona abierta a la diversidad, a evitar la creencia en una verdad única, y en la que finalmente todo es posible que suceda, pues su voluntad no es más la única guía de su existencia, sino lo que las deidades y el monte decidan.

El monte, la sacha, el bosque, en la vivencia indígena no es una condición dada para siempre. Hace miles de años brotó otra comunidad en su vida: la agricultura, y nació no para oponerse a la sacha o bosque sino para convivir con ella, pues la chacra es una artesanía humana que recrea incesantemente la propia arquitectura del bosque. La vida se hizo pues, no sólo bosquecina –ligada al monte y al agua– sino chacarera, y últimamente hasta ciudadina, mas su raíz sigue anclada en el monte, y es a partir de éste que el indígena regenera su particular cosmovisión retornando cíclicamente a ella.





4. La espiritualidad inmanente



Lo sagrado, lo espiritual en la cosmovisión amazónica no es algo que está fuera del mundo. Las deidades o espíritus son patentes y evidentes, manan de la propia realidad, se muestran, están en el mundo y se les ve y siente en la vivencia cotidiana y en las ceremonias rituales, donde se bebe plantas medicinales. Como afirma don Pedro Salas:

Cuando el *remedio* –extracto de una planta medicinal llamado localmente *purga*– ha sido sacado como quiere el *Banku* (autoridad máxima a la que llega un curandero) su toma es fácil, un *genio* (el ánima, la madre

de la planta, que se presenta en el ritual como una persona pequeña) le llama al otro –se refiere a otro espíritu o ánima-, y todos cantan, bailan y te cuidan de los que penan, y el *virote* –en este caso se refiere al ánima de la purga- cuaja bien¹³.

Existe lo que algunos han llamado una “realidad otra”, una alteridad diferente y complementaria a la ordinaria que se vivencia en las ceremonias. En la vida del indígena esta división no parece ocurrir. Lo “ordinario” como lo “extraordinario” lo vive a diario pero su percepción se ensancha y se hace densa y diversa en las ceremonias, y es a esa circunstancia que se refiere don Pedro. Todo el mundo sensorial y afectivo alcanza su plenitud en las sesiones de ayahuasca u otra *purga*, momento en que el humano es capaz de ver, sentir, y hablar con las deidades de las plantas, es decir y como dice Custodio Cachique, esto sucede si estamos “preparados”, si no la vivencia del universo selvático es parcial:

Cada purga tiene su ánima, cuando no estamos preparados, no lo vemos¹⁴.

Estar preparado es haber ingerido el extracto de las plantas y con ella de sus espíritus, para luego





someterse a una estricta dieta. Lo espiritual no es algo que trasciende y a lo que se accede por la fe en lo sobrenatural sino algo que se percibe con los sentidos, pues vive en cada entidad. Se trata de un mundo donde la percepción y las emociones se despliegan a plenitud.

Entender este modo de recreación de la vida permite comprender las palabras de don Ruperto Sajamí, mi maestro, cuando afirmaba:

Las plantas de las ánimas te curan. La Manchinga¹⁵ es un palo fuerte, es para fortalecer los huesos, su madre son los *supay* (“diablo”). Cuando tomas su resina, ellos te curan. Tienes que dietarle¹⁶, sino salen sus ánimas, su dueño. Cuando le tomas te hace soñar, en tu sueño te dice todo¹⁷.

En un mundo que vive la trascendencia, en cambio, un ser situado fuera de la realidad mundana insufla vida y confiere dirección a lo que acontece. Todo es creado a partir de la nada por obra de un Dios Todopoderoso y Absoluto. Este plan de creación tiene su formulación primera en la creación bíblica. Dios tuvo la idea y el mundo se hizo a imagen y semejanza de lo ideado por él.

Esta noción de que la idea crea la realidad es crucial en la vida moderna. Toda realización o acto es previamente ideada, elaborada, como la maqueta del arquitecto lo es a la casa. El logos, la palabra, la idea, el razonamiento son centrales en la relación del hombre con el mundo, un modo de vivir en que el retorno a la naturaleza por el hombre exige de éste una transformación espiritual que no siempre está en condiciones de aceptar.

