



MUJERES INDÍGENAS FRENTE AL CAMBIO CLIMÁTICO

Rocío Silva Santisteban
editora



Alberto Acosta - Luisa Elvira Belaunde - Marlene Castillo
Marisol de la Cadena - Eduardo Gudynas
Sarah Kerremans - Tania Pariona - Tarcila Rivera
Majandra Rodríguez - Fabiola Yeckting

MUJERES INDÍGENAS
FRENTE AL
CAMBIO CLIMÁTICO

Rocío Silva Santisteban
editora

ALBERTO ACOSTA - LUISA ELVIRA BELAUNDE - MARLENE CASTILLO

MARISOL DE LA CADENA - EDUARDO GUDYNAS

SARAH KERREMANS - TANIA PARIONA - TARCILA RIVERA

MAJANDRA RODRÍGUEZ

ROCÍO SILVA SANTISTEBAN - FABIOLA YECKTING

MUJERES INDÍGENAS FRENTE AL CAMBIO CLIMÁTICO

COPYRIGHT: Los autores, Rocío Silva Santisteban y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas

EDICIÓN: Rocío Silva Santisteban

DISEÑO DE TAPA E INTERIORES: Gredna Landolt

PRODUCCIÓN EDITORIAL: Alejandro Parellada

FOTOGRAFÍA DE PORTADA: Vilma Chino Dahua, de la comunidad Nuevo Andoas, hablando con el Viceministro de Gobernanza, julio 2017. Foto: Renato Pita Silvert - PUINAMUDT

ISBN: 978-87-92786-90-6

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-02734

CATALOGACIÓN - HURRIDOCS (CIP)

Título: Mujeres indígenas frente al cambio climático

Autor: Rocío Silva Santisteban

Número de páginas: 222

Idioma: Castellano

ISBN: 978-87-92786-90-6

Index: 1. Perú – 2. Indígenas – 3. Mujeres – 4. Cambio climático

Área geográfica: Perú

Fecha de publicación: 2019



GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO
SOBRE ASUNTOS INDÍGENAS

Web: www.iwgia.org



SERVICIOS DE COMUNICACIÓN
INTERCULTURAL

Web: www.servindi.org



ORGANIZACIÓN NACIONAL DE
MUJERES INDÍGENAS ANDINAS
Y AMAZÓNICAS DEL PERÚ

Web: onamiap.org



CONSEJO HAKAKBUT, YINE
Y MATSIGUENKA

Web: www.coharyima.org

CONTENIDO

Prólogo	7
Alberto Acosta	17
La renovada dependencia extractivista. Violencia sobre cuerpos, territorios y visiones	
Marisol de la Cadena	35
Protestando desde lo común	
Eduardo Gudynas	49
Cambio climático, extractivismos y género: crisis entrelazadas dentro del desarrollo	
Fabiola Yeckting	73
Mujeres en la protección de los bosques y defensa de los páramos. Adaptación y mitigación del cambio climático en los bosques de polylepis y páramos en Huancabamba	
Luisa Elvira Belaunde	91
La deforestación en el mosaico de los cambios que afectan las relaciones de género entre los pueblos amazónicos	
Marlene Castillo Fernández	125
Casi invisibles, conservando y defendiendo el bosque: mujeres awajún y wampis en el Alto Marañón (Amazonas-Perú)	
Majandra Rodríguez Acha	149
La justicia climática debe ser antipatriarcal. Enraizando nuestro activismo en el suelo fértil de nuestras diversidades	
Sarah Kerremans	159
El Oleoducto Norperuano, vena abierta en la Amazonía peruana	
Entrevista a Tarcila Rivera	185
Entrevista a Tania Pariona	199
Notas sobre los autores	217

PRÓLOGO

En la mayoría de las culturas las mujeres han sido las guardianas de la biodiversidad. Ellas producen, reproducen, consumen y conservan la biodiversidad en la práctica de la agricultura. Sin embargo, al igual que todos los demás aspectos de su trabajo y su saber, su contribución al desarrollo y a la conservación de la biodiversidad se ha presentado como un no-trabajo y un no-conocimiento.

Vandana Shiva, El saber propio de las mujeres y la conservación de la biodiversidad

No es ninguna novedad que seamos las mujeres quienes experimentamos en nuestros cuerpos, en nuestros hijos e hijas, en nuestros territorios, en nuestros quehaceres cotidianos los efectos del cambio climático con una severidad desproporcionada. ¿Por qué? Por el solo hecho de ser mujeres, porque precisamente nuestros derechos básicos continúan siendo negados en diversas formas e intensidades en todo el mundo, especialmente, en el Sur Global. Sabemos que la desigualdad de género reduce la movilidad física y económica, pero también la representación y las oportunidades de las mujeres en muchos lugares, haciéndonos más vulnerables a las crecientes tensiones ambientales y a las situaciones climáticas que presentan múltiples peligros, sobre todo, entre las mujeres más pobres, entre las subalternas, entre aquellas que no tienen una representación en los dominios de las políticas públicas.

Diversos estudios han demostrado que los cuerpos de las mujeres son más susceptibles a los efectos peligrosos de la contaminación tóxica —contaminación por cianuro, arsénico y metales pesados de las actividades extractivas— y cada vez hay más evidencia que demuestra las muchas formas en que las mujeres, como portadoras de la vida, se ven afectadas y transmiten graves problemas de salud ambiental a las próximas generaciones. En ese sentido, las mujeres indígenas, las mujeres campesinas y comuneras, así como la mayoría de mujeres del Sur Global, soportan una carga aún mayor del cambio climático debido a los impactos históricos y continuos del colonialismo, el racismo y la desigualdad; pero sobre todo porque dependen más de los recursos naturales para su supervivencia.

La sequía, las inundaciones y los patrones climáticos extremos e impredecibles presentan desafíos de vida o muerte para muchas mujeres, porque somos las mujeres las responsables de proporcionar alimentos, agua y energía a nuestras familias: somos las gestoras y actoras de la soberanía alimentaria. En muchas comunidades, la violencia de género y sexual contra las mujeres se agrega a otros impactos nefastos perpetuados por las industrias extractivas que afectan hoy en día a las más vulnerables.

En el caso peruano tenemos el ejemplo de Máxima Acuña de Chaupe, que defiende sus 23 hectáreas de la zona de Tragadero Grande en Sorochuco, Cajamarca, no solo por la conservación de una propiedad, sino por la vinculación intrínseca que ella tiene con el territorio —acuíferos, bosques, piedras, tragadero, montes, arbustos— para ser lo que es. Precisamente sobre esta relación que nos desafía con su cambio ontológico, Marisol de la Cadena, sostiene en este libro que: “Máxima sería un sujeto en relación a un objeto: la dueña de su tierra. Sin embargo, el ‘rechazo a salir’ puede expresar una relación diferente: una relación en la que mujer-tierra-laguna (o ¡¡plantas-rocas-suelos-animales-lagunas-humanos-arroyos-canales!!!) emergen inherentemente juntos, es decir, se intra-hacen en una composición en la que las entidades son unas con otras de modo tal que, separarlas en entidades individuales, las transformaría en algo que no son...”

Volveremos al respecto más adelante, pero quede acá puesto como elemento fundamental para entender la relación especial de las mujeres campesinas e indígenas con su ámbito de vida, esta relación “intra-seres” de la que nos habla de la Cadena. No se pueden entender las resistencias heroicas ante el cambio climático y ante la devastación del capitalismo por despojo (extractivismos) sin vislumbrar, aún como intuición o conocimiento “lateral”, esta relación ser-estar-pertenecer. Esta relación es un desafío epistémico que de la Cadena nos propone en su ensayo, no solo para teorizar desde los impolutos laboratorios académicos o desde las aulas universitarias, sino para poner en práctica negociaciones políticas concretas y urgentes para la misma sobrevivencia.

A su vez, en contra de todas las probabilidades y en contra de los tremendos desafíos que ha implicado para América Latina el nuevo orden global en el que solo cumplimos el papel de espacios de extracción —incluso de conocimientos—, las mujeres estamos demostrando cada día

que proponemos ideas y tenemos habilidades únicas y esenciales para plantear un cambio radical en la matriz civilizatoria en este momento crucial de la historia de la humanidad. Un ejemplo de esta situación es la experiencia que narra Fabiola Yeckting sobre la Asociación de Mujeres Protectoras de los Páramos de Ñangali, en Piura, quienes a pesar de las múltiples dificultades se han empeñado en preservar esos bosques de quinawiros. Esos árboles, que parecen desgajarse de su piel como ofidios erguidos formando un paisaje retorcido de madera y humedad, permiten mantener los acuíferos y aumentar el caudal de las cochas y lagunas de Huancabamba. Desde la burocracia estatal se piensan como “siembras de agua”; desde el ámbito simbólico de la zona como seres —retomando a de la Cadena— no olvidemos que las famosas catorce lagunas negras de Las Huaringas, con todo su poder sagrado, son percibidas como aguas curativas.

Frente a la crisis de supervivencia, somos nosotras las mujeres quienes tenemos la posibilidad de plantear cambios radicales, no solo en la forma cómo nos comportamos entre nosotras y con nuestros hijos y compañeros, sino en nuestra relación con los territorios, los acuíferos, los bosques y las diversas formas de vida en relación armónica con la naturaleza. Para las mujeres de los bosques de Ñangali el cuidado de los quinawiros es una experiencia “natural” porque, en realidad, la cultura de las mujeres, basada en los cuidados, la gestión de las semillas y el agua, así como los vínculos de sororidad entre nosotras, nos permite repensar la relación entre la humanidad y la naturaleza.

El cambio climático es producto de una cultura de “control” de la naturaleza y de prácticas de deforestación y extracción para fines utilitarios. Pero a su vez, estas prácticas no hubieran podido concretarse en empresas devastadoras y crueles sin un sentido común que, durante años de colonialismo, sedujeran con sus valores de aventurerismo, arrojo, valentía y demás características a colonos, descubridores, aventureros y navegantes: hombres, usualmente. Desde esta perspectiva, Alberto Acosta señala que “la esencia del antropocentrismo reinante se expresa por igual con fuerza desde el androcentrismo y la colonialidad (raíces congénitas de la civilización capitalista). Sin embargo, también las mujeres son, cada vez más, quienes lideran la resistencia y la construcción de alternativas, pues entienden tempranamente los efectos de tanta violencia”. Exacto: en la medida en que las mujeres somos afec-

tadas por una serie de violencias concomitantes, tenemos en claro que debemos considerar a este como un sistema-mundo opresivo e interconectado que apuesta por un solo modelo de civilización que ha traído devastación.

El capitalismo por despojo que, en buena cuenta, está formado por los extractivismo —minería, hidrocarburos, monocultivos— ha pactado con los diversos patriarcados, dependientes o centrales, para organizar la arquitectura del sistema global durante este siglo. Desde Estados Unidos hasta China, los países con economías sólidas requieren de los países del sur para “extraer recursos” o, en palabras de las mujeres indígenas, “llevarse nuestros seres”, y así dejar su torpe marca sobre las heridas de la tierra. No se puede entender por separado la conexión ideológica entre la explotación de la naturaleza y la explotación de las mujeres dentro del sistema jerárquico-patriarcal del capitalismo extractivista.

Por eso, para entender este vínculo intrínseco, no basta decir desde una perspectiva interseccional, que las mujeres son las más afectadas por el cambio climático. Para Majandra Rodríguez Acha esto no solo es reduccionista y pasa por alto la complejidad de las relaciones de poder y los contextos culturales, sino que también puede llevar a una comprensión superficial del tipo de cambio que se necesita. Literalmente Rodríguez Acha sostiene en su artículo que: “No podemos trazar una imagen completa de la crisis sistémica en la que vivimos sin centrar los sistemas estructurales e históricos de poder y opresión basados en la raza, etnia, clase, género y sexualidad, y otros roles y aspectos de identidad que caracterizan a nuestras sociedades [...] Los ‘dominados’ son aquellos cuyos cuerpos, vidas y dignidad se toman como medios para el fin de la acumulación: grupos indígenas que han sido colonizados, trabajadores en los peldaños inferiores, ‘minorías’ negras y marrones, y mujeres que están en la encrucijada de múltiples tipos de opresión. Comprender los mecanismos por los cuales esto se desarrolla, y cómo estos sistemas de opresión dependen el uno del otro para funcionar, es fundamental para entender lo que significa, y cómo se ve, un ‘cambio de sistema, no cambio del clima’”. Precisamente ese es el punto nodal del ensayo de Rodríguez Acha: para resistir el cambio climático debemos de cambiar el sistema capitalista-extractivista-patriarcal.

Por eso, para producir un cambio duradero, es esencial que reconozcamos, entendamos y transformemos las construcciones sociales do-

minantes que se encuentran en la raíz de la desigualdad de género y su vínculo con la destrucción de la Tierra. Necesitamos ver el cambio sistémico y desafiar los viejos paradigmas del patriarcado, la colonización, el imperialismo y el capitalismo. La cultura de las mujeres permite visibilizar esa conexión: ellas están/estamos dispuestas a unirnos a través de las fronteras para desafiar los sistemas de opresión y construir un futuro saludable y habitable. Como lo sostiene Eduardo Gudynas “en mi experiencia personal, ilustran ese empuje casos como los de Patricia Gualinga, líder indígena de la Amazonía ecuatoriana; Toribia Lero que proviene de comunidades campesinas de los Andes de Bolivia, o el grupo de mujeres que han denunciado por años la contaminación en la zona de Quintero y Ventana en Chile, tan sólo para nombrar a algunas. En algunas situaciones, el protagonismo de las mujeres no solo operaba contra los impactos locales de los extractivismos sino también debía superar un patriarcado local con distintas aristas”. Las mujeres indígenas y campesinas son quienes le hacen frente al cambio climático desde sus prácticas cotidianas y desde su cultura del cuidado: ninguneadas y subrepresentadas en los espacios de diálogo o de consulta previa, en realidad, son ellas quienes gestionan el agua o adaptan semillas y prácticas de siembra, a los efectos de los estímulos reales del clima, moderando o resistiendo los daños.

Son las mujeres que cargan a la espalda a sus hijos las que, guiadas por el símbolo inspirador de Nugkui entre las awajún —como lo ilustra Marlene Castillo en su artículo de este libro— o por Yakumama entre las quechuas, reproducen a pequeña escala las necesidades de re-adaptarse a las dificultades de estos tiempos, situación que la civilización occidental en su conjunto debería imitar, pero simplemente invisibiliza bajo la carga de siglos de prejuicios.

Es cierto que el Estado peruano ha publicado un Plan de Acción en Género y Cambio Climático (PAGCC) que admite “el creciente reconocimiento internacional de que el cambio climático tiene impactos diferenciados en hombres y mujeres, y que sus efectos tienden a acentuar la desigualdad social y especialmente la de género” (p.10) y que fue un plan consultado a diversos grupos, tanto en Lima como en provincias; sin embargo, el cambio de un gobierno a otro (2016) ha dejado estas buenas intenciones como parte de los adobes del camino al infierno.

Este libro busca, precisamente, ir más allá de las simples aspiraciones a políticas públicas para repensar los impactos del cambio climático en las mujeres desde sus acciones de resistencia. Por supuesto, es imprescindible dejar en claro en qué, en dónde, cómo, se producen los impactos negativos. Pero analizando las relaciones diversas ante esta maraña de violencias es que, poco a poco, hemos podido ir dilucidando de qué manera se articulan prácticas ancestrales con liderazgos diferenciados y empoderamientos ante nuevos retos.

En este libro, la antropóloga peruana y especialista en pueblos indígenas de Brasil y Perú, profesora de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Luisa Elvira Belaunde, hace un análisis minucioso sobre los nuevos vínculos que se establecen entre las comunidades ashánincas y kukamas con los colonos. Algunas de estas relaciones se producen por parentesco directo, es decir, matrimonio con mujeres indígenas, estableciendo diversas tensiones con las propias prácticas comunales ancestrales y las nuevas que traen los colonos, sobre todo, aquellos que se vienen estableciendo del 2000 a la fecha. Belaunde sostiene que los colonos viven prácticas totalmente heterogéneas: algunos se adaptan totalmente a la comunidad, tal es el caso del líder asesinado Edwin Chota; otros incorporan comportamientos foráneos de entender el trabajo o las relaciones económicas, introduciendo la “bodega” a las comunidades, y el consumo local de cerveza, llongue o productos ajenos al consumo tradicional. Las tierras que le son cedidas a los colonos que se casan con indígenas son trabajadas desde esta otra perspectiva, y muchas veces, con la finalidad de servir como garantía para la compra de tierras no comunales. El artículo examina todos estos impactos de la colonización y la deforestación junto con las relaciones de género y de parentesco en estos pueblos indígenas de la Amazonía. Al final del artículo, una entrevista a Kety Marcelo López, mujer asháninca de la Comunidad Nativa de Pucharini y actual presidenta de ONAMIAP, permite una reflexión más profunda sobre el rol de las mujeres en el ámbito de las organizaciones para la defensa frente al cambio climático.

Sarah Kerremans, activista y académica sobre temas amazónicos, abogada, directora de Chaikuni en la zona de Iquitos, hace un recuento de los sucesos alrededor de los casos de derrame de petróleo en el Oleoducto Norperuano, vena abierta en la Amazonía peruana, y cómo impactan en el cambio climático a pesar del gran trabajo de las mujeres

locales por evitarlo. El artículo se refiere a los impactos de los derrames del oleoducto norperuano y la reacción de indignación y organización de las madres indígenas de zonas afectadas frente a la situación de las aguas contaminadas, así como las agendas de reivindicación de derechos a diferentes niveles.

Marlene Castillo, ingeniera agrónoma, magister en producción y extensión (Universidad Nacional Agraria La Molina – UNALM), consultora independiente, trabaja desde hace 10 años con los pueblos awajún y wampis de la Amazonía en el distrito de Nieva, Amazonas. Como activista medioambiental comprometida con las mujeres, Marlene Castillo, ha decidido visibilizar a estas mujeres awajún y wampis, que conservan y defienden el bosque en el Alto Marañón. El artículo se centra en las diversas estrategias de las mujeres awajún y wampis frente al cambio climático de cara a fortalecer su presencia en las diferentes organizaciones mixtas de indígenas que, anteriormente, eran tradicionales enemigos.

Como lo hemos mencionado arriba, Fabiola Yeckting, antropóloga por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y doctoranda por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París, escribe sobre el rol fundamental de las mujeres en la defensa de los Páramos de Ñangalí y los bosques de polylepis —queñuales— de la zona de Huancabamba en el norte del Perú (Piura). Yeckting se refiere específicamente a la Asociación de Mujeres Protectoras de los Páramos de Ñangali como una exitosa experiencia de adaptación y mitigación del cambio climático en estos bosques dentro del ecosistema de páramos, a pesar de la misma situación interna de la asociación y su desactivación como organización ecológica. El artículo destaca la importancia de las mujeres dentro de los caseríos y comunidades, en el cuidado y conservación de los bosques naturales y de las especies en ecosistemas húmedos como una estrategia de desarrollo productivo sostenible.

El maestro Alberto Acosta, economista ecuatoriano y ex presidente de la Asamblea Constituyente en el Ecuador, es una de las personas que ha impulsado desde su país el concepto de *sumaq kawsay* como modelo de desarrollo alternativo. Acosta, uno de los más grandes defensores y teóricos de los derechos de la naturaleza, regresa sobre un tema al que le ha dedicado mucho tiempo, como es la “dependencia extractivista”, cómo se renueva, y cómo se inscribe a través de la violencia sobre los cuerpos, los territorios y las visiones de un mundo postextractivista. El

artículo se centra en la percepción del extractivismo como una actividad de saqueo y destrucción y los impactos específicos en los cuerpos de las mujeres.

Al otro lado de los grupos etarios, pero igual de vehemente y apasionada como Alberto Acosta, la joven activista peruana Majandra Rodríguez Acha, nos habla de la urgencia de “cambiar el sistema y no el clima” para poder resistir esta crisis civilizatoria. Para ella es fundamental la interseccionalidad entre las luchas de las mujeres y la justicia ambiental y climática. En ese sentido, Rodríguez Acha considera que la lucha contra el cambio climático debe de ser también antipatriarcal porque de lo contrario no sería sistémica. El texto, escrito en inglés en el original, ha sido traducido por la propia autora con el objetivo de poder difundir en español la experiencia de muchas jóvenes feministas latinoamericanas en las resistencias concretas antipatriarcales y antiextractivistas.

Otro artículo traducido del inglés por la propia autora, Marisol de la Cadena, nos plantea como se ha señalado en los primeros párrafos de este prólogo un debate profundo y denso: el giro ontológico en las negociaciones políticas entre pueblos indígenas. La autora ha denominado este debate “la lucha por lo incomún” porque no se trata solo de plantear “traducciones culturales” desde una investigación académica, sino proponer estrategias de luchas políticas en espacios tradicionales, donde la política se sigue percibiendo como antropo-eurocentrada.

A su vez, el geógrafo y teórico del post-extractivismo, el uruguayo Eduardo Gudynas, aborda las intersecciones entre los extractivismos sudamericanos y el cambio climático. Obsesionado con las precisiones de los conceptos, Gudynas insiste en la importancia de una definición puntual de extractivismo por dos aspectos clave: por un lado, poder precisar las vinculaciones que tiene con el cambio climático, y por el otro, proveer alternativas de salida. En este artículo Gudynas puntualiza los impactos del cambio climático en la región y, en particular, sobre las mujeres. Se presenta la idea de alternativas, y el marco conceptual de los diferentes tipos de disputas sobre el desarrollo. Gudynas intercala ejemplos sobre la participación o la visión de las mujeres en varios de esos planos, y analiza la particular condición sudamericana donde las retóricas en espacios globales pueden ser muy radicales, pero las prácticas domésticas no enfrentan el cambio climático o los extractivismos. Tentativamente puede plantearse que se ha avanzado en la visi-

bilidad de las mujeres en estos temas, pero a la vez hay una marcada diversidad de posiciones entre ellas, sus organizaciones, o las instituciones donde son más visibles. Para Gudynas el aporte del feminismo a veces queda atrapado dentro del problema de no incorporar el debate extractivista, aunque hay otras contribuciones del eco-feminismo que son importantes para romper ese cerco.

En este libro también hemos incluido dos entrevistas largas a dos mujeres indígenas peruanas, ambas quechuas, surgidas de las fraguas del Centro de Culturas Indígenas del Perú Chirapaq, Tarcila Rivera y Tania Pariona. Rivera en la actualidad es miembro del Foro Permanente de las Naciones Unidas y Pariona es congresista de la república. Ambas comparten con nosotros sus reflexiones, profundas y sinceras, sobre la situación del cambio climático en el Perú y las necesidades de políticas públicas específicas para mitigar los efectos del mismo sobre las mujeres indígenas.

Finalmente, como sostiene Majandra Rodríguez Acha en este libro “necesitamos que los movimientos feministas y de justicia climática trabajen juntos. Asimismo, nuestros movimientos por la justicia climática deben ser feministas en principio y en práctica, ya sea que adoptemos el término ‘feminista’ o no”. En efecto, desde el sur del río Grande hasta la Patagonia, mujeres como las machis mapuches entienden que el mapu —las aguas, el aire, los seres vivos y muertos, los animales, los espacios, la lengua, la esfera psíquica y espiritual— o en la versión de los quechuas, la pachamama, está fracturada por la violencia del sistema y, por lo tanto, las formas de resistencia pasan por fortalecer el nexo entre los seres humanos y los seres-tierra para proteger el ciclo de la vida que no termina nunca.

Rocío Silva Santisteban

La renovada dependencia extractivista

Violencia sobre cuerpos, territorios y visiones _____

Alberto Acosta

“Las mujeres que veían los peces muertos lloraban de tristeza, lloran también porque tienen miedo, lloran porque su familia está enferma, lloran porque vivir en riesgo permanente genera ansiedad, inseguridad, preocupación permanente. Yo si lloro porque soy la madre de mis hijos y si me duele bastante y tengo miedo que me digan que mi hijo tiene cáncer y a lo mejor ya no tenemos el dinero suficiente para seguir el tratamiento de toda la familia”.

Testimonio de una señora de la Amazonía
“Las Palabras de la Selva”.

Estudio psicosocial del impacto de las explotaciones petroleras de Texaco
en las comunidades amazónicas de Ecuador

Carlos Martín Beristain, Darío Páez Rovira, Itziar Fernández

Resumen

La evidencia permite afirmar que la pobreza estaría atada con la riqueza natural. Los países “ricos” en recursos naturales, cuya economía es dependiente de su extracción y exportación, encuentran mayores dificultades para dar bienestar a su gente, que los países que no disponen de esas enormes riquezas. Esto es propio de aquellas sociedades herederas de un cruel origen colonial y limitadas por la división internacional del trabajo a seguir alimentando la acumulación capitalista globalizada. En este contexto los diversos extractivismos se fundamentan en violencias múltiples, que afectan de manera mucho más profunda y hasta permanente a las mujeres.

Palabras clave

Extractivismos, violencias, territorios, patriarcado, colonialidad, acumulación, saqueo, devastación, Buen Vivir.

Cual maldita paradoja, la evidencia reciente y muchas experiencias acumuladas permiten afirmar que la pobreza económica estaría atada

con la riqueza natural¹. Los países “ricos” en recursos naturales, cuya economía es dependiente de su extracción y exportación, encuentran mayores dificultades para dar bienestar a su gente, que los países que no disponen de esas enormes riquezas. Parecen estar condenados al *subdesarrollo* (como contracara del *desarrollo*, si es que todavía podemos usar estos conceptos²) quienes disponen de una sustancial dotación de uno o unos pocos productos primarios. Esto es claro en aquellas sociedades herederas de un cruel origen colonial y limitadas por la división internacional del trabajo a seguir alimentando la acumulación capitalista globalizada de sus otrora colonizadores.

La gran disponibilidad de recursos naturales, en particular minerales o petróleo, acentúa la distorsión de las estructuras económicas y de la asignación de factores productivos en los países “malditos”; una situación impuesta desde la consolidación del sistema-mundo capitalista. Así, muchas veces, se redistribuye regresivamente el ingreso nacional, se concentra la riqueza en pocas manos, mientras se incentiva la succión de valor económico desde las periferias hacia los centros capitalistas. Esta situación se agudiza por varios procesos endógenos y “patológicos” que acompañan a la abundancia de recursos naturales. En este contexto se genera una dependencia estructural pues la supervivencia de los países depende del mercado mundial, donde se cristalizan las demandas de la acumulación global.

A pesar de esas constataciones, los dogmas del libre mercado, transformados en alfa y omega de la economía —ortodoxa— y de la realidad social en general, tozudamente siguen recurriendo al viejo argumento de las ventajas comparativas. Los defensores del librecambismo recetan aprovechar aquellas ventajas dadas por la Naturaleza y sacarles el máximo provecho (cual torturador que busca una confesión a cualquier precio). Y, para colmo, los dogmas librecambistas que acompañan al extractivismo son varios: la indiscutible globalización, el mercado como regulador inigualable, las privatizaciones como camino único a la eficiencia, la competitividad como virtud por excelencia, la mercantilización de todo aspecto humano y natural...

1. Jürgen Schuldt y Alberto Acosta, “Petróleo, rentismo y subdesarrollo: ¿Una maldición sin solución?”, revista *Nueva Sociedad*, No. 204, Buenos Aires, julio/agosto 2006.

2. Tengamos siempre presente que el desarrollo es un fantasma (Quijano 2000), que ha ocasionado ya demasiados destrozos de todo tipo en el mundo.

En suma, —como propone Jürgen Schuldt (2005) para forzar la discusión—, son países pobres porque son “ricos” en recursos naturales³. Y en este empobrecimiento casi estructural, la violencia no solo es determinante, es también sistémica.

Esto es medular. La violencia en la apropiación de recursos naturales, extraídos atropellando todos los Derechos (Humanos y de la Naturaleza), “no es una consecuencia de un tipo de extracción, sino que es una condición necesaria para poder llevar a cabo la apropiación de recursos naturales”, enfatiza Eduardo Gudynas (2013). Y se hace sin importar los impactos nocivos —sean sociales, ambientales, políticos, culturales e incluso económicos— de los propios extractivismos. El extractivismo, levantando la promesa de progreso y desarrollo, se impone violentando territorios, cuerpos y subjetividades. De hecho, la violencia extractivista hasta podría verse como la forma concreta que toma la violencia estructural del capital en el caso de las sociedades periféricas condenadas a la acumulación primario-exportadora. Tal violencia estructural del capitalismo es una marca de nacimiento pues —como bien señaló Marx— este sistema vino “al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies hasta la cabeza”⁴.

En este contexto, las mujeres son víctimas preferentes de extractivismos signados por el machismo y el racismo; es decir la esencia del antropocentrismo reinante se expresa por igual con fuerza desde el androcentrismo y la colonialidad (raíces congénitas de la civilización capitalista). Sin embargo, también las mujeres son, cada vez más, quienes lideran la resistencia y la construcción de alternativas, pues entienden tempranamente los efectos de tanta violencia. ¿Quién mejor para entender esto que las protectoras de la vida en términos amplios?⁵

3 Ver el valioso aporte de Jürgen Schuldt, *¿Somos pobres porque somos ricos? Recursos naturales, tecnología y globalización*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2005.

4. Marx, Karl. *El Capital*, Tomo I, Vol III, pág. 950. México, Siglo XXI, 2005 [1975].

5. Los trabajos de Silvia Federici, como *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, Traficantes de Sueños (2010), son fundamentales al respecto. Los aportes de Ariel Salleh son por igual fundamentales, por ejemplo, su artículo: “Una estrategia eco-feminista. Militar por el agua, el clima y las luchas post-desarrollo” (2018). Este debate se expande, basta ver el aporte de la *Revista Ecología Política* número 54 (2017): Ecofeminismos y ecologías políticas feministas <http://www.ecologiapolitica.info/?product=54-ecofeminismos>

El extractivismo como categoría de saqueo y devastación

El extractivismo, que comenzó a fraguarse hace más de 500 años, es un concepto que explica el saqueo, la acumulación, la concentración, la destrucción y la devastación colonial y neocolonial, así como la evolución del capitalismo hasta nuestros días. Pero es claro que culminadas la conquista y la colonización no concluyó la dominación imperialista. Incluso “desarrollo” y “subdesarrollo” son caras de ese mismo proceso. Para una definición comprensible entenderemos por extractivismos a aquellas actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales con ninguno (o muy poco) procesamiento, sobre todo para la exportación según la demanda de los países centrales⁶. Los extractivismos no se limitan a minerales o petróleo. Hay también extractivismos de tipo agrario, forestal, pesquero, inclusive turístico⁷.

El caso es que, desde los extractivismos, junto con la conquista y la colonización de América, África y Asia, empezó a estructurarse el sistema-mundo capitalista. Como elemento fundacional de dicha civilización se consolidó la modalidad de acumulación extractiva, determinada desde entonces por las demandas de los centros metropolitanos del capitalismo naciente. En términos gruesos, unas regiones fueron especializadas en extraer y producir materias primas —bienes primarios— mientras que otras devinieron en productoras de manufacturas, normalmente usando los recursos naturales de los países empobrecidos. El saldo es la vigencia inamovible de modalidades de acumulación primario-exportadoras, en las que los extractivismos están entre sus principales manifestaciones.

Actualmente, aprovechando cuantiosas reservas monetarias y financieras, las transnacionales y las economías emergentes, como China y también India, han empezado a adquirir cada vez más activos, inclu-

6. En términos más amplios hablamos de extractivismos cuando se extraen recursos naturales no renovables en volúmenes altos o bajo procedimientos intensivos; algunos de estos recursos no requieren de procesamiento o se los procesa de manera muy limitada; en su mayoría – no siempre- de grandes montos de inversión y provocan efectos macroeconómicos relevantes; ocasionan grandes impactos sociales, ambientales y culturales en los territorios afectados; y, al extra orientarlos a la exportación devienen en *commodities*.

7. Se recomienda el libro de Eduardo Gudynas: *Extractivismos – Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*, CLAES - CEDIB, La Paz, 2015.

yendo yacimientos petroleros y mineros, en todos los continentes, ampliando aceleradamente su influencia.

En suma la “acumulación originaria” de Marx, que “*desempeña en economía política aproximadamente el mismo papel que el pecado original en la teología*”⁸, fue una precondition de la acumulación capitalista. Luego vendría en una escala aún mayor el “acaparamiento de tierras” (Landnahme) de Rosa Luxemburg, realizada desde la usurpación de las riquezas de sociedades precapitalistas sobre todo vía dominación colonial. Hasta devenir en lo que David Harvey denominó la “acumulación por desposesión” al ampliarse cada vez más los ámbitos de mercantilización en todas las esferas imaginables e incluso inimaginables anteriormente; concepto ampliado aún más con la “acumulación extrahección” de Eduardo Gudynas⁹, que abarca todas las actividades de apropiación de recursos naturales que se realizan con violencia, atropellando los Derechos Humanos y de la Naturaleza. Estas formas de acumulación se extienden por doquier mediante la creciente y masiva explotación de recursos naturales, mercantilizando toda expresión vital. Esto explica el saqueo, acumulación, concentración, devastación colonial y neocolonial, así como la evolución del capitalismo moderno.

Desde esa perspectiva, los “extractivismos” ayudan a entender los alcances del “desarrollo” y del “subdesarrollo” como caras de la misma expansión capitalista mundial; conceptos cobijados por la ilusión del progreso, sostén de la modernidad capitalista, cabe acotar.

Más allá de algunas diferenciaciones menores, la modalidad de acumulación extractivista está en la médula de la propuesta productiva tanto de gobiernos neoliberales como “progresistas”, que experimentan una segunda fase neoliberal, como anotó oportunamente Raúl Zibechi (2011). Mientras, la adicción a los extractivismos del mercado mundial no ha disminuido; al contrario, hay claras señales de aumento tanto entre gobiernos neoliberales como entre “progresistas”.

Aceptando las lecturas legadas por Marx, conocemos de sobra la importancia del “modo de producción”, en tanto particular disposición de las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas en

8. Marx, Karl. *El Capital*, Tomo I, Vol XXIV, México, Siglo XXI, 2005 [1975].

9. Ver el artículo de Eduardo Gudynas (2013): “Extracciones, extractivismos y extrahecciones”, *Observatorio del desarrollo*, No.18, pp.1-17.

una sociedad. En concreto, el modo de producción capitalista crea una modalidad de acumulación del capital que caracteriza y determina la organización del trabajo, incluso la ubicación geográfica y el conocimiento técnico en el uso de las fuerzas productivas, así como en los medios y los procesos técnicos empleados.

Sabemos también que el modo de acumulación primario-exportador dominante en los países “subdesarrollados”, es determinante en las estructuras económicas, sociales e inclusive políticas. Más aún, de él se derivan influencias culturales que terminan en aberraciones como, por ejemplo, una suerte de ADN-extractivista enquistado en nuestras sociedades: amplios segmentos de la población, incluyendo ciertos intelectuales y políticos que reniegan del capitalismo, asoman atrapados en (i)lógicas extractivistas y rentistas.

Debemos resaltar como un punto medular en este análisis que el capital acumula en cualquier circunstancia: esa es su esencia y razón de ser. El objetivo de los capitalistas se consigue aumentando el plusvalor extraído con la explotación de la fuerza de trabajo: sea ampliando horarios laborales, reduciendo salarios por debajo de la subsistencia (temporalmente, sobre todo en épocas de crisis), aumentando la productividad laboral a través de cambios de la técnica. Pero cuando el capital no logra acumular produciendo, busca acumular especulando. Y de ahí viene también el hambre contemporánea por la extracción masiva y casi a cualquier costo de recursos naturales a los que se mercantiliza incluso antes de extraerlos: todo para cristalizar la acumulación. Esto se registra cada vez con una mayor destrucción de la Naturaleza y hasta de las comunidades que están cercanas a los lugares de explotación.

De este modo, el extractivismo es, en esencia, depredador como lo es “el modo capitalista (que) vive de sofocar a la vida y al mundo de la vida, ese proceso se ha llevado a tal extremo, que la reproducción del capital solo puede darse en la medida en que destruya igual a los seres humanos que a la Naturaleza”¹⁰, como afirmó el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría (2010).

Las profundas estructuras de la violencia extractivista

Los extractivismos y su violencia tienen una larga historia de destrucción y de enajenación. Además, su historia es perversa pues –con de-

10. La mayúscula en “Naturaleza” es del autor de este texto.

masiada frecuencia— se acepta el despojo extractivista como el precio a asumir para conseguir el progreso-desarrollo. Así, no importa ni la hecatombe demográfica, social y cultural que provocó la llegada de los europeos a América, ni sus consecuencias (que explican las raíces de tantos problemas estructurales). Tampoco importa el saqueo y ruina que los extractivismos provocan en la actualidad. El fin de acumular justifica los medios y los sacrificios a asumir...

Al capital no le interesa que se llegue a comprender los orígenes de las desigualdades estructurales, ni de las inequidades también estructurales, vigentes en las economías primario-exportadoras (que provocan una realidad socioeconómica muy compleja). Es más, en los círculos dominantes no se entiende que los extractivismos son esencialmente violentos contra la Naturaleza y contra los propios seres humanos. En suma, para nada se incorpora en el análisis convencional —esbirro del capital— las aberraciones derivadas de economías atadas históricamente a un esquema de comercio exterior injusto y desigual, incluso en términos ambientales. No interesa el impacto nocivo de las políticas extractivistas del neoliberalismo o del neodesarrollismo (que profundizan la dependencia de los países primario-exportadores). No importan los efectos demolidores del extractivismo, embretado en la “colonialidad del poder”¹¹. Reiteremos: solo importa acumular.

Nada se dice de las deudas históricas y ecológicas que deberían asumir las naciones imperialistas. Y no solo son deudas climáticas. La deuda ecológica encuentra sus primeros orígenes con la expoliación colonial —extracción de recursos minerales o tala masiva de bosques naturales, por ejemplo—, se proyecta tanto en el “intercambio ecológicamente desigual”, como en la “ocupación gratuita del espacio ambiental” de los países empobrecidos por efecto del estilo de vida depredador de los centros y de las élites en las periferias. Aquí cabe incorporar las presiones sobre el medio ambiente generadas por las exportaciones de recursos

11. Para tener una mejor comprensión de los antecedentes históricos del subdesarrollo, sobre los que se asienta el poder mundial, cabría considerar, como precisa el gran pensador Aníbal Quijano (2001), que “el actual patrón de poder mundial consiste en la articulación entre: 1) la colonialidad del poder, esto es la idea de ‘raza’ como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social; 3) el Estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno Estado-Nación como su variante hegemónica y 4) el eurocentrismo como forma central de subjetividad/ intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento”.

naturales —normalmente mal pagadas y que no asumen la pérdida de nutrientes y de la biodiversidad, para mencionar otro ejemplo— provenientes de la periferia, exacerbadas por crecientes requerimientos empujados desde el aperturismo a ultranza. La deuda ecológica crece, también, porque los países más ricos han superado largamente sus equilibrios ambientales nacionales, al transferir directa o indirectamente contaminación (residuos o emisiones) a otras regiones sin asumir pago alguno.

A todo lo anterior habría que añadir la biopiratería, impulsada actualmente por varias transnacionales que patentan en sus países de origen múltiples plantas y conocimientos indígenas. Aquí también cabe recordar los daños provocados a la Naturaleza y a las comunidades, sobre todo campesinas, con las semillas genéticamente modificadas, por ejemplo; cultivos que afectan en forma cada vez más crítica y notoria a las mujeres, sea en sus actividades como campesinas o incluso como madres.

Por eso, bien podríamos afirmar que no solo hay un intercambio comercial y financieramente desigual, como plantean las teorías de la dependencia, sino que también existe un intercambio ecológicamente desequilibrado y desequilibrador, donde las inequidades propias del patriarcado y la colonialidad afloran por doquier. Los ejemplos sobran si se considera las violencias que provoca el extractivismo en tanto proyecto biopolítico de dominación, bastaría recordar lo que sucedió en Saraguro, en la provincia ecuatoriana de Loja, en agosto del 2015, cuando la brutalidad de la fuerza pública, durante el gobierno de Rafael Correa, se ensañó en contra de mujeres indígenas; o lo que aconteció en la brutal represión de Chaparina en Bolivia durante la VII Marcha Indígena del TIPNIS en septiembre del 2011, durante el gobierno de Evo Morales¹². No faltan tampoco ocasiones en que la violencia se camufla con ofrecimientos y promesas múltiples, con proyectos de desarrollo, a través siempre del control de los imaginarios, en el marco de leyes permisivas a los extractivismos de todo tipo; ejemplos hay muchos, bastaría recordar las irregularidades e ilegalidades de la explotación minera del proyecto Fruta del Norte (Soliz 2018), cuyo listado de afectaciones es largo: debilitamiento de la frágil institucionalidad del Estado; avasallamiento de las comunidades; deterioro de la salud familiar; daño psicosocial y violaciones de derechos; destrucción de la Naturaleza, entre otros,

12. Se recomienda el texto de Rocío Silva Santisteban para analizar el caso peruano (2017).

teniendo, eso sí, entre sus primeras y principales víctimas a las mujeres. Otras múltiples formas de violencia, no tan brutales como la anteriormente expuesta, afloran inclusive en procesos de diálogo cuando se discrimina o inclusive se margina abiertamente a las mujeres: aquí emerge otro modo de violencia que se da través de la invisibilización o banalización de las mujeres, algo muy propio del patriarcado.

Tanto los promotores del neoliberalismo como sus rivales “progresistas” se asumen —cada grupo a su modo— como portadores de “la solución” al “subdesarrollo”, pero lejos de plantear un debate profundo se aferran como náufragos a una sola tabla de salvación: acceder al mercado mundial sujetos a la letanía de las ventajas comparativas como referente fundamental de las economías especializadas en producir y exportar materias primas. De hecho, defienden tal ideología —que más parece teología—, sin importar sus consecuencias depredadoras para la Humanidad y la Naturaleza. Defienden una ideología consumista, sea con el mercado o con el Estado como instrumentos reguladores de las relaciones socioeconómicas (unos y otros siempre velando por sostener la explotación y la dominación del capital). Además, gobiernos “progresistas” o neoliberales, sin importar el matiz, son fervientes cultores de la religión del crecimiento económico (en donde el crecimiento material representa un nirvana, y el PIB su revelación). La ausencia de estos asuntos en la discusión pública impide ver con lucidez los caminos para llegar a una vida digna y armoniosa para la Humanidad y la Naturaleza.

Saqueando territorios y cuerpos

Dentro de los países extractivistas, las comunidades en cuyos territorios o vecindades se realizan estas actividades sufren varias violencias socio-ambientales, culturales, corporales y simbólicas. En el Ecuador, por ejemplo, las provincias petroleras amazónicas registran graves problemas ambientales además de la mayor pobreza, a pesar de que es justo desde ahí que nace el grueso del financiamiento de las exportaciones desde agosto de 1972, cuando zarpó el buque-tanque Ana Cortez de la Texaco¹³. La miseria de grandes masas parecería ser, por tanto, consustancial a la presencia de ingentes cantidades de recursos naturales (con alta renta diferencial). La

13 . La lista de destrozos provocado por la ahora empresa Chevron-Texaco es enorme. Basta revisar el libro *Las palabras de la selva- Estudio psicosocial del impacto de las explotaciones petroleras de Texaco en las comunidades amazónicas de Ecuador* de Carlos Martín Beristain, Darío Páez Rovira, Itziar Fernández, hegoa, Bilbao, 2010.

Naturaleza nos “bendice” con enormes potenciales que los seres humanos los transformamos en maldición... una real, compleja y cruda conclusión¹⁴.

Esta modalidad de acumulación no requiere del mercado interno e incluso puede funcionar con salarios decrecientes. La renta extractiva mata a la presión social que obliga a reinvertir en mejoras de productividad y en el respeto a la Naturaleza. Es más, la renta de la Naturaleza, en tanto fuente principal de financiamiento de esas economías, atrofia la producción y el resto de relaciones sociales. Para colmo, los extractivismos –sobre todo petrolero o minero– promueven relaciones sociales clientelares, beneficiando a las propias transnacionales y trabando cualquier planificación económica adecuada. Véase, por ejemplo, los perniciosos efectos de las relaciones e inversiones comunitarias de estas empresas que terminan sustituyendo al propio Estado en la dotación de servicios sociales, sin que ésta sea su función específica. O situaciones similares otorgando contrata a los varones y dejando a las mujeres en los espacios locales gestionando el agua.

Hay más... las compañías extranjeras, junto con gobiernos nacionales cómplices, construyen un marco jurídico favorable y hasta aprovechan que sus propios funcionarios o intermediarios han estado incrustados en los gobiernos, no solo buscando que ingresen al país las inversiones extranjeras sino, sobre todo, velando para que las reformas legales les sean ventajosas. Esta intromisión –alentada por organismos como el BID y sus hermanos mayores: Banco Mundial y FMI— se registra una y otra vez, particularmente en petróleo y minería, donde los mismos directivos de las empresas o sus abogados llegan a dirigir instancias de control estatal: esta situación conocida como “puertas giratorias” está a la orden del día. Luego se reproduce perversamente esta relación subordinada y subordinadora en la dirección de la empresa estatal petrolera o minera, incluso el ministerio del ramo es asumido con frecuencia por personajes abiertamente al servicio de las transnacionales. Otra situación retorcida se da cuando gente sin conocimiento asume el funcionamiento de dichas empresas, que en breve se deterioran creando las condiciones

14. Estos países estarían atrapados en una lógica perversa conocida como “paradoja de la abundancia” o simplemente “maldición de los recursos” o, para ponerlo en términos provocadores, “maldición de la abundancia”. Consultar el libro del autor de estas líneas: *La maldición de la abundancia*, CEP, Swissaid y Abya-Yala, Quito, 2009. <http://www.extractivismo.com/documentos/AcostaMmaldicionAbundancia09.pdf>

para que las transnacionales se vuelvan las salvadoras. Y es por igual perverso constatar que las empresas estatales actúan de forma parecida a las transnacionales, pero levantando la bandera del nacionalismo.

En este complejo mundo de corrupción —donde Estado y mercado se funden en una misma lógica— las violencias patriarcales y coloniales encuentran territorio fértil. Bastaría ver los papeles de cada grupo humano en los diversos extractivismos: los hombres están destinados a asumir la mayoría de trabajos “duros”, propios para “los machos”, en una compulsión derivada del imperativo de la masculinidad¹⁵, sea en las actividades petroleras, mineras, pesqueras o agroindustriales; mientras la mujeres normalmente asumen ocupaciones menos “duras” pero igualmente extenuantes, además de otras ocupaciones “complementarias”, particularmente en los enclaves extractivistas, como la prostitución. No sorprende tampoco que las mujeres sean duramente afectadas por estas distorsiones en su cotidianidad y en la de sus comunidades, sobre todo por la enorme contaminación —material y social— provocada por los destrozos ambientales, tanto como por la drogadicción y el alcoholismo.

Las múltiples violencias de los extractivismos

Las violencias —en sus más diversas formas— son fundamentales en la vida de los países atrapados por la “maldición de la abundancia”¹⁶. Son violencias que configuran un elemento consustancial de un “modelo ecocida”.

Veamos, por ejemplo, la violencia desatada por las empresas extractivistas, que pasa por diversos grados de destrucción de la Naturaleza y de las comunidades; la violencia estatal, vinculada a la anterior, fun-

15. “Cuando más fuerte es el imperativo de la masculinidad, más expuestos están a situaciones de riesgo”. <http://www.opsur.org.ar/blog/2018/03/15/cuando-mas-fuerte-es-el-imperativo-de-la-masculinidad-mas-expuestos-estan-los-trabajadores-a-situaciones-de-riesgo/>

16. Aquí se mencionan, a modo de puntos críticos medulares apegados a la realidad, varias patologías generadas por este esquema de acumulación, que se retroalimenta y potencia sobre sí mismo en círculos cada vez más perniciosos: mala asignación/desperdicio de recursos y, por tanto, sub o maldesarrollo; vulnerabilidad frente a choques externos y crisis económicas recurrentes; “enfermedad holandesa”; concentración de la riqueza y pobreza generalizada; proliferación de la corrupción y de ‘mentalidades’ rentistas; masivo deterioro del medio ambiente con salida neta de recursos naturales; débil gobernabilidad e institucionalidad; voracidad y gobiernos autoritarios; conflictos recurrentes entre petroleras y comunidades; desterritorialización del Estado; guerras civiles o externas; etc.

dada en reprimir, criminalizar y perseguir a los defensores de la vida; guerras civiles, guerras abiertas entre países, agresiones imperiales por parte de algunas potencias empeñadas en asegurarse por la fuerza los recursos naturales, sobre todo hidrocarburiíferos o minerales.

Como lo anotamos al inicio, tanta violencia no es mera consecuencia del extractivismo, es una condición necesaria para su cristalización. Michael J. Watts lo sintetizó: “toda la historia del petróleo (o de la minería o de las plantaciones exportadoras, NdA) está repleta de criminalidad, corrupción, el crudo ejercicio del poder y lo peor del capitalismo de frontera” (1999).

La explotación de los recursos naturales no renovables permite que surjan Estados rentistas, cuya incidencia está atada a la capacidad política de gestionar una mayor o menor participación de la renta minera o petrolera. Son Estados que al monopolio de la violencia política añaden el monopolio de la riqueza natural (Fernando Coronil 2002). Aunque parezca paradójico, este tipo de Estado (que se desespera por multiplicar permanentemente los ingresos fiscales) muchas veces delega parte sustantiva de las tareas sociales a las petroleras o mineras, abandona –desde la perspectiva convencional del desarrollo– amplias regiones (ver la Amazonía, por ejemplo). Y en esta “desterritorialización” del Estado, se consolidan respuestas propias de un Estado policial que reprime a las víctimas del sistema al tiempo que declina el cumplimiento de sus obligaciones sociales y económicas (y hasta brinda seguridad y defensa a las transnacionales agresoras).

En estas economías petroleras, mineras, agroexportadoras, etc., de enclave se configura una estructura y dinámica políticas voraces y autoritarias. Esta mezcla de perversidades económicas y políticas, particularmente en la bonanza, se plasma en un aumento más que proporcional del gasto público y sobre todo una discrecional distribución de recursos fiscales, tal como aconteció en el Ecuador de los años setenta o ya en el siglo XXI con la “revolución ciudadana”¹⁷; y eso por no hablar de casos más paradigmáticos como Venezuela. Este ejercicio político –especialmente en un *boom* exportador– se explica también por el afán de los gobiernos de eternizarse en el poder y/o por su intención de acelerar reformas que asoman como indispensables

17. Alberto Acosta y John Cajas-Guijarro (2018); Una década desperdiciada – Las sombras del correísmo, CAAP, Quito.

para transformar sociedades “atávicas” (desde la todavía dominante visión de la colonialidad, que margina y reprime los conocimientos y prácticas ancestrales, así como todo aquello que no coincida con su patrón civilizatorio). Este incremento del gasto y las inversiones públicas también resulta del creciente conflicto distributivo desatado entre disímiles grupos de poder. Como reconoce Jürgen Schuldt (2005):

“se trata, por tanto, de un juego dinámico de horizonte infinito derivado endógenamente del auge. Y el gasto público –que es discrecional– aumenta más que la recaudación atribuible al auge económico (política fiscal pro-cíclica)”.

Este “efecto voracidad” provoca la desesperada búsqueda y apropiación abusiva de parte importante de los excedentes del sector primario-exportador. Ante la ausencia de acuerdos nacionales para manejar estos recursos naturales, sin instituciones democráticas sólidas (que sólo pueden construirse con una amplia y sostenida participación ciudadana), sin respetar los Derechos Humanos y de la Naturaleza, aparecen en escena diversos grupos de poder no-cooperativos desesperados por obtener una tajada de la renta minera o petrolera. Además, como consecuencia de la apertura de amplias zonas particularmente boscosas o de páramo provocada por las actividades mineras o petroleras, surgen otras actividades extractivistas que provocan, a su vez, graves problemas ambientales y sociales, como las madereras o plantaciones para monocultivos.

En la disputa por la renta de los recursos naturales intervienen, sobre todo, las transnacionales y sus aliados criollos, la banca internacional, amplios sectores empresariales y financieros, incluso las Fuerzas Armadas, así como algunos segmentos sociales con incidencia política; igualmente obtiene importantes beneficios la “aristocracia obrera”¹⁸ vinculada a los extractivismos. Y —como es fácil comprender— esta conflictiva pugna distributiva provoca tensiones políticas lo que demanda gobiernos autoritarios.

En muchos países primario-exportadores, los gobiernos y las élites dominantes, la “nueva clase corporativa”, han capturado no sólo el Estado (sin mayores contrapesos) sino también a importantes medios de comunicación, encuestadoras, consultoras empresariales, universidades, fundaciones y estudios de abogados.

18. En los términos que lo planteó Eric J. Hobsbawn (1981).

Las lógicas del rentismo y del clientelismo, incluso del consumismo, difieren e impiden construir ciudadanías en términos amplios, entendidas como ciudadanías individuales, ciudadanías colectivas e inclusive meta-ciudadanías ecológicas. Y estas prácticas clientelares, al alentar el individualismo y el consumismo¹⁹, desactivan las propuestas y acciones colectivas, afectando tanto a las organizaciones sociales como al mismo sentido de comunidad, lo que constituye un asunto aún más preocupante. Estos gobiernos tratan de subordinar a los movimientos sociales y, si no lo logran, plantean estructuras paralelas controladas por el propio Estado, como lo hizo el gobierno de Correa en Ecuador o lo hace Evo Morales en Bolivia.

En estas economías hay una inhibidora “mono-mentalidad exportadora” que ahoga la creatividad y los incentivos de los empresarios nacionales que potencialmente habrían invertido en ramas económicas con alto valor agregado y de retorno. También en el seno del gobierno, e incluso entre los ciudadanos, se difunde esta “mentalidad pro-exportadora” casi patológica. Todo esto lleva a despreciar las capacidades y potencialidades humanas, colectivas y culturales del país. Como ya se dijo, se impone un ADN-extractivista en la vida y política social, empezando por gobernantes y políticos.

Los gobiernos de estas economías primario-exportadoras no solo cuentan con importantes recursos –sobre todo en el auge de los precios– para asumir la necesaria obra pública, sino que pueden desplegar medidas y acciones que coopten a la población para asegurar una “gobernabilidad” que permita introducir reformas y cambios pertinentes desde sus intereses. Pero las buenas intenciones desembocan, con frecuencia, en gobiernos autoritarios y mesiánicos disfrazados, en el mejor caso, de “democracias delegativas”.

19. Sin minimizar la importancia de cubrir niveles de consumo adecuado para la población tradicionalmente marginada, no faltará quien –ingenuamente– vea en el consumismo hasta elementos democratizadores, sin considerar ni los patrones de consumo importados que se consolidan ni que la creciente demanda se satisface, casi siempre, con la oferta proveniente de grandes grupos económicos y hasta con importaciones. El auge consumista, que puede durar mientras dure la bonanza, es una cuestión psicológica nada menor en términos políticos. Este incremento del consumo material se confunde con una mejoría de la calidad de vida, en clara consonancia con el carácter fetichista de las mercancías. Así los gobiernos pueden ganar legitimidad desde la lógica del consumismo, algo que no es ambiental ni socialmente sustentable.

Además, la mayor erogación pública en actividades clientelares reduce las presiones latentes por una mayor democratización. Se da una “*pacificación fiscal*” (Schuldt), dirigida a reducir la protesta social. Ejemplo son los diversos bonos empleados para paliar la extrema pobreza, sobre todo aquellos enmarcados en un clientelismo puro y duro que premia a los feligreses más devotos y sumisos.

Los altos ingresos del gobierno le permiten desplazar del poder y prevenir la configuración de grupos y fracciones contestatarias o independientes, que demanden derechos políticos y otros (derechos humanos, justicia, cogobierno, etc.). Incluso se destinan cuantiosos recursos para perseguir a los contrarios, incluyendo a quienes no entienden ni aceptan las “*indiscutibles bondades*” extractivistas. Estos gobiernos pueden asignar cuantiosas sumas de dinero para reforzar sus controles internos incluyendo la represión a opositores. Además, sin una efectiva participación ciudadana se da vacía la democracia, por más que se consulte repetidamente al pueblo en las urnas.

A la postre, la mayor de las maldiciones es la incapacidad para enfrentar el reto de construir alternativas a la acumulación primario-exportadora que parece eternizarse a pesar de sus inocultables fracasos. Es una violencia subjetiva potente que impide tener una visión clara sobre los orígenes y hasta las consecuencias de los problemas, lo que termina por limitar y hasta impedir la construcción de alternativas.

Superación de las violencias

El reto no se resuelve de la noche a la mañana. Hay que generar transiciones desde miles y miles de prácticas alternativas existentes en todo el planeta, orientadas por horizontes utópicos que propugnan una vida en armonía entre los miembros de la Humanidad y de estos con la Naturaleza. Debemos transitar hacia una nueva civilización, que no nacerá espontáneamente, sino que debe ser construida socialmente. Se trata de una construcción y reconstrucción paciente y decidida, que empieza por desmontar varios fetiches y en propiciar cambios radicales, desde experiencias existentes. Y eso nos conmina a desbaratar las bases patriarcales y coloniales del capitalismo y pensar específicamente en el aporte de las mujeres desde una cultura diversa, enfocada en los cuidados y en la gestión de las semillas y el agua.

Este es el punto. Contamos con valores, experiencias y prácticas civilizatorias alternativas, como el Buen Vivir o *sumak kawsay* o *suma qamaña* de las comunidades indígenas andinas y amazónicas²⁰. Junto con las visiones de Nuestra América hay otras muchas aproximaciones a pensamientos de alguna manera emparentados con la búsqueda de una vida armoniosa desde visiones filosóficas incluyentes en todos los continentes. El Buen Vivir, como cultura de vida, con diversos nombres y variedades, es conocido y practicado en diferentes regiones de la Madre Tierra, como *Ubuntu* en África o *Swaraj* en la India. Aunque mejor sería hablar en plural de buenos convivires, para no abrir la puerta a un Buen Vivir único, homogéneo, imposible de realizar, por lo demás.

En suma, nos toca construir un mundo donde quepan otros mundos, sin que ninguno de ellos sea marginado ni explotado, y donde todas y todos vivamos con dignidad y en armonía con la Naturaleza y con nosotros mismos.

Bibliografía

Acosta, Alberto. *La maldición de la abundancia*. CEP, Swissaid y Abya-Yala, Quito, 2009.

—. “Delirios a gran escala - Correa en los laberintos de la megaminería”. *Rebellion.org*, 2012. Ver: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=142708>

—. *El Buen Vivir Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, ICARIA, Barcelona, 2013. (Este libro ha sido editado en ediciones revisadas y ampliadas continuamente, en francés - Utopia 2014, en alemán - Oekom Verlag 2015, en portugués - Editorial Autonomia Literária y Editorial Elefante 2016, en holandés - Uitgeverij Ten Have 2018).

20. La lista de textos que abordan este tema es cada vez más grande. Podríamos mencionar los aportes de Eduardo Gudynas, a modo de ejemplo, el artículo “Buen Vivir: sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas”, en el libro *Bifurcación del Buen Vivir y el sumak kawsay*, Ediciones SUMAK, Quito, 2014; también en el mismo libro, el artículo de Josef Estermann, “Ecosofía andina – Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de vida plena”; Atawallpa Oviedo Freire, *¿Qué es el sumak kawsay – Más allá del socialismo y capitalismo*, Quito, 2011; o los textos del autor de estas líneas, como *El Buen Vivir Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, ICARIA, 2013.

—. “Pos-crecimiento y pos-extractivismo: Dos caras de la misma transformación cultural”. En: Varios Autores, *Pos-crecimiento y Buen Vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*, FES-ILDIS, Quito, 2014. Ver: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=196977>

—. y **Cajas-Guijarro**, John. *Una década desperdiciada – Las sombras del correísmo*, CAAP, Quito, 2018.

Beristain Carlos Martín, Darío Páez Rovira, Itziar Fernández. *Las palabras de la selva. Estudio psicosocial del impacto de las explotaciones petroleras de Texaco en las comunidades amazónicas de Ecuador*, hegoa, Bilbao, 2010.

Bhagwati, Jagdish. “Immiserizing growth: A geometrical note”, *Review of Economic Studies*, 25(3), 1958: 201-205.

Coronil, Fernando. *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela-Nueva Sociedad, Caracas, 2002.

Echeverría, Bolívar. *Modernidad y Blanquitud*, Editorial ERA, México, 2010.

Estermann, Josef. “Ecosofía andina – Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de vida plena”. En Varios Autores, *Bifurcación del Buen Vivir y el sumak kawsay*. Ediciones SUMAK, Quito, 2014.

Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.

Gudynas, Eduardo. *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. CEDIB y CLAES, Cochabamba (Bolivia), 2016.

—. “Extracciones, extractivismos y extrahecciones”, *Observatorio del desarrollo*, No.18, 2013.

Harvey, David. “The ‘new’ imperialism: accumulation by dispossession”. *Socialist Register*, Vol.40: 63-87, 2004. Ver <http://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5811/2707#.VigHeyswCfU>

Hobsbawm, Eric J. “La aristocracia obrera, a revisión”. En Varios autores. *Historia económica: nuevos enfoques y nuevos problemas*, Crítica, España, 1981.

Marx, Karl; *Capital. A Critique of Political Economy. The Process of production of capital*. En *Collected Works*, Vol. 35, Karl Marx y Frederick Engels. International Publishers. Nueva York, 1867.

Alberto Acosta

—. *El Capital*, Tomo I, Vol III, México, Siglo XXI, [1975], 2005.

Oviedo Freire, Atawallpa. *Qué es el sumak kawsay – Más allá del socialismo y capitalismo*, Sumak editores, Quito, 2011.

Ricardo, David. *Principios de Economía Política y Tributación*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., [1817], 1959.

Quijano, Aníbal. “Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia”, en *Tendencias básicas de nuestra era*, Instituto de Estudios Internacionales Pedro Gual, Caracas, 2001.

—. “El fantasma del desarrollo en América Latina”. En Acosta, Alberto (compilador), *El desarrollo en la globalización – El resto de América Latina*, Nueva Sociedad e ILDIS, Caracas, 2000.

Salleh, Ariel. “Una estrategia eco-feminista. Militar por el agua, el clima y las luchas post-desarrollo”, *Revista Ecuador Debate* 103, CAAP, Quito, 2018.

Schuldt, Jürgen. *La enfermedad holandesa y otros virus de la economía peruana*, Universidad del Pacífico, Lima, 1994.

—. ¿Somos pobres porque somos ricos? *Recursos naturales, tecnología y globalización*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2005.

—. y Alberto **Acosta** (2006); “Petróleo, rentismo y subdesarrollo: ¿Una maldición sin solución?”, revista Nueva Sociedad, No. 204, Buenos Aires, julio/agosto 2006.

Silva Santisteban, Rocío. *Mujeres y conflictos ecoterritoriales – Impactos, estrategias y resistencias*, Flora Tristán-DEMUS-CNDDHH, Lima, 2017.

Soliz, María Fernanda. *Fruta del Norte: la manzana de la discordia*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2018.

Varias autoras y autores. *Revista Ecología Política* Número 54: Ecofeminismos y ecologías políticas feministas, 2019. Ver <http://www.ecologiapolitica.info/?product=54-ecofeminismos>

Zibechi, Raúl. “Extractivismos: segunda fase del neoliberalismo”. Conferencia dada en el Encuentro de los Pueblos del Abya Yala por el Agua y la Pachamama, Cuenca- Ecuador, 2011. Ver <http://www.abong.org.br/biblioteca.php?id=7856&it=7873>



Protestando desde lo común _____

Marisol de la Cadena

Resumen

Para el ser humano andino (runa) no existe una diferencia ontológica entre él mismo y los seres-tierra (tirakuna). Pero esa diferencia radical de los tirakuna excede a la política moderna, ontológicamente hablando, es decir, desde lo que la política moderna es y no puede reconocer que Ausangate sea algo diferente a una montaña. Este texto es una reflexión sobre esa diferencia y las prácticas políticas que ponen en funcionamiento los hombres y mujeres del Ande.

Palabras clave

seres-tierra, común, diferencia radical, desacuerdo ontológico.

Era agosto de 2006. Acababa de llegar al Cuzco para quedarme de dos a tres meses y recibí una llamada de Nazario Turpo para decirme que no podía venir a la casa donde me hospedaba y me preguntó si podía ir a la Plaza de Armas²¹. La gente que estaba reunida ese día en la plaza principal de Cuzco había viajado desde la región donde Nazario vivía, motivados por las actividades de prospección minera que una empresa estaba realizando en Ausangate, un ser-tierra que es también una montaña y, por tanto, una reserva de minerales, probablemente de oro. Esta condición no es nueva en los Andes donde, desde tiempos coloniales, las minas (o sus túneles) han atravesado las entrañas de seres-tierra / montañas, que han sido conceptual y físicamente capaces de permitir que en ellos se movilizan con relativa facilidad tanto maquinaria minera, como las prácticas que los hacen seres-tierra.

21. Nazario Turpo fue un amigo con quién co-trabajé *Earth-Beings*. Era hijo de Mariano Turpo, un sabedor que, como Nazario vivía en los alrededores del Ausangate, una montaña que también es un ser-tierra. Mariano fue un organizador ignorado de muchas protestas campesinas que llevaron a la expropiación de la hacienda Lauramarca (Cuzco) con la que se inauguró la Reforma Agraria de 1969. Nazario fue co-curador de la muestra "Comunidad Quechua" que se exhibe en el National Museum of the American Indian uno de los museos de la Smithsonian Institution localizado en Washington D.C.

En el siglo XVI, los seres-tierra eran conocidos como guacas –entidades que los extirpadores coloniales de idolatrías como Cristóbal de Albornoz estaban encargados de destruir. La expresión *seres-tierra* es la manera en que traduzco la palabra con la que los conocí: *tirakuna*. Esta palabra está compuesta del término en español *tierra*, y del prefijo plural en quechua *kuna*. Una traducción literal al castellano sería *tierras* –en español– y son seres que pueden ser padre o madre: no tienen género. De Albornoz tradujo el término *guacas* como ‘piedras’ o ‘cerros’, y asumió que serlo explicaba la dificultad de su trabajo en contra de lo que él consideraba supersticiones: ¡¡extirparlas era imposible porque las *guacas* eran *tierras*!! Quinientos años más tarde, esas *tierras* también son un problema para los nuevos extirpadores: las corporaciones mineras y el Estado neoliberal, quienes traducen seres-tierra como montañas, es decir, como una reserva de minerales y, por lo tanto, como recursos o riqueza. La diferencia con sus homólogos coloniales es que las empresas y los Estados tienen ahora el poder de destruir montañas, de mover ríos de un lado a otro, y de reemplazar lagunas con reservorios de agua.



El tajo abierto de la Empresa Yanacocha. Foto: Malú Cabellos

Esta tecnología, que es extremadamente productiva en términos económicos, es también altamente contaminante desde el punto de vista ambiental, y una amenaza para los seres-tierra que, hoy, enfrentan nada menos que la posibilidad de su destrucción. En el año 2006, varios proyectos mineros tocaron la puerta en el pueblo de Nazario; prometían una forma de desarrollo que implicaba destruir el Ausangate. Esto hubiera sido un fenómeno complejo en el que, no sólo participaría la tecnología minera y sus ingenieros: como ser-tierra, Ausangate también participaría en el evento, respondiendo a la posibilidad de su destrucción atacaría la prospección de minería, y a todos quienes estuviesen a su alrededor, incluidos los runakuna. En este contexto, los posibles afectados se organizaron en rechazo de este tipo de minería.

La protesta en la plaza de armas en la que participé con Nazario formaba parte de las actividades organizadas por una delegación de vecinos del Ausangate que también presentarían sus reclamos ante *el Presidente de la Región*. En sus momentos de optimismo, la delegación pensaba que podrían convencer al presidente y a las autoridades locales, de que Ausangate no era solamente una montaña y, por tanto, no podría ser únicamente traducido como repositorio de minerales y consecuentemente destruida: Ausangate es un Ser-Tierra. Pero como la delegación también sabía que las autoridades difícilmente aceptarían esto, decidieron subordinar la defensa del Ser-Tierra a la defensa del medio ambiente; el Estado podía reconocer esto y hasta considerarlo legítimo. La delegación del Ausangate logró su cometido: la prospección minera se canceló. La montaña ganó, el proyecto minero perdió; pero para lograr esta victoria, la presencia del Ser-Tierra tuvo que ser silenciada por quienes buscaban defenderlo. ¿La razón? Para la política moderna —que fue el campo público de la negociación— los tirakuna son una creencia cultural, su existencia no es ‘real’ y su importancia política casi nula, sobre todo cuando se les confronta con hechos que la ciencia y la economía pueden certificar. Para evitar que la empresa minera destruyera la montaña, los defensores de Ausangate decidieron retirarlo como Ser-Tierra de la negociación. La *diferencia radical* de los tirakuna excede a la política moderna, que *ontológicamente hablando*, es decir, desde lo que la política moderna *es*, no puede reconocer que Ausangate sea algo diferente a una montaña.

La diferencia radical como relación

He dicho diferencia radical y quiero explicarme. Diferencia radical no es algo que las ‘poblaciones indígenas tengan’... la diferencia radical no puede ser entendida como la cualidad de una indigeneidad aislada, puesto que no hay tal: la indigeneidad en tanto formación histórica existe *con* las instituciones del Estado-Nación. Entonces, en lugar de ser, una característica de los indígenas, en mi análisis la diferencia radical emerge como *relación* entre quienes participan en un evento que es simultáneamente el mismo y también diferente. En otras palabras, el evento no es el mismo para todos. El evento Ausangate es montaña para todos (el mismo) y Ser-Tierra (no solo el mismo), que la diferencia radical emerja como *exceso en la relación* runakuna-Estado es muy común en los Andes.

Y ¿qué es el exceso? Yo lo conceptualizo como aquello que está más allá del ‘límite’—y el límite lo pienso con Ranajit Guha como “la primera cosa fuera de la cual no se encuentra *nada*, y dentro de la cual se encuentra todo” (Guha 2002: 7). Luego añado que ese nada *es* en relación a aquello que se ve a sí mismo como todo, y así lo excede, es decir, *es* algo pero algo-que-no-es accesible a través del conocimiento usual de la cultura o de la naturaleza. El ‘límite’ es ontológico, y establecerlo puede ser una práctica epistémico-política con el poder de cancelar aquello que aparezca fuera de ella.

Veamos un ejemplo: el ex-presidente del Perú, Alan García Pérez, declaró que los Seres-Tierra no existen; son impensables (para el Estado, la ciencia y la política moderna), y como tales, no son. Punto. Portándose como heredero de Albornoz, el erradicador del siglo XVI, Alan García afirma en el siglo XXI que los tirakuna son una superstición que se debe erradicar, ya no a través del bautismo (como hubiera dicho de Albornoz) sino mediante la educación implementada con ese propósito que equivale a una extirpación de idolatrías secularizada²².

22. La cita exacta es la siguiente: “En tercer lugar derrotar las ideologías absurdas, panteístas, que creen que las paredes son dioses y el aire es dios. En fin, volver a esas fórmulas primitivas de religiosidad, donde se dice: “no toques a ese cerro porque es un Apu y está lleno del espíritu milenario” y no sé qué cosa. Bueno, si llegamos a eso no hagamos nada, ni minería ni toques nada [...] Yo pienso que necesitamos más educación”. Alan García Pérez, Entevistado por Cecilia Valenzuela, Programa Mira Quién habla, 2009. Ver <https://youtu.be/2Vf4WfS5t08>

Actitudes como la del ex-presidente García —y seguro de muchos presidentes extractivistas— no son solo conspiración política, racismo o intolerancia cultural. Además de ser todo eso, esas actitudes manifiestan poder ontológico, es decir, son también una manifestación *del poder de definir lo real (o lo posible)*.

Resulta que Ausangate no fue el único Ser-Tierra que entró en la discusión política andina en los últimos años. El torrente de concesiones mineras en territorios indígenas provocó protestas que hicieron pública la existencia de muchos otros Seres-Tierra. Que en ningún caso el Estado aceptara los términos indígenas para la negociación del conflicto, revela los límites del reconocimiento como relación política del Estado moderno, que bien sea liberal o socialista, extiende hacia sus ‘otros’. Y revela *también* lo que *es* la política moderna... y aquello que *la hace*.

La política moderna *es* dentro de un *modo en que lo que es posible* requiere reconocimiento histórico. Esto significa que *en la política* aquello que no puede ser históricamente verificado *no es* ni sujeto, ni objeto de la política pues su estatuto de realidad es *dudoso*, por decir lo menos. Este criterio no necesita ser probado porque es fundamento indisputable, y punto ciego en la definición de realidad que hace a la política y que la política hace. Por tanto, des-enceguecer ese punto ofrece la posibilidad de exponer el estatuto ontológico de la política moderna e inspeccionar la composición de la política: lo que la hace. La política no hubiera *necesitado* ser histórica pero *es in-dis-cu-ti-ble-men-te* histórica. Y lo que yo atrevidamente sugiero es que este requisito de ser histórica explica la colonialidad de la política moderna y la manera en que esta colonialidad reparte entre “lo sensible” y lo no sensible.

El reparto de lo sensible es un concepto de Jacques Rancière (1999) quien también distingue entre política y policía. La *policía* es la norma que organiza y administra el reparto de lo sensible, es decir, la distribución de “lo visible” en actividades que se ven y otras que no, y a la división de “lo decible” en formas del habla que son reconocidas como discurso, y otras que son descartadas como ruido. La política es el *desacuerdo* que altera la normatividad de esa distribución. Yo sigo a Rancière y también lo modifiqué un poco. Primero digo que, en tanto ocupado por humanos, lo sensible necesario para el desacuerdo necesita, a su vez, de la división entre naturaleza y humanos. Segundo, digo que dado el requisito de historicidad de la política, lo sensible

—su reparto normal y el desacuerdo que lo altera— tiene que ser compuesto y reconocido *históricamente*. Tercero, digo que este requisito de historicidad incluye el desacuerdo ranceriano en la colonialidad de la política moderna —y entonces pierde su potencial transformativo radical y con ello su posibilidad política— lo que queda es solo la esfera de la policía. El desacuerdo que rescate la política tiene que desafiar la condición histórica de la política moderna —tiene que demandar la inclusión de lo ahistórico en la política— y, por lo tanto, ser un desacuerdo ontológico.

El desacuerdo *ontológico* altera el desacuerdo de Rancière. En su conceptualización, el desacuerdo que provoca la política proviene de “la cuenta errónea de las partes *del todo*” (Rancière 1999, 27). En cambio, yo propongo que la política emerge cuando aquello *que se considera a sí mismo todo*, niega la existencia de aquello que lo excede. En palabras de Rancière, “lo cuenta como que no cuenta”, ya que (en mis palabras), *excede el principio que reparte lo sensible* en existencia histórica e inexistencia a-histórica. El error incluido en la cuenta (¡cómo no error!) es una práctica ontológica, como lo es también la política de desacuerdo con dicha cuenta. Con estos cambios algunos términos de Rancière me siguen siendo útiles.

La política, para Rancière, requiere la “la introducción de una incomensurabilidad en el corazón mismo de la distribución de los cuerpos que hablan” (Rancière, 1999: 125). Los cuerpos que hablan son humanos —algunos humanos— ocupando lo sensible que, para serlo, necesita de la división entre naturaleza y humanos. Los Seres-Tierra y la gente con la que ellos son (runakuna) introducen esta inconmensurabilidad en la división entre naturaleza y humanos, que también divide lo a-histórico de lo histórico. Su presencia pública presenta un desafío *imposible* para la ontología histórica de lo sensible: ¿cómo puede lo a-histórico —es decir, aquello que no tiene lugar dentro de lo que se considera a sí mismo el todo— pretender *re-partir* lo sensible? Los Seres-Tierra presentan un desafío inconmensurable a la política moderna, la enfrentan con lo que *es imposible* dentro de sus condiciones e implica la alteración de las mismas.

En mi propuesta, los desacuerdos ontológicos son momentos cosmopolíticos que tienen la capacidad de irritar lo universal y de provincializar la división ontológica entre naturaleza y humanos poniendo en evidencia el carácter histórico-geográfico de dicha división. Estos

momentos cosmopolíticos proponen alterar la política demandando su disposición a establecer alianzas o disputas con aquello que “no puede ser” dentro las condiciones ontológicas de la política moderna —de derecha o izquierda.

Isabelle Stengers abre su *Propuesta Cosmopolítica* con la siguiente frase: “¿Cómo podemos presentar una propuesta que no tenga la intensión *de decir lo que es*, o lo que debe ser, sino que busque provocar el pensamiento, una propuesta que no necesita otra validación más que la forma en que es capaz de hacernos pensar despacio para así crear una oportunidad que nos haga considerar de una manera *ligeramente diferente* los problemas y las situaciones que nos movilizan?” (Stengers, 2005:994)

Pensando con Stengers, y también modificando su propuesta a partir de mis conversaciones con Mariano y Nazario Turpo, sugiero que la presencia pública de los Seres-Tierra propone formas de componer la política —de hacerla— que *no tenga como requisito* que los mundos en disputa se reconozcan mutuamente como ontológicamente semejantes (para luego reconocerse como adversarios). La política moderna requiere que sus participantes sean lo mismo. Las montañas son montañas, la presencia pública de los Seres-Tierra altera este requisito: abre posibilidades de desacuerdos —es decir *política*— *sin el requisito* de un sensible dividido entre naturaleza y humanos *y homogéneo* a los participantes en la negociación.

Obviamente, la propuesta de Isabelle Stengers no es la de los runakuna. Sin embargo, ambas coinciden en que difieren de proyectos que (de antemano) saben *lo que son* y lo que quieren, y entonces hacen de sus palabras órdenes. En vez de ello, la propuesta cosmopolítica de Stengers busca hablar “ante la presencia de” aquellos que son capaces de ignorar las órdenes, por ejemplo, de desobedecer el principio que funda lo sensible como condición para tener ser escuchados en la esfera de la política. En la propuesta filosófica de Stengers ignorar tal orden puede significar preferir “no tener voz política”. En mi versión etnográfica de la cosmopolítica, *se puede ignorar la orden y también aceptarla para tener una voz política que desea además* permanecer por fuera de lo sensible. Esta voz política está dentro de lo sensible, y *también* escapa de lo sensible.

Las prácticas runakuna ignoran el mandato de separar naturaleza de cultura y también lo siguen: esto altera el efecto de totalidad del principio

que funda lo sensible y complejiza la práctica de la política moderna que separa humanos y cosas. Al incluir seres-que no son-humanos en interacciones con las instituciones modernas (el Estado, organizaciones no gubernamentales de carácter nacional, fundaciones internacionales) las prácticas runakuna manifiestan su divergencia onto-epistémica con el mundo de esas instituciones y también participan en él, excediéndolo.

La política moderna es un acontecimiento histórico fundado en el acuerdo de homogeneizar el mundo dividiéndolo en una naturaleza y muchas culturas; transcurre en un espacio complejo donde tal acuerdo *no es sólo tal*.

El desacuerdo se manifiesta por la presencia escandalosa, trivializada y negada de los Seres-Tierra en la política, sus participantes exceden el acuerdo y también son parte de él, apareciendo como su divergencia. Rechazar a los seres-tierra (como lo hizo el ex-presidente peruano Alan García), no impide su emergencia, ni protege a aquellos que los rechazan de participar *de ellos*, aunque estén en su contra. En esta relación, lo rechazado *emerge a través de quien rechaza, y viceversa*. Esta es la conexión parcial de la que, ni la política moderna ni la indigeneidad pueden escapar; por el contrario, *ambas son en esa conexión, excediéndose mutuamente en diferencia radical, y también participando de semejanzas que, complejamente, no son solo tales*.

Divergencia

¿Por qué es útil la noción de divergencia? Porque me permite pensar en heterogeneidades que se mantienen como tales a pesar de ciertas conexiones; y esto, a su vez, me permite un análisis complejo de la relación entre lo moderno y lo no-moderno, en el que ninguno de los dos espacios es sin el otro, y al mismo tiempo, están en relación de diferencia radical; por ejemplo, una relación en que acuerdo y desacuerdo convergen en un nudo, digamos una confrontación, que no puede ser deshecha por la fuerza del acuerdo, porque el nudo está compuesto por desacuerdos/conflictos ontológicos—y deshacerlo empieza por moverlo al campo de la ontología política.

En los últimos 20 años, este tipo de nudos ha aparecido de distintas maneras en la escena pública de Bolivia, Ecuador y Perú. En el 2008, la constitución ecuatoriana inscribió los “derechos de la naturaleza o

Pachamama”, en el año 2012 Bolivia declaró la Ley de la Madre Tierra. Ambos documentos, aunque tal vez sin quererlo, desafían el reparto moderno entre lo sensible y lo insensible porque ofrecen oportunidad para la manifestación pública de los desacuerdos ontológicos. No estoy hablando de indígenas demandando reconocimiento de Seres-Tierra. Al contrario; estoy hablando, por ejemplo, de declaraciones que el vice-presidente de Bolivia García Linera, así como Rafael Correa, Presidente de Ecuador, hicieron hace unos años. Estas declaraciones —y también el susto de periodistas en Bolivia sobre la posibilidad de ¡¡pachamamismo!!— no solo afirman la obligación del Estado de velar por el bien común; también reflejan incomodidad con la presencia pública de ‘cosas’ que interrumpen el tejido que hace lo sensible pretendiendo ser otra cosa, en vez de ser Naturaleza que es lo que debieran ser.

No es de extrañar que la discusión no llegue a un acuerdo: las diferencias radicales entre la Naturaleza y la Pachamama no se pueden deshacer, y su ser más que uno y menos que muchos, complica la discusión. Y entonces utilizando a Rancière para hablar etnográficamente, quizá haciéndole decir algo que él no diría, yo sugiero que “los pleitos entre el Estado y los indígenas en los países andinos bien pueden ser la manifestación pública de un desacuerdo ontológico.” Este desacuerdo es un impasse histórico gigantesco —no puede siquiera ser discutido ni mucho menos resuelto— pues el principio que reparte lo sensible entre naturaleza y cultura no es común a todas las partes: la composición de lo sensible también divide entre quienes cuentan y quienes definitivamente no cuentan. Es un desacuerdo serio: disputa ontológica que aun hecha pública continúa siendo descartada. Este desacuerdo manifiesta la imposibilidad de comunidad.

El desacuerdo, aún en su negación, es central a la escena política en los Andes y obviamente incluye a los tres gobernantes citados: García Linera, Correa y Alan García: proteger a los seres-tierra —o equivalente— es *indudablemente* un derecho cultural subordinado a la obligación del Estado de explotar recursos naturales por el bien común de los ciudadanos.

Pero ¿qué pasaría si el sustrato que provee el bien común —es decir, la naturaleza universal y su utilización como fuente de recursos— es un sustrato *incomún*? Semejante a los eventos de defensa de los seres-tierra, en una disputa sobre extracción de petróleo en un sitio llamado

Vaca Muerta (en Neuquén, Argentina), un grupo mapuche declaró “Nuestros territorios no son ‘recursos’ sino vidas que conforman el Ixofijmogen del que somos parte, no sus dueños”. El contraste con la declaración que hace la empresa petrolera es interesante: “Vaca Muerta es un inmenso páramo. Un desierto que se extiende más allá de donde alcanza la vista. Es un territorio hostil que contiene suficiente energía como para hacer a los argentinos autosuficientes e incluso exportar gas y petróleo al mundo”. Parecería que la disputa sobre la extracción de petróleo también es una disputa sobre el reparto de lo sensible entre el mundo que se reconoce dividiendo entre naturaleza universal y humanidad culturalmente diversificada, y un mundo que reparte lo sensible de otra manera. Considerar la probabilidad de esta disputa abre la posibilidad de que Vaca muerta sea ... naturaleza y *no solo naturaleza*.

Cancelar la discusión, como lo hacen Correa, García Linera, y Alan García no cancela siquiera los llamados “conflictos sobre el extractivismo”; y su preocupación por el medio ambiente continúa propagándose, ¡por supuesto! *Pero* el conflicto que encierran no es *solo una disputa por el medio ambiente*. Es también un conflicto ontológico en torno al derecho de aquello que el Estado y las corporaciones practican como Naturaleza, de ser *incomún con el reclamo del Estado*. Esta in-comunidad representa una amenaza a la capacidad del Estado de reclamar el territorio sobre el cual ejerce soberanía porque ese “territorio” no es sólo territorio, recuerden Vaca Muerta. Lo que emerge —o quiere emerger, pero no puede— es un conflicto ontológico entre el Estado y las entidades que le son incommunes, aunque también le sean comunes como naturaleza. Identificando estas entidades sólo por su comunidad —es decir sólo como naturaleza— la extracción de los recursos se justifica en nombre del bien común. La destrucción de la naturaleza es una consecuencia necesaria (recordemos a García Linera) que también puede tener como consecuencia la destrucción de los seres-tierra, las prácticas y los mundos que los hacen. Y esta destrucción ni siquiera *es* porque los seres-tierra no son, las prácticas que los hacen son creencia. Su destrucción ni siquiera aparece públicamente como *irrelevante* porque no *aparece ¡públicamente!*

La destrucción de los seres-tierra forma parte de lo que en inglés llamo el “anthropo-not-seen” —la mejor traducción que he encontrado al castellano es antropo-ciego porque el sonido es parecido al original ‘anthro-

pocene— pero literalmente debiera ser antropo-no-visto. Conceptualizo así al proceso por el que mundos heterogéneos, que no se constituyen a partir de la división entre humanos y no-humanos —y ni siquiera conciben así a las diferentes entidades que los componen— son sometidos a esta división (entran en la esfera de la policía) *y, al mismo tiempo*, la exceden (conservan su potencial político). Desde el siglo XV en lo que serían las Américas, el anthropo-not-seen/ antropo-ciego/ antropo-no-visto ha sido un evento complejo que articula dos procesos: por un lado, la destrucción de mundos heterogéneos que no eran/ son dentro de la división entre naturaleza y humanos, *y por otro* la imposibilidad de tal destrucción. El anthropo-not-seen fue, y continúa siendo, una guerra contra las prácticas-de-hacer-mundo que ignoran la separación de las entidades en Naturaleza y Cultura – *y la resistencia a dicha guerra*.

En el siglo XVII esta guerra era abierta: Cristóbal de Albornoz quería destruir lo que yo llamo Seres-Tierra. La invención de la política moderna secularizó el antagonismo sin cancelar la guerra, contra el rechazo a distinguir entre Naturaleza y Humanos se continuó asumiendo tanto formas violentas de despojo como inclusiones compulsivas, de apariencia benevolente, en espacios llamados de progreso. Esto ha sido así hasta hace poco.

La expansión del mercado de minerales, petróleo y energía, y la consecuente construcción de la infraestructura adecuada para comercializar estos recursos, ha hecho que hasta los territorios más remotos sean objeto de inversión financiera masiva invadiendo territorios indígenas, como encarnación contemporánea del proceso antropo-ciego colonial, que amenaza con destruirlos a un ritmo sin precedentes. Pero el anthropo-not-seen es también la resistencia a esa destrucción —la expansión financiera ha encontrado una fuerte oposición local que, quiere transformar la guerra silenciosa en la posibilidad de ‘política’: además de protestar en defensa del medio ambiente, hacen públicos desacuerdos ontológicos con respecto a la división única entre naturaleza y humanos que desafía el monopolio del Estado y las prácticas modernas de producir, habitar y definir la naturaleza. Al ver amenazada la soberanía sobre sus territorios —y con la posibilidad de crecimiento económico en juego— los Estados vacilan desconcertados entre aceptar la demanda política de los mundos locales o rechazarla y así terminar con el silencio de la guerra para librarla abiertamente. La lógica que justifica la guerra

abierta se sustenta en que, quienes se oponen a la transformación de la Naturaleza Universal en recursos naturales son enemigos del mandato del Estado de velar por el bien común y merecen por lo menos la cárcel.

Y ahora quiero hacer una aclaración, porque no quiero ser mal entendida: la condición *runakuna-con-Seres-Tierra* no es un requisito de los procesos que emergen cuestionando la universalidad de la división entre la Naturaleza Universal y Humanos. Un ejemplo que ilustra este *no requisito*: en los Andes del norte del Perú la empresa Minera Yanacocha quiere secar un complejo de lagunas para extraer cobre y oro de unas y arrojar el desecho mineral a otras. A cambio, construirían embalses con capacidad acuífera mucho mayor al de las lagunas. Los opositores ambientalistas argumentan que el plan de la minera destruiría el ecosistema del que las lagunas forman parte, es decir, destruirían un paisaje compuesto por tierras agrícolas, humedales de gran altitud, ganado, humanos, árboles, cultivos, arroyos y manantiales. En alianza con los ambientalistas, la población local enfatiza que las lagunas son *su* vida: las lagunas *son sus* plantas, animales, suelos, árboles; las familias *son con* esa agua específica que no puede traducirse en agua de reservorios, ni siquiera si los reservorios significan más agua como lo promete la empresa minera. No sería la misma agua, el agua que ellos defienden como “guardianes de las lagunas”. Varias personas han muerto en esa defensa, que también ha hecho público otro caso de guerra contra los que se oponen a la traducción de naturaleza en recursos. Sin embargo, en ningún momento los guardianes de las lagunas han dicho que el agua es un ser; el agua es agua local, quizá naturaleza, pero de ninguna manera traducible a H₂O.

Una “guardiana de las lagunas” icónica es la señora Máxima Acuña. La empresa necesita su pedazo de tierra para consolidar legalmente el acceso a los territorios que pretende excavar. Ella se opone a salir de su lugar: se opone incluso a vender, aunque le ofrezcan sumas de dinero que nunca ha visto ni verá en toda su vida. La policía nacional —que trabaja también para la empresa— la ha atacado un sinnúmero de veces; también ha atacado a su familia, a sus animales, ha destruido sus sembríos. La propiedad ha estado sitiada por más de cinco años²³. “Lucharé por proteger la laguna”, ha sido una de sus réplicas. Y afirman-

23. Al momento de publicar este libro la propiedad de Máxima Acuña, llamada Tragedero Grande, sigue sitiada por la empresa Minera Yanacocha y sus funcionarios siguen realizando “defensas posesorias” gracias a un recurso tramitado por la empresa ante la jueza del foro civil que ve el caso (NdE).



Máxima Acuña. Foto: Jorge Chávez

do su ser-estar con el lugar, añade: “No voy a parar; ellos me quieren desaparecer. Pero yo moriré con este terreno”.

Dentro de la gramática que separa a los humanos y la Naturaleza Universal, Máxima Acuña puede ser interpretada como una defensora del ecosistema; como ambientalista y dependiendo de quien hable, puede ser enemiga (y una mujer calculadora, llena de astucia económica), o una aliada (y entonces una heroína). En ambos casos, Máxima sería un sujeto en relación a un objeto: la dueña de su tierra. Sin embargo, el “rechazo a salir” puede expresar una relación diferente: una relación en la que mujer-tierra-laguna (o ¡¡plantas-rocas-suelos-animales-lagunas-humanos-arroyos-canales!!) emergen inherentemente juntos, es decir, se intra-hacen en una composición en la que las entidades son unas con otras de modo tal que, separarlas en entidades individuales, las transformaría en algo que no son.

Oponiéndose a salir, Máxima hace presente una naturaleza localizada, en la que entidades intradependientes tienen lugar —ocurren en el tiempo y ocupan espacio— *con ella*. Así localizada, esa naturaleza simultáneamente coincide, difiere y excede – también porque incluye a humanos, por ejemplo, a Máxima– con el objeto que el Estado, la empresa minera, y los ambientalistas traducen como naturaleza y que buscan explotar o defender.

Esta formación compleja (Naturaleza Universal, medio ambiente, y lo que llamo naturaleza localizada, recalitrante a la universalidad) —un espacio que no es uno, pero tampoco es dos— permite alianzas poco comunes: alianzas en divergencia. Frente a la propuesta de la compañía minera de secar las lagunas, sus guardianes y los ambientalistas han unido fuerzas en su contra. Su alianza, sin embargo, es tan compleja como el lugar que defienden: el interés compartido de defender la naturaleza, *no es sólo el mismo interés*: la naturaleza local y la naturaleza universal se exceden mutuamente. La alianza está compuesta por un interés compartido que incluye su in-comunalidad. Y esta condición —compartir un interés *en in-comunalidad*— debe hacernos pensar despacio, porque propone la posibilidad de una alternativa a las prácticas de hacer

política: se trata de una alianza que, junto con coincidencias, puede incluir la divergencia de las partes; es una alianza que no tiene como requisito que todas las partes participen de un mismo principio de lo sensible y que, por lo tanto, introduce en sí misma la posibilidad de desacuerdo ontológico. No practicar el mundo de la misma manera puede llevar a la disputa sobre cómo practicarlo. Esta alianza extraña —hecha con un interés compartido que no es el mismo interés— tiene en sí misma su posibilidad de ruptura. Y esta posibilidad, que es su condición, entraña también la esperanza de un *commons*—*de un pro-común*-- que no tenga como requisito la división entre la Naturaleza Universal y Humanos culturalmente diversos. En vez de ser la expresión de homogeneidades compartiendo el cuidado de la naturaleza, este *commons* alternativo sería la expresión de una ecología de prácticas de ser divergentes negociando constantemente lo que sería su interés en común. Mediados por un interés que no es el mismo, la alianza entre ambientalistas y guardianes locales (de lagunas, ríos, bosques) transgrede la obligación que sostiene a la política moderna de dividir entre Naturaleza Universal y Humanos, alterando así el principio de lo sensible que hizo el ‘anthropo-not-seen’ y deslegitimando la guerra contra los que se niegan a tal reparto.

Mirada de cerca y con cuidado la alianza entre ambientalistas y guardianes de las lagunas ofrece mucho para pensar. Compartiendo un interés en común que no es el mismo interés—conociendo excesos mutuos y sin suponer que un interés (y sus prácticas de ser) sean más importante que el otro—alianzas así pueden inaugurar una política-otra que incluya la posibilidad de la emergencia de un *commons* que no cancele diferencias.

Bibliografía

Guha, Ranajit. “History at the Limit of World-History” (Italian Academy Lectures), Columbia University Press, 2002.

Rancière, Jacques. *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Stenders, Isabelle. “A Cosmopolitical Proposal”. En Latour, Bruno y Weibel, Peter. *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA, MIT Press, 2005, [994–1003].

Cambio climático, extractivismos y género:

crisis entrelazadas dentro del desarrollo _____

Eduardo Gudynas

Resumen

En este artículo se delimitan los extractivismos como apropiación intensiva de recursos naturales y se abordan sus distintas vinculaciones con la problemática del cambio climático. Tanto bajo las dos situaciones, las alertas, denuncias y resistencias de las mujeres han sido claves para visibilizar sus vínculos. Ambos —cambio climático y extractivismos— descansan sobre concepciones del desarrollo con posturas básicas compartidas por diferentes corrientes ideológicas que, incluso, cuentan con mujeres que los defienden. Las fuentes de legitimación y reproducción que impiden atacar el cambio climático y permiten la continuidad de los extractivismos, generan un “sentido común” que blindas esas estrategias y obstaculiza a las alternativas. A este sentido común se les oponen “narrativas insurgentes”: precisamente los aportes del ecofeminismo han sido fundamentales.

Palabras clave

Extractivismos, cambio climático, ecofeminismo, desarrollo, postextractivismos.

En el debate ambiental latinoamericano una y otra vez aparecen las alertas sobre los impactos de los llamados extractivismos o sobre las consecuencias del cambio climático. En muchos sitios se alzan las voces que denuncian los avances de los extractivismos más conocidos como las explotaciones mineras, petroleras o los monocultivos. De modo similar, se señalan las responsabilidades latinoamericanas en generar gases invernaderos que alimentan el calentamiento global o se enumeran los impactos que ese cambio climático ocasiona en el continente.

A pesar que esas temáticas son reciben cierta atención en la prensa, y a veces llegan a las discusiones político partidarias, resulta necesario señalar dos cuestiones. La primera es que existen múltiples relaciones entre los extractivismos y la problemática del cambio climático, no son

procesos independientes uno del otro. A pesar de ello, es frecuente que no se identifiquen los vínculos entre esas dos problemáticas, e incluso existen agrupamientos de académicos y organizaciones ciudadanas que se especializan en uno de esos temas pero no en el otro.

El segundo asunto es que cada vez es más frecuente que las mujeres lideren el enfrentamiento a ese tipo de situaciones, sean las referidas a los extractivismos como las que involucran al cambio climático. Esa presencia femenina es notable, incluyendo a militantes en grupos locales, y también académicas, políticas, etc. Pero también ocurre que ya no son raras otras voces femeninas que defienden esos extractivismos o que minimizan el cambio climático.