Ausente de textos sagrados y verdades únicas, la actitud espiritual del quechua implica un manera de estar en el mundo con cariño y respeto a todo cuanto existe. En la mesa ritual de un curandero están los santos y la cruz, incluso Dios, pero también están las plantas deidad, los espíritus de los maestros curanderos, las ánimas de las plantas. Está todo el microcosmos selvático. Lo contrario, como vemos, no ha sucedido. La historia y la práctica de ciertas agrupaciones religiosas muestran, por el contrario, el deseo de extirpar lo considerado como ajeno a su verdad.

Esta “fe popular” se expresa en el cariño y consideración a los ríos, a las plantas, a las personas, a las deidades cristianas. Esta actitud de apertura y porosidad hacia otras formas de vivir



lo religioso lleva incluso a muchos a enrolarse en sectas religiosas intolerantes. Para éstos se trata de probar lo nuevo y les es atractivo por alguna razón. Si conviene a la vida se continúa en su práctica, pero se es también capaz de abandonarlo si se considera que llega a lastimar las formas propias de recrear la vida. En otros, la práctica religiosa en alguna secta resulta poco ortodoxa.

El monoteísmo, en cambio, es la creencia en una verdad única, en un solo Dios considerado como el verdadero y único. Esta creencia excluye toda posibilidad de incluir otras deidades que no sean las del panteón propio. En los monoteísmos, la verdad se halla en la palabra de Dios escrita en textos considerados sagrados. Quien abraza una religión monoteísta tiene una actitud principista frente a la vida. Antes que la vida en sí está el principio, la regla. La vida se acomoda a los principios y no éstos a la vida. Son las ideas que empiezan a guiar la vida y la relación con las cosas y en general con el mundo circundante. Es bastante intelectual. Los afectos se subordinan a relaciones de cálculo y de distancia.

La actitud principista comprime la vida a las ideas y resta espontaneidad a las relaciones humanas

y la de éstas con la naturaleza. Esto, en ciertas circunstancias, conduce a quienes la practican a una actitud de erradicación, de extirpación de lo apreciado como no verdadero. Se reprime todo aquello que no está considerado como la verdad de las cosas.

El monoteísmo conduce en ocasiones a la intolerancia, como a un afán mesiánico y salvador del mundo. Se salva quien es capaz de aplicar en su vida los principios considerados inmutables y únicos. Creer en una única verdad lleva además a un afán misionero, al deseo compulsivo de integrar a todos en una visión única del mundo. Este modo de ser se aplica bien a la actitud del político como a la del técnico.



5. La crianza recíproca entre humanos y naturaleza



Usamos la palabra cultura en el sentido que nos da la raíz de esta palabra, el latín: *cultus* que significa cultivar, criar. En la tradición de los pueblos alto amazónicos se habla de cultivar y criar como sinónimos. Es común escuchar: “estoy criando a esta planta” como indicando cultivo, protección, aliento, amparo. Es decir no como una acción de transformación de la naturaleza para producir un artefacto, sino como una relación de cariño, empatía y consideración a un ser vivo, a una persona que requiere cuidado para prosperar.

Los curanderos y maestros saben decir además: “el que te ha curado no soy yo, sino la planta”, como queriendo advertirnos que en esta visión del mundo no curan únicamente los miembros de la comunidad humana sino los miembros de la sachá o monte, es decir de la naturaleza, y también las deidades. De este modo, el cultivo, la crianza, y la sanación no son atributos de los humanos sino de la propia naturaleza.

El runa cría a la naturaleza pero también se siente criado por ella, y siendo así, el cultivo, la crianza no es una acción que se orienta de un sujeto activo a otro pasivo para transformar a éste último, sino una acción recíproca en la que al criar se es también criado. Uno de los espacios en la crianza actual de la naturaleza por el quechua-lamas es la chacra.

La chacra es una recreación y renovación del bosque, estableciéndose un diálogo por el cual los humanos crían en “mujeo” –intercambio de semillas y de dones- las simientes que en su vivencia le pertenecen al bosque. Las semillas caminan de las chacras de la comunidad humana hacia las del monte y viceversa. Como dicen los quechuas amazónicos:



Cuando es criada por el monte la planta chacarera se llama *llaktino* (de *llakta*, pueblo en castellano) y cuando haces chacra queda ya de nosotras. El monte nos dice: “Tú ya críale”, entonces ya se hace *wiwa* (cría) de nosotros¹⁸.

La chacra alberga numerosos cultivos y variedades de cada cultivo¹⁹ en condición análoga a la diversidad que existe en el monte. Se hace chacra, no en cualquier lugar, sino allí donde conviene, dependiendo de las características del bosque y de las circunstancias que atraviesa el agricultor. En la tradición, hacer chacra implica pedir permiso al monte y a las deidades. Existe todavía una serie de secretos para la siembra de plantas que revelan una visión del mundo en que la voluntad humana no lo es todo: se tiene en cuenta la luna, los ciclos de la naturaleza, y el modo de ser de cada planta.

La sabiduría en este mundo es tener la capacidad de criar, de sintonizarse, de empatarse con la conversación, las prácticas y los gestos de los demás, en la capacidad de dejarse criar, de ser cultivado y sentirse no el rey de la creación sino uno más en este mundo. Se accede al camino de la sabiduría si aprendemos a conversar no sólo entre humanos

sino también con la naturaleza y las deidades. Estos también conversan y lo hacen de diversos modos. Hasta algunos asumen la forma humana para charlar, como el Chullachaqui, otros lo hacen en forma de señas, como el mono, pero todos conversan, y en este sentido todos - en esta parte de la Amazonía - tenemos cultura.

En cambio en la visión moderna la noción de cultura es apreciada como todas aquellas expresiones que resultan de la acción transformadora del hombre en su relación con la naturaleza. La naturaleza en esta visión no habla, no es una persona, sino recursos que a la manera de arcilla pasiva están allí esperando la acción transformadora del hombre. La cultura es un atributo exclusivo del hombre y lo que la distingue de cualquier miembro de la naturaleza. La cultura es una suerte de “segunda naturaleza”.

El hombre –en esta visión del mundo- nace como cualquier ser natural pero se va distinguiendo de ésta en la medida en que es capaz de operar sobre ésta transformándolo. Es la acción de transformación la que lo humaniza. Así, todo lo que es naturaleza resulta sólo un medio en el que se despliega la voluntad humana, pues - como sostienen los humanistas - el



fin último es el hombre. En esta visión, la separación hombre - naturaleza es medular.

Siendo todo medio, la misión del hombre moderno en el mundo es dominar la naturaleza a la que se opone como si ésta fuera su enemiga. Plantea sus relaciones con ella en términos de conflicto. Su incapacidad para esta finalidad será vista como una cuestión transitoria que puede superar mediante el conocimiento de la realidad y la posesión de la tecnología para propiciar su transformación.

La relación del hombre con la naturaleza será así una relación de lucha hasta doblegarla y dominarla. Una naturaleza objeto es la máxima realización del individuo que aprecia esta actividad como el despliegue supremo de sus potencialidades. *Ser sabio* en esta cosmología es poseer el conocimiento y el método para acceder a los secretos de la naturaleza y propiciar su dominio. El paradigma del hombre culto es el hombre de ciencia.



6. El cambio recreativo



A diferencia de aquellos que ven las culturas amazónicas como mundos prístinos, puros e intocables, en oposición al mundo moderno de cambios rápidos, de saltos cualitativos y de perfeccionamientos sucesivos, deberíamos decir que los pueblos de cultura original como los quechuas también cambian, pero el sentido del cambio es diferente al industrial moderno.

En principio, se trata de comunidades agrocéntricas y bosquecinas. Se puede decir que el núcleo de la vida

se halla en la chacra y en el bosque y dependiendo del lugar, también del agua. En este sentido el cambio es una mutación que sigue los ciclos de regeneración de la naturaleza. Una siembra, como la pesca, no es igual de un año a otro, pues lo que se hace se empata con los ciclos de los suelos, del agua, y de la propia regeneración natural del bosque. No es un cambio artificial que sigue los ritmos de la producción industrial es su brusca transformación de los ciclos de la naturaleza, sino que cambia en conversación con los ciclos climáticos y astronómicos atados al ciclo agropecuario y natural. La gente se guía por la luna y las deidades para sembrar, cazar y pescar. En una comunidad en la que no se ha obrado la independización de la naturaleza sino que es parte de ella, las comunidades acompañan a la naturaleza y se sienten acompañadas por ella.