En este artículo se analizan esas cuestiones. Se parte de una precisión sobre el concepto de extractivismos, se esbozan algunas de las principales vinculaciones con la amenaza del cambio climático, y se discute cómo se reproducen las disputas sobre el desarrollo. A lo largo de esas secciones intercalo algunos ejemplos de posturas esgrimidas por mujeres, buena parte de las cuales se nutre de mi experiencia personal en diferentes países, y que son parte de los debates sobre el desarrollo y sus alternativas. No pretendo agotar toda la diversidad de los feminismos y sus tensiones, ya que existen diversas indagaciones, sino apenas ofrecer ejemplos. Algunas ideas se han adelantado en otras publicaciones al examinar los conceptos de variedades de desarrollo y sobre las narrativas políticas extractivistas.

El concepto de extractivismos

Los llamados extractivismos son, sin duda, el más grave, extendido y complejo problema ambiental y territorial de América Latina. Aquí se los define como un tipo particular de apropiación de recursos naturales, en grandes volúmenes o alta intensidad, que la mitad o más son exportados, como materias primas. Los ejemplos más conocidos son las exploraciones mineras o petroleras, que remueven millones de toneladas o barriles. Pero también incluyen aquellas de alta intensidad, como puede ser la del oro aluvial de la minería informal o ilegal amazónica, que termina finalmente en unos pocos gramos pero que debe remover toneladas de arenas y rocas. Por ello, es importante tener presente que se deben cumplir simultáneamente todas las condiciones de la definición (más precisiones en Gudynas, 2015).

Bajo esta concepción los extractivismos son plurales, y además de los más conocidos se suman otros como los monocultivos de exportación, algunos rubros forestales e incluso la pesquería de altura. No son una industria, y la insistencia de llamarlos así terminan siendo funcional a crear la ilusión que representan fábricas con obreros, y con ello refuerzan su legitimidad social. En los extractivismos no se “producen” toneladas de minerales o barriles de petróleo, sino que se extraen, y por ello expresan una pérdida neta del patrimonio natural.

Los extractivismos son a la vez locales y globales. Por un lado, están anclados en sitios específicos que corresponden a los yacimientos minerales o petroleros o las condiciones del suelo, y por ello no pueden moverse. Pero a la vez dependen de los mercados internacionales; los recursos son exportados hacia otros sitios, y la marcha de esa economía externa determina los tipos de recursos removidos y los ritmos que se siguen.

Contar con una definición precisa de los extractivismos, incluyendo este tipo de precisiones, no es una manía académica, sino que responde a necesidades muy concretas. En primer lugar, eso es esencial para poder analizar y proponer alternativas de salida a los extractivismos. En segundo lugar, una delimitación ajustada permite analizar más adecuadamente las relaciones con el cambio climático.

Considerando el primer aspecto, cuando se buscan opciones de cambio, se debe ser muy claro sobre cuál es la situación actual que se cuestiona y cuáles son las reales opciones de transformación. Por ejemplo, hay varias definiciones que ponen el foco en concebir a los extractivismos como aquellos llevados adelante por las empresas transnacionales. Esos abordajes son atrayentes, pero no describen todas las situaciones que se observan en América Latina: hay muchos extractivismos en manos de compañías estatales o mixtas. Además, empantanar la búsqueda de alternativas, pues quienes se quedan en aquellas definiciones restrictivas frecuentemente terminan postulando que la alternativa sería pasar a extractivismos en manos del Estado. Eso olvida que ese tipo de ensayos ya ocurrieron con los gobiernos progresistas, y no anularon los impactos sociales y ambientales.

La definición de extractivismos no está basada en la propiedad de los recursos naturales, ni en los tipos de acceso a ellos. Basta observar la situación en la región para verificar esto: existen emprendimientos pri-

vados, tanto en empresas nacionales como extranjeras, mientras otros son manejados por compañías estatales, y a ellos se suman emprendimientos mixtos, cooperativos, etc. En todos ellos, independientemente del tipo de recurso natural, de la propiedad o de las formas de acceso, se encuentran emprendimientos extractivos.

Sin duda los extractivismos generan severos efectos, pero hay otro tipo de emprendimientos que también tienen consecuencias negativas y que no están volcados a la exportación. Eso explica que en la definición no se incluya esa problemática como un elemento distintivo. Si se tomaran todos los emprendimientos que tienen graves efectos ambientales como extractivismos, la definición se volvería mucho más amplia y difusa, y de todas maneras no describe sus particularidades de ser dependientes de la exportación.

Establecidas estas precisiones, sin duda los extractivismos tienen muy serios impactos, sean ambientales y territoriales, pero también sociales y económicos (véase por ejemplo los ensayos en Zhouri y colab., 2016 para distintos países; Garay Salamanca, 2014 para Colombia, de Echave, 2018 para Perú; Sacher y Acosta, 2012, para Ecuador, o Morales y Ribera Arismendi, 2008 para Bolivia, tan solo como ilustración de la problemática).

Ante el impacto de estos extractivismos estallan todo tipo de protestas ciudadanas, y algunas de ellas escalan en conflictos que en ciertas regiones se repiten por largo tiempo o se agudizan, incluyendo masivas manifestaciones, enfrentamientos con fuerzas de seguridad, e incluso asesinatos de líderes locales. Esas situaciones son bien conocidas y han sido ampliamente reportadas (distintos casos a escala continental se revisan en Gudynas, 2015, mientras que la diversidad de abordajes se puede ilustrar con Seoane y colab., 2013 para Argentina; Rodríguez-Carmona y colab., 2013 para Perú y Bolivia; y Roa Avendaño y colab., 2017 para Colombia, todos ellos como ejemplos).

En muchos casos, esas resistencias ciudadanas tienen a las mujeres como sus actores más visibles, o incluso, liderándolas. Esto se repite en países bajo condiciones distintas y donde las actoras son también diferentes; véase por ejemplo los casos descritos en Silva Santisteban (2017), muchos de ellos responden a extractivismos. A su vez, ejemplos de la creciente reflexión y denuncia sobre el tema se encuentran en Ulloa (2016) considerando distintos países; Bolados García y Sánchez Cueva (2017) para Chi-

le; Alvaro y colab. (2018) en Argentina, y CASA, 2013 para Bolivia; otros aportes enfatizan la divulgación de testimonios de las mujeres (es el caso de Yucuna, 2016 para la minería de aluvión en la Amazonía colombiana).

Ese tipo de reclamos se han organizado en variadas redes nacionales en algunos países, a nivel continental (como la Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales), y a su vez se han hecho visibles a nivel internacional (véase por ejemplo el aporte de Bidegain, 2014, sobre las articulaciones de las demandas por justicia económica, ecológica y de género). En ese campo se observa una enorme potencialidad en su diversidad, y a partir de mi experiencia personal, ilustran ese empuje casos como los de Patricia Gualinga, líder indígena de la Amazonia ecuatoriana; Toribia Lero que proviene de comunidades campesinas de los Andes de Bolivia, o el grupo de mujeres que han denunciado por años la contaminación en la zona de Quintero y Ventana en Chile, tan sólo para nombrar a algunas. En algunas situaciones, el protagonismo de las mujeres no sólo operaba contra los impactos locales de los extractivismos sino que también deben afrontar un patriarcado local con distintas aristas. Entre esas limitaciones se cuentan espacios institucionales controlados por varones; exclusión activa de las mujeres en roles de liderazgo o representación, o la fracturas que se observan de liderazgos masculinos que fácilmente aceptan compensaciones económicas que no resuelven los problemas de fondo. Toda esa dinámica es muy compleja, no se intenta analizar aquí, pero sí dejarla en evidencia.

A su vez, no es raro encontrar grupos de mujeres militantes, activas frente a los temas de ambiente, calidad de vida y derechos, y aunque para buena parte de los analistas expresarían formas de feminismo, varias de sus integrantes rechazan ese rótulo. Esta situación no es inusual en mi experiencia: se enfatizan algunos puntos en sus reclamos, pero no se desea profundizar en otros, como pueden ser los sentidos de la familia, la sexualidad, etc. De todos modos, la propia práctica y aprendizaje en la denuncia y resistencia ofrece opciones de evolución hacia los ecofeminismos (véase por ejemplo Bolados García y Sánchez Cueva, 2017 sobre esto para el caso de Ventana y Quintero en Chile).

Extractivismos latinoamericanos y cambio climático global

De este modo se pueden abordar más adecuadamente el segundo componente de interés para este libro: las relaciones con el cambio climático.

En estas relaciones se pueden identificar vínculos directos e indirectos. Los primeros ocurren cuando una actividad extractivista en América Latina genera gases invernadero que alimentan el proceso de cambio climático. Este es el caso de los extractivismos que ocasionan deforestación y modifican los usos de los suelos, por ejemplo, ampliando las áreas de cultivo o ganadería. Esta situación es de enorme importancia ya que la deforestación y los cambios en los usos de los suelos son una de las fuentes más relevantes de emisiones de gases invernadero en el continente. Los ejemplos más conocidos apuntan a la deforestación en ambientes de selva tropical, especialmente en la Amazonía, o la enorme diseminación de monocultivos de exportación, como la soya, en países como Argentina, Brasil, Bolivia, Paraguay y Uruguay. Entre los vínculos indirectos con el cambio climático se encuentran los extractivismos que ocurren localmente en América Latina, se exporta el recurso natural, y su aporte a los gases invernadero se producen en otros continentes. Este es el caso de la apropiación de petróleo y gas natural, sea convencionales o no, que son exportados hacia otras naciones: allí son finalmente quemados o degradados, liberándose los gases con efecto invernadero.

Estos son los casos de los extractivismos petroleros, como los de Ecuador o Venezuela. Son naciones que exportan crudos que serán procesados o refinados en otros sitios, convirtiéndose en combustibles para ser quemados en automóviles, por ejemplo, en Estados Unidos. De este modo hay una dislocación espacial entre los impactos de la extracción de esos recursos en América Latina, y aquellos que originan sus usos finales en otros continentes.

Dicho de otro modo, a los impactos locales de ciertos extractivismos, como pueden ser la contaminación de suelos y aguas por derrames de hidrocarburos, se le deben sumar las consecuencias que se originan en otras regiones por su contribución al cambio climático. Ese primer tipo de impactos genera todo tipo de resistencias ciudadanas y conflictos locales, aunque no siempre se advierte que además tendrán consecuencias más difusas y amplias a nivel del cambio climático.

Finalmente, se debe señalar otra vinculación: es posible argumentar que los sitios donde hay alteraciones locales por los extractivismos, serán más vulnerables a algunas de las consecuencias del cambio climático. Este puede ser el caso de las áreas donde la pérdida de

cobertura vegetal o el deterioro de los suelos, implica un deterioro de la capacidad de los ecosistemas en amortiguar eventos extremos, tales como excesos o déficits en las lluvias que se asumen como consecuencia del cambio climático. De este modo, el deterioro ambiental producido por los extractivismos implica, a su vez, acentuar la vulnerabilidad de las comunidades locales a los desarreglos en el clima²⁴.

Esta vinculación no es ajena a la atención de las organizaciones de mujeres. Una prueba fue el Encuentro de Mujeres frente al Extractivismo y al Cambio Climático, celebrado en Quito (Ecuador) en 2014²⁵.

Mujeres pro extractivismos

La defensa de las estrategias de desarrollo convencional, en la cual des-cansan los extractivismos, apelan a distintos argumentos y prácticas. Por ejemplo, se minimizan o niegan sus impactos locales, o se cree que la ciencia y la tecnología pueden asegurar unos extractivismos ecológicos. Esto es común en los países mineros y petroleros, donde se repite la posibilidad de una minería sostenible o se exageran las virtudes de la responsabilidad social empresarial, mientras que se niegan o desatienden los impactos ambientales negativos. Por otro lado, se entiende que los dineros obtenidos por exportar materias primas son indispensables, y a lo sumo, las responsabilidades nacionales frente a los extractivismos están en otras cuestiones, como prepararse para los efectos futuros del cambio climático. Estas posturas son proclamadas por actores en los partidos políticos o el Estado, por el empresariado (sea en compañías específicas como en las asociaciones que las nuclean), y desde muchos ámbitos académicos (especialidades en ingenierías de minas y petróleo o programas de economías convencionales), e incluso desde amplios sectores ciudadanos especialmente en las grandes ciudades.

Por cierto, defendiendo esas posiciones han sido activas distintas mujeres en puestos clave, por ejemplo, las ministras del ambiente en Ecuador bajo buena parte del gobierno de Rafael Correa; en Perú durante la administración de Kuczynski, o en la Bolivia de Evo Morales y el Movimiento al Socialismo, permitieron todo tipo de avances en la ex-

24. En este mismo libro se puede leer el caso de la comunidad de Cuninico, Loreto, Perú, desarrollado por Sarah Kerremans (NdE).

25. La declaración del encuentro, realizada en Quito, octubre 2014, está disponible en <https://territorioyfeminismos.org/2014/10/15/encuentro-de-mujeres-frente-al-extractivismo-y-al-cambio-climatico/>

plotación minera y petrolera, minimizaron sus riesgos y contribuyeron a la flexibilización ambiental. De manera similar, ante la crisis de contaminación en Quintero y Ventana, la ministra del ambiente de Chile, Carolina Schmidt ha tenido un papel de enorme debilidad estatal, por momentos defendiendo abiertamente a las empresas. Un caso extremo posiblemente lo represente Marcela Aguiñaga, ex ministra del ambiente y luego congresista en Ecuador, desde el congreso defendió el ingreso de la explotación petrolera al Parque Yasuní o la diseminación de la megaminería.

Otra variedad de postura asoma en una experiencia que observé en un caso en Bolivia: un grupo de mujeres que se definen como feministas a su manera, entendieron que la mejor manera de reivindicar sus derechos y autonomía era instalar su propia cooperativa minera. Desde su perspectiva, su identidad se reforzaba haciendo aquello que les estaba casi siempre vedado para las mujeres, la minería, aunque con ello imitaban a los varones y reproducían prácticas de alto impacto ambiental. O dicho de otro modo, el desarrollismo extractivista puede generar sus propios espacios específicos para las mujeres emulando prácticas caracterizadas como masculinas.

Una situación aún más complicada es la del feminismo funcional a los gobiernos extractivistas. Esto ha sucedido con el llamado “feminismo comunitario” que lidera Julieta Paredes en Bolivia, dada su muy estrecha vinculación y defensa del gobierno del MAS (Movimiento al Socialismo), incluyendo el machismo en sus autoridades, y los silencios ante los padecimientos de las mujeres, especialmente indígenas y campesinas, frente a los extractivismo. Estas y otras tensiones o contradicciones no pueden resultar sorpresivas, ya que iguales clivajes se repiten en temas como los derechos reproductivos y el debate sobre el aborto, donde hay mujeres que expresan todo tipo de posiciones.

Norte/Sur

En el caso del cambio climático hay defensas análogas. Las más comunes buscan anular o reducir su vinculación con los extractivismos. Es frecuente una visión convencional, bajo la cual se insiste en que los países del Sur, y los de América Latina entre ellos, son emisores comparativamente pequeños de gases invernadero. Según esa postura, la culpa del cambio climático estaría sobre todo en las naciones industrializadas como grandes emisores (especialmente Estados Unidos y los

países de Europa occidental). El razonamiento continúa en exigir que sea ese Norte rico el que cargue con las reformas más sustanciales y los costos, mientras que los países del Sur insisten en que no se puede usar esa problemática para impedirles su propio “desarrollo”.

Esas posiciones encierran algunas verdades aunque se las utiliza para conclusiones muy discutibles. Es correcto señalar que las naciones industrializadas tienen una responsabilidad mayor: las emisiones sumadas desde los inicios de la revolución industrial ocurrieron sobre todo en ese Norte industrializado. Pero el problema es que varios países de ese otrora Sur ahora están entre los más grandes emisores de gases invernadero. En efecto, China ha trepado hasta ser el contaminante global más grande (28% de las emisiones mundiales de CO₂ en 2015), seguida por Estados Unidos con el 15%, luego India (6 %) y Rusia (5%). Si se toma al conjunto de países que lideran ese ranking, China, Estados Unidos, la Unión Europea, India, Rusia y Japón, donde se cuenta el 51% de la población del planeta y el 65% del producto económico global, se encontrará que son responsables del 68% de las emisiones de CO₂ y del 65% de las emisiones de todos los gases invernadero (Janssens-Maenhout y colab., 2017).

Por todo esto las divisiones entre el “Sur” y el “Norte” se vuelven inciertas, más aún cuando se observa que varias economías de las llamadas “en desarrollo” tienen una cuota cada vez más relevante (como evidencian los aumentos de emisiones en México y Brasil). Es más ambiguo el papel de China: en algunas cuestiones se presenta a sí misma como gran potencia económica y en otras como nación “en desarrollo”.

De todos modos, hay distintos actores que insisten en que como las emisiones de casi todos los demás países latinoamericanos son bajas en comparación a las de China o Estados Unidos, eso se convierte en apetecible excusa para seguir siendo exportadores de hidrocarburos o carbón, es decir, extractivistas. Es más, entienden que algunos componentes de la agenda para enfrentar el cambio climático son barreras potenciales a sus exportaciones de recursos naturales y, por lo tanto, las combaten. Estas son posiciones comunes en países exportadoras de hidrocarburos como Perú, Ecuador, Colombia o Venezuela. Es más, no faltan actores políticos venezolanos que repiten los viejos discursos de considerar las preocupaciones ambientales como una forma de imperialismo del norte que impediría el desarrollo propio (esto ha sido analizado para los países amazónicos en el marco de Rio +20 en Gudynas y Honty, 2013).

Una reciente defensa simultánea del extractivismo petrolero nacional de la mano con una minimización de las responsabilidades con el cambio climático, es ofrecida en Colombia por Brigitte Baptiste, conocida militante transgénero que además es una reputada autoridad en temas de conservación y biodiversidad en su país. A su juicio, como Colombia tiene muy escasas emisiones de gases invernadero, las necesidades del país ameritan sacar hasta la última gota de petróleo. En paralelo, entiende que el sector petrolero puede lograr un efectivo manejo ambiental evitando los conocidos impactos; en particular defiende a la empresa estatal Ecopetrol afirmando que es pionera de una increíble innovación tecnológica y que su impacto podría ser “casi cero”²⁶.

Esto permite ofrecer otras aclaraciones adicionales. El hecho que países como Colombia u otros exportadores de hidrocarburos tengan emisiones comparativamente más bajas, olvida que el gas o los crudos son exportados a otras naciones pero que, de todos modos, finalmente serán quemados, y en ese momento se liberarán los gases invernaderos. Como hemos señalado muchas de las emisiones, por ejemplo de Estados Unidos, provienen de hidrocarburos que fueron extraídos en Ecuador o Colombia²⁷.

Otra distorsión frecuente es apuntar la gestión del cambio climático hacia el sector “energía”, que incluye la quema de combustibles fósiles tales como ocurre en fábricas o vehículos. Esa es la situación típica de los países industrializados, pero no se repite en América Latina donde la mayor parte de las emisiones se originan en otros sectores (tablas 1 y 2). El caso de Perú ilustra esa particularidad: el 44% de sus emisiones totales se origina en los cambios en el uso de la tierra (como puede ser deforestar un sitio para dedicarlo a la ganadería); le siguen las fuentes del sector agricultura con el 14%. Más de la mitad de las emisiones (58%), dependen directamente de las formas bajo las cuáles se llevan

26. “Me opongo a las consultas populares hechas por campañas mediáticas”: Brigitte Baptiste, entrevista de A. Vargas Ferro, La Silla Vacía, 10 enero 2018, <http://lasillavacia.com/silla-llena/red-rural/historia/me-opongo-las-consultas-populares-hechas-por-campanas-mediaticas>

27. Esto queda en evidencia cuando en lugar de ordenar las emisiones por sus países de origen, se parte desde las empresas que extraen, procesan y venden los hidrocarburos. De este modo, el primer emisor mundial entre 1980 y 2010 es la estatal Saudia Aramco, seguida por Gazprom de Rusia y ExxonMobil de EE.UU. (Ekwurzel y colab., 2017). Las empresas latinoamericanas tienen posiciones destacadas (como Pemex en el quinto puesto o PDVSA de Venezuela en el sitio 10).

adelante emprendimientos en el medio rural. Existen casos extremos como los de Bolivia, donde más del 80% de sus emisiones tienen origen en la agricultura o cambios en el uso de la tierra, pero incluso en países con economías más diversificadas como Argentina y Brasil, siguen siendo fuentes sustantivas (tablas 1 y 2).

En esas condiciones las vinculaciones con los extractivismos son evidentes, y la lucha contra el cambio climático tiene como primera prioridad atacar los serios desbalances que ocurren en el desarrollo agrícola, ganadero y forestal en los países sudamericanos. Buena parte de éstos dependen de extractivismos, como ocurre por ejemplo con la deforestación empujada por aumento de las áreas de pastoreo o cultivo para recibir emprendimientos exportadores. Esta es una situación evidente en varias zonas amazónicas como en la ecoregiones del Cerrado en Brasil, o en el Chaco compartido entre Bolivia, Paraguay y Argentina. Surge así una relación estrecha: enfrentar los extractivismos agropecuarios es parte de las estrategias para reducir el cambio climático. Esto coloca en un sitio destacado a movilizaciones como las que lideran las mujeres ante los impactos de las fumigaciones en las áreas de monocultivo de soja en Argentina. En esos sitios, otra vez son las mujeres las que ponen en el foco de atención los efectos sobre la salud y el ambiente de los agroquímicos que se utilizan en esos enclaves.

Tabla 1.

Emisiones de gases invernadero según sus fuentes para países seleccionados de América Latina. Las unidades son mega toneladas de equivalente de CO₂ (MtCO₂ e). Valores al año 2014, tomados de la base de datos CAIT <http://cait.wri.org>

	Emisiones totales	Energía	Agricultura	Cambio Uso de la Tierra	Otros
Perú	161.51	50.55	23.26	71.85	15.85
Ecuador	94.53	41.65	13.00	33.90	5.98
Colombia	182.39	88.75	53.63	19.52	20.49
Brasil	1,357.18	507.23	441.91	306.18	101.86
Bolivia	134.18	21.46	23.18	85.71	3.83
Argentina	443.26	209.77	112.38	94.61	26.5

Tabla 2.

Proporciones de las fuentes de gases invernadero para países seleccionados de América Latina. Porcentajes para cada tipo de fuente sobre el total de cada país. Valores al año 2014, tomados de la base de datos CAIT <http://cait.wri.org>

	Energía	Agricultura	Cambio Uso de la Tierra	Otras fuentes
Perú	31	14	44	11
Ecuador	44	14	36	6
Colombia	49	29	11	11
Brasil	37	33	23	7
Bolivia	16	17	64	3
Argentina	47	25	21	7

Desvinculaciones entre discursos globales y políticas nacionales

Se ha vuelto común que los gobiernos ofrezcan discursos encendidos sobre el cambio climático, reclamando todo tipo de acciones, pero al mismo tiempo, sus estrategias nacionales persisten en el sentido opuesto, defendiendo extractivismos convencionales que, como se indicó arriba, tienen todo tipo de responsabilidades en esa problemática planetaria. Esta situación se repite en todo el espectro político partidario, aunque con diferentes vocabularios y tonalidades. Desde la vertiente conservadora se puede indicar que, en Perú bajo el gobierno de Ollanta Humala, su ministro del ambiente, Manuel Pulgar Vidal, exigía medidas enérgicas en sus discursos en la Convención Marco sobre Cambio Climático. Desde la orilla progresista, el gobierno de Bolivia enarbó distintas propuestas muy radicales en ese mismo ámbito de negociación (y algunas de ellas muy originales). Pero en uno y otro caso, dentro de las fronteras de cada país, se seguía apostando a los extractivismos y entre ellos a los enfocados en hidrocarburos o a la expansión agropecuaria, y padeciendo problemas similares como la deforestación o la ampliación de monocultivos.

Esta divergencia entre retórica internacional y gestión nacional es posiblemente más extrema en el caso boliviano: la administración de Evo Morales por algunos años utilizó la figura de los derechos de la Madre Tierra a escala planetaria, recordando los aportes de los saberes indígenas, e incluso propuso un mecanismo. Sin embargo, ese mandato en

defensa de la naturaleza desde una apelación a sus derechos, no se respetó adecuadamente dentro del país tal como muestran los avances de los extractivismos. La idea fue utilizada de manera superficial, tal vez con fines más publicitarios que sustantivos, el concepto de derechos de la naturaleza a escala planetaria no tiene sentido bajo la perspectiva original indígena de los pueblos andinos. En aquellos casos donde se defiende una naturaleza como sujeto, siempre es local, en tanto es parte de comunidades mixtas de humanos y no-humanos, que están ancladas en un territorio específico. Por ello, no tiene sentido hablar de una Pacha Mama planetaria, porque no existen vivencias de ese tipo.

Eso permite entender las advertencias de las redes de mujeres quechuas y aymaras de los Andes bolivianos sobre la contaminación y el deterioro en sus territorios específicos²⁸. Ellas viven esa contradicción de ver a sus autoridades nacionales ofreciendo intensos discursos en algún evento en Naciones Unidas, pero seguir padeciendo a nivel local la contaminación o el desplazamiento.

La sustentación del desarrollismo

La persistencia de los extractivismos y el avance del cambio climático se deben a la persistencia de variedades de desarrollo que tienen amplio consenso y son legitimadas una y otra vez. Las expresiones más evidentes están en los discursos latinoamericanos que sostienen que la exportación de recursos naturales es indispensable para el crecimiento económico, y que éste a su vez, es lo que asegura el desarrollo, o en aquellos que conciben que hay soluciones científico tecnológicas para anular sus impactos. Como se mencionó arriba esa defensa de los extractivismos y la minimización del cambio climático parte tanto desde gobiernos progresistas como conservadores, desde todo tipo de actores y no reviste diferencia de género. Este tipo de reduccionismo economicista ha sido cuestionado desde varios frentes (económicos, sociales, ambientales), mostrando que no necesariamente implica progresos económicos, superación de la pobreza o autonomía ante la globalización (estos aspectos se discuten en el caso de los extractivismos en Gudynas, 2015).

El argumento de los beneficios económicos es posiblemente el más citado, afirmando que emprendimientos como la minería o el petróleo

28. Distintos agrupamientos y redes conformaron en Bolivia la Red Nacional de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra; <http://renamatbolivia.blogspot.com/>

producen todo tipo de beneficios. Sin embargo, eso se debe a que la economía convencional no contabiliza los costos que generan los impactos negativos de los extractivismos. Para ilustrar esto, véase que el precio del crudo en los mercados internacionales no incorpora los costos ambientales y sociales, como tampoco las pérdidas económicas por daños en la salud, en la biodiversidad, etc. Esos costos no son cargados a las empresas exportadoras, y de hecho los terminan asumiendo las comunidades locales, los gobiernos subnacionales o la sociedad, sea en la actualidad o transfiriéndolo a las generaciones futuras. Menos aún se incorporan los efectos que genera la quema de esos productos en alimentar el cambio climático. Con todas estas distorsiones, la exportación de hidrocarburos siempre es un buen negocio porque es barato y no existe una contabilidad rigurosa por la cual a esos beneficios se les reste los costos económicos. Esa contabilidad distorsionada es aceptada, difícilmente es cuestionada, y de esa manera se afianzan los componentes que presentan a los extractivismos como beneficios económicos incuestionables.

Otro componente relevante en crear una narrativa que sostenga a los extractivismos recurre a la ciencia. En ese terreno se cuentan las afirmaciones tales como sostener que la tecnología actual permite un manejo seguro o sostenible, por ejemplo, de la minería, o que existe certeza científica que los agroquímicos no son tóxicos. A su vez, se usa la ciencia también para rechazar las alternativas, frecuentemente caricaturizándolas como expresiones de atraso o primitivismo.

Al contrario de esas posiciones, se acumula información sobre los impactos de los extractivismos, queda en evidencia que las tecnologías tienen limitaciones y que no son inmunes a las fallas, y muchas de ellas ocasionan serios accidentes ambientales. La minimización de los impactos, la negación u ocultamiento de los accidentes, se repite en todo el continente.

Si bien se ha acumulado mucha información científica sobre los impactos de los extractivismos y sobre el cambio climático, no se ha logrado desencadenar cambios políticos sustantivos. Los informes del Panel Internacional sobre Cambio Climático (IPCC) revisten una importancia fundamental en tanto puede decirse que sirven como puente entre la comunidad científica y los actores clave en los gobiernos de los estados y en el sistema de Naciones Unidas. Su importancia y seriedad está

fuera de toda duda, pero a pesar de sus repetidas alertas y llamados a acciones enérgicas, los gobiernos siguen empeñados en trasladar las medidas necesarias hacia el futuro. Esto hace que la brecha entre las medidas requeridas por el IPCC y las que realmente toman los gobiernos sigue aumentando. Estos reportes y otros estudios muestran que la viabilidad de nuestra especie y el estado del planeta están muy seriamente amenazados, y que son urgentes las medidas de cambio. Pero de todos modos se siguen repitiendo las clásicas estrategias de desarrollo que ocasionan esa problemática.

Un tercer grupo de justificaciones están centradas en presentar a los extractivismos como necesario para atacar algunos componentes de la pobreza. En algunas ocasiones esto se realiza localmente, y allí donde están implantados los extractivismos se ofrecen compensaciones económicas o ayudas directas o indirectas en asistencia médica, vivienda, alimentos, empleo, etc., como si esto compensara los daños ambientales, sanitarios o sociales.

En la misma línea, se construye la justificación de los extractivismos como principal fuente de financiamiento de programas de ataque a la pobreza, especialmente los planes de pagos en dinero a los sectores más comprometidos. De esta manera, cuando se critican los extractivismos sus defensores replican que eso pondría el riesgo las ayudas que se brindan a los más pobres.

Aquí también operan todo tipo de distorsiones. Los pagos en dineros no reemplazan ecosistemas destruidos o la salud perdida. Pero en cambio termina generando instrumentos de gestión pública del tipo “te contamina, pero te pago”, con toda la perversidad que implica. Los extractivismos están recaudando dineros cada vez más modestos, y a su vez, los gobiernos les otorgan todo tipo de subsidios, ayudas, exoneraciones y beneficios fiscales, terminando en situaciones paradójales tales como empresas que no tributan. Es más, incluso allí donde hay un aporte real a los ingresos fiscales, no necesariamente son encaminados directamente a los planes sociales, ni esos planes representan medidas efectivas para atacar la pobreza. Esta apretada enumeración muestra que las narrativas desarrollistas se organizan brindando algunos argumentos, distorsionando ciertas informaciones, y sistemáticamente ocultando su propia ignorancia.

El desarrollo como sentido común y las voces disidentes de las mujeres

En una escala más amplia, se observa que los países persisten en estrategias de desarrollo tanto extractivistas como generadoras de gases invernadero. Sin duda existen diferencias, pero éstas se encuentran en los modos de organizar e instrumentalizar el desarrollo, en cuestiones como los beneficios que se otorgan a los inversores o el papel de empresas estatales, las formas de permitir o impedir la participación ciudadana, la relevancia concedida a indicadores macroeconómicos como el PBI, y así sucesivamente. Pero las ideas básicas se mantienen en cualquiera de sus manifestaciones. Esto particularmente evidente en América del Sur, donde han coexistido regímenes políticos muy diferentes, pero que de todas maneras coinciden en mantener los extractivismos o en tolerar el cambio climático. Dicho de otro modo, conservadores y progresistas sudamericanos si bien distintos, de todos modos no han logrado revertir la dependencia extractivista ni han liderado la lucha contra el cambio climático.

En el caso del cambio climático, más allá de las retóricas de los discursos, todos los países siguen estancado en medidas que son totalmente insuficientes. Los compromisos logrados en el llamado Acuerdo de París (diciembre de 2015) son por un lado voluntarios y por otro inefectivos para detener el aumento de gases invernadero. Los países sudamericanos además se enfocan en reclamar ayudas financieras y en considerar el manejo de los riesgos y las consecuencias del cambio en el clima. Se pueden citar discursos elogiados, como los de Evo Morales (como presidente de Bolivia) en el proceso de la Convención Marco en Cambio Climático, pero no son acompañados por medidas dentro de sus países para detener las emisiones desde los espacios rurales. O los discursos ambientalistas de José “Pepe” Mujica (Uruguay), que generan amplia adhesión pero que, en realidad, distan de las medidas concretas que dictó dentro del país: liberación de transgénicos, promoción de la agricultura intensiva o sus intentos de iniciar la megaminería a cielo abierto.

Si esto ocurre con aquellos líderes políticos o gobiernos que se presentan como ejemplos de potencial alternativo, son mucho menores las posibilidades de enfrentar más decididamente el cambio climático desde las corrientes conservadoras.

Esta dinámica muestra que las ideas de desarrollo mantienen su núcleo básico de conceptos, tales como la apropiación de la naturaleza y su demanda de crecimiento económico, mientras opera sobre la generación de conocimiento, la información que se discute públicamente o la toma de decisiones. El progreso, el mito del obrero fuerte y viril, la insistencia en minimizar u ocultar daños o enfermedades al interpretarlos como debilidad, y otras actitudes similares entre los varones, contribuyen a blindar el desarrollo convencional.

En cambio, hay grupos de mujeres que se cuentan entre las voces que han denunciado los límites a la información y participación ciudadana, la desatención estatal con los controles sociales y ambientales, la proliferación de todo tipo de violencias en los extractivismos, incluyendo la criminalización y asesinato. Está en juego la calidad democrática en las políticas de desarrollo. El desarrollo se legitima por medio de saberes y sensibilidades compartidas, pero cuando es cuestionado o resistido, puede reaccionar con violencia para sostener, por ejemplo, los extractivismos. Esta producción y reproducción del desarrollo puede analizarse de variadas maneras: entenderlo como un “sentido común” que promueve la idea del “destino extractivista de nuestros países”. Imágenes como las de “Perú, país minero” son un claro ejemplo. La contracara de esto, es que las denuncias sobre los impactos de ese tipo de desarrollo, incluidas las que hacen los grupos de mujeres defensoras del agua y de los territorios, son rechazadas o incluso combatidas al ser interpretadas como frenos al crecimiento económico. Las narrativas políticas extractivistas se blindan como un sentido común, dado por válido, que se legitima a sí mismo y que a la vez excluye constantemente a los reclamos por otras alternativas. Eso explica que, por ejemplo, el presidente de Ecuador, Rafael Correa, repetidamente califique como “locos” a ser hospitalizados a quienes se oponen a los extractivismos y reclaman alternativas.

Esas narraciones aprovechan unos argumentos pero a la vez excluyen otros, y se articulan selectivamente con otras narraciones siempre que le sean funcionales, tales como la defensa del crecimiento económico o la supuesta ignorancia de los que protestan. Una organización patriarcal no tiene otra opción que ser desarrollista, nutriendo todo tipo de relaciones de dominación, incluida la dominación sobre la Naturaleza. No debe interpretarse a estas narraciones como la imposición de un

discurso de una minoría sobre las mayorías, sino como la expresión de una mutua vinculación, donde amplios sectores creen en la necesidad de explotar hasta el último gramo de minerales o la última gota de hidrocarburos, y todos ellos contribuyen a reproducir esas ideas.

Esto lleva a analizar la conformación de un “sentido común” extractivista, y en ello es provechoso recordar los aportes de Stuart Hall en un recorrido que se nutre de Antonio Gramsci. El sentido común está referido a formas de pensar cotidianas, simples, vernaculares, en buena medida intuitivas, ampliamente compartidas en la sociedad (Hall y O’Shea, 2015). El sentido común tiene su lógica y se le percibe como coherente aunque no necesariamente lo sea. El caso abordado por Hall y O’Shea (2015) para el Reino Unido ofrece algunas pistas para analizar la actual situación latinoamericana, al comparar la lenta penetración del neoliberalismo hasta transformar los sentidos comunes de la sociedad británica en la época de Margaret Thatcher: se modificaron aspectos estructurales, tales como naturalizar la idea de una sociedad que es un agregado de consumidores competitivos, con cualidades afectivas, como la ansiedad o la depresión.

Un proceso de este tipo ocurre en América Latina con los extractivismos. Se difunden poco a poco saberes y sensibilidades que refuerzan las viejas ideas de una muy rica naturaleza que debe ser explotada, actualizada con un apego al desarrollismo economicista, la minimización de los impactos locales y la naturalización de los efectos derrame (chorreo) que transforman las políticas públicas, llegando al extremo de naturalizar la violencia. Ese mismo desarrollismo es el que impide abordar adecuadamente la problemática del cambio climático, y justifica todo tipo de excusas para reducir las emisiones nacionales. Todo esto es compartido por ideologías y prácticas políticas conservadoras y progresistas, tal como muestran los ejemplos latinoamericanos. Pero el ejemplo de Inglaterra expresado en la obra de Hall es muy apropiado para países como Colombia, Chile o Perú, porque en ellos el debate político tiene un sesgo fuertemente conservador. Desde ese énfasis, se cuestionan simples denuncias ciudadanas de contaminación como si fueran producto de una radicalidad política extrema, o como si se estuviera a punto de un alzamiento popular. Como antídoto se apela a la criminalización.

A su vez, como ocurrió con la izquierda británica en aquellos años del neoliberalismo, en esos países se repiten dificultades por la división

entre sus grupos, los abordajes tradicionalistas que no logran atender las nuevas circunstancias, y cierta pérdida de capacidad crítica. No puede olvidarse que los progresismos sudamericanos incluyen a muchos conocidos militantes de izquierda que sucumbieron a los extractivismos, reproduciendo narrativas desarrollistas mientras demonizaban a las organizaciones ciudadanas. Se generó una situación donde proliferaban las citas a Marx o Lenin para justificar los extractivismos y a la vez criticar a los movimientos sociales (como hacía Rafael Correa en Ecuador o Alvaro García Linera en Bolivia).

En América Latina se llegó a este estado de situación, en parte, porque esos gobiernos y los intelectuales que les apoyan no atendieron ni incorporaron las denuncias y alertas ciudadanas, y entre ellas las de indígenas, ambientalistas y grupos de mujeres, especialmente aquellos de áreas rurales. Esas narrativas y la adhesión al desarrollo en algunas de sus variedades también están arraigadas en amplios sectores ciudadanos. Entre ellos, las mismas tensiones ocurren entre grupos de mujeres. Casos como los de la mencionada cooperativa minera de mujeres en Bolivia, representan un feminismo que en su rechazo al patriarcado critica una variedad de desarrollo (minería controlada por varones) pero acepta otra variedad, donde se reproduce de otro modo la explotación de la Naturaleza. En cambio, otras posturas, y entre ellas algunas de los eco-feminismos, apuntan a que es necesaria una alternativa que esté más allá de cualquiera de las concepciones predominantes en la actualidad.

Contradicciones sin solución bajo el desarrollo

Los aspectos compartidos entre todas las variedades de desarrollo resultan en metas que se vuelven incompatibles entre ellas, y por esa razón no es posible solucionar problemáticas como la ambiental. La insistencia en asegurar el crecimiento económico, especialmente por medio de exportaciones de recursos naturales, es incompatible con una sustentabilidad ecológica. A su vez, reducir las emisiones invernadero requiere reducir el uso de combustibles fósiles en nuestros países y reformar sustancialmente el sector agropecuario, lo que inmediatamente choca con los objetivos de crecimiento económico.

El desarrollismo convencional latinoamericano descansa en la apropiación intensiva de la Naturaleza, la que a su vez depende de la demanda

de recursos naturales de otros continentes. Por ello, si se desea resolver problemas como el cambio climático o los extractivismos, los países del norte tienen que reducir drásticamente su consumo de recursos naturales del sur y deben cesar de arrojar contaminantes a los espacios globales compartidos (como la atmósfera).

Las naciones latinoamericanas podrían comenzar a dar pasos en ese sentido simplemente controlando el volumen de materias primas a extraer y exportar, y el precio de mercado que exigirán por ellas. Eso no ocurre porque enseguida opera el apego al desarrollo: cualquier control a ese tipo de exportaciones es percibido como traba al crecimiento económico, o incluso, como una renuncia al “derecho” al desarrollo.

Al dejar en suspenso su propia iniciativa, los países de América Latina aceptan seguir siendo proveedores de materias primas, tal como lo vienen haciendo desde las épocas coloniales. Sólo han cambiado los recursos apropiados, las tecnologías y los modos de organizar esos emprendimientos, y los discursos que los legitiman. Algunos argumentos se basan en afirmar que eso es indispensable para asegurar el crecimiento económico, y otras, como las de Bolivia, insisten en afirmar que como el país es pequeño no tiene opciones frente a la globalización hasta que no se alcance un colapso del capitalismo en todas las naciones y al mismo tiempo. Entretanto sólo atinan a algunas medidas de adaptación frente al cambio climático o reclamar correcciones tecnológicas o tributarias a los extractivismos.

De esto resulta que las ideas del desarrollo no resuelven ni los problemas del cambio climático ni los de los extractivismos. Como ya se indicó, si se toman en serio las exigencias ambientales sobre los extractivismos, muchos proyectos deben ser suspendidos precisamente por incumplir las mínimas exigencias ecológicas. Del mismo modo, si se combate seriamente el cambio climático, se vuelven indispensables, por ejemplo, reformas radicales en el sector agropecuario. Todas esas medidas son incompatibles con alguno de los componentes clave de las ideas actuales del desarrollo.

Ecofeminismo y alternativas al desarrollo

La amplia diseminación del apego a los extractivismos está reforzada continuamente por las narrativas que alimentan ese tipo de sentido común. Hasta podría argumentarse que, en algunos países, particular-

mente los petroleros, se cae en un “populismo extractivista”: las narraciones sirven para presentar esa apropiación intensiva de los recursos naturales como una equivalencia entre diferentes demandas. Esto es aprovechado por los gobiernos para presentarse como los únicos capaces de llevar adelante esa tarea en nombre del “pueblo”, alimentando así una confrontación permanente.

Las alternativas que realmente deseen superar la problemática de los extractivismos o el cambio climático deben atacar ese sentido común, mostrando impactos que son ocultados y abriendo las opciones a pensar alternativas. Esas opciones de cambio están más allá del desarrollo, éste no ofrece soluciones en ninguna de sus opciones. El cambio es más radical y requiere salir de las ideas del desarrollo.

Existen distintas opciones que exploran esas posibilidades, y entre ellas se debe destacar los aportes de los feminismos como indispensables, para desmontar uno de los pilares de los desarrollos que es su talante patriarcal. Pero, además, son todavía más importantes las exploraciones de los ecofeminismos porque permiten repensar las interacciones y sensibilidades con la Naturaleza.

En América Latina se han dado algunos pasos en esos sentidos, comenzando por una enorme acumulación de información sobre los impactos de los extractivismos y el cambio climático sobre las mujeres, y su mayor protagonismo en la movilización ciudadana. Buena parte de las exploraciones conceptuales se han basado en la crítica feminista latinoamericana en sentido amplio (como por ejemplo Vargas Valente, 2008, o la influyente Rita Segato, 2013). En el énfasis ecológico posiblemente todavía prevalecen inspiraciones desde otros continentes (como es el caso de la india Vandana Shiva, quien es citada frecuentemente), y por ello sería importante avanzar todavía más en un ecofeminismo propio, latinoamericano, ajustado a los contextos de nuestros propios países.

Se está trabajando en ese sentido y es posible compartir algunos ejemplos: Pizarro (2018) aborda las luchas de dos organizaciones de mujeres (Movimiento de Mujeres Campesinas en Brasil y el Consejo de Mujeres Originarias por el Buen Vivir de Argentina), y las analiza en diálogo con Vandana Shiva, Maria Mies y Bina Argawal. Otro ejemplo ilustrativo es la reflexión de un colectivo ecuatoriano sobre el territo-

rio desde el feminismo abordando la propuesta post-extractivista de la moratoria petrolera en la zona amazónica de Yasuní, la que a la vez sirve para detener el cambio climático (CMTF, 2014). Adicionalmente, una línea relevante se encuentra en reconocer que un ecofeminismo latinoamericano no puede estar ajeno a las ricas espiritualidades, sean occidentales como indígenas, y que permiten otro tipo de relación con la Naturaleza (véase por ejemplo los aportes de Ress, 2010).

De algún modo esas posiciones nutren “narrativas insurgentes”. Su propósito sería explorar alternativas que el sentido común extractivista —y desarrollista— considere imposibles e incluso impensables. Son modos de operar sobre las raíces más profundas de las culturas contemporáneas latinoamericanas. Aquel sentido común resumido en el slogan de explotar el petróleo “hasta la última gota”, debe ser abandonado por “dejar el crudo bajo tierra”, o “ni siquiera sacar una gota”. La salida de los extractivismos y la mitigación del cambio climático imponen ese tipo de medidas, son posiciones insurgentes pues implican subversiones a esos sentidos comunes. Esto requiere, por supuesto, recuperar el sentido de criticidad e independencia en académicos y militantes, tal como se reclamaba en la sección anterior. También se requiere entender y acompañar las resistencias ciudadanas que proliferan en todo el continente.

Existen varios ensayos en ese sentido, especialmente en Perú y Bolivia bajo el concepto de transiciones al post-extractivismo. Estas a su vez, encuentran cobijo bajo las alternativas englobadas dentro del Buen Vivir —en su sentido original y más estricto— que busca superar el dualismo que separa a la sociedad de la Naturaleza y las jerarquías: tales como humanos sobre el ambiente o varones sobre mujeres.

Bibliografía

Alvaro, María B., G. A. **Correa**, E. **Vicens** y A. **Marré**. “Transformaciones a la reproducción de la vida en contextos neoextractivistas. Relatos de mujeres en Allen, Río Negro para el Túnel de Agua Negra”. *RevIISE* 11(11), 2018 (p.189-202).

Bidegain Ponte, Nicole. *Gender, economic and ecological justice demands in Latin America: toward an interlinked frame for collective action*. *Latin American Policy* 5 (2), 2014 (p.319-330).

Bolados García, Paola y A. **Sánchez Cueva**. “Una ecología política feminista en construcción: el caso de las Mujeres de zonas de sacrificio en resistencia”, Región de Valparaíso, Chile. *Psicoperspectivas* 16 (2), 2017 (p.33-42).

CASA (Colectivo de Coordinación de Acciones Socio Ambientales). *Minería con “m” de machismo. Madre tierra con “m” de mujer*. Oruro: Colectivo Casa, 2013.

CMTF (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo). *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista*. Quito: Acción Ecológica y Entre Pueblos, 2014.

De Echave, José. *Diez años de minería en el Perú*. Lima: CooperAcción, 2018.

Ekwurzel, B., J. **Boneham**, M. W. **Dalton**, R. **Heede**, R. J. **Mera**, M. R. **Allen** & P. C. **Frumhoff**. *The rise in global atmospheric CO₂, surface temperature, and sea level from emissions traced to major carbon producers*. *Climatic Change* 144, 2017 (p.579-590).

Garay Salamanca, Luis J. (ed) *Minería en Colombia. Daños ecológicos y socio-económicos y consideraciones sobre un modelo minero alternativo*. Bogotá: Contraloría General de la República, 2014.

Gudynas, Eduardo. *Extractivismos, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. Lima: RedGE, CooperAcción, 2015.

Gudynas, Eduardo y Gerardo **Honty**. 2013. Ambiente y energía en la Amazonia en el marco de Rio +20, pp 21-101, En: “Ambiente y energía en la Amazonia. Gobernanza, Rio +20 y economía verde en discusión” (C. Gamboa y E. Gudynas, comp.). Lima: DAR y CLAES.

Hall, Stuart y Alan **O’Shea**. “Common-sense neoliberalism” (p 52-68). En: (S. Hall, D. Massey & M. Rustin, eds.). *After neoliberalism? The Kilburn manifesto*. Londres: Lawrence & Wishart, 2015.

Janssens-Maenhout, Greet, **Crippa**, M., **Guizzardi**, D., **Muntean**, M., **Schaaf**, E., **Olivier**, J.G.J., **Peters**, J.A.H.W. & **Schure**, K.M. “Fossil CO₂ & GHG emissions of all world countries”. Ispra: *JRC Science Policy Report*, European Commission, 2017

Morales, Cecil B. de y M.O. **Ribera Arismendi** (eds.) *Informe del estado ambiental de Bolivia 2007-2008*. La Paz: LIDEMA, 2008.

Pizarro, Tatiana M. “Mujer y naturaleza: ecofeminismo, amor y lucha”. *RevI-ISE* 11(11), 2018 (p.55-61).

Eduardo Gudynas

Ress, Mary J. “Espiritualidad ecofeminista en América Latina”. *Investigaciones Feministas* 1, 2010 (p.111-124).

Roa Avendaño, Tatiana, M.C. Roa García, J. Toloza Chaparro y L.M. Navas Camacho (coords). *Como el agua y el aceite. Conflictos socioambientales por la extracción petrolera*. Bogotá: CENSAT Agua Viva, 2017.

Rodríguez-Carmona, A., M. Castro y P. Sánchez. *Imaginario a cielo abierto. Una mirada alternativa a los conflictos mineros en Perú y Bolivia*. Madrid: ACSUR, 2013.