En segundo lugar y en consonancia con lo anterior diríamos que el cambio es recreativo. Recrear es volver a lo de siempre pero de modo renovado. Las agriculturas alto amazónicas son migratorias. Rotan las chacras en el bosque o *purma*. Luego de un tiempo de hacer chacra en un lugar, el indígena permite que descanse la tierra y se regenere el bosque para volver al mismo lugar años más tarde,



cuando esté ya convertido en bosque secundario, para iniciar nuevamente el ciclo.

El terreno del indígena es como una *muyuna* (del quechua muyuy = girar) en la que se está girando cíclicamente con la particularidad de que ninguna vuelta es igual a la otra. La recreación es un volver a lo de siempre pero de modo diferente y renovado e incluso hasta inesperado. Las mismas plantas, sus semillas y su disposición serán distintas, como la *purma* a que se llega ya es otra que la habida con anterioridad en ese lugar. La memoria, en esta visión del mundo, es sólo un referente, te indica pero no te obliga a repetir, lo que vale aquí es el recuerdo. La regeneración es sintonización con las circunstancias del ciclo climático y del bosque en un espacio local determinado.

En tercer lugar, el cambio es local y singular. Siendo un atributo cultural, la manera cómo cambian las cosas en un pueblo varía de chacra a chacra, de bosque a bosque, de runa a runa, y de río a río. No es un cambio uniforme y que afecte a todos ellos de modo semejante. Una de las razones podría estar en la extrema variabilidad ecológica y cultural. Existe mucha variación climática y por cierto de prácticas en espacios pequeños. El clima o microclima de

una chacra o de un bosque es diferente de otro. Esto lleva incluso a comportamientos particulares en la socialización de saberes en una misma comunidad.

Un campesino, a diferencia de un técnico, muy pocas veces dirá a otro campesino: “así se hace”, sino: “así lo hago”, pues sabe que las condiciones de cultivo del maíz en su chacra, como su cultura del bosque y del agua son diferentes a las de su vecino. Cambian los suelos en espacios reducidos, pero también la historia de la chacra y de los bosques es distinta. La cooperación en grupos de *choba choba*, que va de chacra en chacra y de *juyo* en *juyo* (mini parcelas de un cultivo distribuidas en una chacra) implica la sintonización periódica a las condiciones de la chacra y del bosque.

En cuarto lugar, una innovación llevada a una chacra, o a un bosque, sea que pertenezca a su propia tradición, pero que ha sido olvidada, o que pertenezca a una tradición agrícola diferente, pasa por un período de prueba. Salvo casos excepcionales, una innovación no afecta masivamente al conjunto de las chacras de un agricultor. Lo que éste hace normalmente es probar para asegurar la sintonía del nuevo cultivar, crianza, práctica o herramienta a las condiciones de su chacra y bosque. Si se



empata o, como normalmente se dice se adapta, se queda y hace parte del conjunto de cultivos, árboles, y prácticas campesinas; si no espera su turno. Esto hace que, a pesar de la modernización agrícola y el narcotráfico que en la zona han tendido secularmente a la homogenización, haya en la región una importante biodiversidad. La innovación campesina tiene pues un ritmo y cadencia que se asemeja más a -parafraseando a Scorza- una “danza inmóvil” que al ruido fabril de las usinas.

En quinto lugar, el cambio no es percibido sólo como una acción humana. En el cambio participan la naturaleza y las deidades. No hay acción humana que no sea vivenciada también como una acción en la que intervienen las deidades y los miembros de la naturaleza. El cambio no es pues antropocéntrico sino que se halla en la médula de la conversación entre todas las colectividades que anidan en el mundo.

Se trata de comunidades que por su naturaleza conversadora son cambiantes. Pero el cambio de ropaje no afecta el canto. El canto continúa -como el de las aves- siendo similar y a tono con los cambios de clima. El canto es el de siempre, pero -como lo hacen también las aves- el plumaje se modifica. Se

sigue danzando en sintonía con los ciclos agrícolas, rituales y bosquecinos. Eso sigue.