Sacher, William y Alberto Acosta. *La minería a gran escala en Ecuador*. Quito: AbyaYala y Universidad Politécnica Salesiana, 2012.

Segato, Rita. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2013.

Seoane, José, E. Taddei y C. Algranati. *Extractivismo, despojo y crisis climática*. Buenos Aires: Herramienta, El Colectivo y GEAL, 2013.

Silva Santisteban, Rocío. *Mujeres y conflictos ecoterritoriales. Impactos, estrategias, resistencias*. Lima: EntrePueblos, AIETI, Demus, CMP F. Tristán y Coordinadora Nacional Derechos Humanos, 2017.

Ulloa, Astrid. “Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos”. *Nómadas* 45, 2016 (p.123-139).

Vargas Valente, Virginia. *Feminismos en América Latina. Su aporte a la política y la democracia*. Lima: PDTG, Universidad Mayor San Marcos y CMP F. Tristán, 2008.

Yucuna, Jhoana. *La minería de oro de aluvión y de veta en la Amazonía. Testimonio de una mujer indígena*. Bogotá: Iniciativa Conservación en la Amazonia Andina (ICAA), Documento No 7, 2016.

Zhourri, Andréa, Paola Bolados y Edna Castro (orgs). *Mineração na América do Sul. Neoextrativismo e lutas territoriais*. São Paulo: Annablume, 2016.



Mujeres en la protección de los bosques y defensa de los páramos

Adaptación y mitigación del cambio climático en los bosques de polylepis y páramos en Huancabamba _____

Fabiola Yeckting Vilela

Resumen

Este artículo intenta visibilizar la labor y problemática de las organizaciones de mujeres en el cuidado, conservación, adaptación y defensa de los bosques de polylepis¹ y de neblina en el ecosistema de páramos en Paríamarca Alta, en la zona altoandina del distrito de Huancabamba, en el departamento de Piura (Perú). Busca destacar la importancia de las mujeres dentro de los caseríos y comunidades, en el cuidado y conservación de los bosques naturales y de las especies en ecosistemas húmedos como una estrategia de desarrollo productivo sostenible. Presenta la experiencia de la Asociación de mujeres protectoras de los páramos AMUPPA, de Ñangali; y el Comité de conservación del bosque de polylepis, de Paríamarca Alta, constituido por 25 mujeres de las 40 a 50 familias de la zona, e integrantes del Frente de Defensa de los Páramos; así como por las mujeres y los varones integrantes de la Comunidad Segunda y Cajas y del comité de promotores agropecuarios del complejo Las Huaríngas de Huancabamba.

Palabras clave

Mitigación, páramos, mujeres y cambio climático, Piura, sierra norte, bosques de polylepis.

La afectación de las mujeres por el cambio climático se relaciona con la situación de sus medios de vida y participación en el diseño de estrategias frente al cambio climático en los que debemos tomar en cuenta que:

1. Polylepis deriva de dos palabras griegas, poly (muchas) y letis (láminas), refiriéndose a la corteza compuesta por múltiples láminas que se desprenden en delgadas capas, características de estos arbustos. Polylepis es un género botánico que incluye pequeños árboles y arbustos, comúnmente llamados queñua o quewiña (del quechua qiwíña) y comprende aproximadamente veintiocho especies nativas de los Andes Tropicales. Estos arbustos se caracterizan por ser polinizados por el viento (NdE).

El bajo estatus socio económico de las mujeres, así como otras desigualdades de género, tales como los estereotipos tradicionales de género y las divisiones legales por género, pueden incluso verse exacerbadas por el cambio climático. Por un lado, las mujeres se ven más golpeadas que los hombres por el cambio climático, ya que por lo general las mujeres son responsables de asegurar la supervivencia de las familias, al proveerlas de tales recursos como agua, alimentos y combustibles que son cada vez más escasos (Stock 2012:5).

Las mujeres se enfrentan a mayores volúmenes de trabajo que los hombres, oportunidades desiguales de supervivencia y una falta de participación en la toma de decisiones. En general, las mujeres contribuyen menos al cambio climático que los hombres y ofrecen otras perspectivas y soluciones para una transformación hacia una economía verde, justa y basada en el bajo impacto del carbono (Stock 2012: 5). En su papel de proveedoras, las mujeres que en entornos rurales pasan mucho tiempo en la obtención de alimentos, agua, combustible /energía para el sustento la salud y el bienestar de sus familias, requieren de los recursos naturales, su buena gestión y un medio ambiente intacto (Stock 2012: 10). Por ello, buscan prevenir el cambio climático, en tanto que la degradación del bosque de neblina y de los páramos constituyen una amenaza para sus medios de vida.

La mitigación es una intervención humana que ayuda a reducir las emisiones de gases de efecto invernadero o mejorar su eliminación de la atmósfera, por ejemplo, mediante la reforestación (Stock 2012: 22). Ésta sigue la pauta de los mecanismos de desarrollo sostenible de la Convención Marco de las Naciones Unidas para el Cambio Climático, actividades forestales y uso del suelo (CNMUCC). Según Stock, los objetivos de la reducción de cambio climático del Protocolo de Kyoto son los principales mecanismos de mitigación². Otros son los Mecanis-

2. Estos acuerdos se han renovado a través de La Conferencia sobre el Cambio Climático de 2017 que tuvo lugar en Bonn, Alemania, del 6 al 18 de noviembre. Los líderes de los gobiernos nacionales, las ciudades, los estados, las empresas, los inversores, las ONGs y la sociedad civil se reúnen para acelerar el cumplimiento de los objetivos del Acuerdo de París sobre el cambio climático. El objetivo 13 requiere acciones urgentes para combatir el cambio climático y sus impactos. Está intrínsecamente relacionado con los otros 16 objetivos de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Para abordar el cambio climático, los países adoptaron el Acuerdo de París para que la temperatura media de la superficie del mundo no exceda los 2 grados centígrados. Fuente: <https://>

mos de Desarrollo Limpio MDL; sin embargo, los proyectos con esta denominación están ubicados en la industria, sectores energéticos o a gran escala. Debido a los altos costos para su realización, es necesario reflexionar acerca de la viabilidad y sostenibilidad de los proyectos e iniciativas para mitigar el cambio climático.

La definición de adaptación toma los lineamientos del glosario de la CNMUCC, que afirma que *la adaptación es el ajuste a los sistemas naturales y humanos en respuesta a los estímulos reales o esperados o sus efectos, que modera los daños o explota las oportunidades de beneficios* (Stock 2012: 22). Resalta que los hombres y las mujeres tienen impactos diferenciados del cambio climático y que las mujeres no son sólo víctimas sino agentes de estrategias de adaptación y supervivencia.

En los caseríos en la zona altoandina de Piura las mujeres asumen la labor de cuidado de los recursos naturales. Particularmente, entre los diversos integrantes de organizaciones de actividades productivas y de conservación, donde un conjunto de mujeres se aboca directamente al cuidado, adaptación y defensa de estos ecosistemas frágiles. Según Stock:

Particularmente, en los proyectos que captan carbono en el caso de bosques o manglares, la participación de las mujeres ha sido crucial. Por lo general las mujeres recogen recursos naturales y productos de los bosques y tienen un conocimiento único respecto a la flora y fauna de los bosques y los hábitats relacionados de forma que su participación en el diseño, desarrollo e implementación de estos proyectos, es vital para su éxito y por lo tanto para la conservación de los bosques (2012:23).

¿Cuál ha sido el papel de las mujeres en el cuidado de los bosques de polylepis y los ecosistemas de páramos? En los caseríos se encuentran las cuidadoras de las reservas de estos recursos naturales en los bosques de polylepis y los ecosistemas de páramos en Huancabamba, donde estos arbustos producen un ecosistema húmedo con la retención de agua, en cuya base se forman puquios o manantes que favorecen la biodiversidad. La especie de este árbol que crece en los bosques naturales está en riesgo de desaparición frente al avance de la fragmentación de la extensión del bosque, por la tala indiscriminada y las

www.un.org/sustainabledevelopment/es/cop23-conferencia-de-la-onu-sobre-el-cambio-climatico-de-2017/ (visitado 3/08/2018).

crecientes actividades de la minería ilegal y los proyectos extractivos en las cabeceras de cuenca.

En diferentes partes del país están en riesgo de pérdida los recursos naturales por lo que se forman diferentes organizaciones de cuidado y conservación de las que mujeres forman parte de manera activa. En el caso de Huancabamba las mujeres formaron parte del Frente de Defensa de los Páramos como agricultoras y productoras. El Instituto de Montaña y otras ONGs capacitaron a las mujeres de la asociación para realizar proyectos productivos y emprendimientos sostenibles. Las integrantes de la AMUPPA entre los años 2010 y 2017 se capacitaron en temas, tanto de liderazgo y fortalecimiento de capacidades, como en el conocimiento, investigación y gestión de los recursos naturales y de los ecosistemas diversos, como formas de prevención del cambio climático.

En el año 2014³ conocí el caserío de Pariamarca, los bosques de polylepis y conversé con las integrantes de la Asociación de Mujeres Defensoras de los Páramos, luego parte del Comité de Desarrollo Integral y Ecológico de Pariamarca, constituido por las familias de Pariamarca Alta y del Frente de Defensa de los Páramos. Las entrevistas se realizaron de forma grupal. Las integrantes de la asociación además de formar parte de sus organizaciones participaron en las movilizaciones como defensoras de los páramos en Piura.

Las mujeres integrantes de la Asociación de Mujeres Protectoras de los Páramos cuentan que vieron la necesidad de capacitarse en la defensa de sus derechos y de fortalecerse en el cuidado del medio ambiente. Al respecto su presidenta (2014) señala que “en el año 2009 nos hemos unido para formar una organización defendiendo el medio ambiente. Nuestra organización es chiquita, de 6 mujeres [dirigentes] y 25 socias. Nos organizamos con la finalidad de conocer nuestros derechos, cómo defenderlos, así estamos saliendo poco a poco adelante, otras organizaciones nos están conociendo, nuestros derechos, así que [es bueno que] vengan de otras organizaciones [...] también a ver nuestras oportunidades”.

3. Como parte del proyecto “Strengthening resilience of Andean river basin headwaters facing global change”, Partnerships for Enhanced Engagement in Research (PEER) vinculado a la Facultad de Ciencias Físicas de la UNMSM, realizamos visitas a las organizaciones en coordinación con los miembros del Instituto de Montaña, quienes realizan un trabajo permanente de investigación y capacitación en la zona. Se utilizarán seudónimos para identificar a las personas entrevistadas por solicitud de los involucrados.

Los bosques de polylepis y el ecosistema de páramos

En las alturas de Huancabamba se encuentran los bosques de quinawiro o polylepis, una especie única que crea un ecosistema húmedo o de humedales, parte del ecosistema conocido como páramos andinos, que se ubican en las cabeceras o nacientes de los ríos Piura y Chira. El ambiente está conformado por el conjunto de estas especies que retienen el agua y la humedad y la administran para luego transferirla al suelo, manteniendo la zona totalmente húmeda y con reservas de agua para el equilibrio de las funciones de la naturaleza en las zonas de cabeceras de cuenca. Estar en el bosque de polylepis es una experiencia única, es un bosque de neblina con un ecosistema de humedad natural que se conserva y mantiene gracias a que los árboles captan y retienen agua, lo que produce un ambiente similar al de una densa nubosidad constante que dificulta la visibilidad, favoreciendo la reproducción de otras especies.

Los bosques o relictos de polylepis se encuentran distribuidos en los Andes y las zonas altoandinas. En Huancabamba se encuentran en altitudes superiores a los 2,800 e inferiores a los 3,500 msnm entre roquedales y montañas. Son arbustos o árboles y alcanzan tamaños de 1 a 15 m y algunas veces llegan hasta los 25m (Cuya 2015: 13). Respecto a su fragilidad y vulnerabilidad, el bosque de polylepis es uno de los ecosistemas en mayor riesgo, debido a su alta fragmentación y pérdida de hábitat; y a pesar de su limitada extensión, juegan un rol importante en los ecosistemas de los páramos altoandinos, como hábitat de muchas especies de flora y fauna, conservando gran parte de diversidad biológica nativa, protegiendo el suelo contra la erosión, funcionando como depósito de agua, almacenando gran cantidad de humedad proveniente de la lluvia, y de las densas nieblas a las que están sometidas (Cuya 2015: 14). El bosque natural de la especie *polylepis weberbaueri* es considerado como una reserva de especies, en el que se conservan los arbustos que denominan comúnmente como quinawiros.

Uno de sus cuidadores comenta su experiencia de vínculo con el bosque, sus especies y su antigüedad. Explica que existe una mayor cantidad de árboles en el bosque porque los cuidan, evitando la fragmentación y la deforestación: “aquí en el caserío de Pariamarca Alta, la mayoría de los bosques se encuentran en la parte alta, es cierto que en otros lugares existen quinawiros, pero es en poca cantidad no como

aquí, y se calcula que los quinawiros pueden tener entre 200 a 300 años. El lugar tiene un área de alrededor de 15 a 16 hectáreas en total”⁴. Estos bosques se ubican en la zona de cabecera de cuenca de Huancabamba, y se cree que su conservación se ha transmitido desde la época de los abuelos, y pasó de una generación a otra.

Hace algún tiempo se dedicaron a extraer los árboles, observaron que su corteza era resistente y no se consumía tan rápido como leña, pero poco a poco tomaron conciencia que estaban depredando y reduciendo el bosque, que era necesario conservar. El arbusto es una especie que tiene diversos usos. Así, afirman: “el quinawiro es una planta interesante, de ella sacamos la leña y la utilizamos para cercar y también para construir el arado, y además debajo del quinawiro (*polylepis*) crece pasto y otras plantas. La conservación del bosque viene de tradición familiar, en cuanto son los abuelos quienes han mantenido estos bosques. Según los abuelos por esa zona pasaba un canal, y era un potrero y pastaban ovejas y no se sabe cómo aparecieron las plantas de quiwito, pequeñitas, que las sembraron en los bordes de los cercos y posteriormente se propagó”⁵. Su cuidado fue parte de la experiencia de estos últimos años cuando se valoró el potencial de conservación y sostenibilidad como alternativa productiva y de lucha contra la pobreza y escasez de recursos como opción de desarrollo de Pariamarca Alta.

En el diálogo explicaron su experiencia en la protección de plantas medicinales nativas y en la siembra y cosecha de alimentos de manera orgánica y sostenible, para contribuir a la seguridad alimentaria: “estamos trabajando con el Instituto de Alta Montaña para proteger las plantas medicinales y cuidar el medioambiente, cómo sembrar también los alimentos, también lo natural, no con químicos, sino lo natural, antes hemos sembrado con químicos”⁶. Ellos y ellas aprendieron que el uso de fertilizantes químicos reduce la capacidad productiva del suelo, así también aprendieron los beneficios de utilizar productos orgánicos. Una de las impulsoras de esta experiencia fue Carmen, durante el período de su presidencia en la asociación, articulando los proyectos productivos y las capacitaciones de las instituciones al trabajo de sus socias.

4. Entrevista a Juan en el bosque de *polylepis*, Pariamarca alta 11/08/2014.

5. Entrevista a Juan en el bosque de *polylepis*, Pariamarca alta 11/08/2014.

6. Entrevista a Juan en bosque de *polylepis* Pariamarca alta 11/08/2014.

Estas especies únicas administran la humedad y la depositan en su base. Según explica Juan: “los puquios se forman junto a los árboles de queuña que retiene la humedad. En la actualidad la tendencia de reforestación es con árboles de pino o eucalipto, sin ser especies nativas, que contrariamente a las especies nativas invaden y no permiten que crezcan otras plantas en su alrededor. Una de las características de los bosques de polylepis es que en su interior crecen muchas plantas medicinales...”⁷.

Las mujeres comentaron que algunas de las especies conocidas en los bosques son el *clavelillo inca* que sirve para cuando las personas se intoxican. Además de otras especies como la *achupalla*, que sirve para desinflamar cuando las personas se golpean; o la *hierba del sereno*, que sirve para calmar los sarpullidos que aparecen en el cuerpo de los niños, entonces se hierbe y se les baña. También el *huacón*, que sirve para el lavado del descenso (flujo vaginal) y para evitar que los niños orinen mucho en la noche, explicaron. Gracias a esta experiencia las mujeres lograron cultivar especies naturales nativas como la *manzanilla* que les sirven para realizar otros productos derivados como jabones y velas, para su uso y venta.

Un aspecto importante del proceso de empoderamiento fue la capacitación de las más jóvenes. Sobre las posibilidades futuras comentaron: “las mujeres tenemos pocas oportunidades de capacitarnos, sin embargo [...] nos hemos organizado y las 25 socias estamos trabajando en la siembra de papa, nos ha ido muy bien y ya tenemos semillas para continuar sembrando. También tenemos la quinua y nuestros huertos. Asimismo, para tener ingresos para la asociación hemos abierto un comedor y esperamos que todas las mujeres podamos trabajar organizadas, y eso nos fortalece como mujeres porque nosotros vamos a tener ingresos también, ya no solo va tener el hombre, porque las mujeres hacemos de todo en la casa, pero no recibimos algún sueldo. En cambio los hombres cosechan y dicen esto voy a vender, pero nosotras no. Esperamos que en algún tiempo corto las mujeres organizadas vamos a tener un resultado bueno”⁸. Ello demuestra la desigualdad de ingresos y condiciones de trabajo doméstico de las mujeres con los varones. Con los proyectos productivos se cubría la necesidad de generar ingre-

7. Entrevista a Juan en bosque de polylepis, Pariamarca alta 11/08/2014.

8. Entrevista grupal a las integrantes de la Asociación de Protectoras de los Páramos, Pariamarca Alta, 14/08/2014.

sos en el futuro y se optaba por alternativas de empoderamiento que sirvieran para fortalecer a las mujeres en su proceso de liderazgo para enfrentar la pobreza y escasez de recursos.

Las mujeres del Frente de Defensa en el conflicto ecoterritorial⁹ del proyecto Río Blanco

Las mujeres integrantes de la organización del Frente de Defensa de los Páramos cuentan a continuación sobre su rol activo y decidido de defensa de los bosques naturales en lo que denominan páramos. Para poder hacerlo se prepararon para la mitigación del cambio climático y para enfrentarse a la imposición de proyectos externos de deforestación, extracción y de grandes proyectos mineros. En esta sección reflexionaremos sobre cómo defendieron las mujeres los páramos andinos y cuáles fueron sus experiencias.

El proyecto Río Blanco Cooper en la actualidad recibe el rechazo mayoritario de la población de los caseríos y comunidades de Ayavaca, y las organizaciones de ronderos y ronderas en Huancabamba y Carmen de la Frontera¹⁰ que reivindican el respeto al territorio, a sus derechos colectivos, y el derecho a un tipo de desarrollo basado en la actividad agrícola, ganadera y de turismo sostenible.

El caso del proyecto Río Blanco merece una particular atención. La concesión del proyecto minero en la zona originó una serie de conflictos y presiones que continúan hasta la actualidad. La población desde el año 2003 se organizó para protestar contra los posibles riesgos de daños al

9. Rocío Silva Santisteban (2017: 51) cita a Raphael Hoetmer quien define dos tipos de conflictos ecoterritoriales: los de convivencia, en los cuales se negocian las condiciones de explotación de las empresas en los territorios; así como los conflictos alternativos o de resistencia, en los cuales hay dos maneras de entender el desarrollo y los proyectos de vida de los ciudadanos y del país en general. Sigue la propuesta de Maristella Swampa que el término ecoterritorial plantea una distinción más abarcadora en tanto el extractivismo como biopolítica, esto es el control absoluto sobre todo lo que implica vida humana, animal y vegetal sobre el territorio en disputa.

10. En julio del año 2018 se realizó un pronunciamiento público de las organizaciones de ronderos y de defensa de los Páramos y bosques de neblina contra del Proyecto minero Río Blanco Cooper ex Majaz, demandando la presión por impulsar proyectos de desarrollo de manera ilegal y realizar convenios para actividades de capacitación a jóvenes en las comunidades de los distritos Carmen de la Frontera, Ayabaca y Huancabamba. Al respecto véase <https://www.ocmal.org/pronunciamiento-comunidades-y-ronderos-de-piura-exigen-que-el-gobierno-garantice-el-respeto-al-territorio-y-sus-derechos-colectivos/> (consultado 02/08/2018).

medioambiente que ocasionaría la explotación minera en el acceso a los recursos naturales, como el agua y frente a la posible alteración de los ecosistemas de altura, como los páramos y bosques de neblina.

La empresa¹¹ inicia la exploración sin contar con el debido permiso exigido por la ley, en tanto tierras de comunidades. A su vez, otros actores entraron en el conflicto con nuevas formas de protesta, particularmente los alcaldes distritales, porque se buscó impulsar el mecanismo de la Consulta citado en la Constitución, en la Ley de Participación y en la Ley de Bases de la Descentralización, que no estuvo suficientemente reglamentada (Remy 2005: 96-97).

Las provincias de Huancabamba y Ayavaca poseen uno de los ecosistemas más complejos del país, que es el de los páramos andinos y bosques de neblina, generadores de agua para tres cuencas hidrográficas de las que se benefician tanto la costa, los andes, como la selva. En la zona llamada Cerro Negro, en la comunidad de Yanta, existen alrededor de 150 lagunas que constituyen la naciente de las principales cuencas de los ríos del norte país: la cuenca del río Quiroz, que a su vez genera los ríos Aranza, Tomayaco y Parcochaca, y para el otro lado de la frontera, está la quebrada del Gallo, y Río Blanco que van al río Chinchipe que alimentan las aguas del río Marañón, y luego al Amazonas. Toda la zona está compuesta de 21 comunidades. Su ubicación es al noreste del Perú y al sur de la frontera con Ecuador, al lado de los hitos fronterizos de Chucuate, Río Blanco y Marcará¹². La mayoría de las comunidades se encuentran en zona de cordillera o de sierra. Las organizaciones campesinas tienen una larga tradición que ha cambiado conforme las leyes, desde el surgimiento de parcialidades y su transformación en las comunidades indígenas hasta los caseríos y comunidades actuales.

En esas condiciones particulares adquirieron el denuncia del proyecto Río Blanco en setiembre del 2001. En enero del 2002 la empresa presentó el Estudio de Impacto Ambiental (EIA) para iniciar la fase de exploración, pero las consultas para su autorización fueron firmadas por personas poco o nada representativas de una de las principales

11. El 2 de julio de 1995 se constituye la empresa Majaz subsidiaria de Moterrico Metals de capitales ingleses. En el año 2002, una serie de operaciones de fusión y ventas de acciones le otorgarían la totalidad de los derechos de exploración del yacimiento (De Echave y otros 2009 p. 49)

12. Entrevista a Magdiel Carrión Pintado de Ayavaca por Diego Saavedra, Piura (De Echave, Hoetmer y Palacios 2009 p. 375)

comunidades afectadas, Segunda y Cajas. En febrero del 2003 vendieron el proyecto a la empresa inglesa Majaz. El 27 de junio del 2003, el gobierno de Alejandro Toledo declaró el Proyecto Minero Río Blanco “de necesidad pública e interés nacional”. Ese decreto supremo viabilizó la autorización para el inicio de las labores de exploración. Para este efecto, la ley exige dos condiciones: primero solicitar y aprobar la evaluación ambiental y segundo obtener el permiso social aprobado por los 2/3 del voto de las comunidades¹³. La decisión de optar por la producción agrícola, biodiversa y sostenible, significó el rechazo del proyecto minero Río Blanco, por eso la población demandó el retiro de la minera canadiense Manhattan.

Las integrantes de la Asociación de Mujeres Protectoras de los Páramos de Ñangali explicaron que empezaron a luchar a inicios del 2003 por las razones de cuidado y defensa del medio ambiente y frente al riesgo de disminución y pérdida de los recursos naturales como el agua. Por este motivo han sido causa de persecución, amenaza y tortura: “hemos empezado a luchar desde el año 2003 [...], nosotros venimos luchando por las comunidades, [para] defender el agua, hemos tenido contacto para defender el medio ambiente. Hemos sido torturadas, denunciadas, pero los problemas nos enseñan a salir adelante”¹⁴, explicaron.

En el conflicto de Majaz participaron diversas organizaciones de defensa internacional de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, la defensa del medio ambiente y la lucha contra los efectos del cambio climático. En el 2004 se realizó una asamblea en la comunidad de Yanta, colindante con Carmen de la Frontera, donde estuvo presente el ministro de Energía y Minas, la presencia de la empresa Manhattan y de su proyecto fue rechazado por la comunidad.

Majaz S.A, luego Río Blanco Cooper S.A, obtuvo una licencia social irregular sin la debida aplicación del derecho a la participación ciudadana y violando los derechos humanos, por lo cual las organizaciones no estaban de acuerdo con sus labores de exploración. En julio del 2005 se realizaron dos marchas al campamento minero, una de ellas tuvo un

13. Entrevista a Magdiel Carrión Pintado de Ayavaca, por Diego Saavedra Piura (Ibíd. 2009: 378)

14. Entrevista grupal a las integrantes de la Asociación de Protectoras de los Páramos, Pariamarca alta, 11/08/2014

enfrentamiento con los efectivos de seguridad de la empresa Forza que contrató Majaz para prestar seguridad a la mina. En esas circunstancias murió un comunero y otros 32 fueron secuestrados y torturados por miembros de la empresa minera y de Forza. Entre las víctimas se encontraban algunas de las integrantes de la organización de defensa de los bosques de neblina y de los ecosistemas de páramos.

Una de ellas recuerda que llegó hasta la zona y solo por ese motivo la secuestraron: “fuimos no para pelear sino para escuchar al ministro que iba a estar presente, allí participaron más de cinco mil ronderos y nos dimos con la sorpresa: nos tiraban bombas y balas desde los helicópteros con cientos de policías para atacarnos”¹⁵. En su condición de mujeres iban para dialogar con el ministro cuando, junto a sus compañeros, fueron secuestradas, maltratadas, atacadas y violentadas, tanto por la empresa como por el personal de seguridad.

En setiembre del año 2007 se realizó una consulta popular en los tres distritos de Ayabaca, Pacaipampa y Carmen de la Frontera, en la provincia de Huancabamba, Piura, sobre la instalación de la compañía minera en su territorio. Las organizaciones buscaron repetir el exitoso proceso de movilización y consulta ciudadana de Tambogrande¹⁶. Los campesinos del Alto Piura se desplazaron a los tres distritos de votación adonde acudieron observadores internacionales de Ecuador, España, Alemania, Canadá y Suiza, así como 20 miembros de la Asociación Civil Transparencia de Lima. Los distritos tuvieron una población votante en Ayabaca de 17 mil, Pacaipampa 8 mil y Carmen de la Frontera con 5 mil¹⁷. El proceso tuvo como resultado que el 94.47% de la población dijo “No a la minería”.

La organización de la consulta popular contó con el apoyo de personalidades, como el profesor Mario Tabra, y de dirigentes de diferentes comunidades, como Magdiel Carrión, luego presidente

15. Entrevista grupal a las integrantes de la Asociación de Protectoras de los Páramos, Paríamarca alta, 11/08/2014

16. El 2 de julio de 2002 se realizó en Tambogrande, Piura, una exitosa consulta ciudadana para decidir si se aprobaba o no la actividad minera en las zonas urbanas y agrícolas (NdE).

17. “Consulta popular sobre el ojo de la tormenta, Hoy 3 comunidades de Piura van a las urnas para pronunciarse sobre la actividad minera”. La República, Domingo 16/09/2007.

de CONACAMI¹⁸. Algunas de las organizaciones más importantes que participaron fueron el Frente de Defensa del Medio Ambiente, la Vida y el Agro, la Federación Provincial de Comunidades Campesinas de Ayavaca, el Comité Ejecutivo Provincial de rondas campesinas. Desde la visión de la comunidad, se destaca la disputa por el derecho de defensa del territorio comunal, la mayoritaria voluntad comunal del rechazo del proyecto y la decisión de no tener ningún tipo de trato con la empresa; por el lado de la empresa y del Estado, se respalda la libertad de contratación y de libre circulación en el territorio de los ciudadanos peruanos (De Echave y otros 2009: 57).

El proceso de movilización contó con las organizaciones de Frente de Defensa de los Páramos, las integrantes de la Asociación de Mujeres Protectoras de los Páramos; el Comité de Conservación del Bosque de Polylepis de Pariamarca Alta; así como representantes de la comunidad Segunda y Cajas y del Comité de promotores pecuarios y agropecuarios del complejo Las Huaringas de Huancabamba, además de las organizaciones de ronderos y ronderas, organizaciones de la sociedad civil, las instituciones regionales, así como diversas ONGs en temas de desarrollo agrícola, turismo, redes ambientalistas y de participación ciudadana.

En este proceso hubo una clara defensa de las actividades agrícolas de la población y de su propio modelo de desarrollo frente al de la minería. La posición de los habitantes de estos distritos fue desconocida por el gobierno al ser declarada como ilegal, al mismo tiempo se persiguió a sus voceros, especialmente de los periodistas de Radio Cutivalú, vinculados al arzobispado de la Iglesia Católica. La población conjuntamente con sus organizaciones encaró los atropellos del personal de seguridad de la empresa, la tortura y el amedrentamiento, así como la muerte de dos comuneros como resultado del enfrentamiento. Por su parte, el Estado dejó sin sanción los actos de la empresa.

El caso del proyecto Río Blanco por la naturaleza de su proceso y las características de la defensa de su ecosistema complejo fue denominado como ambientalismo conservacionista (Bebbington y Humphreys 2009: 68). La población local tuvo una clara defensa del medio ambiente frente a los atropellos, secuestro y violencia contra las mujeres.

18. Consejo Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería, integrado por miembros de comunidades de todo el país afectadas e impactadas por la minería.

La ausencia del Estado permitió la violación de sus derechos. Cabe anotar que el Estado en sus políticas públicas, no se ha caracterizado por escuchar las demandas de derechos a otras alternativas de desarrollo en la zona y más bien pone a disposición del proyecto minero su institucionalidad.

En el conflicto con la empresa Majaz y el proyecto Río Blanco en la sierra de Piura, que estalló en el tránsito de los gobiernos de Toledo y de García, se dieron sucesos como la toma de instalaciones, las frecuentes marchas de protesta de la población y los enfrentamientos con los ronderos y ronderas de Ayabaca y del distrito de Carmen de la Frontera en Huancabamba. A ellas se sumaron las organizaciones de Jaén y San Ignacio (Cajamarca) reclamando que la fragilidad ecológica de la zona podía ser afectada por la explotación minera.

Las integrantes de la asociación también percibieron los problemas debido a la polarización y la división que sufren como comunidad al impulsarse los intereses de la minería y de sus proyectos en sus comunidades y distritos: “otro problema en nuestra localidad ha sido la contaminación social, porque la mayoría no queremos que vengan las empresas mineras. Al principio estábamos contentos por tener “chamba” pero no nos dábamos cuenta que contaminaba todo, hasta que vienen [...], y recién nos dimos cuenta y toda la gente nos levantamos cuando ya se estaba iniciando las excavaciones mineras de Río Blanco”, relatan. La situación de descontento y de búsqueda de alternativas productivas sostenibles y de rechazo a los grandes proyectos mineros y a la minería artesanal como modelos de desarrollo único continúa.

En el año 2016 el gobierno del Presidente Kuczynski firmó un convenio de promoción con el consorcio Xiamen Zijin Tongguan Investment Development Corporation, que tiene a cargo el desarrollo del proyecto Río Blanco. Desde ese año las organizaciones del Frente de defensa de los páramos y las rondas campesinas de Huancabamba y Segundo y Cajas piden que se respeten los resultados de la consulta vecinal del año 2007.

Problemas internos de las asociaciones de mujeres defensoras

En la actualidad divisiones internas y problemas al interior de las organizaciones de mujeres impiden la continuidad de los proyectos productivos y de conservación. En el 2017 hubo un proceso de elecciones internas y la AMUPPA cambió su directiva, dejando de lado

la propuesta de acompañamiento de los proyectos productivos y de conservación. Debido a diferencias internas, interpretaciones sobre la finalidad de la asociación, y los resultados en los beneficios económicos e ingresos para el sostenimiento de los proyectos productivos, se decide cambiar el perfil de la organización de conservacionista al de fortalecimiento de liderazgo y de defensa de derechos.

Los niveles de precariedad de la economía y pobreza en la provincia de Huancabamba son bastante altos. En Carmen de la Frontera, por ejemplo, fluctúa entre el 70,2 y 81.9%¹⁹, por este motivo la producción agropecuaria se mantiene dentro de la economía de subsistencia. Las iniciativas y proyectos de autogestión que buscaban ser sostenibles a través del tiempo y de menor impacto en el medio ambiente, tuvieron una doble finalidad: contribuir al cuidado de los bosques de polylepis y de neblina, así como de los ecosistemas de páramos. La idea era que también sirvan de soporte para la mejora de los ingresos y de las condiciones de vida de las mujeres, en el ámbito de influencia de estos ecosistemas frágiles. Esta última meta solo se logra parcialmente, convirtiéndose en una de las causas de las diferencias internas.

En rechazo a las presiones del proyecto minero, actualmente se realizan protestas frente al vacío de alternativas y a la violencia que ejerce el Estado contra la población debido a la falta de representación de sus intereses y demandas. Como nos explica Carmen, ex integrante de la AMUPPA, aún comprometida con la defensa del medioambiente. Ella sostiene que los conflictos reflejan la problemática actual de las organizaciones en los caseríos y comunidades: “cuando hay este tipo de protestas por mucha violencia, por mucha corrupción que está ocurriendo ahorita, en primer lugar, en el Congreso da mucha pena las noticias que se ven. Aquí igual no nos hacen justicia a los campesinos, a quien les hacen justicia es al de saco y corbata, y a los campesinos nos ignoran, y no nos atienden como deben de ser y muchas cosas que nos están pasando. A mí me preocupan nuestras organizaciones porque estamos desmayando y no estamos unidas y yo creo que todas las organizaciones que están en la defensa del medioambiente deberíamos estar más organizadas”²⁰.

19. *Mapa de la pobreza distrital y provincial 2013*, Lima: INEI Setiembre de 2015, p. 59.

20. Entrevista a expresidenta de la Asociación de Cuidadoras de los Páramos de Ñangali en Paríamarca Alta 20/07/2018

Conclusiones

Las mujeres de las comunidades y caseríos en Pariamarca Alta, Huancabamba, contribuyeron al cuidado y defensa de los bosques de neblina y ecosistemas de páramos de diversas formas. La transmisión de conocimientos sobre cuidado y conservación de los árboles de quinawiro sirvió para la reforestación y aprovechamiento de esta especie en la producción de humedales en las cabeceras de cuenca de Piura. Es necesario el empoderamiento de las mujeres en el desarrollo de capacidades y en la transmisión de conocimientos para el mejor acceso a los recursos naturales, particularmente a los alimentos y al cultivo de especies nativas de origen en el bosque de polylepis.

Las mujeres, en su vínculo cotidiano y permanente con la naturaleza en el territorio, son las que buscan mitigar los impactos del cambio climático porque sufren más sus consecuencias. El cambio climático las afecta en su vida cotidiana y en el acceso a sus medios de vida como los recursos naturales. Las afectaciones de las mujeres son desiguales a las de los varones al percibir menos ingresos en los espacios rurales y al no valorarse su trabajo doméstico. Por ello se deben crear las condiciones para que sus apuestas de sostenibilidad sean incluidas en la toma de decisiones sobre los recursos, fomentando la igualdad entre varones y mujeres.

El cambio climático sigue un círculo de afectación debido a una baja valoración de los ecosistemas altoandinos en las cabeceras de cuenca en Piura. El actual modelo de desarrollo profundiza las actividades extractivas, la deforestación, y la depredación de los recursos; sin embargo, al mismo tiempo las mujeres luchan frente a las desiguales condiciones sociales, políticas y económicas. Como defensoras de los bosques de neblina y de los ecosistemas de páramos llevaron a cabo un sistema de producción de agricultura sostenible, forestación de especies, y de los arbustos del polylepis, así como proyectos productivos y de conservación que beneficiaron a las comunidades en las cabeceras de cuencas y las nacientes de los ríos Quiroz y Chira en Piura. Sin embargo, no lograron los objetivos de incrementar sus ingresos, razón por la cual, se decidió que la organización no debía estar destinada al impulso de los proyectos sobre adaptación y mitigación del cambio climático.

Hasta ahora los proyectos de desarrollo sostenible como mecanismos de desarrollo limpio no han sido suficientes incentivos para la miti-

gación del cambio climático. Ello como consecuencia de situación de pobreza y desventaja de las mujeres en sus comunidades. Las mujeres como parte de la población más pobre tampoco se benefician de estos proyectos en toda su extensión (Stock 2012:23). Esta problemática debe resaltar la necesidad del empoderamiento diferenciado de las mujeres frente a los varones, así como el uso de efectos sinérgicos en otras dimensiones de sus vidas con proyectos de pequeña escala. Es importante incluir las dimensiones de género en los mecanismos de financiamiento y acceso a mercados alternativos, a nivel institucional, así como la atención a esta problemática abandonada por los gobiernos regionales y el Estado, e invisibilizada en sus políticas públicas.

Es urgente implementar la igualdad de género en el derecho a la información, participación política, el acceso a la justicia y toma de decisiones en los temas de adaptación y mitigación del cambio climático. Es igualmente importante articular las lecciones y aprendizajes de estos procesos para mejorar los mecanismos de apoyo y financiamiento de las capacidades a partir de las experiencias locales de adaptación y mitigación del cambio climático, para garantizar el derecho de las mujeres y de las nuevas generaciones a mejores condiciones de vida.

Como conclusión también es necesario preguntarse si es posible una propuesta sostenible o de mecanismos de desarrollo limpio en una economía de subsistencia. En lugares como Huancabamba y Ayavaca el Estado privilegia el apoyo a la gran industria frente a los pequeños y medianos productores agrícolas que no reciben atención. En la actualidad, la presencia del proyecto minero condiciona el uso de los recursos naturales, así como el gobierno de los territorios por parte de las y los comuneros. En esta situación se encuentra la precariedad de la economía de las mujeres en espacios rurales de enorme potencial biodiverso, que necesitan de protección en lugares ideales para los procesos de mitigación y adaptación del cambio climático para la prevención de la emisión de CO₂ o gases efecto invernadero.

Sin embargo, los gobiernos regionales y locales, favorecen el ingreso de los proyectos extractivos como única forma de crecimiento económico, dejando de lado la necesidad de incentivar otras alternativas productivas viables. Es tarea pendiente fomentar como prioridad la igualdad de condiciones al acceso a los recursos y la paridad en la representación ciudadana de las mujeres campesinas, que puedan aportar en

el recojo de las demandas en sus comunidades para incluirlas en los planes y diseños de zonificación territorial e instrumentos de gobierno local, en los distintos espacios del país.

Bibliografía

Bebbington, Anthony y Humphreys Bebbington, Denisse. “Actores y Ambientanismos”. En *Minería y territorio en el Perú. Conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización*. De Echave, José, Hoetmer, Raphael, Palacios Páñez, Mario (Coord). Lima: UNMSM, Cooperacion, CONACAMI, PDTG. 2009.

Carrión Pintado, Magdiel. “Entrevista a Magdiel Carrión de Ayavaca, Piura: La lucha no es sólo por Ayavaca, es por el mundo en general, por la conservación de un ecosistema que produce agua y genera vida en el norte del país”. En José de Echave C, Raphael Hoetmer y Mario Palacios Páñez (coord.) *Minería y Territorio en el Perú: conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización*. Lima: PDTG, CONACAMI, CooperAccion, UNMSM; 2009, [p 33-61].

Cuya Bueno, Manuela Victoria. “Estructura y composición florística del bosque *Polylepis* sp. “quinawiro” en Paríamarca alto, zona del distrito de Huancabamba-Piura”. Tesis para optar al título profesional de biólogo. Universidad Nacional de Piura, Facultad de Ciencias. Escuela Profesional de Ciencias Biológicas, Piura, 2015.

De Echave, José; Diez, Alejandro; Huber, Ludwig, Revez, Bruno; Ricard, Xavier; Tanaka, Martin. *Minería y Conflicto Social*. Lima: CBC, CIPCA, CIES; IEP, 2009 (Minería y Sociedad, 5)

Remy, María Isabel. “Los múltiples campos de la participación ciudadana en el Perú: un reconocimiento del terreno y algunas reflexiones”. Ideología y Política; 23. Lima: IEP, 2005.

Silva Santisteban, Rocío. *Mujeres y conflictos ecoterritoriales. Impactos, estrategias, resistencias*. Lima: Flora Tristán, DEMUS, AIETI, CNDDHH; EntrePueblos, 2017.

Stock, Anne. “El cambio climático desde la perspectiva de género”. Policy Paper No. 18. Friedrich Ebert Stiftung, Proyecto Regional de Energía y Clima, abril 2012.

La deforestación en el mosaico de los cambios que afectan las relaciones de género entre los pueblos amazónicos

Luisa Elvira Belaunde

Resumen

Este artículo examina los impactos de la colonización y la deforestación sobre las relaciones de género entre los pueblos indígenas de la Amazonía y presenta una entrevista con Kety Marcelo López, mujer asháninka de la Comunidad Nativa de Pucharini y actual presidenta de Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP).

Palabras clave

Deforestación, matrimonios colonos, sociabilidad indígena, género.

Una selva antropogénica

Contrariamente a la idea común que la selva es un lugar natural y que la abundancia de sus recursos no le debe nada al quehacer histórico de sus pobladores originarios, los estudios ecológicos, botánicos y arqueológicos recientes demuestran que la Amazonía es en gran parte un bosque antropogénico, es decir, históricamente generado a través de los siglos por medio de la intervención de los seres humanos (Balée, 2013; Roosevelt, 2014; Denevan 2001; Heckenberger *et al*, 2008). Según los especialistas, el impacto humano sobre la constitución del medio amazónico es tan antiguo que es difícil diferenciar lo natural de lo artificial. Muchas zonas que actualmente parecen ser bosques primarios prístinos, fueron en el pasado áreas de cultivo, manejo y habitación de poblaciones indígenas que posteriormente migraron o fueron exterminadas por las epidemias de enfermedades, las expediciones misioneras, las guerras y la captura de esclavos llevadas a cabo a partir del siglo XVI por la colonización europea (Denevan 2014; Clement *et al*, 2015: 4).

Los estudios enfatizan que es necesario distinguir entre tipos de deforestación y sus consecuencias históricas sobre el ambiente amazónico.

Las formas exógenas de deforestación actualmente impuestas en la Amazonía por la economía de mercado, introducen cortes irreparables en los ciclos ecológicos, alterando radicalmente la composición de la flora y la fauna, destruyendo la diversidad del paisaje y dando pie a la degradación de las fuentes de agua, los suelos y el clima. En cambio, las antiguas prácticas indígenas de deforestación para la roza y quema hacen parte de los ciclos ecológicos de regeneración del bosque tropical, fomentando la reproducción, la diversificación y la especiación en todos los niveles de la biosfera del bosque tropical.

Actualmente se sabe que la Amazonía ha sido el mayor centro de experimentación y domesticación de plantas del mundo (Clement *et al*, 2015:3). La domesticación de la selva se inició a finales del pleistoceno y comienzos del holoceno, y resultó en la especiación de más de 83 plantas comestibles de utilidad invaluable. Muchas plantas fueron adoptadas por los colonizadores europeos y transportadas a otros continentes, donde se convirtieron en alimentos para la humanidad; como por ejemplo, la yuca, el camote, el cacao, el tabaco, el ají, la piña. Otras especies comestibles escaparon de la economía colonial, como las palmeras, pero son de gran importancia para comprender los procesos históricos de producción del bosque por los pueblos indígenas y la articulación entre el cultivo en la chacra y el manejo más amplio del bosque. La distribución de las palmeras en el paisaje amazónico es uno de los principales testimonios de la intervención humana en la selva. Algunas palmeras fueron domesticadas en las chacras, como el pifuayo (*Bactris gasipaes*), otras semi-domesticadas o manejadas en su hábitat, como el aguaje (*Mauricia Flexuosa*), el hungurarui (*Oenocarpus bataui*), el huasai (*Euterpe precatoria*), la shapaja (*Attalea phalerat*), el shabon (*Attalea Butyracea*), la chambira (*Astrocaryum chambira*), la pona (*Iriarte deltoidea*), la casha pona (*Socratea exorrhiza*) y la yarina (*Phytelephas macrocarp*). Gran parte de las tecnologías alimenticias, constructivas, medicinales y artísticas de los pueblos indígenas amazónicos dependen de su manejo de una gran diversidad de palmeras.

Todas estas plantas que hacen parte del paisaje de la selva nos hablan de las relaciones sociales que hicieron posible la domesticación, el cultivo, y el manejo de la flora durante milenios. En particular, las plantas nos hablan de la organización del trabajo de los pueblos indígenas amazónicos y de su distribución por género. Tanto los hombres como

las mujeres tienen conocimientos específicos sobre las plantas de la chacra y del bosque y cada género tiene maneras específicas de utilizarlas. Según los estudios ecológicos, botánicos y arqueológicos, “las tecnologías indígenas no fueron solamente adaptaciones a las condiciones cambiantes del bosque, sino acciones intencionales para manejar esos cambios” (Clement *et al*, 2015:7). Eso quiere decir que las formas de organización del trabajo por género que permanecen vigentes entre las Comunidades Nativas del Perú y los demás países amazónicos proporcionan una visión longitudinal de cómo los cambios biofísicos y sociales del pasado condujeron a la constitución actual del bosque y a la distribución de las especies vegetales y animales. Los paisajes de la selva son el retrato actual de las relaciones de género puestas en acción para producir comida y obtener tecnologías de habitación adecuadas al ambiente amazónico (Posey, 1985).

Las palmeras son ejemplo de la multiplicidad de usos derivados de las plantas por medio de la organización del trabajo por género. Sus frutos, su corazón y las larvas, que crecen en los troncos podridos, se caracterizan por su alto contenido nutricional para los humanos y para las especies terrestres, las aves y los peces que, a su vez, son alimentos para los humanos. Los periodos de fructificación de las palmeras, por tanto, son tiempos de abundancia para todos, pues las presas de cacería y de pesca están gordas y particularmente sabrosas. Sus cortezas, sus hojas y sus fibras sirven para techar las casas, hacer pisos y tejer las canastas, los cernidores y las hamacas que permiten cargar los productos de las chacras y la selva a la casa, prepararlos y descansar en la noche. Típicamente, las mujeres son las encargadas de recoger los frutos maduros cuando salen a cosechar con los niños, mientras los hombres se encargan de hacer los trabajos de construcción, los cestos y los demás instrumentos para la casa. El manejo de las palmeras también tiene importantes aspectos cosmológicos y rituales. Entre muchos pueblos indígenas, las grandes festividades suelen realizarse en los tiempos de madurez de las frutas y establecen relaciones con los dueños espirituales de la flora y la fauna. Estos poderosos seres de las cosmologías indígenas rigen la extracción de los recursos y suelen estar estrechamente asociados a los lugares donde hay abundancia de palmeras (Virtaten, 2011).

Como argumenta Gow (1991) en su estudio sobre las percepciones indígenas de su propia historia, el paisaje de la selva es la historia del

parentesco humano porque, desde el punto de vista de los pobladores de la Amazonía, hacer historia es hacer chacras y manejar los bosques para crear lugares donde habitar, preparar “comida legítima” y criar juntos a los hijos. Las relaciones históricas entre los humanos y la selva, no pueden ser desasociadas del papel crucial que las relaciones de género han tenido y aún tienen en la vida de la Amazonía. Esta idea también se aplica a las situaciones actuales en que las formas indígenas de organización del trabajo y las relaciones de género están siendo substituidas a consecuencia de la destrucción del bosque y de la colonización de la Amazonía por personas de otros lugares del país. ¿Qué sucede cuando la deforestación entra en escena y apaga la historia de los pueblos indígenas? No es posible entender la destrucción del bosque si no tomamos en consideración la manera como este proceso de destrucción del paisaje amazónico se articula a los cambios actuales de las relaciones de género entre los pueblos indígenas.