Pero es probable que los vestidos y el color de los lazos que llevan en sus vestidos las lamistas cambien porque las flores también cambian. Y ese cambio es sintonía con las circunstancias particulares que les toca vivir. No es una comunidad que se margina de nada. Todo lo prueba: radio, televisión, computadoras e Internet. Pero todo aquello no cambia ni enajena los atributos del canto.

Aprender las matemáticas no los lleva a ver el mundo en términos geométricos, como aprender el catecismo no los hace olvidar el respeto por sus deidades. Lo que viene se vivencia en los términos del propio canto. Se recrea no se reproduce. De este modo, las vírgenes que en su contexto original nada tienen que ver con la chacra, resultan aquí deidades chacareras. La relación intercultural resulta así un atributo de las culturas locales. La razón es obvia. Todo aquello que enriquece al mundo embellece la vida, la hace más diversa y dinámica.

Pero ciertamente, por la manera compulsiva con la que se busca transformar la vivencia indígena, se producen erosiones de la sabiduría que se





traducen en olvidos, pero como ésta no radica en una esencia inmutable sino en el modo conversador de estar en el mundo, las relaciones con culturas impositivas no derivan en transformaciones radicales o desapariciones, sino en simbiosis en que al florecimiento de algunas plantas corresponde el descanso de otras que emergerán a su turno cuando las circunstancias les sean favorables. El cambio compulsivo halla sus límites en el gusto del indígena selvático por la heterogeneidad y la conversación. La evidencia de esto se aprecia en las chacras diversificadas, la continuidad de sus rituales, y lo masivo que resultan las celebraciones de las fiestas patronales en la actualidad.

El cambio en la modernidad es diferente. Este es percibido como progreso, pues el hombre no hace parte de la naturaleza sino que es un sujeto distante de ella y ve sus obras como perfección de lo que la naturaleza le brinda. En esta visión de la naturaleza ciertamente hay un origen judeo-cristiano. En la creación, el hombre es *imago dei* y por tanto es también creador. La naturaleza es obra de Dios y desde el comienzo se la asume como una obra; y al hombre como continuador de esa obra. En virtud de este mandato, el hombre está llamado a completar la obra, a hacerla más acabada. De este modo, la transformación no es transformación

sin fines sino orientada hacia algo más perfecto. En la antigüedad los fines los daba Dios, pero en la modernidad, al suplantarse el hombre el rol de Dios en el mundo, los fines los da el hombre. Es el hombre el ordenador del cambio en un espacio-tiempo lineal, medible, manejable.

Cuando el hombre suplanta a Dios considera que el cambio es una cualidad innata de lo material y no una acción de un primer motor. El cambio le pertenece a la materia más no la dirección, de modo que de lo que se trata es de conocer la naturaleza de los fenómenos para guiar el cambio. Descubre por este medio que las cosas no permanecen tal cual son sino que se modifican, se desarrollan, van de formas simples a complejas y que se mueven por relaciones de afinidad y oposición entre ellas. Ciertamente descubre un orden, un microcosmos auto organizado. El propósito es conocer este orden y orientarlo, pues sabemos desde Descartes que el que da los fines es el hombre porque es el único que tiene espíritu, ese atributo que lo distingue, que le permite trascender y colocarse por encima de las demás criaturas creadas.

La idea de progreso está asociada a la idea de un mundo perfecto. Sólo que este mundo perfecto



existe en la idea, es una utopía (algo que no tiene lugar) con la particularidad que ésta tiene una gran capacidad de estimular y guiar el cambio. La ciudad perfecta, el mundo alternativo no existen hoy -se dice- pero puede construirse para mañana a condición de que transformemos el que tenemos, o dejemos que alguien lo haga por nosotros.

A partir del proceso de industrialización el hombre occidental obtiene una gran capacidad transformadora del mundo, la que unida a su disconformidad con el presente le permite pasar no sólo a los deseos ilimitados sino a las acciones desaforadas. Es tal la velocidad del cambio y la transformación de los ciclos de la naturaleza que han bastado sólo 200 años para que este modo de ver las cosas haya llevado al planeta al borde del colapso ambiental y social, pues como nunca, el planeta anda sucio y el gozo del que nos hablaban las utopías no fue distribuido de modo equitativo. La quinta parte de los más ricos recibe el 82.7% del total de los ingresos del mundo. Se han globalizado las expectativas, pero no los beneficios.