Causas directas e indirectas de la deforestación

La deforestación en la Amazonía, como proyecto explícito de cambio de uso permanente de las tierras de la selva tropical, ha sido impulsada desde los inicios de la república peruana por medio de una política nacional de colonización interna, que parte de la idea que la selva es espacio natural sin historia propia que debe ser integrado a la historia y la sociedad nacional peruana. Esta política de negación de la trama de relaciones históricas existentes entre los pueblos indígenas y sus bosques ha sido la principal motivación tras los incentivos ofrecidos por los sucesivos gobiernos nacionales para la migración a la selva de familias empobrecidas de otras regiones del país y del extranjero, así como para la implementación de una lógica institucional del derecho de tierras que favorece a los colonos y las mejoras de tierras, las cuales son entendidas como tierras deforestadas aptas para la agricultura intensiva siguiendo patrones de producción ajenos a los ciclos ecológicos de los bosques tropicales. En la actualidad, dicha política de negación de la historia indígena y de integración estatal de la Amazonía continua plasmándose en los proyectos de desarrollo económicos nacionales y los acuerdos internacionales que priorizan la ejecución de megaproyectos energéticos y de transporte, como la construcción de carreteras, represas y otras obras de infraestructura, la explotación de hidrocarburos y de minería, así como el establecimiento en gran escala

de la agro-industria, especialmente, de la palma aceitera. Otros cultivos de gran demanda en los mercados de las ciudades peruanas, como la papaya, así como la expansión de los frentes de cultivo de la hoja de coca para el tráfico internacional de cocaína, también son factores determinantes del crecimiento de la deforestación (Valqui *et al*, 2012: 124; SERFOR, 2015; FAU, 2016; FAO, 2016).

En ese sentido, los estudios subrayan consistentemente que la construcción de carreteras es un vector estructural para la expansión del cambio de uso de la tierra hacia la agriculturalización intensiva de la selva. Por un lado, la construcción de carreteras causa directamente deforestación durante el proceso de construcción, por otro lado, la promueve indirectamente por medio de la penetración territorial y la migración de colonos que posibilita. La mayor parte de la deforestación se produce dentro de una distancia de 20 kms de una carretera (Valqui *et al*, 2012: 125), facilitando la extracción de madera en las áreas vecinas y la aplicación masiva de padrones de producción agrícola y extracción minera ajenos a la región.

A pesar de que la mitad de los bosques tropicales de selva baja y alta todavía existentes en el país se encuentran dentro de los territorios consuetudinarios de los pueblos indígenas, el Estado peruano aún no reconoce plenamente la contribución que los pobladores amazónicos han realizado a lo largo de los años para prevenir y frenar la deforestación, a pesar de las presiones y amenazas que los acosan. El Estado todavía no ha logrado completar la titulación oficial de gran parte de los territorios consuetudinarios y las comunidades nativas, ni implementar prácticas de seguridad ciudadanas que garanticen la integridad física y moral y los derechos de las mujeres y los hombres indígenas que defienden sus bosques contra la invasión de sus tierras por colonos, el robo de sus recursos forestales, maderables y no maderables, y la contaminación de sus aguas y sus suelos con los desechos de las industrias constructivas, productivas e extractivas, legales e ilegales, que inciden destructivamente en el paisaje amazónico. Hasta el día de hoy, los sistemas estatales de vigilancia y fiscalización ambiental son extremadamente débiles e ineficaces en la práctica, especialmente en lo que se refiere a la ejecución de planes de prevención ecológicos y al cobro de las sanciones aplicadas por ley a las empresas y las personas físicas oficialmente procesadas por sus delitos ambientales.

Esta ineficacia se debe, en gran parte, a la ambivalencia de las normativas de las diferentes instituciones estatales, que en lugar de trabajar con un mismo propósito hacia la protección de los bosques y sus habitantes, frecuentemente se contradicen y acaban favoreciendo el incremento de situaciones de falta de control sobre el manejo de los recursos forestales y la proliferación de actividades de gran rentabilidad económica pero altamente destructivas y al borde de la legalidad o, francamente ilegales.

Uno de los nudos principales de esta descoordinación institucional se encuentra en la superposición masiva de concesiones petroleras, forestales y mineras sobre zonas oficialmente reconocidas como áreas naturales protegidas y sobre los territorios consuetudinarios y las Comunidades Nativas, tituladas o no tituladas, de los pueblos indígenas amazónicos (Dourojeanni *et al* 2010). Debido a las inconsistencias existentes y la falta de integración del sistema normativo y de planificación de acciones de protección contra la deforestación, la destrucción masiva de la cobertura vegetal, la tala selectiva de los árboles con alto valor comercial y la contaminación de las aguas y los suelos, son fenómenos en crecimiento acelerado. Las actividades destructivas de los bosques coaptan a la población indígena en sus regímenes económicos, ofreciendo a las poblaciones locales ganancias monetarias puntuales cuando están dispuestos a colaborar. Sin embargo, las condiciones de trabajo en estas actividades se caracterizan por la precariedad y el abuso, incluyendo la captación de mano de obra infantil y el involucramiento, por medio de la trata de personas y la esclavitud, en el creciente mercado de servicios sexuales que suelen acompañar el establecimiento de los campamentos de trabajo (Nureña 2010; CHS Alternativo 2014; CNDDHH 2016).

Cuando las poblaciones indígenas se niegan a permitir la entrada de los colonos agricultores, madereros, mineros, comerciantes y otros agentes de la economía de mercado en sus tierras, son acosados con amenazas directas y violencia física. La corrupción endémica de los sectores públicos y privados, así como la presencia de organizaciones criminales involucradas en el tráfico de tierras, la tala y la minería ilegal, el narcotráfico, etc., socavan la acción de las autoridades locales, regionales y nacionales que intentan realizar la labor de prevención de la deforestación a cabalidad (Valqui *et al*, 2015:125). En torno a la deforestación se instala un clima de desarticulación social y terror.

Deforestación, mestizaje y cambios de las relaciones de género

Tras las dinámicas de la deforestación mencionadas arriba se encuentra un proyecto implícito de mestizaje asociado a la colonización interna y la destrucción de la selva. El tema del mestizaje, sin embargo, es raramente enfocado de manera específica en los estudios sobre la deforestación. Se habla de los colonos como agentes de deforestación como una categoría general, sin detallar sus diferencias y particularidades internas (Valqui *et al* 2014; Ríos, 2012; FAO, 2016). Mi sugerencia es que cuando se considera a los colonos como uno de los principales agentes de la deforestación es necesario especificar los diferentes tipos de colonos; por ejemplo, si se trata de familias completas de otras áreas del país que se instalan en la selva, en las tierras que el Estado les atribuye o que ellos consideran disponibles; si se trata de hombres solteros que buscan alianzas matrimoniales con la población indígena local para introducirse en las tierras indígenas; o si se trata de trabajadores temporales que no desean ningún vínculo permanente con los pobladores indígenas del lugar y tienen una actitud abiertamente depredadora, tanto hacia el ambiente como hacia la población indígena. Es necesario distinguir los tipos de colonos y sus actitudes hacia las poblaciones indígenas para comprender las diferentes modalidades de interacción social establecidas y los impactos de estos agentes de la deforestación sobre las relaciones de género de las poblaciones indígenas locales.

En el primer caso, cuando se trata de familias de los colonos, su acción de deforestación opera desde fuera de las Comunidades Nativas y amenaza la integridad de sus tierras y su modo de vida desde sus límites externos, rodeándolas y quitándoles la posibilidad de circular y acceder a recursos del bosque a los que tenían acceso tradicionalmente. Estas familias también son ejemplos de estilos de vida que influyen a los pobladores indígenas en las comunidades. En el segundo caso, cuando se trata de jóvenes en busca de esposas indígenas, los hombres colonos consiguen insertarse en la dinámica de las Comunidades Nativas e impulsar los procesos de cambios de uso de la tierra desde dentro de los nexos familiares y territoriales. En el tercer caso, los jóvenes trabajadores en las madereras y las otras actividades causantes de la deforestación, solo tienen una presencia pasajera pero que dejan consecuencias permanentes en los bosques que deforestan y en los hijos y las mujeres que dejan abandonados en las comunidades indíge-

nas. Con frecuencia, estos tres tipos de colonos están presentes en un mismo lugar en un determinado momento, o a lo largo de los años. Por tanto, no se trata de tres categorías totalmente distintas de agentes sociales, sino de modalidades interrelacionadas cuyos impactos sobre la deforestación y la población indígena local se conjugan.

En los últimos cuarenta años, desde que la migración de colonos andinos hacia la selva se consolidó como un vector crucial de transformación política y ambiental de la región amazónica, las actitudes de los colonos hacia la población indígena han cambiado y, actualmente, en muchas zonas se observa un recrudecimiento de los antagonismos y la violencia de los colonos madereros hacia la población. La actual intensificación de la colonización en la Amazonía responde al crecimiento desordenado de la economía extractiva de recursos madereros, mineros y de hidrocarburos, a la implementación de cultivos comerciales y la construcción de proyectos de infraestructura. El rostro económico de la migración también tiene importantes rasgos políticos, pues gran parte de los migrantes andinos en la actualidad son hijos y nietos de la violencia del conflicto armado interno de los años 1980 a 2000. Muchos de ellos proceden de comunidades campesinas andinas que sufrieron desplazamientos forzosos a las ciudades u otras áreas rurales, e intentaron reubicarse en sus comunidades de origen después de la pacificación. Debido al incumplimiento del plan de reparaciones por parte del Estado, dos tercios de los desplazados por la violencia tuvieron que retornar a sus tierras con recursos propios; no recibieron el tan esperado apoyo económico del Estado y no pudieron reubicarse con éxito económica ni socialmente (PROMUDEH 2001). Ante el fracaso de su retorno, muchos de los desplazados, o sus hijos, emprendieron el regreso a Lima u otras ciudades. Otros se volcaron hacia la Amazonía, adentrándose cada vez más en la selva baja.

En estudios anteriores realizados entre los pueblos kakataibo, ashaninka y shipibo-konibo de los departamentos de Junín, Huánuco y Ucayali (Belaunde 2010; 2011; Llacsahuanga & Belaunde, 2017), examiné la manera como las mujeres indígenas son directamente afectadas por la colonización de la Amazonía. En el presente artículo retomo los argumentos presentados en esas investigaciones y enfoco de manera más detalla la cuestión de la colonización como estrategia matrimonial a partir de las diferencias entre tipos de colonos y su impacto

sobre las relaciones de género. El texto incluye citas de pobladores indígenas y colonos que fueron recogidas durante trabajo de campo realizado en 2010 y 2011¹. Para proteger el anonimato de los participantes en la investigación, no menciono el nombre de los entrevistados ni de sus comunidades en las citas. Solamente especifico el género y la edad aproximada de la persona entrevistada porque las diferencias generacionales son un eje importante en el estudio.

En las publicaciones anteriores, argumenté que la colonización no solo colocaba una amenaza a los bosques amazónicos fuera de las tierras indígenas, sino dentro de las propias comunidades nativas tituladas porque se articulaba a procesos de cambio matrimonial, especialmente al aumento de los matrimonios mixtos entre hombres colonos y mujeres indígenas. El cambio matrimonial, a su vez, estaba conectado al involucramiento cada vez mayor de la población indígena en la economía de mercado y al deseo de urbanizar las comunidades, es decir de tener calles, veredas y casas de materiales industriales con servicios de agua, luz y desagüe. Pero la motivación a largo plazo más sobresaliente tiene a ver con los hijos y la expectativa que estos puedan completar sus estudios. El aliciente para casarse con un hombre colono más frecuentemente mencionado por las mujeres indígenas, era la posibilidad de acceder con mayor facilidad a contactos en las ciudades para, a su vez, tener mayor acceso a bienes comerciales y dinero y así, poder garantizar la educación de los hijos para que estos puedan ser “profesionales”. Para las mujeres indígenas, el mestizaje es un camino hacia la profesionalización de las generaciones futuras:

“La mujer indígena, yo he escuchado, de que más antes nosotros vivíamos así. La vivencia de ellos solo era pescar, trabajar, comer, hacer hijos y así no más. Ahora esta generación lo que piensa es que el estudio es también importante. El estudiante se logra, se hace grande. Entonces, los jóvenes piensan así y se van a estudiar” (mujer indígena, 30 años).

1. La investigación en las comunidades próximas de Aguaytía fue llevada a cabo junto a las actividades de asesoría que realicé para el Field Museum de Chicago y el Instituto del Bien Común. Agradezco, en particular, a Alaka Wally y a los comuneros kakataibo por su acogida. La metodología de estudio consistió en observación participante, la aplicación de entrevistas semi-estructuradas individuales y la organización de talleres y grupos focales.

El deseo de profesionalización de los hijos es un deseo de acceso a ingresos monetarios y a un trabajo menos agotador y con mayor prestigio, pero también es un deseo de reivindicación ciudadana y lucha por los derechos indígenas. “Necesitamos tener hijos profesionales para que salgan a defender a la comunidad, para que puedan escribir los documentos y hacer las gestiones ante las autoridades regionales”. Desde la percepción indígena, la educación de los hijos es crucial para el futuro de sus comunidades y sus tierras. Las personas estaban dispuestas a hacer grandes esfuerzos de trabajo para conseguir dinero y establecer alianzas con los colonos para lograr que sus hijos profesionales defiendan los derechos de los pueblos indígenas. Este objetivo, aunque parezca contradictorio, puede ser logrado por medio del matrimonio con un colono porque los hombres indígenas tienen menos posibilidades económicas para financiar los estudios de sus hijos. El matrimonio con un hombre colono es una vía para lograr la igualdad de derechos ciudadanos prometidos por la educación y la profesionalización de los hijos (Belaunde 2010).

“No hay trabajo aquí. Solo chacra para vender los productos, pero sale poco por el transporte. Por eso no podemos costear los estudios de nuestros hijos. A veces, bastantes paisanos no tienen plata, no tienen ropa. Con los mestizos somos iguales, pero al indígena le falta trabajar” (mujer indígena, 37 años).

Para los hombres colonos, en cambio, el matrimonio con una mujer indígena es frecuentemente una estrategia de inserción en las comunidades nativas y un medio de acceder a tierras y redes sociales que, a su vez, les permitirán desarrollar un proceso de acumulación económica por sus familias. Las perspectivas femeninas indígenas y masculinas colonas sobre el matrimonio son diferentes, pero ambas coinciden en la importancia de garantizar la educación escolar y profesional de los hijos por medio de nuevas formas de trabajo en la comunidad.

Como argumenté (Belaunde, 2011), entre los pueblos shipibo-koni-bo, asháninka y kakataibo, la posibilidad de acceso a tierras para los hombres colonos que se casan con mujeres indígenas reposa sobre la premisa que las mujeres suelen permanecer viviendo al lado de sus padres después del matrimonio y, por tanto, tienen acceso a tierras en sus comunidades natales. Las prácticas matrimoniales indígenas se caracterizan por la residencia uxori-local: al casarse es el hombre quien se

desplaza a vivir con su esposa al lado de sus suegros. Si el novio es de otra comunidad, tiene que dejar a los suyos y establecer residencia en la comunidad de su esposa donde criará a sus hijos bajo los cuidados y la vigilancia de sus suegros. Esto se aplica tanto para los hombres indígenas como para los hombres colonos. Los estatutos oficiales de las Comunidades Nativas suelen permitir esta práctica consuetudinaria, aunque en algunos casos los estatutos fueron escritos calcados de modelos exógenos de propiedad y residencia que favorecen las líneas masculinas de herencia. Sin embargo, en la práctica, lo habitual es que un hombre de fuera casado con una mujer indígena de la comunidad sea admitido como comunero y reciba tierras para trabajarlas con su esposa.

El matrimonio uxoriocal y la incorporación de los hombres en el grupo familiar de sus esposas refleja la importancia central de las relaciones de afinidad entre los suegros y su yerno en las relaciones de parentesco y residencia. En general, el matrimonio entre los pueblos amazónicos se inicia con un periodo de prueba durante el cual el joven debe prestar «servicio a la novia», o más precisamente servicio al padre y la madre de la novia para demostrar con trabajo y diligencia que es capaz de realizar todas las tareas requeridas de un buen esposo y futuro padre de familia. Si durante el período de servicio el joven no logra convencer a sus suegros que está preparado para ser un buen yerno, es rechazado y se ve obligado a buscar otra esposa. A pesar del mosaico de diferencias culturales entre los pueblos indígenas del Perú, el servicio a la novia se encuentra en todos los pueblos de la región. La autoridad que los suegros tienen sobre sus yernos es tan neurálgica que, a menudo, implica un respeto mayor, sobre todo más ritualizado, que el respeto existente entre padre e hijo. El yerno no solo apoya a su suegra y su suegro en las diversas labores y comparte los productos de la cacería y la pesca con ellos. También debe tratarlos con especial recato, al punto de evitar dirigirles la palabra directamente. A menudo, el yerno habla con sus suegros a través de su esposa, no les levanta la mirada y, a la hora de comer, se sirve después de ellos. Tanto la suegra como el suegro son respetados y ambos tienen autoridad sobre el yerno, aunque es el suegro quien trata más frecuentemente con él al guiarlo y exigirle trabajo. Al cabo de uno o dos años de prueba, la nueva pareja suele establecer su propia casa cerca de la casa de los padres de la esposa, constituyéndose la residencia uxoriocal, donde las mujeres del grupo matrifocal estable son madre, hijas, hermanas y sobrinas.

Como la autoridad que los hombres y las mujeres mayores tienen sobre sus yernos es el principal instrumento político dentro del círculo de residencia, las parejas de casados desean tener hijas mujeres para así poder tener acceso a yernos en el futuro y, con el paso del tiempo, expandir el círculo de su influencia a través de la red de familias políticamente emparentadas. En el pasado reciente, los matrimonios eran arreglados por los padres de la novia. Por ejemplo, casi todas las mujeres mayores de cuarenta años debieron casarse «sin enamorarse», es decir, sin haberse enamorado de sus esposos, puesto que éste había sido escogido por sus padres y no por ellas. Los varones tenían que demostrar que estaban preparados para el matrimonio y pasar las pruebas que les colocaban sus futuros suegros, quienes normalmente eran parientes no muy lejanos. Vivir cerca de su madre y hermanas era un mecanismo de solidaridad y poder femenino característico de las relaciones de género indígenas. Este mecanismo, al tiempo que limitaba la posibilidad de elección de las mujeres, y en parte de los hombres, brindaba sin embargo una forma de control y protección para la mujer y sus hijos, puesto que su madre, padre y hermanas estaban pendientes de su bienestar y la crianza de los pequeños (Belaunde, 2011).

Un yerno mestizo y su bodega

Es clave tener en mente la importancia de la relación entre suegros y yerno para comprender los cambios en las relaciones de género que han ocurrido y continúan ocurriendo a raíz del aumento de los matrimonios mixtos de hombres colonos con mujeres indígenas en las Comunidades Nativas. En gran parte de las comunidades shipibo-konibo, kakataibo y asháninka con las que realicé investigaciones, los casos de colonos que se insertaron entre los comuneros por medio del matrimonio con mujeres indígenas constituían un porcentaje elevado de la población, llegando a veces a ser más del 20% de las parejas. También existen casos de mujeres colonas casadas con hombres indígenas, pero son mucho menos comunes, justamente porque entre dichos pueblos indígenas el matrimonio suele ser uxorilocal, es decir, lo habitual es que el hombre sea quien se a vivir cerca a sus suegros.

El matrimonio de los colonos con mujeres indígenas inicia una dinámica de transformación social interna que, con frecuencia, impulsa la deforestación y el cambio de uso de la tierra interno a la comunidad y en las zonas aledañas. Típicamente, las autoridades de la asamblea

comunal otorgan tierras a los colonos para producir alimentos para su familia y la venta, pero gran parte de los colonos usan más tierras de la comunidad para cultivos comerciales que las familias indígenas, como el plátano, la papaya, la piña, etc. A medida que van intensificando la producción agrícola comercial y consiguen acumular algo de capital para la inversión, abren una pequeña bodega con abarrotes y alcohol, cerveza o aguardiente puro o preparado con gaseosa de moda actualmente. Es decir que los colonos utilizan su acceso a tierras comunales como un primer peldaño de ascensión económica que les permite invertir en otras actividades dentro y fuera de la comunidad. Suelen convertirse rápidamente en agricultores para el mercado, comerciantes e intermediarios transportistas. Estas bodegas son instrumentales para aumentar y circular su capital y extender su influencia sobre la población ya que con frecuencia venden fiado y generan círculos de endeudamiento. Las bodegas operan como centros de divulgación de la cultura urbana mestiza y fomentan nuevas formas y deseos de consumo en la población indígena local.

Las bodegas también se vuelven centros de atracción para otros colonos que no están asentados en la comunidad, pero trabajan en actividades de deforestación y otras actividades extractivas y productivas comerciales fuera de la comunidad. Es decir, las bodegas sirven de puente entre los colonos de dentro de la comunidad y los de fuera. Entre los que tienen una permanencia prolongada y los que solamente están de paso. Con la presencia de los madereros, mineros y otros trabajadores de paso por la comunidad, las bodegas se transforman en bares donde los colonos y hombres indígenas de la localidad van a emborracharse y las muchachas indígenas establecen relaciones amorosas y sexuales con los visitantes, de donde resultan embarazos (Agustí 2008, Sánchez 2009). En algunos casos, los colonos visitantes deciden asentarse con la mujer indígena en la comunidad, pero en otros casos, solamente no tienen interés en involucrarse en la comunidad ni en la crianza de los hijos nacidos de sus encuentros efímeros.

“Mayormente los mestizos, los madereros que entran, ellos se internan en el monte dos meses, siete meses. Entonces vienen acá a la comunidad, la engañan a la mujer. Le dan algún dinero y ya pues, la dejan preñada. La dejan embarazada y la chica no le pregunta cómo se llama para poder denunciarlo” (indígena, 40 años).

Las bodegas también son lugares donde los jóvenes indígenas son llamados a trabajar en las actividades de deforestación fuera de la comunidad. En el caso de los varones, las ofertas de trabajo puntuales les permiten conseguir dinero en condiciones de trabajo precarias.

Yo si trabajo en madera, en esta zona, a veces tengo amigos madereros vienen y me dicen “ayúdame a jalar madera’, entonces, yo apoyo. La necesidad es grande, entonces, hay que trabajar para algo. Mi chacra es solo para comer, tengo moquichu arroz, caña, dale dale, sacha papa, todo lo que es para comer. Y para conseguir dinero, yo prácticamente, yo para mí es fácil conseguir dinero, porque yo converso con la gente (joven indígena, 27 años).

Muchos estudiantes se ven obligados a realizar actividades económicas remuneradas para poder financiar sus estudios y estadía en la ciudad. Los varones suelen trabajar como jornaleros agrícolas, o trabajar para las madereras, las cocaleras, las mineras o las obras de construcción de la zona. Otros migran a la Costa, a Lima o a las zonas rurales, suelen trabajar en construcción, panaderías y agroindustrias.

“Hay poquitos que han terminado su secundaria, la mayoría se pone a trabajar rápido, la madera, la coca, y la chacra. Ganadería, hay algunos señores que tienen pero son de otros lugares, no son de acá. Acá hay bastantes jóvenes que se han ido afuera a trabajar. Hasta a Lima se van” (joven varón indígena).

Para las mujeres indígenas, el trabajo en los campamentos madereros con frecuencia conduce a formas de explotación sexual.

“El maderero viene buscando cocinera. Antes se las llevaban, pero ahora ya no, porque ya saben que las han querido violar. Las han querido agarrar a la fuerza. Ahora ya no van las chicas porque ya saben” (mujer indígena, 30 años).

Aunque muchos colonos andinos suelen ser de procedencia campesina, en la Amazonía toman características de una identidad mestiza ciudadina y son los abanderados de la integración en la economía urbana nacional. En general, en las comunidades son llamados “mestizos” o «serranos». El uso de la palabra “colono” es menos frecuente, pero en todo caso la idea compartida es que se trata de personas de fuera, de reciente llegada y que no pertenece a otro pueblo indígena de la Ama-

zonía. Debido a su mayor manejo del castellano y contacto con las ciudades y el tránsito comercial, suelen transformarse en los propulsores de hábitos de consumo de mercancías de todo tipo, alimentos, objetos y tecnología y de la monetización de la economía comunal. También reproducen actitudes de desprecio y abuso hacia la población indígena amazónica porque consideran que “no saben trabajar”, es decir, que no saben acumular dinero para poder invertir en nuevos modos de cultivo, transporte y comercialización para generar más dinero.

Hablando con los hombres y las mujeres de diversas comunidades sobre lo que, a su parecer, diferencia la economía de los colonos casados con mujeres indígenas de la comunidad y la economía de las parejas indígenas, señalan que ambos, tanto los colonos como los indígenas, dependen de la chacra para su sustento y para la venta. En ese sentido, son parecidos. La diferencia radica en la capacidad de producir y transportar mayores cantidades de productos agrícolas para la venta debido a sus redes de conexión con la ciudad. Los colonos tienen familiares en las ciudades y saben expresarse en castellano, lo que les permite articularse mejor con los comerciantes y realizar trámites administrativos.

Sociabilidad indígena y lógicas de uso y cambio de los yernos mestizos

Los hombres y mujeres indígenas están muy conscientes de que sus yernos y cuñados colonos se quedan con las ganancias y aplican precios bajos para la compra de productos locales, pero muy altos para la venta de mercancías de las ciudades. Está claro para ellos que el transporte es el mayor vehículo para fortalecer su economía comercial. Al mismo tiempo, también entienden que, desde el punto de vista de sus parientes políticos colonos, el mayor obstáculo para el desarrollo comercial de la comunidad es la sociabilidad indígena que enfatiza la contribución de ambos géneros para producir y compartir los alimentos en la familia. Los colonos suelen reclamar del hecho que los indígenas no saben ahorrar, ni prever para gastos futuros. Tampoco pueden guardar alimentos porque los parientes presionan a compartir entre todos, especialmente, en momentos de escasez.

Para los hombres indígenas casados, con hijos y nietos es un orgullo poder repartir comida en el nexo matrifocal. Por otro lado, para las mujeres indígenas la producción de comida y bebida es una fuente de

autoestima femenina que mantiene viva las conexiones entre parientes y miembros de la comunidad y los protege contra los vaivenes de la economía monetizada (Belaunde, 2018). La abundancia de comida conecta a la comunidad con la producción en las chacras y en el bosque, puesto que el consumo colectivo de las frutas de las palmeras y otras plantas de la selva, hace parte de sus nociones de bienestar y abundancia enraizadas en su historia de relaciones con el paisaje del bosque. Para los colonos, en cambio, la comida no tiene esa relación histórica con el entorno y es vista como un bien con un valor comercial, que debe ser consumida con moderación dentro de la familia nuclear para lograr ahorrar para continuar invirtiendo y produciendo mayores cantidades de productos para la venta.

El compartir abiertamente la comida con los parientes es algo incompatible con sus expectativas de crecimiento económico de los colonos enfocadas en su propio bienestar y el de sus hijos. La subordinación hacia sus suegros es también algo que los esposos colonos no siempre están dispuestos a aceptar. Estas discrepancias son fuente de frustración y tensión en la pareja, que no solo refleja diferentes percepciones de la economía sino también, de una manera más profunda, diferentes percepciones sobre la masculinidad en un distinto registro de género. El crecimiento del capital por medio de estrategias económicas que combinan la producción, el comercio y el transporte, son tan importantes para la monetización de la economía local como para la constitución de la nueva masculinidad promovida por los colonos en la que el bosque es un recurso económico. Debido a estas tensiones, a menudo los esposos colonos prohíben que sus hijos hablen la lengua indígena en casa o que pasen mucho tiempo con sus parientes indígenas para evitar que aprendan a comportarse como ellos.

Sin embargo, es importante subrayar que existen diferencias marcadas entre las generaciones de colonos. Estas diferencias se han acentuado recientemente, de manera a que las actitudes de los hombres que se casaron y establecieron sus familias en los años 80s, por ejemplo, son mucho más próximas y respetuosas del mundo indígena y su relación con la selva que la actitud de los jóvenes colonos que actualmente se encuentran dentro de las comunidades o viven en las tierras colindantes a las Comunidades Nativas. Los pobladores manifiestan que en los últimos años hay un recrudecimiento de las actitudes de negación de la

autoridad de los suegros, y en general de desprecio hacia la población indígena por parte de los jóvenes colonos de las últimas oleadas de migración. También perciben un aumento de las mujeres abandonadas, “engañadas”, es decir, madres solteras y una intensificación de las actividades de depredación del bosque alrededor. La destrucción de la selva va de la mano con la destrucción de las relaciones de género indígenas, que estaban estructuradas en torno de la autoridad que la suegra y el suegro tenían sobre su yerno.

Las diferencias de actitud entre los colonos de diferentes generaciones son particularmente notables en los lugares donde la colonización andina ya tiene varias décadas como, por ejemplo, en las comunidades kakataibo relativamente próximas de la ciudad de Aguaytía. Ríos (2012) hace un excelente estudio del proceso de deforestación en el territorio kakataibo entre 1995 y 2010 y muestra que existe una diversidad de causas y agentes de la deforestación que actúan simultáneamente y de manera desordenada generando un mosaico complejo. El estudio fue realizado utilizando una metodología participativa con los comuneros y señala que las causas de la deforestación en esos años operaban tanto fuera como dentro de las tierras de la comunidad. Las principales causas identificadas eran: el tráfico de tierras, la tala ilegal de madera, las políticas de titulación de parcelas para colonos, la ganadería, la invasión de coccaleros, la minería ilegal, la pesca indiscriminada con veneno y el uso de agrotóxicos, y el alquiler de las tierras comunales a personas de fuera. El mismo estudio muestra que los agentes de la deforestación incluyen a madereros, autoridades e instituciones locales, regionales y nacionales, comuneros, colonos y foráneos; pero no queda claro cuál es la diferencia entre estos dos últimos. ¿Será que algunos foráneos pueden volverse colonos y hasta comuneros? A seguir intento enfocar de más cerca las distinciones entre los colonos dentro y fuera de la comunidad.

Colonos antiguos y nuevos: ¿respeto a las tradiciones comunales?

Durante las investigaciones que realicé en la zona, salió a relucir que los pobladores indígenas percibían marcadas diferencias entre tipos y generaciones de colonos. Las personas foráneas de otras partes del país que migraron como colonos y se casaron con mujeres indígenas en los años ochenta, fueron aceptados como comuneros y considerados personas que lograron aprender a relacionarse más adecuadamente con

sus suegros y participar en las redes de apoyo del parentesco y las faenas comunales. Llegaron a la comunidad huyendo de la violencia política de la década de los 80s y 90s y encontraron a los indígenas en armas para defender sus territorios, siempre cargando el arco y la flecha. Por eso, los colonos mayores que entrevisté, enfatizaron que cuando se casaron y fueron admitidos a vivir en la comunidad, los parientes de sus esposas indígenas estaban organizados y no permitían que personas indeseables se instalaran en sus tierras. Además, señalaron que los suegros eran muy exigentes con sus yernos y los obligaban a comportarse bien con sus esposas y parientes. Los hijos de estos matrimonios mixtos, que ahora ya son jóvenes adultos, son llamados de “cruzados”, por tener padre colono y madre kakataibo, sin embargo, la mayoría habla kakaibo y se considera kakataibo. Es decir, el mestizaje surgido de esa generación de colonos no generó una ruptura con las relaciones de parentesco indígenas.

En cambio, los matrimonios con colonos más recientes, partir de los años 2000, se constituyeron en circunstancias diferentes de las generaciones anteriores y, según la percepción de los pobladores, si generaron rupturas en las relaciones de parentesco internas de las comunidades. Muchas de las mujeres jóvenes con las que tuve la oportunidad de hablar conocieron a sus esposos en la ciudad, o en un bar. Ellas se encontraban cursando estudios secundarios en Aguaytía cuando su futuro esposo llegó a la zona para trabajar en la extracción maderera o en la producción ganadera y agrícola de los alrededores. Otras los conocieron cuando llegaron a trabajar como jornaleros en la comunidad o en las zonas aledañas y fueron a beber en una bodega de la comunidad.

“He venido a trabajar con papaya hace 3 años. Total que al final se ha venido abajo, le ha venido la enfermedad, trabajé en madera un poco y ya me quedé por aquí, tengo mi esposa que es indígena y mi hijita. La papaya era por dentro de la comunidad, han instalado como 10 hectáreas de papaya pero no ha producido bien” (hombre colono casado con mujer indígena, 26 años).

Cuando se instalaron a vivir en la comunidad de sus esposas, los colonos recibieron tierras y comenzaron a sembrar cultivos comerciales y también a abrir pastizales para la venta de carne. Pero fueron pocos los hombres colonos jóvenes que lograron mantener relaciones de ayuda mutua y respeto hacia sus suegros. Muchos comenzaron a trabajar

para su propio interés y no se integraron bien al funcionamiento de las faenas de la comunidad. Además, muchos permanecieron con una actitud de desprecio hacia los parientes de sus esposas y no permitieron que sus hijos aprendiesen el idioma indígena ni se identificasen a la historia y las prácticas culturales de sus ancestros.

“No hacen caso a las autoridades, nos dejan abandonados. Hay algunos que trabajan en madera, hay algunos que siembran sus productos, yuca, plátano. Hay algunos que viven de puro madera” (hombre indígena con yernos colonos).

Según los pobladores, los matrimonios mixtos recientes tienen consecuencias más negativas que los matrimonios mixtos anteriores, cuyos hijos “mezclados” si se consideraban miembros o parte plena de la comunidad. Sin embargo, eso no quiere decir que los colonos mayores no hayan introducido también divisiones importantes dentro de los nexos del parentesco indígena. Algo que los colonos mayores y los más recientes tienen en común es que ambos utilizaban su posicionamiento dentro de la Comunidad Nativa como un peldaño para propulsar sus trayectorias personales de acumulación económica. En particular, en varias comunidades los colonos mayores y jóvenes utilizan su acceso a tierras en la comunidad para poder financiar su acceso a tierras fuera de la comunidad. Es decir, los colonos mayores y jóvenes tienen doble acceso a tierras. Por un lado, tienen tierras dentro de la comunidad, a las que accedieron por medio del matrimonio con una mujer indígena y, por otro lado, tienen acceso a tierras fuera de la comunidad, conseguidas por medio de los programas estatales de titulación de tierras para colonos.

El doble acceso a tierras posicionaba a los colonos en una situación económica privilegiada con respecto a los indígenas y esto generaba divisiones internas de estatus social y acceso a bienes comerciales. Algunos hombres indígenas tenían algunos cultivos comerciales y un poco de ganado dentro de las tierras comunales, pero se trataba de pocas cabezas porque las tierras comunales son limitadas y contaban con poco dinero para invertir en la producción y comercialización agropecuaria. La diferencia también se reflejaba en el mercado interno de demanda de trabajo jornalero para las chacras. Aunque tanto las familias indígenas como las familias mixtas tenían chacras para la producción comercial, solamente las familias mixtas tenían suficiente dinero para pagar a jornaleros para sembrar cantidades mayores de hectáreas para la venta

comercial. Por medio de estas estrategias económicas, los hombres colonos lograban acumular capital para invertir en más tierras, que a su vez eran deforestadas y utilizadas para la agricultura comercial y, en algunas zonas, para la ganadería. Como tenían dos vías de acceso a la tierra, también actuaban como agentes de deforestación por partida doble. Además, los colonos actuaban como agentes de empleo de jornaleros de fuera de la comunidad.

“El pastizal es de otro lugar, de por arriba. Hace 5 años hemos aprovechado para sacar nuestro título. Sabíamos que podíamos tener problemas con los vecinos, entonces hemos buscado nuestro propio pastizal. Pero también tengo mi chacra en la comunidad” (mujer indígena casada con colono).

Cuando los hombres colonos necesitaban mano de obra suplementaria para trabajar en sus tierras no solían emplear a los hombres indígenas de la comunidad como jornaleros. Normalmente, preferían traer a hombres colonos de fuera de la comunidad para que trabajasen como jornaleros y evitaban contratar a los hombres indígenas de la comunidad, porque según explicaban, trabajar con los parientes de sus esposas puede “traer problemas” en las familias. La llegada a la comunidad de jornaleros colonos de fuera generaba un tránsito aún mayor de colonos por la comunidad, lo que a su vez facilitaba nuevos encuentros entre muchachas indígenas y hombres colonos, juntándose nuevas parejas mixtas y haciéndose más fuerte la presencia de colonos establecidos en la comunidad. También existían muchos casos de madres abandonadas y abuso sexual relacionados a la presencia de jornaleros en las comunidades y en los alrededores.

Una vez más, es importante subrayar las percepciones de la población indígena sobre los colonos no eran homogéneas. En general, sin embargo, existe mucha desconfianza sobre los sentimientos de los jóvenes colonos por parte de la población indígena masculina y femenina y de los colonos mayores con varios años de residencia en la comunidad. Muchos consideraban que para los hombres colonos jóvenes, el matrimonio con una mujer indígena era algo meramente instrumental. A su parecer, los jóvenes colonos solo deseaban conseguir tierras en la comunidad para poder vender sus productos y acumular suficiente dinero y así conseguir tierras propias fuera de la comunidad por medio de los programas de titulación para colonos. Muchos consideran que los

jóvenes colonos se aprovechaban de su relación con una mujer indígena para insertarse en la comunidad temporalmente y después abandonar a su pareja cuando ya hubiese conseguido asentarse en la zona y encontrado tierras tituladas para ganadería u otras actividades de propiedad individual. En su percepción, la mayoría de los jóvenes colonos que se involucraban amorosamente con mujer indígena, lo hacía por interés.

“De todos los colonos, será pues un 10% nomás que quiere realmente a la chica. El resto es solo para que le den entrada a la comunidad. En Aguaytía, en Pucallpa, me vienen a preguntar, ¿no habrá una chica en tu comunidad para mí? Así, no les importa qué chica con tal que puedan conseguir meterse en una comunidad” (hombre indígena, 30 años).

Las personas también señalaban que existían muchos casos de madres abandonadas y de abuso sexual relacionado a la presencia de los jornaleros que pasaban esporádicamente por la comunidad o que las mujeres indígenas encontraban en la ciudad de Aguaytía. El relacionarse con hombres colonos era algo riesgoso. No se podía saber cuándo los colonos tenían pensado asentarse en el lugar y establecer relaciones de respeto y colaboración con sus suegros y sus esposas, o cuando estaban solamente de paso sin ningún interés de forjar lazos de parentesco a largo plazo con la población indígena.

“Los mestizos dicen, ¡qué va a ser ese mi hijo! ¡De otro será! Y no quieren reconocer. Así la dejan y ella le tiene que entregar su bebé a su mamá para que lo críe” (mujer indígena).

Como en otras regiones de la Amazonía, las madres solteras “engañadas” por los colonos de paso en la comunidad dependían de la ayuda de sus padres para criar a sus hijos sin padre. Los padres de la mujer eran una válvula de seguridad social ante el engaño y el abandono de las mujeres indígenas por los colonos. En ese sentido, los suegros continuaban ocupando una posición central en las relaciones de género indígenas, pero en lugar de ser quienes imponían respeto y recibían el apoyo y la lealtad de sus yernos, ahora eran quienes apoyaban a sus hijas y nietos abandonados. Según los pobladores indígenas y los colonos mayores, uno de los principales problemas era que los suegros habían perdido toda la autoridad sobre sus yernos reales y potenciales. Este desmantelamiento de la autoridad de los suegros debido a la colo-

nización dejaba a las mujeres indígenas jóvenes muy vulnerables ante el descuido y la agresión de sus parejas, tanto en el matrimonio como en las relaciones amorosas.

Puesto que los jóvenes colonos no respetaban a sus suegros, lo único que podía influir en su comportamiento era la ley. Pero las mujeres indígenas no solían recurrir a la justicia para hacer un juicio por alimientos al padre de su hijo. Según la población, esto se debía a un desconocimiento de sus derechos efectivos y también, a la vergüenza y la dificultad de procurar los servicios legales. Ante la impunidad, los jóvenes colonos continuaban “engañándolas” y los suegros tenían que asumir las responsabilidades que le correspondían a sus yernos.

“Más antes los posuzinos vinieron acá y se casaron con las mujeres [de la] comunidad. Ahora tienen hijos, tienen hijas, algunos tienen sus nietos. Pero los nuevos colonos vienen de Huánuco, de Tingo María, empuñan a las señoritas y se van así. Mayormente son mestizos, madereros que entran para trabajar en la zona. Ellos se internan dos meses, siete meses en el bosque. Después van Aguaytía y la engañan a la mujer. Le dan algún dinero y ya pues, la dejan preñada. La dejan embarazada y la chica no le pregunta cómo se llama para poder denunciarlo. La deja abandonada a la señorita. Hay madres solteras bastante. Ese niño que nace, la mujer le hace criar con sus abuelos. Lo dejan con su mamá, con su papá. La madre anda a buscar trabajo en otro sitio. Los abuelos quedan responsables de ese niño. Ellas se van a trabajar en el bar, en restaurantes en el pueblo. Ahí, vuelven otra vez embarazadas. Pero los indígenas, si le empuñan a una chica se quedan con ella para siempre como su esposa. Nosotros sabemos que una mujer cuando nosotros nos comprometemos es para no abandonar. Esa es nuestra costumbre de los nativos” (joven indígena, 27 años).

Como argumenté, los estudios antropológicos de etnología comparativa demuestran que el abandono de los hijos no es una práctica tradicional indígena amazónica (Belaunde, 2008). Al contrario, los rituales de la covada y la autoridad que los suegros ejercían sobre su yerno actuaba de modo a reforzar el involucramiento masculino en los cuidados y la crianza de sus hijos. Sin embargo, con el aumento de la colonización y la desarticulación social que esta ha engendrado, el abandono

de los hijos también se ha vuelto común entre los hombres indígenas. Siguiendo los pasos de muchos colonos, los hombres indígenas también esquivan sus responsabilidades y se la pasan enamorando a muchachas adolescentes para abandonarlas cuando quedan embarazadas y comienzan a exigirles que aseguren el bienestar de sus hijos. Las modalidades de trabajo y consumo monetizadas introducidas en las comunidades por la colonización asociada a la deforestación, se acompañan de actitudes hacia las mujeres calcadas del modelo criollo en el que la virilidad se mide por el número de conquistas amorosas y de hijos engendrados, y no por los cuidados efectivos brindados a los niños (Fuller Osoreo 2001, Mannarelli 2002). Las relaciones con los suegros pierden su peso político y se invierten. En lugar que sea el yerno quien tenga que dar apoyo y demostrar gran respeto hacia sus suegros, estableciendo la afiliación social a su grupo de residencia y aceptación de su autoridad, son los suegros quienes se encuentran subordinados a sus yernos.

La situación que he descrito aquí en base a estudios de campo realizados en 2010 y 2011 sigue vigente en la región y se ha acentuado, intensificándose la violencia de las relaciones entre los nuevos colonos y las poblaciones indígenas. El panorama de relaciones es complejo y las mujeres indígenas se encuentran en una bisagra llena de incertidumbres. El deseo de relacionarse con hombres colonos las expone a peligros de explotación sexual, de abandono y de maltrato. Al mismo tiempo, el aliciente de conseguir mejores condiciones económicas para garantizar la educación de sus hijos, y así lograr defender sus derechos, motiva el proceso de mestizaje (Posner 2010, Sánchez 2009, Tubino y Zariquiey 2007, Villapolo 2010; Llacsahuanga & Belaunde, 2017). No se sabe si las relaciones con los colonos darán pie a mestizajes que permitirán la continuidad y la renovación de las relaciones parentesco o si conducirán a su destrucción, junto con la destrucción de los bosques y la apropiación de sus tierras. Por ejemplo, en una entrevista realizada con la líderesa asháninka Ruth Buendía (Belaunde; 2011: 187), ella destacó que el abandono de los hijos es consecuencia de la colonización y que la actitud instrumental de los hombres colonos hacia las mujeres asháninka es un proyecto de despojo de las tierras indígenas:

Muchas veces los colonos vienen a casarse con las mujeres ashaninka por interés de terreno; se asientan en la comunidad, hacen chacra, después, ya, le botan a la mujer ashaninka y traen a otra mujer colona. He sabido de bastantes casos; hay expe-

riencias. La mujer colona se queda a vivir ahí y la mujer indígena se sale. Deja su hogar y a se va a otro lado (Ruth Buendía, Central Ashaninka del Río Ene).

Como he intentado demostrar en este artículo, sin embargo, es necesario prestar atención a los diferentes tipos de colonos y la manera como se relacionan con la población indígena en un determinado lugar y momento para comprender sus efectos sobre las relaciones de género indígenas y los procesos de deforestación. En la misma entrevista, Ruth Buendía pintó un complejo retrato de los abusos y la discriminación que sufrió a manos de hombres colonos en la Amazonía y mestizos de las ciudades, incluyendo asedio y abandono como madre soltera. Sin embargo, ella también enfatizó que encontró el compañerismo de algunos colonos que fueron decisivos en su vida personal y trayectoria como lideresa indígena.

La lucha de las mujeres amazónicas por sus derechos territoriales y sus bosques

Desde 2010-2011, cuando conduje el trabajo de campo que me sirvió de base para el análisis desarrollado en este artículo, la situación de violencia y la deforestación en la Amazonía se ha incrementado. En los alrededores de Aguaytía, se han multiplicado las invasiones de tierras y hubo enfrentamientos, muertes y amenazas de asesinato a líderes indígenas y a hijos “mezclados”, es decir, hijos de mujeres indígenas y hombres colonos que se identifican con sus parientes maternos y defienden los derechos indígenas (Canon, 2015). El asesinato, en setiembre de 2014, de cuatro pobladores ashánincas de la comunidad de Saweto, Jorge Ríos Pérez, Edwin Chota Valera, Leoncio Quintísima Meléndez y Francisco Pinedo Ramírez, es un ejemplo de la actual violencia acarreada por el incremento de la deforestación que demuestra la necesidad de distinguir entre tipos de colonos y modos de interacción con las poblaciones indígenas.

Edwin Chota era cajamarquino pero a través de su matrimonio en Saweto se tornó un defensor de los derechos de los parientes de su esposa, a quien adoptó plenamente como parientes propios por medio del matrimonio. Cinco meses antes de que lo asesinaran, Chota pidió por escrito garantías para su vida a la fiscalía ambiental y denunció a los concesionarios forestales cuyo título había sido otorgado por el Estado sobre el

territorio que la comunidad de Saweto había pedido en titulación. Chota denunció que dichos concesionarios apadrinaban la entrada de madereros ilegales en los territorios de la comunidad (Luna Amancio, 2014).

Las viudas de Saweto, Ergilia Rengifo, Avelina Vargas, Julia Pérez y Lita Rojas Pinedo, tomaron entonces la iniciativa de encarar a las autoridades del Estado y viajaron a Lima para reclamar que se hiciera justicia y les otorgaran la titulación de su comunidad por la cual sus esposos habían luchado tanto. Fueron con sus bebés huérfanos en brazos, como el pequeño Edwin, que no llegó a conocer a su padre. Pasaron meses en Lima refugiadas, porque los madereros continuaban amenazando a sus parientes en Saweto y extrayendo madera impunemente a pesar de las denuncias en proceso. El caso ocupó la atención de la media nacional e internacional y la hija de Jorge Ríos, Diana, asumió la responsabilidad de representar a sus parientes ante la prensa y las autoridades, asegurando un nuevo protagonismo femenino en defensa de los derechos indígenas sobre sus bosques. Después de meses de batallas legales, en agosto de 2015, el Estado otorgó la titulación de la comunidad, pero hasta el día de hoy los asesinos están libres. En 2016, la fiscalía del Pucallpa cerró los archivos sobre el caso supuestamente por falta de evidencias. A pesar de que se han instalado puestos de vigilancia en la zona, la extracción de madera y las amenazas contra la población de Saweto continúan. Este no es el único lugar de la selva donde actualmente existe un clima de terror (Servindi, 2015; Rain Forest, 2016).

Frente al acelerado crecimiento actual de la deforestación en el Perú, las mujeres indígenas han asumido nuevas posiciones de liderazgo dentro de sus comunidades, luchado por acceder a cargos políticos y creado organizaciones de solidaridad femenina para los pueblos amazónicos y andinos indígenas del país (Silva Santisteban, 2017). La Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú - ONAMIAP reúne a las mujeres indígenas andinas y amazónicas del Perú con la finalidad de luchar por sus derechos individuales como mujeres y colectivos como pueblos indígenas. La organización central está articulada a las organizaciones de base de mujeres de todas las regiones del país que trabajan por la autonomía, la equidad, la interculturalidad, la solidaridad y la democracia, y promueven la comprensión y la ayuda mutua entre los diferentes pueblos indígenas. El carácter transregional de la ONAMIAP la diferencia de las federaciones indígenas nacionales que

están divididas entre andinas y amazónicas. El esfuerzo por crear lazos entre todas las regiones del país tiene por propósito superar los antagonismos y fomentar la comprensión común de los procesos históricos de los pueblos indígenas del país a partir de una perspectiva femenina.

Kety Marcelo, presidenta de ONAMIAP

La lucha contra la deforestación es una prioridad de las agendas de trabajo de las federaciones indígenas y, en particular de la ONAMIAP puesto que este fenómeno afecta directamente la vida de las mujeres indígenas de todo el país, y en particular, en la Amazonía. El deterioro de las tierras y las fuentes de agua, el cambio de clima y la disminución de los recursos de la flora y fauna para la alimentación, la construcción, los usos ornamentales y medicinales, son fenómenos observados diariamente por las mujeres indígenas.

Las mujeres que venimos de las comunidades conocemos las problemáticas de nuestro territorio y comunidades. Cuando hay deforestación los ríos se secan, los animales ya no están cerca. Todo lo que crece en el bosque, los que nos alimenta, lo que nos cura, las yerbas tradicionales, hay que ir más lejos para conseguir. Las medicinas, las semillas para hacer las artesanías, hay que caminar más lejos y, a veces, ya no hay. También cuando deforestan los ojos de agua se secan y hay que buscar otros lugares. Es doble trabajo para las mujeres y, además, que el calor aumenta, porque ya no hay árboles. Eso es bastante preocupante para nosotras. Con este calor, las mujeres salimos temprano porque uno puede estar en la chacra hasta las 10 am, porque de allí empieza un calor fuerte desde las 11 am y de allí no puedes estar porque el calor es muy fuerte hasta las 4 pm o 5 pm. Nos levantamos bien temprano para cocinar y dejar todo listo para mandar los hijos a la escuela y así a las 4 am o 5 am poder ir a la chacra” (Kety Marcelo López, presidenta de ONAMIAP).

Sin embargo, los aspectos visibles de la destrucción del bosque, los ríos y el cambio climático no deben de opacar la importancia de sus efectos sociales, más difíciles de visibilizar. Los impactos de la deforestación sobre la vida de las mujeres amazónicas no se limitan a la destrucción

material del entorno ecológico del cual derivan su medio de vida. La deforestación hace parte de los actuales procesos de etnocidio que operan en múltiples niveles ecológicos, sociales y culturales y que afecta particularmente a las mujeres (CNDDHH, 2016). La violencia contra el bosque es un atentado contra el futuro y la memoria de los pueblos amazónicos que a través de los siglos construyeron su historia junto con la historia de los paisajes de la selva. Por eso, la lucha contra la deforestación pasa por el conocimiento y la defensa del territorio a partir del quehacer femenino. Lo que está en juego es el reconocimiento del papel de la mujer y de las relaciones de género en la historia de los pueblos indígenas materializada en el paisaje amazónico.

Desde la percepción de la ONAMIAP, la lucha contra la deforestación comienza por el reconocimiento de las situaciones complejas vividas por las mujeres en los procesos de cambio actuales y de su percepción de los efectos de la colonización y la deforestación sobre sus vidas y sus pueblos.

En los últimos diez o quince años hemos vuelto a revalorar la cultura amazónica, con la educación intercultural bilingüe para no perder la lengua. Ahora ya conocemos nuestros derechos al territorio, a una vida sin violencia, a hablar nuestra propia lengua. Cuando hay centros poblados cercanos o llegan empresas extractivas hay cambios, porque los hombres empiezan a trabajar y también los hijos, y aparecen bares. Como ganan dinero, se emborrachan. Afecta a la mujer, el machismo, la violencia. Algunas hermanas empiezan a trabajar en los bares porque buscan oportunidades fuera de sus comunidades. Las mujeres sufren mucho. Muchas vuelven como madres solteras. Con la llegada de colonos esto también ha afectado a las mujeres indígenas, porque las abandonan con los hijos. Es una realidad que tenemos que sensibilizar y también aceptar. Yo soy madre soltera por ejemplo pero saqué adelante a mis hijos, la religión también ha afectado. (Kety Marcelo López, presidenta de ONAMIAP)

La lucha por la inclusión política de las mujeres indígenas amazónicas está empeñada en crear una nueva articulación de poder para encarar los cambios que afectan las relaciones de género entre los pueblos indígenas a consecuencia de la colonización. La lucha de las mujeres también

se dirige a las nuevas instituciones de poder, como la asamblea comunal y la distribución de cargos políticos comunales, que reproducen los principios androcéntricos de las instituciones políticas nacionales peruanas y proyectan sobre los pueblos amazónicos estructuras de subordinación hombre-mujer calcadas de las relaciones de género urbanas criollas. Las mujeres indígenas suelen participar en las asambleas comunales, pero a menudo solo ocupan cargos típicamente femeninos como presidenta del vaso de leche, ejercicio, cuidado de los niños o alimentación. Uno de los principales obstáculos que afrontan las mujeres en cargos políticos es la dificultad de lidiar con el lenguaje oficial de los varones de la sociedad nacional dominante. En efecto, las estructuras políticas para la participación indígena están culturalmente predeterminadas y favorecen el lenguaje hegemónico de los hombres criollos y mestizos. Para que las mujeres puedan apropiarse de las nuevas estructuras de poder político es necesario descolonizar las relaciones de género que estas formas de lenguaje hegemónico reproducen (Mignolo 2000).

Desde ONAMIAP el tema del territorio es clave y sobre todo la participación de la mujer en la gobernanza territorial. Hemos visto que dentro de las juntas directivas comunales las hermanas no participan o no están presentes, así que trabajamos en sensibilizar a las comunidades para que puedan incorporar con un porcentaje específico en la junta directiva a las mujeres; para que ellas puedan estar presentes cuando se tomen decisiones referentes a las comunidad. Tenemos una campaña llamada “Comunereras calificadas” para hacer visibles a las mujeres, porque solo están empadronados los hombres. Porque la que trabaja la tierra es ella; la que se queda con el esposo cuando migra a la ciudad es ella y cuando el domingo hay asamblea quien habla es solo el esposo (Kety Marcelo López, presidenta de ONAMIAP).

Las demandas que las mujeres indígenas colocan dentro de las organizaciones indígenas contemporáneas son exigencias de reconocimiento del legado femenino propio. La lucha por el territorio solo será efectiva cuando el liderazgo femenino se abra un espacio en todos los momentos de las negociaciones con el Estado.

Las mujeres defendemos el territorio y dentro del territorio está el agua, los bosques, los alimentos y nuestra soberanía alimen-

taria, nuestras medicinas. Nosotros vemos el tema territorial como un tema que cruza toda la agenda por la defensa de nuestros derechos. La defensa de nuestro territorio es la defensa de nuestra vida. Nosotros hemos entendido que sin el territorio no somos nada. Nos extinguiríamos como pueblos porque allí es donde construimos con nuestra identidad, la relación especial que existe con la naturaleza (Kety Marcelo López, presidenta de ONAMIAP).

El éxito de la política indígena femenina dentro de las organizaciones indígenas es, por tanto, determinante del éxito de las políticas de defensa del territorio indígena frente al Estado. En su estudio sobre los impactos sociales de las industrias extractivas en el Ecuador, Gartor (2014:2) afirma que las actividades extractivas en la Amazonía han erosionado las formas indígenas de organización de la producción y reproducción social, reorientándolas en función de los imperativos de la economía comercial. Este también es el caso entre las mujeres indígenas del Perú. Existen diferentes tipos de colonos en la Amazonía que actúan como agentes de deforestación en grados y modalidades diversas y, en algunos casos, adhieren a la defensa del parentesco indígena y su relación histórica con la selva. Pero en la mayoría de los casos, su presencia dentro y fuera de las comunidades tiene impactos sobre las relaciones de género e introduce nuevos patrones de masculinidad entre los varones indígenas, que emulan la masculinidad mestiza hegemónica. Los testimonios de las mujeres recogidos por las organizaciones de mujeres de diversos pueblos indígenas amazónicos que trabajan para la defensa de los derechos indígenas advierten que la colonización y el despojo de sus bosques conducen de manera simultánea al recrudecimiento de la violencia contra mujeres y niñas, la exacerbación de las desigualdades de género y la explotación sexual de las niñas y adolescentes indígenas (CHS Alternativo, 2011; Mujica & Cavagnoud, 2011; CNDDHH, 2016, Silva Santisteban, 2017).

En las palabras de Kety Marcelo López, las mujeres indígenas están cansadas del papel indignante al que las federaciones indígenas dominadas por líderes masculinos escolarizados las han relegado. Este desequilibrio de género dentro de las federaciones indígenas es una consecuencia del proceso de distanciamiento experimentado por los líderes indígenas masculinos que fueron escolarizados durante las úl-

timas décadas y reprodujeron dentro de sus organizaciones las jerarquías de género y relaciones de género de las instituciones estatales.

Aseguramiento de nuestros territorios mediante la titulación, es una de las demandas fuertes que tenemos. Ya en las organizaciones amazónicas están haciendo esto, pero queremos que se incluyan a las mujeres en este proceso, ¡que no nos lleven a las brigadas solo para cocinarles! ¡Nosotras también conocemos los bosques, dónde están las medicinas, los linderos! Necesitamos que las mujeres estén presentes como actores políticos, y que se reconozca a las mujeres como sujetos de derechos. No que nos hacen un favor al incluirnos, sino que también tenemos derechos. Que se visibilicen nuestros aportes. También, que en la post-titulación que haya una real gobernanza, donde la mujer tome decisiones por su comunidad (Kety Marcelo López, presidenta de ONAMIAP).

Agradezco a las comunidades Kakataibo, al IBC y a Kety Marcelo López, presidenta de ONAMIAP. También agradezco a Ruth Llacsahuanga Salazar por facilitar la realización de la entrevista con Kety Marcelo López.

Bibliografía

Agustí, Morgan. *Definición participativa de lineamientos para el estudio de la problemática del trabajo infantil en pueblos indígenas amazónicos y su enfoque desde el sistema educativo. Taller Subregional de Expertos sobre Trabajo Infantil Indígena.* Lima: FORMABIAB, 2008.

Balée, W. *Cultural forests of the Amazon: A historical ecology of people and their landscape.* Tuscaloosa AL: University of Alabama Press, 2013.

Belaunde, E. *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos.* Lima: CAAAP, 2008.

—. “Deseos encontrados: escuela, profesionales y plantas en la Amazonía Peruana”, En: Revista da FAEEBA (Salvador) 2010, v. 19, n.33, (119-133).

—. “La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos”. En: *Mujer rural: cambios y persistencias.* Lima: CEPES, 2011, (181-206).

—. “Impactos de la explotación de hidrocarburos sobre las mujeres de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana”. En: Chirif, Alberto (ed.) *Deforestación en tiempos de cambio climático*. Lima: IGWIA, 2018 (179-94).

CHS Alternativo (Capital Humano y Social Alternativo). *Explotación sexual e niñas e niños adolescentes en la ciudad de Iquitos*. Iquitos: CHS Alternativo 2014.

Clement, Charles; **Denevan**, William; **Heckenberg**, Michael; **Braga Jungueira**, André; **Neves**, Eduardo; **Teixeira**, Wenceslau; **Wood**, Williams. *The domestication of Amazonia before the European conquest*. The Royal Society Publishing. rspb.royalsocietypublishing.org Proc.R.Soc.B 282:20150813, 2015.

Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, “Sobre vulneraciones diferenciadas a los derechos humanos de las mujeres indígenas en contextos de actividades extractivas en el Perú”. *Informe presentado ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en el Marco de su 159° periodo de sesiones*. Peticionario: Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos del Perú, Lima, 2016.

Denevan, WN. *Cultivated landscapes of Native Amazonia and the Andes*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

—. Estimating Amazonian Indian numbers in 1492. *Journal of Latin American Geography* 13, 2014 (203-217).

Dourojeanni, Marc, **Barandiarán**, Alberto y **Dourojeanni**, Diego. *La Amazonía peruana en 2010*. Lima: SPDA, Pro-naturaleza, 2010.

Fondo de Acción Urgente (FAU) – América Latina y el Caribe. *Extractivismo en América Latina: Impacto en la vida de las mujeres y propuestas de defensa del territorio*. Bogotá: FAU, 2016.

Fuller Osoreo, Norma. *Masculinidades: cambios y permanencias*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2001.

Gartor, Miriam, “El feminismo reactiva la lucha contra el ‘extractivismo’ en América Latina”, 2014. En <http://www.lamarea.com/2014/02/17/ecuador-extractivismo-mujeres/>

Gow, Peter. *Of Mixed Blood. History and kinship in native Amazonia*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Heckenberg, M.; **Russel**, J; **Fausto**, C., **Toney**, J.; **Schmidt**, M.; **Pereira**, E; **Franchetto**, B; **Kuikuro**, A. *Pre-columbian urbanism, anthropogenic landscapes and the future of the Amazon*. *Science* 321, 2008 (1214 -1227).

Llacsahuanga, Ruth y **Belaunde**, Luisa. "Matrifocalidad y alternativas femeninas frente a la pérdida de los recursos alimenticios del bosque. Estudio de caso Shipibo-Conibo, Perú". Informe preparado para IGWIA- FAO, 2017.

Luna Amancio, Nelly. "Cuatro viudas contra el tráfico de madera", Ojo Público, 2014. En <http://ojo-publico.com/16/el-millonario-negocio-del-trafico-de-madera>

Mannarelli, María Emma. "La infancia y la configuración de los vínculos en el Perú. Un enfoque histórico". En: Save the Children (ed.). *Políticas Públicas e Infancia en el Perú. Recomendaciones de política*. Lima: Save the Children UK, 2002.

Mignolo, Walter. "Diferencia colonial y razón post-colonial". En: Castro-Gómez S. (ed.). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 2000, p. 3-28

Mujica, Jaris; **Cavagnoud**, Robin. "Mecanismos de explotación sexual de niñas y adolescentes en los alrededores del puerto fluvial de Pucallpa". *Antropológica*, XXIX, 29, 2011 (91-110).

Nureña, César et al. 2010. "Diversidad del comercio sexual entre hombres en tres ciudades peruanas". Manuscrito en proceso de publicación.

FAO - Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, *Bosques y cambio climático*. Documento de trabajo 4. Roma, FAO, 2016.

Posey, D. *Indigenous management of tropical forest ecosystem. The case of the Kayapo Indians of the Brazilian Amazon*. *Agroforestry Systems* 3, 1985, (139-158).

Peluso, Daniela. "Ese Eja Epona: Woman's social power in multiple and hybrid worlds". Tesis de doctorado. Nueva York: Columbia University, 2003.

Posner, Emma . *Que sea algo: Una exploración de las esperanzas educativas de mujeres jóvenes de Santa Rosa de Huacaria*. Lima: SIT Perú, Pueblos Indígenas y Globalización (proyecto de estudio independiente), 2010.

Rainforest, "Peru Refuses to Prosecute Murders of Indigenous Leaders" (transmedia), 2017. En <https://social.shorthand.com/RainforestUS/ugleh64v13/peru-refuses-to-prosecute-murders-of-indigenous-leaders>

Ríos, Sandra, *El proceso de deforestación en el territorio cacataibo*. Lima, IBC, 2012.

Roosevelt, AC. "The Amazon and the anthropocene. 13,000 years of human influence in a tropical rain forest". *Anthropocene* 4, 2014, (69 -87).

Sánchez, Melisa. “Cambios en los Machiguenga del Alto Urubamba-Cusco. Estudio comparativo de la organización social en Koribeni y Matoriato”. Tesis de licenciatura, Lima, Universidad Nacional Federico Villareal, 2009.

Silva Santisteban, Rocío. *Mujeres y conflictos ecoterritoriales. Impactos, estrategias, resistencias.* Lima: Convenio AECI, 2017.

SERFOR. Interpretación de la dinámica de la deforestación y lecciones aprendidas para reducirla. Lima: SERFOR, 2015. (P. 14 causas de la deforestación)

Sudamerica Rural, “Perú: triunfo de asháninkas de Saweto: ahora sí, ya es realidad el título”, 2015. En <https://www.sudamericarural.org/noticias-peru/que-pasa/4186-peru-triunfo-de-ashaninkas-de-saweto-ahora-si-ya-es-realidad-titulo-de-propiedad-de-sus-territorios-ancestrales>

Tubino, Fidel y Zariquiey, Roberto. *Jenetian: El juego de las identidades en tiempos de lluvia.* Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007.

Valqui, Michael; Feather, Conrad; Espinoza Llanos, Roberto. *Haciendo visible lo invisible: Perspectivas indígenas sobre la deforestación.* Lima: AIDSESEP, 2014.

Villapolo, Leslie. *Tajimat Pujut. Para tener un buen vivir, las mujeres y los hombres sí podemos decidir. Un estudio sobre la participación de las mujeres awajún en el desarrollo local.* Lima: Terra Nuova, 2010

Virtanen, Pirjo. “Guarding, Feeding and Transforming: Palm Trees in the Amazonian Past and Present”. In: P. Fortis & I. Praet, *The Archaeological Encounter: Anthropological Perspectives.* Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies University of St Andrews Occasional Publication No 33, 2011 (12).



Casi invisibles, conservando y defendiendo el bosque: mujeres awajún y wampis en el Alto Marañón _____

Marlene Castillo Fernández

Resumen

En un contexto de configuración de riesgos asociados a la expansión del capital extractivista colonizador en la Amazonía peruana y al cambio climático, se presenta la singularidad de la conservación del bosque (Amazonas, Perú) por los pueblos awajún y wampis y se examinan las funciones y responsabilidades estratégicas de las mujeres de los clanes familiares de estos pueblos en dos campos poco estudiados: la conservación de la agrobiodiversidad en el bosque amazónico y la defensa de su territorio ancestral. En esa exploración se encuentra que las mujeres líderes defensoras asumen una doble desobediencia y resistencia ante el despojo territorial por parte del Estado y de la opresión patriarcal de los hombres indígenas.

Palabras clave

Agrodiversidad, defensa de bosques, Nugkui, género, “baguazo”, territorios.

Bosques y pueblos awajún y wampis hermanados ante escenarios de alto riesgo en tiempos de cambio climático

“Como nación Wampis decimos que dejaremos territorios libres para nuestros hijos, aire puro, agua limpia; que vivan sin perturbación, libres, que defiendan así los territorios, aunque nosotras muramos. Eso quiero yo” (Tsamaren, Viviana 2018; énfasis propio). Esta es la proclamación de una sabia wampis, expresando así la co-sustancialidad y co-hermandad entre bosques-pueblos, que el Convenio 169 de la OIT denomina la relación especial colectiva de los pueblos indígenas con su territorio ancestral (Artículo 13). Esta relación especial y la defensa de la territorialidad ancestral por parte de los pueblos awajún y wampis explican en buena parte la conservación del bosque tropical húmedo en la región Amazonas, hasta el día de hoy. Conservación que cobra alta significación para la resiliencia amazónica peruana ante el

cambio climático; es decir, favorece tanto la capacidad del sistema ecológico y social de absorber las perturbaciones manteniendo la misma estructura y formas de funcionamiento básicas, como la capacidad de auto-organización y la capacidad de adaptarse a los estreses y los cambios (IPCC, 2007; citado por IISD 2013:4).

Los territorios ancestrales de los pueblos awajún y wampis conservan bosques densos maduros en el 91.8% del territorio agregado de los cuatro distritos que conforman el Alto Marañón (Río Santiago, Nieva, El Cenepa e Imaza): 2.064 millones de hectáreas al 2016, con una profusa red de aguas que drenan en el río Marañón, de un total de 2.247 millones de hectáreas (GEOBOSQUE MINAM 2017). Territorios con bosques que conservan directamente las comunidades indígenas tituladas de estos dos pueblos originarios en al menos el 65% de ese ámbito: 1.467 millones de hectáreas (COFOPRI 2010).

Esta conservación indígena del bosque es producto de una historia singular en la Amazonía peruana: escaparon de la trama histórica del despojo territorial sin retorno que ocasionó la conquista española y la colonización republicana con la mayoría de nuestros pueblos originarios. La alianza entre los pueblos awajún y wampis, tradicionalmente enemigos, aumentó su poder de resistencia para expulsar de sus territorios a los núcleos de explotación cauchera, a inicios del siglo pasado, y consolidó su imagen guerrera. Será recién, apenas hace 43 años, que el dominio territorial e institucional del Estado peruano (no sólo militar) echó raíces permanentes subordinando y despojando de derechos a los pueblos, a partir del inicio de la titulación de comunidades nativas y de la expansión de las escuelas a cargo del Estado, en la década de los años setenta¹, en el contexto tanto del inicio de la instalación del oleoducto norperuano en el te-

1. En el período 1975-1980 fueron reconocidas un total de 79 comunidades en el Alto Marañón (casi la mitad de las que actualmente existen) de acuerdo a los años de reconocimiento registrados en el Directorio de Comunidades Nativas (COFOPRI 2010). La afirmación también se respalda en lo informado por Margarita Salas, a quien entrevisté en Lima, el 22 julio 2017. Ella trabajó junto con Jorge Osterling, antropólogo egresado de la PUCP, en Imaza y Nieva durante nueve meses en el período 1971-1972, para el Proyecto Alto Marañón a cargo de la Dirección de Comunidades del Ministerio de Agricultura, alentados por Stefano Varese. Me informó que debían tener traductores indígenas para comunicarse con los delegados/jefes indígenas de los diversos sectores. En su labor de convencerlos de contar con la libreta electoral y de iniciar trámites para formalizar la posesión de sus tierras encontraron que no conocían el concepto de Estado ni el mapa del Perú.

territorio ancestral, en su ruta San José Saramuro (Loreto) — Bayóvar (Piura), que empezó a funcionar en diciembre de 1976, como del avance de la construcción de la carretera de penetración al Marañón.

Actualmente, esa conservación de alta significación para la resiliencia amazónica encara escenarios de alto riesgo: uno, el riesgo asociado a la expansión del capital extractivista colonizador y la afectación del ciclo hidrológico por impacto del cambio climático en su territorio ancestral, que es un riesgo reconocido por los y las indígenas; y, dos, el riesgo asociado a la pérdida del rol bio-climático continental del bosque de la Amazonía (“el Gran Bosque”) a consecuencia de la creciente deforestación, la que además aumentará por los efectos e impactos del cambio climático, que es un riesgo no reconocido. En el desarrollo de estos escenarios simultáneos que presentamos a continuación, advertimos la exclusión de la participación indígena en la toma de decisiones de políticas públicas pro-Amazonía y la extrema marginalidad informativa de las mujeres sabias de los pueblos awajún y wampis.

Estos bosques y pueblos originarios del Alto Marañón, en los tiempos actuales de globalización neoliberal, representan la nueva frontera de expansión del capital extractivista colonizador promovido por el estado nación peruano desde el año 2005. En la región Amazonas, esta nueva frontera se hace visible cuando se otorga concesiones y licencias para la exploración en el marco del desarrollo del Lote 116 inconsulto (que no paso por consulta previa y está superpuesto al territorio de 73 comunidades tituladas y 2 Áreas Naturales Protegidas), de la seguridad jurídica inconsulta a miles de hectáreas de concesiones mineras en la Cordillera del Cóndor (área recortada del territorio original del parque nacional Ichigkat Muja) y de las masivas concesiones forestales. Al que se suma la expansión reciente de las actividades extractivistas ilegales tales como la minería con draga y mercurio en los cauces y playas de los ríos y quebradas, de la tala ilegal que provee de madera al comercio formal, las que avanzan a la par de las vías de penetración e involucran apoyo activo de grupos indígenas. De configurarse y concretarse la explotación hidrocarburífera-aurífera-forestal pondrían en grave riesgo los derechos de existir de los pueblos awajún y wampis. Este riesgo es reconocido por los liderazgos indígenas

Por eso mismo, buena parte de las mujeres y hombres de estos bosques y pueblos están resistiendo para que no se concrete el proceso de des-

pojo, depredación, contaminación que ha ocurrido y sigue dándose en otros territorios indígenas con explotación petrolera desde hace más de 40 años, como es el caso cercano de las cuatro cuencas en Loreto. A la par, resisten también el riesgo de asimilación y desarraigo cultural, en medio de la confusión e incertidumbre que trae su participación creciente y subordinada tanto en la economía mercantil, en la civilización occidental (escuela y telecomunicación) así como en la democracia formal ajena. El reconocimiento de ese riesgo y de la importancia general del bosque en tiempos de cambio climático se expresa en la declaración de destacados núcleos de los orientadores/as y conductores/as de la resistencia indígena que han proclamado que su prioridad es el Buen Vivir con el bosque amazónico tropical en el territorio ancestral, el que además —han afirmado— tiene valor estratégico “como reserva verde del Perú y del mundo, ante el cambio climático y la expansión desordenada y no consultada de actividades extractivas peligrosas” (CEPPAW 2012:4). La primera medida de esa priorización es no deforestar ni contaminar el bosque virgen en las cabeceras de cuencas, protegerlas; lo que coincide con el reconocimiento que hacen las y los entrevistados en el mes de marzo del año en curso (2018).

Ese reconocimiento se expresa en las respuestas que obtuvimos cuando preguntamos sobre la experiencia vivencial con el cambio climático. El cambio climático es identificado por las variaciones extremas del clima y de los caudales de ríos, quebradas y cochas, preocupándoles especialmente la sequía extrema. Asimismo, se asocia esta variabilidad extrema con el aumento de la deforestación porque los árboles del bosque forman/traen/retienen agua; pero también sería a causa de la desobediencia indígena de las normas del relato filosófico de “Yúmi maldice a los hombres” y del reglamento interno comunal. Compartimos las siguientes respuestas:

“El cambio climático en enero, febrero, marzo hay lluvia bastante en 2016 y 2017, pero ahora hay bastante sol; porque no crece el agua, hay sequía (...) El bosque ha cambiado, los árboles han terminado y como está el ganado criando en los pastizales. Vamos a sufrir porque los árboles grandes traían agua, ahora están terminando. Nadie está haciendo reforestación. Foncodes en Nuevo Nazareth nos dieron para reforestar ceibo, caoba, cedro, ahí trabajamos hombres y mujeres” (Rivera, Georgina 2018; énfasis propio).

“No podemos exterminar los árboles, nos puede causar enfermedades. Las hojas absorben enfermedades y transforman en aire puro. Tenemos que reforestar plantas, palmeras, frutales y de todas las que consumimos (...) Cuando terminamos árboles pueden secar los ríos. A mi parecer he visto que antes cuando era niño, la quebrada de Kigkis era profunda pero ahora está encima el agua, ya no se puede ir en peque peque. En 1982, aquí no más, el río Nieva era río profundo, no salía ninguna arena en ningún tiempo, ahora mismo sale arena cada año cuando no hay lluvias seguidas. Exterminio de árboles de cabecera, por eso se está perdiendo el agua; ahí no más nos damos cuenta. Antes no había tanto sol como ahora; ahora no se puede trabajar todo el día con este sol, como mi madre trabajaba, ahora no se trabaja todo el tiempo” (Intakea, García 2018; énfasis propio).

“Se vive el cambio climático (...) Desaparecen fuentes de agua de consumo de los animales, secan agua de quebradas por deforestación, por tala de madera por ejemplo en la quebrada de Alto Shimutas. Hay inundación en Kusu Lustra ha desaparecido vivienda de esa comunidad; huaticos en comunidad de frontera con Ecuador (...) Por mito de Yúmi, sabemos que no debemos talar en la quebrada, el agua viene del bosque, pero talan. Un tronco de árbol vale 300 a 500 soles, pero no se cumple que lo que se tumba se siembra” (Dekentai, Luciana 2018; énfasis propio)

Estas tres personalidades del pueblo awajún conocen el relato ancestral de “Yúmi” [el agua]. El relato ancestral les inspira armonizar el aprovechamiento del bosque con su conservación con la firme convicción indígena que maltratar y deforestar al bosque altera el ciclo del agua y por tanto amenaza la existencia de toda forma de vida. La denominación alude al agua que trae el bosque, que se presenta en el relato como gente que se cubre con hojas de kampaának y que produce las lluvias. El siguiente relato enseña que los hombres hartos de tanta lluvia torrencial y sin techo seguro, amenazaron a Yúmi con matarlo y lo intentaron, pero Yúmi logró engañarles; en respuesta dejó de llover por mucho tiempo, diciendo: “¡Chíi! ¡Me han amenazado! Veremos ahora qué agua van a beber’. Después de decir eso, las quebradas se secaron; los ríos también. Todos mermaron. Hasta que los hombres

arrepentidos le garantizaron que nunca más volverían a amenazarlo y suplicaron que llueva siempre; Yúmi accedió diciendo: ‘No vuelvan a amenazarme. Recuerden esto siempre’. Cuando así les dijeron, ‘De acuerdo’ contestaron” (Juep, Jorge 1980). De nuevo Yúmi hizo llover y el ciclo del bosque-agua-vida se recuperó, les enseñó a construir sus casas con armazón apropiado y hojas de kampaának para que se protejan de la lluvia, y les dejó diversas semillas de toda clase de hojas.

Sin embargo, la mayoría de liderazgos indígenas (y buena parte de los no indígenas] desconocen el riesgo de destrucción de la Amazonía tal como la conocemos, que se daría con la drástica reducción de su masa forestal. Recientes descubrimientos científicos sostienen el alto riesgo eco-social del “Gran Bosque Amazónico”, del que forma parte el bosque hermano de los awajún y wampis (Nobre 2014) y fundamenta el alto riesgo de no retorno – sabanización de la Amazonía y desaparición radical de la biodiversidad – si continúa la pérdida y degradación del bosque amazónico a consecuencia de la creciente deforestación por acción humana directa y por las sequías e incendios causados por el cambio climático; lo que a su vez alteraría el régimen climático e hidrológico del continente sudamericano y global poniendo en riesgo la sostenibilidad de la vida humana también. Estas conclusiones —no conocidas ni reconocidas en las agendas de las políticas públicas y académicas dominantes en nuestro país— resultaron ajenas a las agendas de los/as orientadores, conductores/as y dirigentes awajún y wampis, mayormente hombres bilingües con estudios de secundaria, vinculados a instituciones públicas y ONGs.

Las conclusiones señaladas se fundamentan en el siguiente diagnóstico resumido y presentado en el Encuentro de Investigadores del VIII Foro Social Panamazónico, FOSPA, realizado el 27 de abril del 2017 en la ciudad de Tarapoto (Perú):

“... el volumen de lluvias que se producen dentro del bosque amazónico y la mayor parte que precipita en los Andes que lo rodean dependen, tanto de la evapotranspiración de los aproximadamente 5.5 millones de km² de bosque tropical húmedo como parcialmente de la evaporación oceánica, las que conforman los aglomerados de nubes que son transportados por los vientos tierra adentro, que se condensan en el camino mediante núcleos de gases emitidos por el bosque así como en contacto

con las laderas de los Andes, generando las lluvias que les beneficiarán. Es decir, el alcance de su rol bio-climático involucra a los ciclos hidrológicos que se dan al interior de las fronteras de los países también denominados amazónicos-andinos (...). Esa función bio-climática, explican los científicos, se debe a que el bosque gracias a su atributo corpóreo (biomasa forestal) genera mayor volumen de humedad aérea y, por tanto, mayor capacidad de condensación respecto al volumen de vapor de agua del océano, generando así un diferencial de presión que direcciona la dinámica de vientos de mar hacia el bosque, lo que le permite succionar/captar mayor humedad condensable y transportarla en esa dirección. En consecuencia, afirman que si pierde sustancialmente su masa forestal territorial podría llegar al punto de invertir esta relación conduciendo a un fenómeno inverso: parte de la masa húmeda generada por evapotranspiración del bosque sería direccionada hacia el océano” (Castillo, Marlene 2016: 7).

La información, debate y examen de las implicancias de la deforestación creciente y del cambio climático en toda la Amazonía, sus territorios y sus vidas, no está en las agendas de los espacios indígenas ni de las organizaciones indígenas del Alto Marañón, menos aún de los sabios y sabias de los clanes familiares en los sectores de río. En el extremo de la exclusión informativa están las mujeres de comunidades indígenas, especialmente adultas de alto arraigo cultural: dominan su idioma originario, manejan precariamente el español, no fueron o no culminaron sus estudios de primaria, sin radio comunitaria bilingüe intercultural a su alcance y numerosos/as hijos/as que criar y alimentar con los productos de las chacras. Sin embargo, son ellas quienes cumplen un rol esencial en la conservación de la agrobiodiversidad y la defensa del bosque.

No sólo horticultura, mujeres inspiradas en Nugkui claves en la conservación de la agrobiodiversidad y el arraigo cultural en los clanes familiares

“Nosotras las mujeres, nuestras familias y nuestro Clan Familiar actualmente hemos cambiado en parte la forma de vivir y sustentar ese vivir en nuestro territorio ancestral, el bosque amazónico. Las mujeres antiguas, nuestras abuelas en tiempos de Bikut, tenían

menos trabajo y eran más valoradas en el Clan Familiar. Practicaban cantos amorosos, lograban visión, enseñaban mitos (...), practicando el buen vivir, eran Tajimat. Las abuelas eran muun (...) Gracias a las enseñanzas de nuestra Cultura, de los mitos de Nugkui y de Yampan, las mujeres sabemos trabajar en la chacra con muchas especies alimenticias, medicinales, maderables, cuidando el bosque, enseñando y asegurando tierras para nuestros hijos, hijas. Nosotras somos vida que crea más vida" (Equipo del Proyecto NUGKUI-SAIPE, énfasis propio)².

Esta reflexión expresa orgullo femenino por la continuidad de su responsabilidad de género en el trabajo y enseñanza de la chacra agro-forestal que contribuye a la reproducción de la vida de su familia nuclear y del vivir de su clan familiar en el bosque amazónico. Estas dos contribuciones las desarrollaremos en este ítem; pero primero es necesario explicitar la importancia del relato ancestral "Nugkui" que frecuentemente citan las mujeres awajún y wampis cuando tratan sobre la tierra, las semillas, la chacra y la vida en el bosque.

"Nugkui" es el relato del origen de la agricultura bajo responsabilidad de las mujeres, que es la que inspira la práctica de las chacras agrobiodiversas. Nugkui es el ser femenino mítico del bosque que les entregó a las señoras awajún y wampis toda diversidad de semillas para que cultiven, produzcan sus alimentos y las generaciones no mueran de hambre. En el relato, Nugkui luego de reclamar en sueños por la desobediencia de la señora awajún, le habría dejado las semillas para que cultive. De acuerdo al relato de cuatro mujeres sabias³, la comunicación final de Nugkui con la señora awajún habría sido así: "tus hijos han maltratado a mi hija, está sufriendo por la ceniza, se han hecho blancos sus ojos. Yo he querido también vivir en la superficie de la tierra, he querido repoblar, pero los niños se han portado mal con mi hija". De ahí seguía diciendo en el sueño: "como no hemos poblado sobre la tierra, como no se puede, yo les voy a dejar semillas de todo tipo de dife-

2. Resumen de las reflexiones de las promotoras awajún de 20 comunidades ubicadas en los distritos de Nieva, El Cenepa e Imaza, basadas en los aportes de los talleres comunales en las que participaron 276 mujeres awajún, sus esposos y autoridades, que trató sobre "Roles, potencialidades y dificultades de la mujer awajún".

3. Amelia Wampush de la comunidad de Sumpa (sector Nieva), Amelia Autukai de la comunidad de Tsamajain (sector Marañón), Isabel Paati de la comunidad de Kunchin y Julia Kayap de la comunidad San Rafael (ambas sector Imaza). Todas destacadas por el alto grado de diversidad de especies en su chacra Nugkui.

rentes plantas, voy a dejar en el cruce de los caminos, ahí vas a recoger, aunque sufriendo sembrarás y tendrás de todo para comer. Tú con tu propio esfuerzo trabajarás, producirás y comerás". Después cuando le dijo todo eso en su sueño se despierta y se va temprano diciendo: "¿por qué me habrá dicho? Se fue al sitio y ahí estaban todas las semillas de yuca, maíz, plátano, maní, camote, caña. De ahí sembró llevando hasta que produzca, en ese tiempo algunos de sus hijos se morían de hambre. Cuando cosechaba les invitaba a sus familias y otras familias también. Empezó a cosechar y repartir semillas a todas" (Equipo del Proyecto NUGKUI-SAIPE 2012b:8)

Este es el relato que inspira a las mujeres awajún y wampis de comunidades y especialmente a las sabias. Según este relato, la diversidad de semillas asegura la diversidad de cultivos y de productos, estas actividades y la distribución de semillas deben estar a cargo de las mujeres y los productos deben ser destinados principalmente a sustentar la alimentación de la familia nuclear indígena. Esta primera contribución es la más visible y puede constatarse su vigencia visitando y entrevistando a las señoras en las comunidades indígenas, así se puede verificar que continua el dominio de la mujer en la chacras agro-biodiversas (que suele tener más de una), chacras que aportan al abastecimiento de la unidad doméstica familiar; al que se agregan otras chacras agro-forestales o pequeña plantación con cultivos para fines comerciales (plátano y cacao frecuentemente) que pueden estar bajo el dominio de la esposa o del esposo o de ambos; ahí donde frecuentemente se ubican de 3 a 5 chacras por familia nuclear, y al menos una corresponde a la "chacra integral" con mayor diversidad de especies vegetales que las otras, rodeada de bosque.

Como afirma la declaración de las mujeres awajún: "Somos nosotras las que conservamos la diversidad de especies de plantas para diferentes usos y las que podemos fortalecer los conocimientos ancestrales, las prácticas de la chacra cuidando el bosque y la práctica de valores (mitos) de formación de visión que se están debilitando por descuido en la formación de hijos e hijas (...) Somos parteras y Mujeres Yachay (...) Existen en los clanes familiares, como consejeras para orientarse frente a los problemas, uso de plantas formativas como toe, ayahuasca, tsaag, para que puedan tener una visión para su vida. Además, para hacer tinajas, pinig, ichinak, amamuk, aneen, que ellas pueden enseñar. Ahora esas funciones son poco reconocidas, valoradas y apoyadas por la comunidad, los clanes, las escuelas" (Proyecto Nugkui-SAIPE 2012a:7).

Por eso insistimos que no se trata sólo del huerto familiar indígena, lo invisible para los no indígenas (“apach”) es la amplia red de intercambios de mujer a mujer en el territorio comunal que ocupa el respectivo clan: “Detrás de cada huerto existe una trama de negociación social. La existencia de una planta en una huerta es consecuencia de visitas a la chacra de otra mujer, de invertir tiempo ayudando a la otra mujer en su chacra como medio de recibir la tecnología de uso de la planta, finalmente las plantas son buscadas y seleccionadas según las necesidades de cada familia, haciendo de la gestión del tiempo un arte, en una agenda de sobre-trabajo de la mujer awajún” (SAIPE 2012).

Menos visible aún a la mirada no indígena es la contribución específica de algunas mujeres sabias del clan familiar quienes aseguran no sólo el mantenimiento de la diversidad de semillas in situ, sino su mayor diversidad, y aseguran también su distribución y propagación, proveyendo semillas y conocimiento experto a todas las otras señoras de su clan familiar (conjunto de unidades domésticas familiares que proceden de un clan fundador del territorio comunal). Por eso el relato “Nugkui” alude a la invitación y reparto a otras familias también. Estas señoras son señaladas en la proclamación como “abuelas muun”. Esta segunda contribución resulta clave para la reproducción de la relación co-sustancial pueblo-bosque (“un destino común”). Por tanto, clave en las estrategias de conservación del bosque amazónico y de su alta biodiversidad. Sin embargo, el conocimiento de sus pueblos y particularmente el conocimiento experto de estas mujeres sabias no es valorado ni reconocido en su real dimensión y potencialidad por propios y ajenos.

Sin embargo, hace casi 40 años, el conocimiento botánico de las mujeres y hombres awajún fue calificado de etnociencia del hombre aborígen y valorado como conocimiento estratégico para el aprovechamiento apropiado del bosque tropical sin destruirlo. Así tenemos que un par de científicos que estudiaron la etnobotánica aguaruna en El Cenepa afirmaron en la conclusión final del texto publicado: “...insistimos sobre el hecho de que si el hombre occidental poseyese un conocimiento completo de los recursos humanos y naturales que está destruyendo, sería posible aún implementar una modalidad más racional para el desarrollo de los trópicos (...). Creemos que es nuestra responsabilidad como científicos el dar a conocer la sabiduría que le permitió al aborígen americano desarrollar y emplear una tecnología apropiada a su medio ambiental. Si se puede establecer el caso con suficiente fir-

meza, cerramos con la esperanza de que un conocimiento básico de la etnociencia del hombre americano hoy puede desembocar en la implementación de una tecnología racional para el desarrollo en el mañana” (Berlín, Brent y Berlín, Eloisa 1979: 45).

Los resultados que sustentaron tal conclusión demuestran que no era simple conocimiento, ni tampoco sólo saber indígena, sino ciencia en código cultural awajún. Pero, también demuestran que la mayor parte de ese conocimiento etnocientífico, masculinizado en dicha conclusión, en realidad era de dominio femenino. Así tenemos que:

- i. en el reconocimiento botánico de 16 chacras de las 30 existentes en las cercanías de Huampami, encontraron que cultivaban normalmente más de 42 especies de plantas, pero reconocían más de 168 variedades y que en el mito de Nugkui sobre los orígenes de la agricultura se consideraban 22 plantas cultivadas con sus pares silvestres (Berlín, Brent 1979: 9 y 18);
- ii. respecto a los patrones de subsistencia aguaruna afirman que cultivaban intensivamente 53 plantas principales y mantenían otras 27 en estado de semi-cultivo, de los cultivos fundamentales 48 de 80 eran plantas alimenticias, que del cultivo de la yuca predominante en las chacras conocían más de 100 variedades con sus nombres, aunque las mujeres no cultivaban más de unas 30 variedades en sus chacras al mismo tiempo (Berlín 1979: 34-37).

Esta información precisa de la cantidad de diversidad de especies vegetales o tipos de plantas existentes en las chacras tradicionales/integrales a cargo de las mujeres indígenas resulta un buen indicador de la mayor o menor conservación de la agrobiodiversidad del bosque, y por tanto de la continuidad de la contribución de esas “abuelas muun”. Entonces, la cuestión central es si se ha continuado con la propagación, conservación y domesticación de esa agrobiodiversidad bajo dominio femenino awajún a cargo de sabias inspiradas en Nugkui en los clanes familiares, 40 años después.

En este artículo sostenemos que aún existe esa contribución, aunque muy pocas sabias expertas sean visionarias (“waymaku”) como en los tiempos de Bikut. Ahora aún se presenta ese nivel de agrobiodiversidad en el territorio ancestral bajo dominio del clan, en cada comuni-

dad, en cada sector de río, en diverso grado y con diversos alcances. Continúan allí en ese territorio comunal donde están delimitadas las tierras de cada clan familiar fundador de la comunidad (que abarca todo tipo de tierra y cursos de agua como quebradas o cochas o ríos) y en su interior están las tierras de las unidades familiares domésticas emparentadas con la familia fundadora, allí donde además se ha dejado tierras de bosque libres de posesión familiar y que son de dominio comunal.

Lo sostenemos basándonos especialmente en aportes recientes de dos biólogos, en el marco del desarrollo del mencionado Proyecto Nugkui, cuya información proviene de grupos de señoras con chacras Nugkui visitadas⁴, miembros de importantes clanes familiares, de una muestra pequeña de comunidades del pueblo awajún. Los aportes planteados los resumimos de la siguiente manera:

- i. reconocimiento de 78 especies de plantas cultivadas en 3 chacras/huertos a cargo de mujeres awajún, de las cuales 43 de uso alimentario (Quintana, Carlos 2012: 6-7);
- ii. registro de diversidad de tipos de plantas en 26 chacras tradicionales awajún de mujeres participantes de los concursos de platos con diversidad de vegetales, en ocho comunidades del distrito de Nieva, de las cuales se contabilizó que el 27% tiene entre 101 a 162 tipos de plantas (5 de ellas verificadas con variedades de yuca entre 18 a 29) mientras que el 46% entre 60 a 100 y el 27% entre 14 a 52 (SAIPE 2012);
- iii. reconocimiento de 73 especies vegetales que componen la agrobiodiversidad de las chacras Nugkui de 20 comunidades, el registro de 125 tipos de plantas según nueve tipos de usos manejados por el grupo de mujeres awajún destacadas por sus chacras Nugkui (en orden de mayor importancia: alimenticios, medicinales, culturales, antisépticos para limpieza corporal, uso como combustible), la identificación del proceso de domesticación de 20 nuevas especies vegetales y el reconocimiento de 15 especies cultivadas que constituyen la estructura básica para

4. En especial el reconocimiento al trabajo con fichas de observación in situ de las chacras/huertos integrales del personal awajún a cargo del proyecto: Eduardo Ismiño, Mariano Kasen, García Intakea, Rosula Tuyas y Ruben Bariaku; quienes contaron con el apoyo metodológico de Alberto Lázaro, entonces subdirector SAIPE.

la alimentación de la familia awajún, incluyendo al autor del análisis nutricional de la dieta (Torres, Fidel 2013: 56-67).

Por eso afirmamos que no se trata sólo de horticultura: las chacras agro-biodiversas awajún (“chacras integrales”/“chacras tradicionales”) constituyen, en el territorio del clan familiar, una red de conservación in situ de múltiples especies y variedades útiles que se proveen de semillas “antiguas”, “nuevas de los apach” y “nuevas domesticadas in situ”, de conocimiento experto y de formación filosófica ancestral (“mitos”) provenientes de las sabias especializadas en esta responsabilidad al interior del clan familiar, frecuentemente llamadas “abuelas muun”, a las que SAIPE empieza a denominar “mujeres con chacra Nugkui”. Son estas mujeres inspiradas en Nugkui y su rol vital en la conservación de la agro-biodiversidad y del arraigo cultural indígena, lo que destacamos aquí a partir de los aprendizajes que tuvimos en el marco del Proyecto Nugkui. La mujer awajún cuando forma su nueva familia obtiene la dotación básica de semillas de su madre y abuela, resembrando aquellas que la mujer observa con mejor producción, calidad y sanidad; dotación que crece y se diversifica con el intercambio de semillas que se produce al visitar a sus parientes de su sector de río u otro, al participar en las mingas del clan familiar en la comunidad, al buscar nuevas plantas medicinales para curar a sus familiares, o en su interés de experimentar o enriquecer la diversidad de su chacra (Torres, Fidel 2013:14). Así pues “la seguridad de la alimentación de las sociedades Awajún – Wampís se sustenta en el rol de las mujeres como promotoras de la biodiversidad, agricultoras, usuarias del bosque, protectoras de las semillas y difusoras de los conocimientos de sus usos, técnicas, procesamiento y domesticación para el bienestar nutricional y de salud de sus familias como provisión permanente de alimentos durante todo el año, en base a sus estrategias de integración ecológica de la chacra con el bosque, diversificación, rotación y domesticación de especies”(Torres, Fidel 2013: 27).

En contraste a estos importantes reconocimientos puntuales, las sabias awajún y wampís no han sido reconocidas efectivamente en su calidad de conservadoras de la agrobiodiversidad amazónica en los espacios públicos indígenas y no indígenas locales ni regionales; menos aún invitadas a los espacios oficiales donde se deciden las políticas de mitigación y adaptación al cambio climático con enfoque de género. Un reco-

nocimiento excepcional es el que se hace en la Propuesta de Buen Vivir de la organización CPPAW, entonces presidida por Santiago Manuin Valera (awajún) y Wráys Pérez Ramírez (wampis). En la prioridad del buen vivir con el bosque tropical amazónico en el territorio ancestral, se contempla entre las seis medidas, la siguiente: “Reconocimiento a la mujer Awajún Wampis, basada en el mito de Nugkui, como base fundamental del Buen Vivir, especialmente en la conservación de la biodiversidad para la alimentación, salud y educación de las actuales y futuras generaciones” (CEPPAW 2012: 5). Aunque se debe reconocer que la participación de representantes de las mujeres indígenas en espacios y propuestas como estos es muy reducida.

Una buena noticia es que algunas mujeres indígenas que practican la enseñanza de Nugkui y han accedido a la educación escolar, están abriéndose camino en roles y espacios públicos para la conservación del bosque en la comunidad. Es el caso que se ha presentado en el marco del programa nacional de conservación de bosques para la mitigación del cambio climático ejecutado en la provincia de Condorcanqui con 12 comunidades, un ex personal de este programa lo informa: “Las comunidades están cumpliendo sus cinco años de convenio. En la mayoría de comunidades han participado las mujeres como tesoreras, porque no han confiado en los hombres, han planteado en la asamblea y han elegido a una mujer como tesorera de la directiva comunal, normalmente todos eran hombres; pero esos hombres ya han perdido esa confianza. Por ejemplo: Benita Samaren, wampis, en Candungos administró 670 mil soles; tesorera de la comunidad de Wajai; Lizet Arzubiales, awajún, también ha destacado. Lo que es en reforestación no faltan las mujeres, siempre están activas (...). El hombre es para cosas puntuales, lo que dice es como hombre trabajo más pesado hago yo, [pero] no todo es trabajo pesado. Imagínate un hombre con un bebe aquí abrazado... no puede ir a traer yuca; en una mano el machete, la otra con el uchi” (Yampis, Esli; Santa María de Nieva, 28.3.2018).