Muchos se preguntan qué pasaría en el mundo si todos tuvieran similar consumo de energía que un ciudadano promedio de los países industrializados.

Sachs, ecólogo alemán, responde: “Se necesitarían seis planetas similares al de la tierra para verter la basura”²⁰. El camino a transitar no parece pues el del progreso. Se impone un mundo de suficiencia, medida y consideración. Culturas como las quechuas nos brindan, en este sentido un camino, sensato que hace posible una vida amable para todos.



Epílogo

A cada pueblo le corresponde una forma de ver, percibir, criar y sentir el mundo²¹. Un pueblo se distingue de otro por la particular manera en que sus comunidades humanas perciben y sienten sus relaciones con la naturaleza y con lo sagrado. Los pueblos amazónicos, empero, no son entidades con bordes fijos. No se puede decir aquí empieza y aquí termina una comunidad que pertenece a una esfera cultural dada.

Distinguir, de modo nítido, fronteras y bordes culturales a partir de un criterio, como puede ser el de la lengua es un esfuerzo intelectual que tiene sus méritos, pero cuando se lo considera como el criterio que define la identidad de una comunidad, puede limitar cuando no impedir la comprensión de una realidad preñada de entrecruzamientos y diálogos de prácticas y saberes, entre pueblos de origen antiguo donde es mucho más lo que se comparte que lo que diferencia.

Entre los pueblos existen atributos compartidos dada la historia de relaciones que han establecido y que dan lugar a esferas de diálogo comunes que permiten, por ejemplo y con cierta licencia hablar

de una cosmovisión amazónica de la que beben los 42 pueblos que viven en la foresta verde del país.

Con lo indicado, no quiero expresar que no existan fronteras políticas y rituales que marcan una región de otra y sentimientos de pertenencia de una población respecto de un territorio y de las costumbres que se practican dentro de éste. Lo que queremos enfatizar, antes que supuestas esencias puras e intocadas es la existencia de atributos relacionales y participativos. Si bien es cierto, que podemos distinguir, para ciertos fines, las fronteras entre el pueblo de San Miguel del río Mayo y Chazuta, como las de Pamashto en Lamas y las de los que viven en Sisa, la vida entre estos pueblos - teniendo cada cual sus particularidades y modos de señalar el mundo - están tejidas por relaciones de familiaridad y parentesco basadas en la crianza de sus chacras, de las personas y de una manera similar de vivenciar el bosque.

Cada pueblo tiene más allá de sus propios localismos, una actitud de apertura hacia otros pueblos que se expresa en un entretejido de relaciones que permiten el enriquecimiento de todas las culturas que hacen al *pacha* (tejido en el quechua local) cultural amazónico. Poco sentido tiene hablar sobre culturas



puras y cerradas, pues todas, conservando su propio tono mantienen expresiones que pertenecen a otras tradiciones y que han sido recreadas dentro de su propia *laya* o modo de criar la vida.

El modo de ser tiene que ver con la lengua, los gestos, el tono de hablar, las comidas, la vestimenta, la manera de hacer chacra, y de pescar, pero también con las características que asume la conversación con el monte y la forma que tiene el diálogo con sus deidades. Ninguno de estos aspectos vale por separado para definir a un pueblo. Lo que lo tipifica es el modo cómo se relacionan humanos, naturaleza y deidades. La pluralidad ecológica se corresponde con una pluralidad cultural, siendo ambos cambiantes en el tiempo. La cultura quechua-lamista es de alguna manera una expresión particular de esta simbiosis cultural.

La aproximación a la cosmovisión amazónica a la que hicimos referencia se hace desde la cultura quechua lamista, un pueblo que tiñe con su forma de ver y sentir el bosque, la vida de las poblaciones rurales asentadas en el piedemonte amazónico del departamento de San Martín, al punto que es difícil establecer fronteras culturales precisas entre los quechua lamistas y los pobladores rurales

mestizos. Así es usual hablar de la visión del mundo del selvático²². Parecería que la naturaleza alto amazónica tiene una manera de conversar que limita el surgimiento de una visión ajena a sus ciclos y palpitaciones, estimulando en los mestizos de antigua raigambre y migrantes de segunda generación un afán de sintonizarse y armonizar con ella²³.