También chichamkagtin y kakajam en la defensa del territorio integral arriesgando no sólo la vida sino también la unión conyugal, por doble desobediencia en tiempos de lucha

Abordando este segundo campo de participación protagónica de las mujeres indígenas en la defensa del bosque, en mi trabajo de campo pregunté a tres personalidades awajún: ¿por qué en la mayoría de las

publicaciones sobre las movilizaciones del 2008 y 2009, del baguazo, no aparece la participación de las mujeres awajún en esa lucha? Me contestaron: “Porque los varones habrán entrevistado a varones” (Paati, Clementina; Chiriaco, 28.03.2009); “Porque no han preguntado a las mujeres” (Ujukam, Elmer; Santa María de Nieva, 29.03.2018); “Eso porque nadie lo ha preguntado, como especialmente lo estás haciendo, una pregunta específica sobre las mujeres. En toda la conversación y lo que se ha escrito, no se ha mencionado. En nuestra lucha, su participación ha sido como el alma mater de nuestro movimiento para llegar a Bagua” (Manuin, Santiago; Santa María de Nieva, 28.03.2018)⁵.

La invisibilidad de las mujeres awajún y wampis no sólo se da en la conservación de la agrobiodiversidad sino también en la defensa del bosque. Pudimos encontrar la respuesta sobre la participación de las mujeres indígenas en la declaración de un texto divulgativo de alcance local, a tres años del suceso conocido como “baguazo”⁶ y fue categórica:

“Como chichamgagtin, las mujeres, de diferentes clanes familiares y diversos Sectores de Río, somos consejeras, orientadoras, protectoras, defensoras de nuestro bosque y nuestra

5. Clementina Paati, presidenta de la FEMAAM; Elmer Ujukam, miembro y Santiago Manuin, presidente del Consejo Permanente del Pueblo Awajun-CPPA.

6. El 5 de junio del año 2009 se produjo el desenlace violento y sangriento del conflicto entre los pueblos awajún y wampis en el lugar denominado la Curva del Diablo, cercano a la provincia de Bagua. El conflicto se desencadenó a consecuencia del desalojo de la policía nacional que utilizó armamento de guerra, a pesar del anuncio de retiro ordenado de más de 2,000 indígenas que bloqueaban la carretera y estaban desarmados. Esta decisión de retirarse de la toma fue comunicada el día anterior por el coordinador de la comisión de lucha, Salomón Awanach, en reunión con destacadas autoridades políticas, militares y religiosas. La confrontación en la Curva del Diablo fue seguida por movilizaciones de apoyo en Bagua Grande y Bagua, así como una situación confusa en la que se produjo el asesinato de varios policías en la Estación 6 de PetroPerú (donde hubo más de mil indígenas movilizados, de los que quedaron algunos cientos al momento de la toma de la estación). Esta confrontación se dio en respuesta a las muertes indígenas ocurridas en el desalojo informadas por los noticieros nacionales, entre los cuales se reportó equivocadamente la muerte de Santiago Manuin Valera. En su conjunto murieron 34 personas, hubo más de 200 heridos civiles, de los cuales 82 fueron heridos por armas de fuego. Un informe en minoría de los miembros de la Comisión Investigadora de los hechos, Jesús Manacés y Carmen Gómez Calleja, fue presentado el año 2013. El proceso judicial seguido por el caso de la Curva del Diablo incluyó a 53 acusados que en primera instancia fueron declarados inocentes, entre ellos una joven mestiza Sandra Quincho que reclamó por los maltratos físicos a los awajún detenidos. En el juicio oral en curso por el caso de Estación 6 están acusados 26 indígenas, entre ellos Eufemia Atamain, awajún inocente.

cultura (...) **Como autoridades indígenas**, las mujeres somos elegidas en cargos de las organizaciones de Sectores de Río y en cargos en las Comisiones Especiales para la Defensa del Territorio Ancestral. Somos pocas. Cuando se han realizado las Asambleas de Comunidades del Sector de Río para elegir las directivas de las organizaciones o para tomar decisiones sobre el Buen Vivir con el bosque y la defensa del territorio, hemos participado algunas mujeres chichamkagtin/chichamkartin, también kakajam, waimaku, para plantear y participar en las decisiones y las acciones. Estuvimos organizando y enviando los plátanos, las yucas, otros alimentos para las movilizaciones, acompañamos en la organización de las actividades en los lugares de movilización. Ahora, acompañamos en silencio pero con valor, a nuestros esposos en juicio por defender los derechos de nuestro Pueblo Awajun Wampis. Cumplimos deberes como parte de nuestro pueblo organizado. Nos corresponden también derechos de reconocimiento, de participación, de elegir y ser elegidas” (Proyecto Nugkui-SAIPE 2012: 19-20; el énfasis en negritas es del texto original).

Es necesario aclarar que cuando ellas afirman que algunas mujeres participaron como “chichamkagtin” están afirmando que participaron como consejeras y como “kakajam” [“guerreras”] están afirmando que participaron directamente en las zonas de lucha, tales como Curva del Diablo. Estos roles que evocan liderazgos originarios, sobresalen del conjunto de roles que asumieron en las movilizaciones (“paros amazónicos 2008 y 2009”), por su peculiaridad e invisibilidad.

Al respecto encontramos una referencia excepcional breve sobre la participación de las mujeres awajún y wampis incursionando en roles tradicionalmente masculinos en tiempos de conflicto territorial. Se encuentra en el libro de autoría de Roberto Guevara Arana, quien afirma que cumplieron un papel fundamental, tanto aquellas que desde sus comunidades enviaron yuca, plátano y masato, como también aquellas que formaron parte de los comités abocados a conseguir ayuda en las ciudades de Jaén, Bagua, Bagua Grande, El Milagro, Imaza entre otros, así como de las que “participaron directamente en la infausta Curva del Diablo formando parte de los piquetes instalados a través de la carretera Fernando Belaúnde Terry (tarea que anteriormente estaba re-

servada exclusivamente para los varones)”. Son también mujeres las que lideraron los piquetes en el Sector Kusu Grande (sede de la Estación 6 de Petroperú) y controlaban el cumplimiento de los acuerdos internos mediante el castigo con la “ishanga”, una especie de ortiga, a quienes desobedecían (Guevara, Roberto 2013: 70-71; énfasis propio).

Efectivamente esta incursión femenina en roles y espacios masculinizados propios de los indígenas kakajam (guerreros) es confirmada por uno de los líderes sabios del pueblo awajún quien precisa que sucedió en la movilización del 2009: “El 2009, las mujeres eran más directas...se convocó en Cenepa, en Santiago, ellas vinieron a participar, solamente nosotros recibimos, ellas vinieron por su propia iniciativa...yo cuento tanto en Río Santiago y Nieva, se movilizó 25 mujeres que registramos, otro está la lista que se hizo en Estación 6 con las mujeres en Imaza (...) Esas 25 mujeres son de aquí, pero son más, no cuento de Imaza, de Alto Nieva, de Cenepa; esas 25 venían de Santiago y de esta parte bajo Marañón. Esas son quienes yo he hablado, cuando la mujer se ha presentado han dicho “nosotras vamos porque nuestros hijos tienen que vivir libres, agkhan, sin presión de nadie, por eso nosotras vamos a participar en esta huelga para defender el bosque, la tierra, la vida, el pujut”. Cuando no había movimiento, ellas cocinaban, vigilaban, andaban por ahí sacaban información, estaban en diferentes sitios, también en la Curva del Diablo (...). Aquí en Nieva, también en Bagua, las mujeres estudiantes jóvenes se ponían a hacer masato... y enviaban en camiones a toda la gente que estaba en la Curva del Diablo, semanalmente llegaba masato. (...) La participación de las mujeres ha sido fuerte gracias a eso se resistió los 56 días de paro” (Manuin, Santiago; Santa María de Nieva, 28.03.2018). El testimonio siguiente confirma que un grupo de mujeres libremente se fueron dejando su familia: “Yo también quería irme, yo también voy a irme porque Elmer está ahí, como dijeron los antiguos, ellos están como waymuku, todos hombres valientes están yendo; pero mujeres no se han ido dijo mi madre. Pero sí se han ido mujeres, todas señoritas, señoras, jóvenes, adultas se han ido dejando familia” (Taijin, Albina; Santa María de Nieva, 29.03.2018).

Otros testimonios recogidos en el trabajo de campo, mediante entrevistas a mujeres chichagmantin que en la movilización del año 2009 asumieron tareas de conducción local por encargo de su respectiva

asamblea, permiten tener un bosquejo de esa participación voluntaria de mujeres decididas y valientes con vocación de kakajam:

- i. las mujeres awajún al igual que los hombres participaron en su respectiva asamblea comunal que trató sobre la gestión de la defensa del territorio ancestral y las que residían en ciudades como Santa María de Nieva y como Imacita-Chiriaco participaron en la asamblea general que convocó el respectivo comité de lucha;
- ii. en cada una de estas asambleas se tomaron acuerdos y se conformaron las listas de los grupos que se turnarían para participar en la protesta masiva en las zonas de lucha, ahí mismo algunas mujeres decidieron también participar personalmente en esas zonas de lucha.

¿Qué pasó y cuáles fueron los resultados de esas asambleas comunales claves, especialmente en términos de la participación de las mujeres? Aquí algunas respuestas desde el distrito de Imaza:

- En la asamblea de la comunidad de Yamayakat: “Se vio la situación de crisis, el informe de los decretos legislativos y la amenaza al territorio. Hemos acordado defender el territorio. Se formó grupos que se van a rotar en la lucha un tiempo va, regresa, vuelve otro grupo. Las mujeres autorizan a esposos ausentarse ir a la lucha y asumir sus tareas. Mujeres libres a su voluntad van a Chiriaco a participar en la lucha, apoyando logística, cocina o para ir a Estación 6 o Curva del Diablo. Mujeres que quedan para hacerse de yuca, plátano... Yo quede en la comunidad a cargo de almacenamiento y distribución. Cantidad de mujeres en la lucha y por eso hemos sido muchos” (Dekentai, Luciana; Chiriaco, 22.03.2018; énfasis propio).
- En la asamblea de la comunidad Nazareth también acordaron unirse a la lucha: “nos organizamos a veces cambio de cocina, por turno, cambio de cocina, nos mandaban por aquí nos íbamos... mujeres que no fuimos, mujeres como ochenta se fueron a Curva del Diablo (...) Nosotros defendemos nuestro territorio porque nos ha dicho que somos perro del hortelano, ahora con la ley, por eso para defender nuestra tierra nos fuimos. El Bosque es la vida para nosotros, es el mercado ahí está la fruta, la chonta, sembramos de todo, caña dulce, tenemos forestación de Guayaquil” (Rivera, Georgina; Chiriaco 21.03.2018; énfasis propio).

- En la asamblea y la reunión de la directiva de la Federación de Mujeres Aguarunas del Alto Marañón-FEMAAM: “Formamos comité de traslado de alimentos, las mamás traían plátano, yuca todo lo trasladamos al almacén (...). La Federación hubo reunión de junta directiva ¿de qué manera vamos a aportar, vamos a participar?, las comunidades son socias de FEMAAM. En sector Imacita fui presidenta de Comisión, en Chiriaco yo estuve del 9 a 19 de abril, después renuncié porque mi hija se enfermó y cambiaron otra” (Yankikat, Elva; Chiriaco 22.03.2018).

¿Arriesgaron su vida esas mujeres con vocación de kakajam en esa lucha? Los testimonios anónimos de varones y mujeres nos llevan a afirmar que sí. En el caso de la Curva del Diablo, participaron directamente algunas mujeres exponiéndose a las balas y gases, así también fueron dos mujeres quienes acompañaron permanentemente a Santiago Manuin Valera herido por dos balas, una de las cuales hizo ocho perforaciones a su intestino, desde que fue retirado inconsciente de la Curva del Diablo, conducido hasta el hospital de Bagua y de allí hasta su embarque al helicóptero que lo condujo a Chiclayo. En el caso de la Estación 6, un grupo numeroso de mujeres defensoras se impusieron para rodear y defender con sus cuerpos al profesional civil a cargo de la Estación, el ingeniero Fernando Urizar, logrando salvarle la vida y recibiendo palizas que aún han dejado cicatrices en sus cuerpos.

No pretendemos generalizar sino mostrar que hay campos y roles de participación que van conquistando grupos de mujeres indígenas auto determinadas para ejercer responsabilidades de defensa del territorio ancestral y de la vida como pueblo indígena. Así como también después del “baguazo” hay mujeres líderes que han pasado a formar parte de organizaciones que están a favor de la inversión extractivista y de las políticas gubernamentales que lo amparan y promueven inconsultamente⁷. Unas en estado de desobediencia y de resistencia indígena legítima y justa; otras, en estado de obediencia y de subordinación indígena al gobierno de turno.

7. Como es el caso de 3 mujeres indígenas, entre ellas Raquel Caicat Chias, que forman parte de la directiva de la asociación civil “Nación Awajún y Wampis del Perú”, la que adquirió personería jurídica en abril 2015, cuyo antecedente fue la “Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas Awajún y Wampis”, constituida en marzo del 2010, como organización interlocutora y colaboradora del gobierno de Alan García, y que cuyo presidente, Octavio Shacaime, pidió perdón al Perú y a la Policía Nacional por el “Baguazo”, en medio del abrazo con el director general PNP, Miguel Hidalgo” (El Comercio, 03.08.2010)

Por otra parte, en tiempos de paz o conflicto latente, estas mujeres que son “autoridades indígenas” porque son elegidas en cargos de las organizaciones de sectores de río, hoy asumieron responsabilidades en los comités de apoyo formados en el tiempo de la lucha, también enfrentan las dificultades y maltratos al construir espacios de representación indígena femenina o al asumir cargos de dirigentes en espacios masculinizados. En el trabajo de campo logramos contar algunos testimonios que nos ilustran esta lucha de resistencia femenina al interior del pueblo awajún, donde el orden de la representación indígena suele regirse por una jerarquización patriarcal proveniente no sólo de la cultura indígena sino también contaminada de la cultura occidental, en la que ya tienen un pie asentado.

La breve historia de Elva Rosa Yankikat Kiat, ex vicepresidenta de la FEMAAM, actualmente con cargo como defensora de derechos de niños y adolescentes, es ilustrativa de la determinación de defender derechos de las niñas y mujeres a partir de “su vida golpeada”. Regresó joven de Lima a su comunidad de San Rafael, de la que huyó a los 10 años, en 1976, para evitar casarse con su primo, a quien su padre la quería entregar como era costumbre. Unos años después, la eligieron presidenta del comité de vaso de leche; invitada por una fundadora de la Federación empezó a participar en los talleres. Esa capacitación la condujo a “conocer nuestros derechos y defendernos entre mujeres indígenas, maltrato físico, psicológico y eran marginadas para un cargo y para opinar en una asamblea, eso me conmovió para incluirme a la federación (...) pregunté ¿derechos de las niñas qué era? Me explicaron: niños y niñas son maltratados físicamente, psicológicamente por sus padres, abandonados por su padre por tener otra familia, cada cuatro a ocho hijos abandonados”.

Diferente es el caso de Luciana Dekentai Bashian, cuya historia es ilustrativa de las dificultades que tiene que encarar una mujer para ser autoridad electa en una organización de sector de río. Ella es presidenta de la Organización Central de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón, OCCAAM, con sede en la comunidad de Yamayakat. Logró terminar la secundaria, acompañaba a sus padres y tíos a las reuniones, capacitaciones y eventos de esta organización, a la que empezó a apoyar. Se interesó en la comercialización del cacao poniéndose a trabajar con un pequeño comerciante, para luego por iniciativa propia

propiciar la constitución de clubes de madres y trece organizaciones de pequeños productores en las comunidades socias de OCCAAM. Junto con unos amigos forma una pequeña empresa para el comercio directo al mercado nacional. Esa fue la base que la eligió para el cargo de coordinadora del área de producción de esa organización; ejercía ese cargo el año 2009. El presidente de la organización no estuvo de acuerdo con participar en la lucha, pero la asamblea de comunidades sí; entonces se acordó una nueva elección. Su candidatura fue apoyada por cuatro de las trece comunidades frente a otras candidaturas masculinas. El 12 de marzo del 2012 fue elegida como presidenta, la primera en toda la historia de las organizaciones indígenas del territorio ancestral.

Finalmente, nos preguntamos: ¿qué riesgos implica el ejercicio de cargos dirigenciales en la vida personal de las mujeres awajún defensoras de derechos y del territorio ancestral? Las respuestas de algunas chichagmantin entrevistadas, contadas con mucho dolor contenido, llevan a la conclusión de que cuando esa autodeterminación se da en conflicto con la familia y el esposo en particular, esa desobediencia pone en riesgo la unidad y tranquilidad familiar, la vida y salud de las mujeres madres defensoras. En ambos casos, se opusieron a que asumieran y ejercieran cargos amenazando con dejarlas por no ser “madres, mujeres verdaderas”, presionándolas con “la federación o yo”, celándolas por “estar buscando seguro otro marido”. Las dejaron un tiempo, regresaron y como continuaban ellas trabajando en sus organizaciones y participando de capacitaciones fueron maltratadas física y psicológicamente, hasta que los hijos/as crecieron se enfrentaron al padre defendiéndolas o hasta que la agresión terminó en riesgo de muerte en el hospital y de allí a la fiscalía. Entonces, luego de varios años, se resignaron o en algún caso se reconvirtió y empezó a apoyarla en sus actividades dirigenciales.

Por eso también concluimos que la lucha de las mujeres por defender el territorio ancestral involucra una doble desobediencia y resistencia: una, ante la amenaza de despojo del capitalismo extractivista colonizador amparado en un estado nación que busca servirse del territorio a costa de la fragmentación y desaparición de los pueblos indígenas y de la naturaleza hermana que defienden; y otra, ante un patriarcado propio que se refuerza contaminado por el ajeno. En esa doble desobediencia y resistencia no están solas, personalidades indígenas fuer-

tes suman fuerzas. Tal como se expresó en los reclamos públicos de Georgina Rivera (secretaria regional de ORPIAN-P) y de Alberto Tiwi (presidente del CIAP) ante la no convocatoria de las presidentas de OCAAM y FEMAAM por parte del entonces presidente de ORPIAN-P, a la reunión de revisión de la propuesta de estatuto del Pueblo Awajún, realizado el 21-22 de marzo en Chiriaco. Asistimos a una emergente generación de mujeres que inspiradas en Nugkui asumen roles protagónicos en la defensa del territorio ancestral, los derechos de sus pueblos y sus propios derechos en la representación política indígena.

Bibliografía

Berlín, Brent. "Sumario de la primera expedición etnobotánica al Río Alto Marañón, departamento de Amazonas, Perú 1972-1973". En Aspectos de la etnobiología aguaruna, California: Universidad de California, EE.UU., 1979.

—. y **Berlín**, Eloisa. Aspectos de la etnobiología aguaruna. California: Universidad de California, EE.UU., 1979.

Castillo, Marlene "Territorialidad Pan-amazónica en disputa y riesgo eco-social más allá de las fronteras", 2016. En <https://www.dropbox.com/s/x0mvr-x427t3xs0q/Territorialidad%20Panamaz%C3%B3nica%20FOSPA%20M.%20Castillo.pdf?dl=0> (revisado el 02.05.2018)

Comisión Especial Permanente de los Pueblos Awajún Wampis-CEPPAW. Propuesta de Buen Vivir como Pueblo Awajún Wampis y con el Estado Peruano. Lima: SAIPE, 2012.

Equipo del Proyecto NUGKUI-SAIPE. Mujeres Awajún Wampis: somos importantes para construir juntos el buen vivir. Lima: SAIPE, 2012a.

—. Mujeres Awajún Wampis: mitos sobre nosotras para construir el buen vivir. Lima: SAIPE, 2012b.

GEOBOSQUE, Ministerio del Ambiente. "Bosque y pérdida de bosque", 2017. En <http://geobosques.minam.gob.pe/geobosque/view/perdida.php>. (Revisado el 21 de abril de 2018).

Guevara, Roberto. Bagua: de la resistencia a la utopía indígena. La Curva del Diablo y la lucha de los pueblos amazónicos en el siglo XXI. Lima, Edición del autor, 2013.

International Institute for Sustainable Development. Resiliencia climática y seguridad alimentaria. Un marco para la planificación y el monitoreo. Canadá: IISD, 2013.

Juep, Jorge. “Yúmi maldice a los hombres”. En: Duik múun... Aishman yá-mamchaku akínamu áugmatbau. Lima, CAAAP, 1980, Tomo II, p 39-53.

Quintana, Carlos. “Las mujeres awajún wampis y sus conocimientos en las chacras familiares” En: Jempe 36. Santa María de Nieva: SAIPE, 2012.

Manacés Jesús y Gómez, Carmen. La verdad de Bagua. Informe en minoría de la comisión especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua. Lima: COMISEDH, 2013.

Nobre, Antonio. El futuro climático de la Amazonía: informe de evaluación científico. São José dos Campos (Brasil), ARA, CCST-INPE y INPA, 2014.

Organismo de Formalización de la Propiedad Informal- COFOPRI. Directorio de Comunidades Nativas 2010.

Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica- SAIPE. “Informe final fase 1 del Proyecto Fortalecimiento de las capacidades productivas y sociales de la mujer indígena awajún del Alto Marañón” (Documento interno institucional, 2012).

Torres, Fidel. Nugkui; inspiración de las mujeres awajún en el manejo de la biodiversidad para su seguridad alimentaria en el Alto Marañón. Lima: SAIPE, 2013.

Tsamaren, Viviana. “El tiempo es agua: conservar la naturaleza para el futuro común”, IWGIA 2018 <https://www.facebook.com/GTANwampis/videos/2062373367311046/> (revisado el 19.04.2018).



La justicia climática debe ser antipatriarcal

Enraizando nuestro activismo en el suelo fértil de nuestras diversidades _____

Majandra Rodríguez Acha

Resumen

Este artículo reflexiona sobre el vínculo entre desarrollo eurocentrado, cambio climático, capitalismo y patriarcado como situación de mayor vulnerabilidad de las mujeres, y deja constancia, desde el activismo feminista, la posición de muchas y muchos jóvenes en torno a la claridad que tienen sobre este tema como una situación sistémica y sobre las específicas propuestas de resistencia. Para la autora decir que las mujeres son las más afectadas por el cambio climático es una posición reduccionista, por lo mismo es fundamental entender el problema desde una perspectiva interseccional feminista para no dejar pasar por alto la complejidad de las relaciones de poder y los contextos culturales para una mejor comprensión del tipo de cambio que se requiere.

Palabras clave

Sistémico, patriarcado, feminismo interseccional, eurocentrismo.

Cambiar el sistema, no el clima

Movimientos de justicia climática —coaliciones, colectivos y organizaciones; activistas, defensores y educadores— de diversas regiones aterrizamos nuestras miradas en el imperativo de construir un “cambio sistémico, no climático”. En esto, reconocemos que el cambio climático es producto de un sistema de extracción y explotación de la naturaleza y de las personas, y que la dicotomía entre “naturaleza” y “personas” es artificial: la raíz de un sistema que clasifica la vida en lo *dominado* y lo *dominante*. Al poner el “sistema” al centro, reconocemos que el cambio climático no es el problema, sino más bien un síntoma. Así como una fiebre es una señal de una enfermedad en nuestro cuerpo, el calentamiento global apunta a un desequilibrio profundamente arraigado en nuestro modo de vida predominante.

El “sistema”, traducido a prácticas y estructuras concretas, es cómo se organizan y operan nuestras sociedades, instituciones políticas y sistemas económicos dominantes. En estos, predominan el individualismo, el interés personal, el *logocentrismo* o la superioridad de la “racionalidad” y una visión binaria del mundo. A su centro está la posibilidad y la deseabilidad del poder y la riqueza material, un juego de suma-cero que crea ricos y pobres. Dentro del paraguas actual del capitalismo neoliberal, estos elementos fundamentales se empaquetan y se nos entregan como “ganancia”, “competitividad”, “crecimiento” y “progreso”. En este sistema, la Tierra es un conjunto de recursos materiales para ser apropiados por “el hombre” a través de nuestro trabajo, como postuló John Locke (1690), y el medio ambiente es un conjunto de condiciones que los humanos pueden superar con el avance tecnológico y la fuerza.

A medida de que nuestro modo de vida dominante continúa e incrementa la producción industrial masiva, el hiperconsumo y la acumulación, encrudecemos el caos climático y la degradación ambiental. Nos hemos distanciado de lo que nos da la posibilidad de vida, extrayendo y contaminando sin tener en cuenta el equilibrio y la interdependencia de nuestros ecosistemas. Al hacerlo, estamos superando los límites de la estabilidad de nuestro planeta tal como lo conocemos. El cambio climático, como lo investigó un grupo de científicos del Centro de Resiliencia de Estocolmo, es solo uno de los nueve límites planetarios que aseguran la posibilidad de vida humana en la Tierra (Steffen et al., 2015). Hemos superado el “espacio operativo seguro” para cuatro de estos límites, incluida la integridad de la biósfera (pérdida y extinción de la biodiversidad), los flujos biogeoquímicos (exceso de nitrógeno y fósforo del uso industrial y agrícola) y, por supuesto, el cambio climático. Quizás lo más alarmante es lo que no comprendemos: la magnitud de nuestra influencia en la alteración de los sistemas de la Tierra.

En este contexto de crisis sistémica, ¿cómo comenzamos a romper estos fundamentos, a centrar otras formas de relacionarnos entre nosotrxs, con nosotrxs mismxs y con el “mundo natural”?

El capitalismo y el patriarcado son interdependientes

No podemos trazar una imagen completa de la crisis sistémica en la que vivimos sin centrar los sistemas estructurales e históricos de poder y opresión basados en la raza, etnia, clase, género y sexualidad, y otros

roles y aspectos de identidad que caracterizan a nuestras sociedades. Es decir, las funciones del “sistema” no pueden entenderse sin ver *quién* ocupa el papel de “dominante” y quién desempeña el papel de subalterno de forma estructural. Los “dominados” son aquellos cuyos cuerpos, vidas y dignidad se toman como medios para el fin de la acumulación: grupos indígenas que han sido colonizados, trabajadores en los peldaños inferiores, “minorías” negras y marrones, y mujeres que están en la encrucijada de múltiples tipos de opresión. Comprender los mecanismos por los cuales esto se desarrolla, y cómo estos sistemas de opresión dependen el uno del otro para funcionar, es fundamental para entender lo que significa, y cómo se ve, un “cambio de sistema, no cambio del clima”.

Las mujeres jóvenes y las jóvenes feministas con quienes he trabajado en reuniones y acciones locales e internacionales por el clima y la justicia ambiental, entienden muy bien la naturaleza sistémica de la actual crisis climática. Es decir, para muchas de nosotras, no solo se debe abordar el cambio climático modificando nuestras estructuras económicas, políticas y sociales profundamente arraigadas, sino también reconociendo que *el sistema es tanto capitalista como patriarcal*. Como lo atestiguan nuestras experiencias vividas, nuestras luchas como mujeres y como mujeres jóvenes no están separadas de nuestras luchas ambientales. Esto no solo se debe a cómo se perciben nuestras experiencias y relaciones de poder como activistas y defensoras del medio ambiente —vulnerables al acoso, no “importantes” o dignas de escuchar— sino también en términos de cómo el sistema capitalista y el patriarcado están entrelazados. Los sistemas profundamente arraigados que existen actualmente provocan tanto la degradación ambiental como la opresión de las mujeres.

Los principales “análisis de género” del cambio climático a menudo se centran en el efecto desproporcionado de los impactos del clima sobre las mujeres rurales e indígenas. Pero, como lo describe la Marcha Mundial de las Mujeres (Marcha Mundial das Mulheres 2012), “no es suficiente identificar que los impactos del sistema capitalista son peores para las mujeres. Se necesita un análisis de cómo el capitalismo usa las estructuras patriarcales en su proceso actual de acumulación”. Esto incluye cómo nuestro sistema económico considera al trabajo no remunerado de las mujeres para reproducirse y cuidar la vida como

un “subsidio” indirecto. Las mujeres y los cuerpos femeninos crean y cuidan la vida, a menudo como una actividad principal, o como un segundo o tercer “trabajo”, sin remuneración monetaria, es decir, en dependencia económica de asalariados comúnmente masculinos. Esto se ve agravado por la posición subalterna social, económica y política de las mujeres que naturaliza estos roles para que el sistema pueda seguir acumulándose sobre nuestras espaldas.

En el contexto de la degradación ambiental, el trabajo de cuidado de las mujeres carga el costo que los contaminadores deben pagar para subsanar sus impactos en la salud humana, particularmente en las áreas rurales. Al mismo tiempo, los cuerpos que dan a luz son particularmente vulnerables a la contaminación química y otras formas de contaminación. La feminización del campo en todo el mundo significa que las mujeres dependen desproporcionadamente de la agricultura de subsistencia, mientras que los hombres migran a las ciudades para obtener trabajo remunerado, lo que significa que las mujeres están más expuestas y tienen menos recursos económicos para enfrentar desastres naturales como sequías e inundaciones, y otros impactos del cambio climático. Por supuesto, no todas las mujeres se ven afectadas de la misma manera. Las vidas, los cuerpos, los territorios y los medios de subsistencia de las mujeres rurales e indígenas se encuentran en el centro de estas intersecciones, así como las mujeres con economías precarias, jóvenes y ancianas, lesbianas y queer, trans y no binarias, mujeres con discapacidad, y aquellas que habitan otras intersecciones de opresión.

Desde una perspectiva interseccional feminista decir que las mujeres son las más afectadas por el cambio climático no solo es reduccionista, pasando por alto la complejidad de las relaciones de poder y los contextos culturales, sino que también puede llevar a una comprensión superficial del tipo de cambio que se necesita. Sí, las iniciativas climáticas de todo tipo deben garantizar la participación significativa de las mujeres, la distribución equitativa de los beneficios y evitar el aumento de la carga y la vulnerabilidad de las mujeres y otros grupos marginados; sin embargo, es necesario profundizar y reconocer, cuestionar y desarraigar la configuración patriarcal de nuestras sociedades, y al poder patriarcal mismo.

Debemos trascender la narrativa de las mujeres como víctimas y evitar la trampa de los esencialismos que naturalizan el trabajo de cuidado

como responsabilidad de las mujeres, y que atribuyen la reproducción de la vida únicamente al cuerpo, la energía y el tiempo de las mujeres. Para lograr esto, debemos centrarnos en la sostenibilidad de la vida (cuidando nuestros cuerpos y nosotrxs mismxs y los de cada unx) como una prioridad social, colectiva, política y económica, y reconocer el trabajo de cuidado de las mujeres como un esfuerzo que requiere fortaleza, valor y sabiduría. Esencial para esto es derribar las dicotomías dominantes y patriarcales que separan y oponen al “hombre” y la “mujer” con todo lo que esto conlleva: fortaleza-debilidad; modernidad (futuro)-tradicción (pasado); civilización-naturaleza; razón-emoción, y muchos otros. Romper estas dicotomías es clave para desestabilizar el dominio patriarcal, y para deslegitimar la mentalidad que distancia a los “humanos” de la “naturaleza” y sirve para justificar la depredación de la Tierra.

Futuros climáticos feministas

A mediados de 2017, en Nicaragua, tuve la oportunidad de trabajar con mujeres jóvenes activistas ambientales y defensoras de toda América Central. Son poderosas, valientes y sabias. Se enfrentan a todo tipo de violencia y acoso, desde el crimen organizado hasta gobiernos de izquierda que emplean las mismas tácticas de vigilancia, represión y militarización, en alianza con empresas que compiten por apoderarse de sus tierras, territorios y aguas comunitarias, como cualquier régimen derechista. Sus grupos y alianzas están plagadas de demandas judiciales, parte de la tendencia global de la intimidación y el acoso a defensorxs del medio ambiente mediante las ilegítimas Demandas Estratégicas contra la Participación Pública (SLAPP en inglés) (Saki 2017). Estas jóvenes cuentan historias sobre cómo pasaron de ser principalmente activistas en derechos reproductivos, en contextos como El Salvador, donde hay mujeres en prisión por haber abortado después de ser violadas, a ser defensoras ambientales también. La imposición de grandes proyectos, desde represas hidroeléctricas hasta la expansión urbana, la minería y la agricultura industrial a gran escala en sus comunidades no puede separarse de las otras formas de opresión y violencia que experimentan. Son parte del mismo paquete y se refuerzan mutuamente. Como han descubierto estas jóvenes, su activismo ambiental altera los sistemas políticos y económicos y las instituciones de poder, y como resultado, enfrentan mayores niveles de violencia e intimidación basados en el género.

Si vamos a tener un cambio verdaderamente sistémico, no pueden ser solo aquellas que viven directamente y experimentan la interdependencia del capitalismo y el patriarcado, que lo entiendan y busquen transformarlo. En otras palabras, necesitamos que los movimientos feministas y de justicia climática trabajen juntos. Asimismo, *nuestros movimientos por la justicia climática deben ser feministas en principio y en práctica*, ya sea que adoptemos el término “feminista” o no.

No es una coincidencia que en muchos de los espacios de activismo ambiental en los que he participado, las mujeres hemos sido la mayoría, sin embargo, ha sido común que los roles de liderazgo y vocería sean desempeñados por personas identificadas como hombres, particularmente aquellos con privilegio económico, racial, urbano y académico. Reconocer estas dinámicas, y buscar activamente construir una forma diferente de organización, es clave para construir alternativas verdaderamente justas, sistémicas y efectivas. Cuando entramos en una reunión, cuando trabajamos en una campaña, cuando salimos a la calle, no podemos dejar fuera partes de nuestra identidad: venimos con nuestro ser completo. Nuestros cuerpos, voces, roles y relaciones están con nosotrxs en nuestro activismo climático. Comprender el papel que juegan nuestras identidades en nuestro trabajo, en cómo nos perciben y cómo percibimos a lxs demás, y la necesidad de contrarrestar todas las opresiones, no es “política identitaria”. Como Kimberlé Crenshaw (2015), la académica legal feminista negra que acuñó el término “interseccionalidad” dice: “la interseccionalidad no se trata solo de identidades sino de las instituciones que usan la identidad para excluir y privilegiar. Mientras mejor comprendamos cómo las identidades y el poder trabajan juntos de un contexto a otro, es menos probable que nuestros movimientos para el cambio se fracturen”.

Para generar un “cambio en el sistema”, debemos centrar las voces, la dignidad y el derecho a la autodeterminación de aquellxs a los que el sistema utiliza para mantener sus engranajes girando, incluidas, entre otras, las mujeres de la clase trabajadora y las mujeres de comunidades indígenas y rurales. Nuestros movimientos deben defender su derecho, nuestro derecho, a vivir libres de violencia y explotación. Su participación en la forma en cómo tomamos decisiones y cómo construimos movimientos de justicia climática no es algo que se “permita” o “acomode”, sino un derecho que las mujeres hemos ganado en todos los

contextos. Aquellos en posiciones privilegiadas, y que históricamente han ocupado el liderazgo y la visibilidad, deben aprender a hacerse a un lado, y estar fuera de los reflectores. En última instancia, debemos construir estructuras horizontales de operación, eliminar el foco de atención, y construir movimientos fuertemente participativos.

El feminismo, de acuerdo a los grupos eco-feministas de los que soy parte, centra la justicia y lucha contra todas las formas de dominación. Cuestionamos binarios artificiales y recuperamos el valor y el poder de nuestro yo emocional, así como nuestra profunda interconexión con la Tierra y con toda la vida. Esto implica desaprender las narrativas del dominio “humano” sobre la “naturaleza”, nutrir la humildad y reconocer la complejidad de los sistemas naturales de los que somos parte y que no podemos pretender entender ni controlar. También implica centrarse en construir relaciones de solidaridad y comunidad, y enraizar nuestro activismo en el suelo fértil de nuestras diversidades.

Una manera concreta a través de la cual podemos intentar desaprender, y construir movimientos sistémicos, es a través de la educación popular feminista. La educación popular de Paulo Freire busca la transformación de la sociedad a través del diálogo y el autoconocimiento, el aprendizaje orgánico e intuitivo, la conciencia y la evaluación crítica de la realidad, y la construcción de nuevas prácticas y formas de actuar. Desde una perspectiva feminista, partimos reconociendo que todxs somos expertxs en nuestras propias realidades y experiencias, y enfatizamos aprender a pensar y actuar de manera que construyamos nuestro poder, en contraposición a las nociones patriarcales de poder. Es un poder orientado por el poder de hacer, el poder de pensar y el poder de sentir en autonomía; un poder que no se caracteriza por el temor a su pérdida o por la toma del poder del otro; un poder que no clasifica, y que no necesita destruir a otros y a otras formas de vida existentes (Agua y Vida 2013, 19).

Ejemplos de actividades de educación popular feminista incluyen el mapeo participativo de nuestras luchas y redes; espacios de “des-conferencia” donde participantes se convierten en facilitadores; ejercicios del cuerpo y otros que incorporan nuestros seres emocionales, espirituales, afectivos y subjetivos; la construcción del pensamiento crítico y sistémico; aprender en colectividad y a través de la creatividad; y la recuperación de nuestra voz y visión del mundo (2013, 19 y 21).

A través de esto, intentamos resaltar lo personal como político, hacer visibles nuestras diversidades, reconstruir nuestras relaciones y legitimar nuestra perspectiva y conocimiento, respetando siempre nuestros cuerpos y tiempos en el proceso (2013, 34). Es un medio concreto para fortalecer nuestros colectivos, nutrir nuestra visión y a nosotrxs mismxs, y construir movimientos saludables que sean sistémicos en enfoque y acción.

En conclusión

El caos climático y la degradación ambiental requieren desigualdad y dominación: ningún ser *quiere* experimentar estos impactos negativos. Esto se ve agravado por un sentimiento de superioridad y separación entre “el hombre” y la “naturaleza”, que nos ha impedido ver estos impactos como negativos durante tanto tiempo. Sin embargo, a medida que los efectos globales del cambio climático se vuelven más claros y tangibles, aquellos miembros del poder dominante están haciendo todo lo posible para escapar de sus impactos, desde soluciones tecnológicas como rociar químicos en nuestras nubes y colocar escudos reflectores en el espacio, a planificar la huida a otros planetas (como el caso de la empresa SpaceX). Buscan escapar de las consecuencias de lo que estamos haciendo, *sin cambiar lo que estamos haciendo*.

En esta carrera por “soluciones” superficiales, continuarán existiendo zonas de sacrificio, las primeras y las más impactadas, y las que no podrán escapar de los costos del sistema actual. En última instancia, esta carrera solo puede terminar en respuestas de corto plazo, ineficaces ante los problemas fundamentales de la explotación y dominación de las personas y el planeta. ¿Exportaremos esta situación a otros planetas cuando hayamos acabado con el nuestro? Cuando hacemos un llamado por un “cambio del sistema, no cambio climático”, debemos basarlo en quiénes son lxs más afectadxs y quiénes cubren los costos reales del sistema actual, y construir alternativas verdaderamente arraigadas en la justicia. Para muchxs en todo el mundo está claro que estamos viviendo un momento de transición en muchos niveles, desde la crisis climática y ambiental, hasta cambios económicos y políticos y períodos de incertidumbre. La pregunta debe ser: *cuándo y cómo* terminará nuestro modelo político y económico actual, *y cómo estamos construyendo las bases para lo que está por venir, aquí y ahora*.

Bibliografía

Agua y Vida: Mujeres, Derechos y Ambiente A.C. *Guía Metodológica para la inclusión de la perspectiva de género en el tema de los bienes comunes*. Chiapas, Mexico: Schenerok, A. & Cacho Niño, N. I. 2013.

Crenshaw, K. "Why Intersectionality Can't Wait." *The Washington Post*. Septiembre 24, 2015. <https://www.washingtonpost.com/news/in-theory/wp/2015/09/24/why-intersectionality-cant-wait/>

Locke, J. "Of Property." In *The Second Treatise of Civil Government*. South Australia: The University of Adelaide, 1690.

Marcha Mundial das Mulheres. *O mundo não é uma mercadoria, as mulheres também não*. Brasil, 2012.

Saki, O. "How Companies are Using Lawsuits to Silence Environmental Activists – and How Philanthropy Can Help." The Ford Foundation, 2017. <https://www.fordfoundation.org/ideas/equal-change-blog/posts/how-companies-are-using-law-suits-to-silence-environmental-activists-and-how-philanthropy-can-help/>

Steffen, W. et al. "Planetary Boundaries: Guiding Human Development on a Changing Planet." *Science*. Enero 15, 2015. <http://science.sciencemag.org/content/early/2015/01/14/science.1259855>



El caso del Oleoducto Norperuano, vena abierta en la Amazonía peruana

Sarah Kerremans

Resumen

Este artículo contribuye al debate respecto a las políticas públicas necesarias para frenar de manera creíble el cambio climático, particularmente respecto a la “oferta” de los tan dañinos combustibles fósiles: en este artículo se analiza el caso de la producción de petróleo en un ecosistema tan frágil como es la Amazonía peruana. En abril de 2018 se promulgó la Ley Marco sobre Cambio Climático, situación que fomenta un momento particular para diseñar políticas transversales coherentes que respeten los compromisos internacionales y nacionales. Ahora es el momento adecuado para abordar a fondo el tema de la matriz energética del país y plantear la pregunta si es viable, económica, social y ecológicamente invertir para revitalizar un oleoducto construido en la década de los setenta, que atraviesa ecosistemas frágiles a los que ha causado daños irreparables, así como a las poblaciones indígenas que habitan a lo largo de su trayecto. Las madres indígenas de zonas afectadas por los derrames a lo largo del Oleoducto Norperuano, cansadas de bañar sus hijos en aguas contaminadas, han planteado sus agendas de reivindicación de derechos.

Palabras clave

pueblos indígenas, extractivismo, oleoducto, matriz energética.

El oleoducto norperuano: vena abierta de la Amazonía peruana

“El agua es vida. El río es como una madre. Como una madre que tenemos, el agua es una madre de la vida para los seres humanos. Ahora estamos reclamando nuestros derechos por la contaminación que ha hecho Petroperú con el petróleo crudo que ha malogrado a nuestra madre, el agua natural, que es para el consumo para todos los seres humanos”, sostiene Flor de María Paraná, madre indígena kukama kukamiria, de la comunidad de Cuninico, en el río Marañón, durante una reunión en la localidad de Nauta en febrero 2018 (Pinchetti, 2018). La madre indígena Flor de María está asistiendo a una reunión

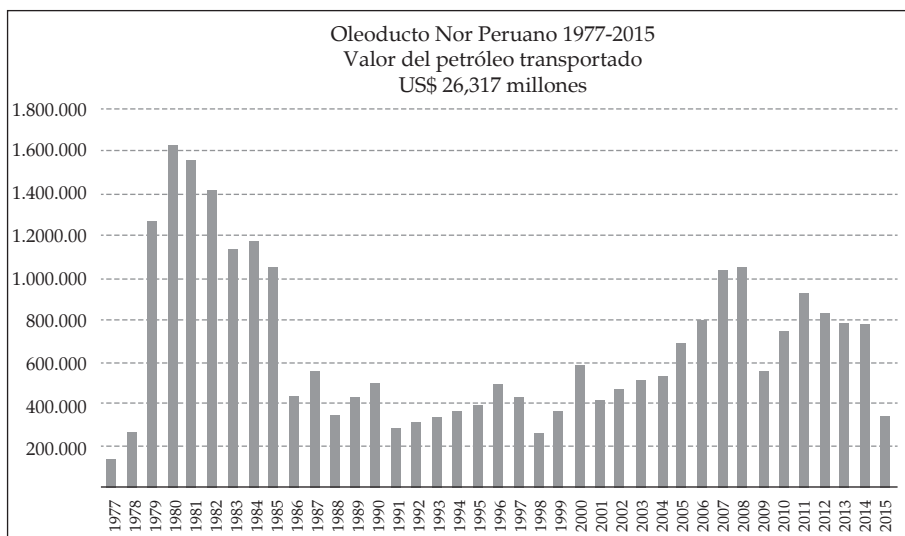
de “cinco cuencas” —plataforma conformada por pueblos indígenas de cinco cuencas amazónicas— con el Estado peruano, para debatir el cumplimiento de acuerdos firmados hace más de un año a raíz de una protesta indígena en el río Marañón. La protesta duró 117 días y se concentró en la comunidad kukakama kukamiria de Saramurillo. Allí se reunieron centenas de personas de los pueblos Urarina, Quecha, Kukama Kukamira y Achuar. Los participantes de la medida de protesta —o como los mismos comuneros definieron: de “la medida de defensa del territorio”— llegaron desde lugares ubicados dentro del denominado “circuito histórico petrolero” de la Amazonía peruana. Flor de María Paraná estaba participando en las reuniones de seguimiento de los acuerdos firmados, para garantizar soluciones de los problemas causados en su comunidad. En su comunidad Cuninico se produjo en 2014 un derrame de más de 2300 barriles de petróleo, a raíz de la ruptura del Oleoducto Norperuano (en adelante ONP). No es la primera vez que Flor de María exige justicia: en el año 2016 viajó a Chile para dar su testimonio de los mismos hechos ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (en adelante CIDH). En la audiencia Flor de María manifestó: “...ahora en la comunidad no tenemos ni alimentación ni agua, en los niños encontramos diferentes enfermedades que no había antes del derrame: los niños tienen cólicos, infección de la piel, cae su cabello, tienen dolor de cabeza, dolor de la vista, diarrea y vómitos, antes no teníamos eso... de madres gestantes se ha caído su bebe, de tres y cuatro meses, por nada más que por tomar el agua...” (CIDH 2016).

Para entender la historia y desesperación de la defensora Flor de María Paraná es necesario recordar brevemente la historia del petróleo en la Amazonía peruana. La historia del oro negro en la selva norte del Perú empezó en la década de 1970 con el descubrimiento de importantes yacimientos en la zona de Trompeteros (cuenca del río Corrientes) por Petroperú y posteriormente por Occidental Petroleum (en adelante: OXY), empresa privada estadounidense. Se generó una alta expectativa de que el boom de exploraciones desembocase en una nueva era de bonanza económica para el país, basada esta vez en la explotación de hidrocarburos (Chirif, 2010:73).

En 1972 el gobierno militar del general Juan Velasco Alvarado declaró de interés nacional la construcción de un oleoducto que debía facilitar el transporte de petróleo crudo desde la Amazonía, atravesando los

Andes, hasta la costa norte del Perú. Se encargó de esta tarea a la empresa estatal Petroperú. En 1974 se inició la construcción del oleoducto. Primero se construyeron los tramos I y II. El tramo I, de 306 km, va desde la Estación 1 en la localidad de San José de Saramuro hasta la Estación 5 en Saramiriza (ambas estaciones están en Loreto); y el Tramo II, de 548 km, se inicia en la Estación 5 y va hasta el Terminal de Bayovar, en la costa norte. El recorrido total es de 854 km. Su construcción culminó en 1977. La construcción del ONP costó US\$ 800 millones de dólares corrientes (en dólares de esa época) (Campodónico, 2016). En 1976 se agrega al ONP el Ramal Norte, construido desde el Estación 5, que se extiende como un brazo adicional de 252 km hacia el norte, hacia la frontera con Ecuador, hasta llegar al Estación Andoas. Tenemos entonces un total de 1106 km de ductos que atraviesan los departamentos de Loreto, Amazonas, Lambayeque, Cajamarca y Piura.

El ONP trasladaba al principio el petróleo de dos lotes petroleros: el 8 de Petroperú y el 1AB (hoy llamado lote 192) de OXY. En el año 2000 la empresa argentina Pluspetrol sustituyó a OXY en este lote. Más adelante, desde fines del 2013, transporta también pequeñas cantidades de crudo del lote 67, de propiedad de la francesa Perenco (Campodónico, 2016). De esta manera se logró conectar campos de petróleo en la selva con la refinería de Talara en la costa peruana.