Llamamos Selva alta o Amazonía alta -o también rupa rupa- al espacio de intersección geográfico y cultural entre los Andes altos y la Amazonía baja u Omagua, una región clave en los equilibrios ecológicos de los dos grandes ecosistemas que la rodean y cuyos pueblos, en particular los quechua lamas comparten atributos de origen andino como amazónico. Cultivos y prácticas culturales de esta región corresponden al espacio amazónico como al andino, existiendo caminos de las semillas que conectan de modo fluido una región con otra. La originalidad se ha beneficiado de los aportes externos destacando la gran capacidad de diálogo intercultural de sus pobladores.

Esta zona ha sido y es, como muchas de la selva, influenciada por el pensamiento y acciones modernizantes. Ciertamente no somos



protagonistas de la modernidad. Ella surgió en Europa Occidental como expresión de una serie de fenómenos asociados al distanciamiento del hombre de la naturaleza. La modernidad no ha surgido en Chazuta, pero Chazuta como Jepelacio o Tocache vivencian la modernización bajo distintas formas. (Evangelización, monocultura, escuela, colonización, etc.). Lo que vivenciamos aquí es la modernización, es decir, el traslado compulsivo de una cosmología particular, que se erigió como la verdadera y única, hacia áreas del mundo que tienen, como los quechua lamas, una manera particular de vivir el mundo.

Este traslado compulsivo de una visión particular del mundo es parte del fenómeno de colonización político económico, pero también cultural que padecen todavía hoy nuestras poblaciones. La colonización no es cosa del pasado. Su forma ha mutado. El colonizador europeo no está más en estas tierras, pero mucha de la clase política e intelectual local basa sus argumentos en una visión externa a nuestro modo de ser, y por esta vía limita -por proponer esta visión ajena como la única- el brotamiento y vigorización de las expresiones culturales propias.

En un mundo en el que la práctica de los argumentos modernos ha llevado al planeta -tanto en nuestras tierras como fuera de ellas- a crisis ambientales y sociales profundas es hora de revisar si dichas concepciones son pertinentes para una realidad como la de la Amazonia alta o es hora de vigorizar nuestras prácticas y visiones del mundo acordes con nuestra particular manera de ser y vivir la naturaleza. No se trata por cierto de proponer la autarquía ni paraísos ilusorios, sino una actitud de respeto por la pluralidad cultural y donde el modo de convivencia sea el de la conversación entre equivalentes y en el que la autonomía y el diálogo intercultural caminen de manera entrelazada.

Referencias

1. En: Rengifo, G; Panduro, R; Grillo, E. **Chacras y Chacareros**. Cedisa. Fondo de Contravalor Perú-Canadá. Tarapoto. 1993:35.
2. En este texto usamos la palabra monte o bosque de modo indistinto.
3. “No es insólito - afirma el filósofo peruano Peña Cabrera - que las imágenes que se han usado en Occidente para representar a Dios hayan sido las de Arquitecto y gran Relojero. Nicolás de Oresme comparó a Dios con un gran relojero que ha dispuesto todos los elementos y mecanismos para que la *machina mundi* se mueva en virtud de su propio mecanismo”. En: Peña, A. “La ciencia, la técnica y la ecología: los límites de la racionalidad occidental”. Doc. de estudio. Pratec. Lima, 1994.pp:11.
4. “Todo cuerpo continúa en su estado de reposo, o de movimiento uniforme en línea recta, a menos que se vea obligado a cambiar ese estado por fuerzas impresas sobre el mismo”. 1ª. Ley Newton.
5. Descartes (1596-1650) decía en su **Discurso del Método** (1637): “ *En lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica por medio de la cual conociendo la fuerza y las acciones del*

fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos podríamos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados y de esa suerte convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza”. pp: 117-118. 1986. Alianza Editorial. Madrid.

6. Rengifo, G. “La visión quechua-lamas de las plantas medicinales”. En: **Las plantas medicinales en la visión Kechua.Lamas.** Waman Wasi, Lamas, 2004:8
7. Rengifo, G. *ibid*.pp:8
8. *Batocarpus amazonicus*. Árbol silvestre del que se come la pulpa de sus frutos maduros.
9. Romero L. y Tapullima, L. La crianza del paisaje en los Kechua-Lamas y su conversación con el cambio climático. Waman Wasi. Lamas, San Martín. Perú. Man. 2009.
10. Ver al respecto el trabajo de Silverio Rodríguez y Javier Bartra: **Shapshico**. Shansho ediciones. Tarapoto. Marzo 1997.
11. Adorno, T. y Horkheimer, M. **La sociedad**. Lecciones de sociología. Protec. Buenos Aires. 1971.
12. Panduro, R; y Rengifo, G. **Montes y Montaraces**. PRATEC. Lima, 2001: 126.



13. Arévalo, M. “Las plantas son milagrosas cuando se usan de buen corazón”. En: **Salud y Diversidad en la Chacra Andina**. PRATEC, Lima, 2002:244.
14. Rengifo, G. “La visión quechua-lamas de las plantas medicinales”. En: **Las plantas medicinales en la visión Kechua-lamas**. Waman Wasi, Lamas, 2004:7.
15. *Brosimum alicastrum* Swartz. Árbol que puede alcanzar 45 metros de altura. La pulpa y la semilla del fruto son comestibles.
16. Como precisan Rodríguez y Bartra (1997): “El término dieta no sólo se refiere a la práctica de un régimen alimenticio especial sino que también puede implicar la reducción del esfuerzo físico (no salir a cazar, pescar, construir casas, etc.), aislamiento (no participación en trabajos comunales, fiestas, asambleas, etc.) abstinencia sexual y ciertos ejercicios disciplinarios (baños especiales). Así también la dieta significa no ingerir sal, ni dulce, ni manteca, ni ají. Los únicos alimentos permitidos son productos vegetales, algunas carnes del monte y peces sin grasa, hervidos al vapor, ahumados o asados en hojas de bijao. La persona que hace dieta debe abstenerse de relaciones sexuales y dejar su domicilio familiar para permanecer en un tambito, aislado de la comunidad y solamente junto al brujo curandero..” En: Rodríguez y

Bartra: **Shapshico**. “**Supersticiones, creencias y presagios**”. Tarapoto. 1997:27.

17. En: Rengifo, G. 2004, ibid: 10.
18. En: Comunidad y Biodiversidad. **El ayllu y su organicidad en la crianza de la diversidad de la chacra**. PRATEC. Lima, 2001: 211.
19. El monocultivo es ajeno a la tradición y está asociada a la penetración del capitalismo mercantil en la región.
20. “Si todos los países hubieran seguido exitosamente el ejemplo industrial, se habría necesitado cinco o seis planetas para servir como minas y muladares “. Sachs,W. En: **Diccionario del desarrollo**. PRATEC. Lima, 1996:3.
21. Walter Goldschmith, dice al respecto: “Los mundos de pueblos diferentes tienen formas diferentes”. En: Prólogo a las **Enseñanzas de don Juan**. pp: 25. Castaneda, C. Fondo de Cultura Económica, 1974. México.
22. La distinción mestizo - indio se borra en el ritual, en la chacra, en las expediciones de chapaneo, en las festividades religiosas y en las fiestas. Tan semejante es una práctica chacarera de don Leovigildo Ríos en Ubos, Lamas, que la de don Nazario Sangama, del caserío Aviación en Lamas. No es que no hayan diferencias e identificaciones entre uno y otro, cuyo rasgo quizás más saltante sea el idioma (Nazario habla



quechua) pero en la vivencia común existe una simbiosis y una comunidad de prácticas de origen antiguo que no da lugar a hablar con propiedad de costuras o separaciones culturales. La identidad, en este sentido, aparece más como una categoría de análisis externa que endógena. Ha sido empleada a menudo por el colonizador para establecer diferencias usualmente de base racial que le permitían mantener su dominio a través de lealtades construidas.

23. Ciertamente lo que decimos no tiene un afán categórico, pues existen empresas comerciales constituidas por migrantes que han hecho de la amazonía alta un botín para sus ganancias sin respecto alguno por sus ciclos de regeneración.