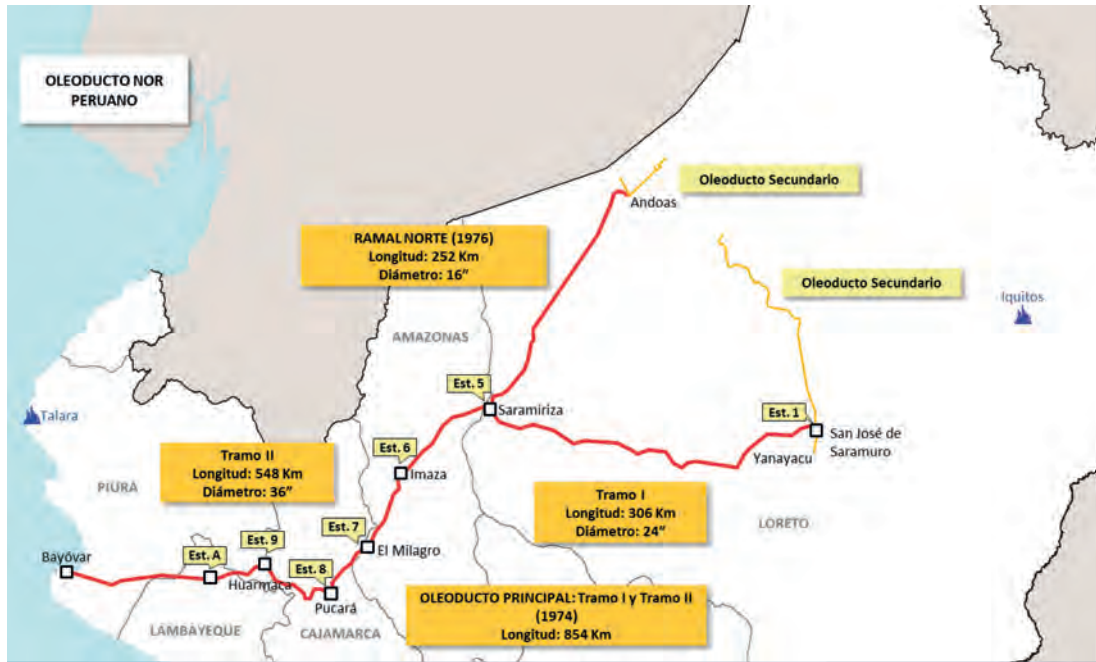
Fuente: Propuesta Ciudadana

De 1977 a 2015 el ONP ha transportado 992 millones de barriles (MMB) de crudo. Cuando se multiplica este volumen por el precio en cada uno de los años mencionados, se obtiene un valor de US\$ 26 317 millones transportado durante los primeros 39 años de vida del ONP. Es importante señalar que el año 2016, debido a los múltiples derrames (véase más adelante), se cerró el ONP por aproximadamente un año. El petróleo que no se puede transportar por el ONP es transportado por embarcaciones, que navegan por los ríos Napo y Marañón. Se carece de información respecto a los permisos y las garantías que brindan esas embarcaciones para evitar incidentes.

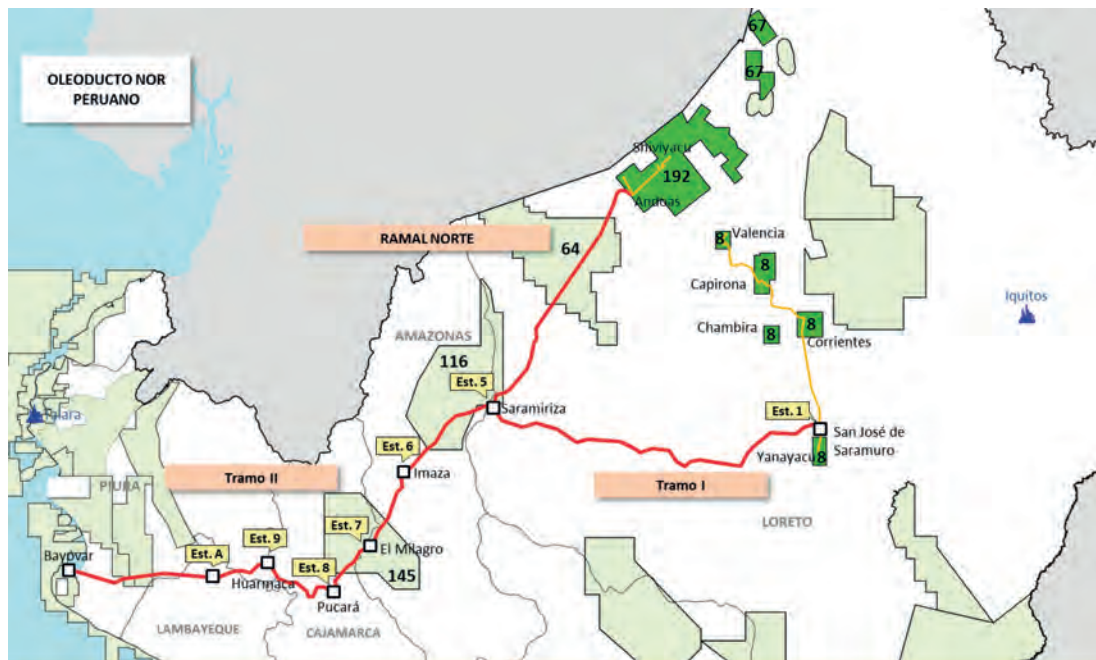
El petróleo transportado por el ONP ha significado importantes ingresos para el Estado peruano. Además, ha contribuido a alimentar los presupuestos de gobiernos regionales y locales, como el de Loreto, con millones de soles por pago del canon y sobre canon. Aun así, esos ingresos han generado pocos cambios para las poblaciones que viven a lo largo del ONP, como es el caso de los distritos de Urarinas, Lagunas y Barranca, que se encuentran entre los más pobres del país (Informe Comisión 2017: 24).

Petroperú, responsable del oleoducto, fue fundada el año 1969; es una empresa de derecho privado en todo el sentido de la palabra. Sin embargo, también es una empresa de propiedad estatal que pertenece al sector energía y minas, y que tiene como objetivo social llevar a cabo las actividades de hidrocarburos que establece la Ley Orgánica de Hidrocarburos, en todas las fases de la industria y comercio de petróleos; sus operaciones se encuentran sujetas al cumplimiento de las normas de dicho sector (Informe Comisión 2017: 67). Sus características fueron modificadas por la Constitución de 1993, en concordancia con el rol exclusivamente orientador asignado al Estado y las restricciones para su participación en actividades empresariales. Con el cambio de siglo, las restricciones impuestas sobre Petroperú comenzaron a ser desactivadas para que vuelva a participar en las actividades de exploración y producción de hidrocarburos (Informe Comisión, 2017: 69). La gestión y el mantenimiento del ONP, sin embargo, queda siempre dentro de su responsabilidad.

El caso del Oleoducto Norperuano, vena abierta en la Amazonía peruana



Fuente: Comisión investigadora, Informe preliminar, presentación enero 2017.



Fuente: Comisión investigadora, Informe preliminar, presentación enero 2017.

En el departamento de Loreto, el ONP cruza zonas de selva baja, asimismo, pasa por la Reserva Nacional Pacaya Samiria, el área de bosque húmedo tropical inundable más extenso de la Amazonía peruana y la segunda más grande área natural protegida del Perú, con una extensión superior a dos millones de hectáreas. A lo largo del ONP viven diferentes pueblos indígenas; entre otros, Kukama Kukamiria, Kandoshi, Wampis, Awajun, Achuar y Quechua. El ONP atraviesa sus territorios, pero ellos nunca fueron consultados al respecto.

El ONP lleva más de 40 años en funcionamiento. Se ha visto contingencias que en mayor o en menor medida han generado impactos ambientales y sociales en las zonas contiguas a su trazo. En el 2014, se produjo un derrame de más de 2300 barriles de crudo en el kilómetro 41+ 881 del ONP, cerca de la quebrada que pasa por la comunidad de Cuninico, donde vive la lideresa kukama kukamiria Flor de María Paraná. Desde entonces, las contingencias en el ONP han ido en aumento, tanto en frecuencia como en dimensión, mostrando un panorama que era inédito entre los años 2015 y 2016, años en los que se produjeron un total de 18 derrames de petróleo (Informe Comisión 2017: 35).

Los pueblos indígenas afectados por los múltiples derrames, reaccionaron. El primero de septiembre de 2016, una coalición formada por distintos pueblos de cinco cuencas amazónicas cerró el río Marañón e impidieron el libre tránsito tanto de embarcaciones de Petroperú como de los comerciantes que abastecen la ciudad de Iquitos. A raíz de estas acciones los principales líderes fueron denunciados penalmente por los delitos de disturbio del orden público, desobediencia a la autoridad, extorsión agravada, asociación ilícita para delinquir y otros delitos. Sus casos siguen pendientes. Por su parte, los pueblos indígenas argumentan que la medida de protesta era pacífica y estaba enmarcada en los derechos constitucionales sobre territorios ancestrales, en cuyo marco es legítimo que ellos ejerzan control sobre el acceso al territorio, incluyendo los ríos. Las mujeres también participaron activamente de la medida de defensa, haciendo escuchar sus gritos, mostrando su rabia y desesperación, algunas formaron parte de las guardias y ayudaron a controlar físicamente las embarcaciones. A eso se suma que ellas eran clave para la organización de la medida de defensa, que duró 117 días, siendo ellas las que organizaron las ollas comunes, o la repartición de masato, etc., además de participar en los debates, en especial las muje-

res kichwas y kukamas, compartiendo su dolor, tristeza, y expresando la profunda desconfianza que tienen hacia el Estado, que nunca cumple con los acuerdos firmados. Otras mujeres como las urarinas —que hablan menos castellano— quizás no intervinieron, pero estuvieron pendientes y presentes durante los largos debates.

La plataforma planteada por los pueblos de cinco cuencas amazónicas ante el Estado exigen el cumplimiento de siete puntos: 1) estudio independiente respecto al estado real del ONP que debe dar información respecto a la viabilidad de su “modernización”; 2) remediación efectiva e integral, ya que las remediaciones efectuadas hasta la actualidad son defectuosas e inefectivas; 3) revisión de los términos de contrato de la empresa Pluspetrol Norte S.A. que seguirá operando en el lote 8 hasta el año 2024, a pesar de haber abandonado el lote 1AB (hoy lote 192) sin cumplir con sus obligaciones ambientales ni sociales; 4) aprobación y reconocimiento de una Ley de Vigilancia y Monitoreo ambiental indígena; 5) compensación por los daños causados a lo largo de más de cuarenta años de actividad petrolera, bajo la forma de un plan de inversión extraordinario de parte del Estado; 6) implementación de una Comisión de la Verdad que investigue e identifique a los responsables de la sistemática violación de derechos humanos durante cuatro décadas y garantice que eso no vuelva a pasar; y 7) poner fin a la criminalización de la protesta. A eso se suma el reclamo de declarar en emergencia sanitaria la zona que está afectada por los derrames de petróleo y dar inicio al abastecimiento de agua potable y otros servicios a las comunidades.

La protesta indígena se mantuvo firme durante 117 días, y eso pese a muchos contratiempos. Durante una visita a la zona de concentración, el asesor presidencial en conflictos sociales, Jorge Villacorta, luego de mostrar una actitud inadecuada y anti-intercultural en los debates, fue expulsado de la asamblea indígena y tuvo que renunciar. Durante la protesta en la ciudad de Iquitos se inició, de manera dirigida, una campaña de difamación contra los principales líderes indígenas, responsabilizándolos por la subida de los precios en el mercado y acusándolos de terroristas y vividores. En otros momentos se amenazó a los dirigentes señalando que las Fuerzas Armadas se harían presentes en la zona.

Una delegación de líderes y madres indígenas viajó a Lima y en la base militar de Ancón debatió fuertemente con el Estado. Finalmente acordaron llevar a cabo un debate intercultural político en territorio indígena

en presencia de un ministro de Estado. A raíz de experiencias anteriores sobre estrategias de mitigación de los conflictos socioambientales, algunos líderes argumentan que no quieren ser desviados hacia mesas de diálogo técnicas, porque en el pasado eso solo les había llevado a centenares de reuniones sin respuesta sobre los temas de fondo, y a la vez había generado el debilitamiento y la división de sus propias organizaciones. La coalición en Saramurillo exigió una señal de voluntad política para resolver la tremenda crisis socioambiental como consecuencia de los derrames y de más de cuarenta y cinco años de actividad petrolera.

El debate se desarrolló en territorio indígena, en la comunidad de Saramurillo, en la maloca (casa tradicional) comunal, en el mes de diciembre de 2016. Durante los primeros días estuvo presente el entonces ministro de Energía y Minas, Gonzalo Tamayo, logrando definir algunos acuerdos interesantes y prometedores respecto al tema del ONP. Entre ellos destacan los siguientes:

- Respecto al estudio independiente para el ONP: el Ministerio de Energía y Minas (MINEM) se comprometió a contratar una empresa independiente que realice un estudio internacional del ONP y de los ductos de las baterías de los lotes 8 y 192, con la participación efectiva de una comisión de diez representantes de los pueblos indígenas. Se garantizó la participación de especialistas elegidos por los pueblos indígenas durante dicho proceso. UNOPS (entidad técnica de las Naciones Unidas) participaría como garante de la transparencia del proceso de selección y contratación, de la ejecución y la presentación pública de los resultados.
- Respecto a factibilidad económica de renovación del ONP: como resultado del estudio internacional, el sector Energía y Minas se comprometió a evaluar, mediante un estudio la factibilidad económica, la renovación total o parcial del oleoducto. Los resultados de esta evaluación serían comunicados a los pueblos indígenas.
- Respecto a la vigilancia del ONP: Petroperú y OSINERGMIN, en el marco de sus competencias, se comprometieron a incluir a los monitores ambientales de los pueblos indígenas en el trabajo de mantenimiento y renovación de los ductos y a brindar información permanente y oportuna a las comunidades, y a las organizaciones indígenas y sus representantes, sobre los trabajos de mantenimiento realizados y por realizar.

- Respecto a la escasa transparencia en torno a las embarcaciones que transporten petróleo: el sector Energía y Minas se comprometió a elaborar y remitir un informe sobre las instancias competentes para el otorgamiento y supervisión de los permisos de transporte y la supervisión de la seguridad del transporte fluvial de hidrocarburos.
- Respecto a la remediación: el Ministerio de Energía y Minas se comprometió a iniciar el año 2017 la remediación de los sitios impactados como consecuencia de la actividad petrolera, facilitando al Gobierno Regional los recursos económicos y de otro tipo, necesarios para realizar la remediación integral de los territorios afectados por la exploración y explotación petrolera, garantizando la participación y fiscalización de los monitores indígenas.

El Ministro de Energía y Minas Tamayo fue reemplazado en el debate poco tiempo después por el entonces Ministro de Producción Bruno Giuffra. Desde ese momento los acuerdos se enfocaron en temas de servicios básicos y proyectos productivos. Los pueblos indígenas argumentaron que debía plantearse un plan post petróleo para poder cerrar el total de 39 acuerdos firmados entre los pueblos indígenas y el Estado. Para dar mayor validez a los acuerdos, los pueblos exigieron el aval del entonces Premier Fernando Zavala, quien llegó hasta la comunidad de Saramurillo para afirmar su compromiso político con los acuerdos firmados.

Paralelamente a los debates entre los pueblos indígenas y el Estado, este llevó el tema de los derrames al debate del pleno del Congreso de la República. En noviembre de 2016 el congreso instaló la Comisión Investigadora Multipartidaria (en adelante la Comisión Investigadora) para determinar las responsabilidades de los funcionarios y personas naturales e instituciones públicas y privadas que resulten responsables por los derrames de petróleo. El Pleno del Congreso le encargó a esta comisión determinar, en un plazo de 120 días, los hechos así como los presuntos responsables de los derrames de hidrocarburos, además de analizar el daño ocasionado a las comunidades nativas afectadas durante los años 2008 y 2016 (Informe Comisión 2017:41). La comisión obtuvo una prórroga de 90 días y presentó su informe final en noviembre 2017 que está a la espera de ser debatido en el pleno del Congreso.

Los resultados de dicho informe son a la vez reveladores y tristes. La comisión concluye que en el periodo investigado 2008-2016 se produ-

jeron un total de treinta y seis derrames (11 en el Tramo I ; 24 en el II y 1 en el Ramal Norte). Basa su análisis en tres fuentes de información: reportes de incidentes elaborados por Petroperú, informes del OSINERGMIN e informes de OEFA (Informe Comisión 2017: 21). Concluye señalando que “...los derrames de petróleo producidos en el ONP entre los años 2008 y 2016, así como las respuestas del Estado peruano y Petroperú ante los problemas sociales, ambientales y económicos generados, constituyen una nueva evidencia de la situación de marginalidad y desprotección en la que se encuentra la población de nuestra Amazonía [...]” (Informe Comisión, 2017:367). Añade que “... (*diferentes instituciones del Estado en diferentes niveles- resumen propio*) evidencian un aparente desprecio hacia las comunidades indígenas amazónicas al actuar frente a los problemas suscitados con medidas negligentes, ineficientes, improvisadas, antitécnicas, antieconómicas, e insostenibles, generando un clima de desconfianza y fastidio propicio para que emerjan conflictos sociales de gran envergadura que podrían poner en enorme peligro la vida, los derechos y el desarrollo de dichas poblaciones [...]” (Informe Comisión 2017:369). Dicho de otra manera: no sorprende que existe una conflictividad permanente en las comunidades afectadas por la actividad de petróleo porque el Estado solo ha respondido con medidas inadecuadas. Esa conclusión es importante: en los últimos años tanto el Estado como los pueblos indígenas han apostado por el diálogo a través de distintas mesas y comisiones, para resolver los problemas causados por más de cuatro décadas de actividad petrolera en la Amazonía peruana. Sin embargo, los conflictos en la zona siguen. ¿Por qué? En la mayoría de reuniones de diálogo, el Estado parece aplicar una estrategia de dilatación al no cumplir con los acuerdos firmados. La estrategia parece apuntar a cumplir con la formalidad del diálogo, es decir, implementar diálogos *por el puro diálogo*, pero no para resolver demandas de fondo (Kerremans 2017:173-183).

A casi un año y medio de la firma de los acuerdos de Saramurillo, los pueblos indígenas evalúan que la implementación de la mayoría de los mismos (entre ellos el acuerdo tan importante sobre el estudio independiente del estado del oleoducto) no han avanzado (Pinchetti, 2018).

El Informe de la Comisión Investigadora espera primero un debate en el pleno del Congreso de la República. La Defensoría del Pueblo, en marzo 2018, a raíz de nuevas contingencias en el ONP, ha exigido una

vez más que el Congreso analice y debata dicho informe (Defensoría del Pueblo, 2018). Mientras tanto siguen los derrames en el ONP: una de las contingencias más recientes, se produjo en mayo de 2018, esta vez en el Ramal Norte, en el río Pastaza (Servindi, 2018).



Foto: Sophie Pinchetti. Instituto Chaikuni

Durante el debate en Saramurillo sí estuvieron presentes las mujeres, muchas veces sentadas en la mesa. También cuando se tiene que hacer presencia en Lima, varias mujeres viajan y les dan espacio cuando hablan. En las reuniones internas siempre tuvieron su espacio, es más bien después en las reuniones posteriores —van dos años desde la medida de protesta— que les costó mucho ser escuchadas. Como suele suceder en las mesas entre el Estado y las federaciones indígenas, el espacio de las mujeres iba cerrándose por diversos motivos: por discusiones internas entre ellas mismas, por la débil organización de las mujeres indígenas en esta parte de nuestro país, debido también a problemas de representación; por los enfrentamientos y tensiones con los mismos dirigentes, quienes aunque iniciaron la medida de defensa

junto a las mujeres, en el camino, perdieron de vista la importancia de tenerlas a su lado. Todavía hay mucho trabajo desde la organización indígena amazónica para agrupar y levantar la voz de las mujeres, y del otro lado, desde el Estado, es necesario fomentar espacios de diálogo que son accesibles para las lideresas: los viajes a Lima, vivir en hoteles, vivir pendiente de reuniones que están postergados todo el tiempo, o que no cuentan con los presupuestos suficientes, genera un contexto que es poco amigable para la participación de las mujeres indígenas de esas zonas tan golpeadas y tan alejadas. Se requiere aún mucho trabajo interno para fortalecer y afirmar los liderazgos de las mujeres.

De los derrames “su” verdad

La investigación por parte de la Comisión ayuda a desmentir el argumento del sabotaje al oleoducto por parte de las comunidades indígenas. En los medios de prensa en Iquitos y en Lima, a raíz de los múltiples derrames en el 2016, se orquestó una campaña de difamación acusando a los indígenas de sabotear el oleoducto. Esta campaña aprovechó el profundo desconocimiento de los habitantes de la ciudad respecto a lo que ocurre en comunidades alejadas del país. Las versiones malintencionadas señalaban que los comuneros habían cortado los tubos para cobrar indemnizaciones de compensación y conseguir trabajo remunerado en las actividades de remediación.

Es cierto que en el caso de los derrames como el de Cuninico, se ofreció trabajo a los comuneros para limpiar el crudo y que ellos negociaron con Petroperú o con las empresas encargadas de la remediación, puestos de trabajo y jornales diarios. Eso trajo consigo situaciones de mayor irregularidad y violación de las normas, porque muchas veces no se les brindó a los comuneros los equipos de seguridad necesarios. Además, en Cuninico y en otros lugares afectados, Petroperú utilizó a menores de edad para los trabajos de limpieza. En su testimonio ante la CIDH, la madre indígena Flor de María Paraná denunció ese hecho: “... niños menores de edad entraron también a trabajar, entraron con ropas y salieron desnudos, para nosotros era admirable y una preocupación... ¿cómo van entrar con ropa y van a salir sin ropa?” (CIDH, 2016).

La campaña de desprestigio se intensificó cuando los pueblos indígenas iniciaron la protesta de Saramurillo. La prensa local calificó a los principales líderes de extorsionadores y terroristas. Según información

interna del Estado, esto correspondía a una estrategia dirigida. El motivo parece claro: evitar que los pueblos indígenas ganen simpatía y respaldo en el ámbito urbano. Contra las mujeres no hubo mayores acusaciones de la prensa, sin embargo, sí recibieron acusaciones internas producto de situaciones de tensión, envidias diversas y el machismo peculiar del departamento de Loreto.

El tema de la remediación es clave para entender la magnitud del problema. Los líderes indígenas y los monitores ambientales sostienen que la mayoría de las remediaciones efectuadas han sido inadecuadas. El informe sostiene también que Petroperú contrató empresas sin suficiente experiencia para la remediación y sin capacidad financiera, y eso gracias a una normativa que no exigía proveedores calificados. Según el Informe se trataría de un caso de corrupción debido a los laxos procedimientos para favorecer a empresas sin experiencia:

“[...] Existió demasiada discrecionalidad en los procedimientos de Contratación Directa que realizó Petroperú, la modalidad utilizada con mayor frecuencia en las labores de remediación, amparada en la flexibilidad de los Reglamentos de Contrataciones aprobados en los años 2008 y 2009 [...] Proveedores con experiencia simulada beneficiados contratos millonarios [...] Funcionarios que autorizaban las contrataciones directas de Petroperú mantenían comunicación permanente con algunos contratistas antes de la celebración de estos actos jurídicos (caso del primer contrato de remediación de la empresa Benítez Servicios Industriales EIRL) [...] Empresas sin experiencia facturaron millones de soles en menos de un mes desde la fecha de su activación, mediante contrataciones directas para actividades de limpieza, remediación, reparación y recuperación en los derrames de petróleo [...] Personas cercanas a las empresas sin experiencia con experticia en la reparación del ducto [...]” (Informe de la Comisión, 2017:109-110).

Basándose en los hallazgos de la comisión investigadora, la congresista María Elena Foronda, durante su participación en la Cumbre de los Pueblos en abril 2018, denunció que altos funcionarios de Petroperú, tres días después de haber renunciado, formaron empresas de remediación ambiental luego de los derrames de petróleo. El colmo de la situación es que llegaron a facturar 50 millones de soles, mediante

contratos negociados en tiempo récord, por varios trabajos, a pesar que esas empresas no calificaban por falta de experiencia y perfil técnico (Tunque, 2018). Se trata de un evidente caso de corrupción que debería ser denunciado por un procurador del Estado peruano.

El Informe de la Comisión evidencia el involucramiento de algunas empresas particulares vinculadas a una sola persona: “[...]las empresas antes mencionadas podrían haber tenido los *suficientes incentivos económicos para participar directa o indirectamente en los cortes al Oleoducto* efectuados entre los años 2014 y 2016, toda vez que al aumentar su frecuencia, sus posibilidades de generar ganancias se incrementaron exponencialmente [...]” (Informe Comisión 2017:367 énfasis mío).

De otro lado, el Informe de la Comisión añade que “[...]no se han encontrado indicios razonables que permitan establecer vínculos y responsabilidades en las comunidades nativas frente a los derrames ocurridos en el Oleoducto por acciones de terceros [...]” (Informe Comisión 2017: 367). Parece entonces estar suficientemente comprobado que la “tesis del sabotaje” apunta hacia otros “terceros” responsables y que no existen pruebas satisfactorias acerca del involucramiento de las comunidades indígenas.

El Informe de la Comisión evidencia que existen fallas y negligencias graves por parte de Petroperú en el mantenimiento del oleoducto. Entre otras cuestiones señala que Petroperú no ejecutó de manera oportuna los compromisos estipulados en su PAMA (Programa de Adecuación y Manejo Ambiental), tales como inspecciones sobre la corrosión y pérdida de espesor de las tuberías, utilizado raspatubos electrónicos. A causa de esto tuvo que pagar más de 10 millones de soles en multas impuestas por OEFA (Organismo Estatal de Evaluación y Fiscalización Ambiental, dependiente del Ministerio del Ambiente) y sancionar a varios de sus funcionarios. Además, se constató que no se había adecuado oportunamente ni dado cumplimiento al Reglamento de Transporte de Hidrocarburos por Ductos, razón por la cual OSINERGMIN le impuso sanciones que superan los veinte millones de soles (Informe Comisión, 2017: 364-365).

De su parte, la Defensoría del Pueblo en marzo de 2018, preocupada por la situación de los constantes derrames del ONP, manifestó que lamentaba que Petroperú no hubiese cumplido con adecuar las acti-

vidades de transporte de hidrocarburos por ductos a lo establecido en la norma, a pesar que esta tiene más de diez años de antigüedad. La Defensoría informó que se estaba implementando un Observatorio de Derrames Petroleros para contribuir, en el marco de sus funciones, a visibilizar el grave problema (Defensoría del Pueblo, 2018).

En resumen, el Informe de la Comisión pone en evidencia que detrás de los argumentos de sabotaje de terceros de Petroperú cada vez que hay un derrame, se esconde otra realidad desconocida por la prensa y la opinión pública, que tiene que ver con incumplimientos, negligencias y hasta la presunta comisión de delitos de corrupción, como consecuencia del favorecimiento de funcionarios públicos, al momento de contratar empresas para la remediación de las zonas impactadas por los derrames. El Informe muestra los sistemáticos incumplimientos de obligaciones de Petroperú con el ONP, lo que muestra la negligencia de la empresa (Ruiz Molleda, 2018).

Respecto al derrame más reciente producido en el ramal norte del ONP, en el río Pastaza, a fines de mayo de 2018, un monitor ambiental indígena se expresó de la manera siguiente: “[...] ¿Cómo van a arreglar este ducto? ¿Cuánto tardarán en hacerlo? Porque la rotura es bajo el agua, como a cuatro metros de profundidad. Que no diga Petroperú que ha sido sabotaje” (Servindi, 2018).

El impacto en las mujeres y niños indígenas

“El río es una fuente de vida. Sin este río, sin agua, no podemos vivir. Como madre, reclamo primeramente que la prioridad sea el agua, porque es contaminado. Antes vivíamos en una comunidad bien atendida, con toda nuestra naturaleza, nos teníamos ninguna dificultad como ahora. Ahora nos levantamos a la una o dos de la mañana cuando llueve, para recoger el agua porque si no, no tenemos con que cocinar. Qué pena es para nosotros y que tristeza es cuando no llueve. Es culpa del Estado porque nosotros verdaderamente necesitamos apoyo. Hasta ahora no vemos ningún resultado. Como pueblos indígenas, somos seres humanos como ellos son. Necesitamos respeto, tenemos un derecho a la vida, al agua, a la alimentación, y a la salud” así se manifiesta Agnita Saboya quien, al igual que Flor de María, es madre kukama de la comunidad Cuninico (Pinchetti, 2018). La situación en Cuninico, donde se produjo el derrame de 2358 barriles de petróleo en junio de

2014, sigue causando muchos problemas para las madres de la comunidad varios años después de ocurrido. Hasta ahora no cuentan con una fuente de agua potable permanente. La única esperanza día a día para Flor María, Agnita y otras madres de la comunidad es que llueva, para que puedan recolectar agua.

El Informe de la Comisión investigadora reconoce que los constantes derrames del ONP han ocasionado graves impactos en los territorios de pueblos indígenas, y que, a pesar de eso, dichos impactos negativos no han sido analizados y valorizados careciendo de información adecuada (Ruiz Molleda, 2018).

El informe sustenta que los derrames en el oleoducto norperuano han afectado gravemente el ambiente de la zona, la biodiversidad, los ecosistemas y los servicios ambientales, patrimonio del país, así como la salud y la organización *social* y productiva de las comunidades nativas que habitan en esos territorios. También se encuentran impactadas la soberanía y seguridad alimentaria de las familias de las comunidades nativas. El informe afirma que a pesar de estos graves impactos, los caudales ecológicos de los sistemas hidrológicos generados por estos derrames, no han sido analizados y medidos; y que además existe una escasa y limitada información de la repercusión de los derrames de petróleo sobre la salud pública de las comunidades nativas ubicadas en las áreas de impacto directo e indirecto (Informe de la Comisión, 2017:126).

Galo Vásquez, presidente de la Federación de los Pueblos Cocamas Unidos del Marañón (FEPUCUM), y promotor de salud, señala que los problemas de salud se han agravado en las comunidades desde que ocurrió el derrame de petróleo. “Son cuatro años con problemas de salud en Cuninico. Las personas tienen manchas en la piel, alergias, problemas con la vista, enfermedades que antes no veíamos. El derrame afectó las cochas y las quebradas, y el pescado que consumíamos quedó contaminado. Antes vendíamos pescado, ahora tenemos que comprarlo en la ciudad y muchas personas solo se alimentan con atún [en lata]”.

Los niveles de contaminación por metales pesados en las personas luego del derrame fueron confirmados por las pruebas realizadas por el Centro Nacional de Salud Ocupacional y Protección del Medio Ambiente para la Salud (Censopas) y por la Dirección Regional de Salud de Loreto. Los exámenes se realizaron en 2016 a un grupo de 129 personas

de las comunidades de Cuninico y San Pedro, a quienes se les tomó muestras de sangre y orina para analizar la cantidad de plomo, arsénico, cadmio y mercurio en sus organismos. Los resultados presentados en el informe “Determinación de metales pesados en las comunidades de Cuninico y San Pedro” demostraron que la mitad (50.54%) de la población evaluada presentaba valores de mercurio por encima de lo permitido de acuerdo a los estándares nacionales y de la Organización Mundial de la Salud (OMS). Además, el 16.81% tenía cadmio en su organismo por encima del rango de referencia (Sierra Praeli, 2018).



Un comunero camina sobre el Oleoducto Norperuano tras el derrame en la Comunidad Nativa kukama de San Pedro. Foto: Juanjo Fernández

De acuerdo con un estudio efectuado por Amnistía Internacional en 2017, moradores de Cuninico manifestaron que “desde junio de 2014 empezaron a sentir mal sabor del agua que bebían del río y de los alimentos que preparaban con ella; y que hace aproximadamente tres años, empezaron a sufrir nuevas y más agudas afectaciones de salud”. Según las entrevistadas, problemas como calambres, cólicos estoma-

cales, dolor en el vientre, ardor al orinar, alergias, manchas en la piel acompañadas de comezón y abortos espontáneos se estaban presentando en la población. Asimismo, algunas mujeres reportaron que sus hijos habían tenido fiebre, y que observan que en el colegio su rendimiento académico había disminuido notablemente.

La comunidad de Cuninico, junto con otras comunidades afectadas y con el apoyo de abogados muy dedicados de defensa de derechos humanos, recurrió a la vía legal en el 2015. Dos años después, en el 2017, el Juzgado Mixto de la localidad de Nauta falló a favor de Cuninico y otras comunidades afectadas, ordenándole al Ministerio de Salud y la Dirección General de Epidemiología que “diseñen e implementen una estrategia de salud pública de emergencia que permita establecer un programa de atención médica, así como de vigilancia epidemiológica ambiental y sanitaria”, en los lugares afectados por el derrame de 2014. En mayo de 2018, la Sala Civil de la Corte Superior de Justicia de Loreto confirmó la sentencia del Juzgado de Nauta y ordenó al Ministerio de Salud y a la Dirección General de Epidemiología establecer una estrategia de salud pública de emergencia para brindar atención médica a los afectados por el derrame de crudo de 2014 en menos de 30 días. En el fallo también se ordenó realizar monitoreos constantes de los estándares de calidad del agua y la elaboración de un programa de salubridad para la población, en especial para los niños y niñas, madres gestantes y adultos mayores. Se trata de un reclamo que las comunidades vienen haciendo desde que ocurrió el derrame. De no cumplirse, se aplicarán multas y abrirán procesos administrativos a los responsables (Sierra Praeli, 2018).

La madre indígena Flor de María, como se ha mencionado, viajó en 2016 a Chile para dar testimonio ante la CIDH, y en julio de 2017 una comisión de la CIDH compuesta por varios comisionados visitó la zona de Cuninico. En diciembre de ese año la CIDH dictó medidas cautelares para las comunidades de Cuninico y San Pedro, otra de las afectadas. Se solicitó al Estado de Perú que adoptase las medidas necesarias para preservar la vida e integridad personal de los pobladores de las comunidades identificadas. Según la CIDH, esto debe incluir realizar los diagnósticos médicos necesarios para determinar los niveles de contaminación por metales pesados u otras sustancias que tendría la población, a fin de suministrar atención médica adecuada, en concordancia con los estándares internacionales. En este proceso el Estado

peruano debe prestar especial atención a niños y niñas. Asimismo, la CIDH ha solicitado al Estado peruano que garantice que los miembros de la comunidad tengan acceso a agua potable, libre de agentes contaminantes, y a una alimentación adecuada en términos nutricionales y culturales y dentro de los niveles considerados aceptables por organizaciones internacionales, como la Organización Mundial de la Salud (OMS) o la Organización Panamericana de la Salud (OPS). Por último, la CIDH ha solicitado al Estado que informe sobre las medidas adoptadas para mitigar los efectos que tendría en la salud humana las fuentes de riesgo que dieron lugar a la medida cautelar (CIDH, 2017).

No obstante, la medida cautelar parece tener poco impacto en la vida diaria de las madres de Cuninico, ya que el Estado no ha brindado los servicios de atención médica adecuada, ni agua potable.

En mayo de 2018, el Apu Watson Trujillo Acosta, actual líder de la comunidad de Cuninico viajó a la República Dominicana para dar una vez más testimonio ante la CIDH de lo ocurrido. En esta oportunidad, el líder kukama kukamiria estuvo acompañado de un líder de la comunidad kichwa de Vista Alegre, en el río Tigre, otra cuenca amazónica afectada por los impactos de más de cuatro décadas de actividad petrolera. En la audiencia se recordaron las palabras de una valiente mujer kukama de Cuninico: “Nuestros peces están muertos y nosotros también”. Durante la audiencia, el Apu Watson resaltó tres puntos importantes que siguen sin solución: el agua, la alimentación y la salud del pueblo. El Apu pidió a la CIDH: “...que exhorta al Estado peruano y los Ministerios a cumplir con sus responsabilidades. Pido que el Estado realice un trabajo de remediación adecuado y completo que incluya [control de la] deforestación y proyectos productivos, porque la remediación que se hizo en Cuninico no fue adecuado ni suficiente... El Estado debe indemnizar económicamente al medio ambiente y al agua, alimentación de la población, porque los daños que se hizo son irreparables” (CIDH, 2018).

La primera de las peticiones de las comunidades estipula lo siguiente:

“Solicitamos que la CIDH exhorte al Estado del Perú a descontaminar el suelo, subsuelo y agua de las cuencas de los ríos Tigre, Maraón y afluentes, utilizando las tecnologías más efectivas para lo cual deberán destinar recursos presupuestales que sean necesarios. En la actualidad no lo viene haciendo satisfactoriamente”.

“De acuerdo con los habitantes de Vista Alegre, el Estado peruano debe “bañar el río”, esto es, descontaminarlo. Es inaceptable que el Estado no muestre la voluntad o no cuente con los recursos o la tecnología para descontaminar dichas cuencas, si es que ha permitido y promovido la explotación petrolera en dicha región entre las peticiones esta la petición para una remediación efectiva”.

Los relatores de la CIDH quedaron muy impresionados al escuchar los testimonios de los apus de Cuninico y Vista Alegre, y al ver las imágenes de los derrames. La relatora de derechos económicos, sociales, culturales y ambientales, Soledad García Muñoz, enfatizó en la audiencia la importancia del derecho al agua, y en particular para las comunidades indígenas: “Y no quiero dejar de poner sobre la mesa la importancia que tiene la realización y respeto del agua para la Pachamama y para nuestras sociedades y pueblos originarios que nos enseñan que el agua es más que un derecho... que el agua es un ser prácticamente vivo que el mundo necesita para su subsistencia”(CIDH, 2018).

Después de la respuesta del Estado, la relatora Antonia Urrejola, relatora para los Derechos de los Pueblos Indígenas, le pidió mayor aclaración:

“... Usted habló de que se estableció un cronograma para remediación el 2015, ¿no?... Pero me parece, por lo que he escuchado y por estas imágenes, que no veo un resultado, quisiera saber: ¿qué resultados concretos han alcanzado?, ¿en qué consiste ese cronograma? Entiendo que las sanciones aplicadas hasta ahora han sido de multa, quisiera saber: ¿qué otra facultad tiene el organismo [OEFA]? Para casos como este me parece que –puedo estar prejuzgando– las multas no son suficientes y quisiera entender más, ¿qué atribuciones tienen ustedes (OEFA) y qué otras atribuciones pueden tomar para una situación que me parece realmente grave?” (CIDH, 2018). Es importante resaltar que empresas responsables de la contaminación, como Pluspetrol Norte S.A. y la empresa estatal Petroperú, en muchos casos aun no pagan las multas impuestas por OEFA.

En la actualidad, los comuneros de Cuninico siguen a la espera de las medidas que debe tomar el Estado peruano, ya que tanto los jueces nacionales como los comisionados de la CIDH están obligándole a dotar a

la comunidad de lo mínimo, es decir, de garantizar por lo menos agua potable, atención médica y alimentación.

El oleoducto va o no va. De la viabilidad de oleoductos en tiempos de cambio climático.

En el presente artículo se ha evidenciado de manera contundente que los impactos socioambientales y culturales de los derrames son enormes. La misma comisión investigadora habla de daños a los ecosistemas y servicios ambientales, que son conceptos más integrales y de alguna manera nos llevan a entender mejor el problema: un derrame en la Amazonía es difícil de remediar, ya que generará cambios en los ciclos biológicos de todos los seres. Como lo repiten distintos líderes indígenas, en el caso de los oleoductos, la pregunta no es si habrá otro derrame de petróleo, sino más bien cuándo será.

La comisión investigadora no hace referencia a la problemática específica del cambio climático. Aun así, y para retomar la pregunta central de ese artículo es si, en tiempos de cambio climático, es realmente viable y responsable seguir invirtiendo en la producción del oro negro.

Uno de los acuerdos de los debates en Saramurillo entre pueblos indígenas y el Estado peruano fue justamente respecto a la viabilidad de la matriz energética del país: "...el representante de la Presidenta de la Comisión de Pueblos Andinos, Amazónicos, Afroperuanos, Ambiente y Ecología del Congreso, se compromete a la presentación de una iniciativa para la conformación de un Grupo de Trabajo del Congreso de la República, que ponga a debate la viabilidad de una nueva matriz energética nacional y en particular en la Región Loreto, la cual se realizará con participación de los pueblos indígenas. El Poder Ejecutivo y en especial el sector Energía y Minas se compromete a participar en este espacio de discusión, a invitación del Congreso de la Republica".

El debate no se ha dado aún. Sin embargo, durante su participación en la Cumbre de los Pueblos en abril de 2018, la congresista María Elena Foronda cuestionó que, a diferencia de lo que sucede en el Perú, en América Latina y algunos países de Europa apuntan a la estrategia de modificación integral de su matriz energética y de moratoria a la explotación de petróleo por el tema de su impacto sobre el cambio climático. Por ello, la congresista pidió reforzar el control y la fiscalización ambiental para respetar el derecho de los pueblos indígenas (Tunque, 2018).

Sin embargo, la Comisión investigadora ha recomendado que diferentes niveles del Estado, junto con Petroperú, desarrollen un proceso de identificación, evaluación y determinación de las mejores alternativas estratégicas técnicas, económicas, legales y políticas para lograr que las operaciones del oleoducto se acerquen lo más posible al 100% de su capacidad efectiva, aplicando una tarifa competitiva de \$3 dólares por barril transportado (Informe Comisión, 2017:385). Es decir que para que el ONP sea viable deberá funcionar al máximo, extrayendo y transportando mayor cantidad de crudo desde la Amazonía hacia la costa peruana.

Esa recomendación puede ser alimentada parcialmente desde las teorías básicas de la economía: dado que existe una infraestructura de producción de petróleo, se la debe seguir utilizando, cuando los procesos de producción requieren de gran inversión inicial en costos fijos, como la construcción de un puerto, oleoducto o mina de carbón. Es decir, la producción continuará, mientras el precio de mercado sea suficiente para cubrir el costo marginal. Así, una vez que se ha construido una infraestructura de producción de combustibles fósiles, la regla es que se seguirá produciendo a perpetuidad o hasta que las fuentes se agoten.

En resumen, las leyes de la economía tradicional no integran costos sociales, ambientales, ni culturales, respecto a su impacto para el cambio climático; tampoco nos ayudan a diseñar políticas sostenibles. La proyección de una intensificación de la actividad petrolera desde la selva peruana es un mensaje sumamente preocupante, no solo para las poblaciones indígenas, sino para todo el país. Obviamente un incremento al lado de la "oferta" de combustibles fósiles resultará poco coherente y hasta contraproducente al momento de diseñar políticas y lineamientos verosímiles en el marco de la nueva ley de cambio climático.

Tomar medidas concretas para el cambio climático no es un tema de políticas de baja prioridad: el cambio climático es un peligro concreto para el Perú. Según cifras del Ministerio del Ambiente, el 67% de los desastres que se presentan en Perú están relacionados con el cambio climático, 2.6 millones de personas están expuestas a sequías y 5.5 millones están en riesgo por precipitaciones intensas. De acuerdo con el Tyndall Center, el Perú es el tercer país más vulnerable a este problema después de Bangladesh y Honduras (Sierra Praeli, 2018).

Ahora bien, los pueblos indígenas de las cuencas afectadas por petróleo en el Perú no son los únicos que se organizan para impedir mayores

daños a su territorio por los oleoductos. Últimamente en los Estados Unidos y Canadá se ha expresado oposición a la construcción de oleoductos en territorios indígenas, como en el caso de la Dakota Access Pipeline en los Estados Unidos o más recientemente en el caso del Kinder Morgan Pipeline en Canadá. A diferencia de la protesta en Saramurillo que fue solo apoyada por algunas ONGs y sectores de activistas, en los Estados Unidos y Canadá los movimientos ecologistas no indígenas y sectores urbanos respaldan de manera importante a los indígenas.

Tanto en el caso de los indígenas en Perú como en el de los países del Norte, distintas personas han sido perseguidas penalmente. En América Latina, esa estrategia es conocida como la “criminalización de la protesta social”. En 2014, Perú era el cuarto país más peligroso para los defensores del medio ambiente (Global Witness, 2014). Como se ha mencionado anteriormente, los principales líderes de la protesta de Saramurillo están ahora perseguidos penalmente, por lo tanto, criminalizados.

A manera de conclusión

¿Son los defensores ambientales, indígenas y no indígenas, los que obstaculizan el desarrollo de sus países o más bien ellos representan la vanguardia que nos orienten hacia un futuro sin combustibles fósiles, al oponerse a la ampliación y/o revitalización y/o construcción de infraestructura para la producción de petróleo?

En los Estados Unidos existen casos judiciales muy inspiradores. En algunos de ellos, en los que defensores ambientales lograron el cierre temporal de oleoductos, aunque luego fueron perseguidos penalmente, los jueces aceptaron que los activistas justifiquen sus acciones, invocando el argumento de “estado de necesidad”, es decir, que se les permitiera defenderse demostrando que no tuvieron otra forma legal para proteger a los ciudadanos de los impactos del cambio climático (Mc Kenna, 2017). De su lado los criminalizados en la Amazonía peruana por defender el territorio y cuestionar la actividad petrolera, con mayor razón plantearían la tesis del estado de necesidad, por constituir la única forma de ser escuchados por aquellos que deciden las políticas públicas. Al actuar contra la supuesta modernización de la vena abierta que es el oleoducto norperuano en bosque amazónico, están defendiendo no solo la salud de las poblaciones actuales y futuras, sino a la vez los ecosistemas que son indispensables para regular el cambio climático a nivel mundial.

Urge una reflexión profunda respecto a cómo “hermanar” (Zibechi 2017:31) a las mujeres indígenas de esa zona alejada, quienes han sido clave para la organización de distintas medidas de defensa en las cuencas afectadas por petróleo en la Amazonía peruana, para que, cuando una vez intervenga el Estado con todos los mecanismos para cooptar los movimientos y sus principales líderes (Zibechi 2017:74) puedan seguir jugando su rol, como participantes, y fiscalizadoras. A lo mejor pueden de alguna forma salvar el diálogo de la “tahuampa” de la formalidad, es decir, del diálogo por el diálogo.

He acompañado en la ciudad de Iquitos a varias mujeres indígenas estudiantes, jovencitas, y realmente es muy difícil su participación. Aun así, siguen adelante y una de estas jóvenes guerreras —Fluida— regresó recién al Alto Putumayo como profesora y con el gran compromiso de defender a su pueblo. Tengo la esperanza personal de que, a mediano plazo, esa nueva generación de mujeres indígenas, junto a mujeres como Flor María, participen de espacios dentro de los movimientos y ayuden a fortalecerlos. El reto para estos pueblos tan golpeados es soñar y formular el futuro desde lo propio. El cambio climático no está por llegar, ya llegó, y los pueblos lo saben.

Quiero concluir con eso: considerando todo lo anterior, no parece viable ni razonable invertir en mayor explotación petrolera en la Amazonía peruana. Urge un debate serio respecto a la matriz energética del país, en el marco de los compromisos asumidos para frenar el cambio climático, tanto a nivel nacional, como internacional. Mientras tanto, en mi opinión es justificada una moratoria sobre la actividad petrolera en toda Amazonía.

Bibliografía

Amnistía Internacional. *Estado Tóxico en el Perú. Violaciones del derecho a la salud de los pueblos indígenas en Cuninico y Espinar*, Perú, 2017 en <www.estadotoxico.pe/pdf/InformeEstadoToxicoAIPeru.pdf>. Revisado el 28 de mayo de 2018.

Campodónico, Humberto y Ávila, Gustavo. “Los enormes ingresos generados por el oleoducto norperuano”, *Otra Mirada*, 2016. En www.otramirada.pe/los-enormes-ingresos-generados-por-el-oleoducto-norperuano Revisado el 21 de mayo de 2018.

Chirif, Alberto. *Pueblos indígenas amazónicos e industrias extractivas*. Lima, CAAAP/CEAS, 2011.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos - CIDH, “Perú: derrames de petróleo”, Grabación de audiencia del caso Cuninico, 9 de junio de 2016 en www.youtube.com/watch?v=AG17mzdMiEU. Revisado el 25 de mayo de 2018.

—. “CIDH otorga medida cautelar a favor de las comunidades de Cuninico y San Pedro en Loreto, Perú”, Comunicado de Prensa, 12 de diciembre de 2017. En www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2017/205.asp Revisado el 20 de mayo de 2018.

—. “Perú: comunidades indígenas y derrames de petróleo”. Grabación la audiencia del 7 de mayo de 2018, 168 Periodo de Sesiones de la CIDH, Situación de derechos humanos de las comunidades indígenas afectadas por derrames de petróleo en Cuninico y Vista Alegre, Perú. En www.youtube.com/watch?v=JAR7AC5fBos Revisado el 28 de mayo de 2018.

Congreso de la República, “Informe Final de la Comisión Investigadora Multipartidaria para determinar las responsabilidades de los funcionarios y personas naturales e instituciones públicas y privadas que resulten responsables por los derrames de petróleo ocurrido en el oleoducto norperuano, 2017”. En www.es.scribd.com/document/368346018/Principales-Hallazgos-de-La-Comision-Investigadora-sobre-los-derrames. Revisado el 20 de mayo de 2018.

Defensoría del Pueblo, “Más de cien derrames de petróleo han ocurrido en el Oleoducto Norperuano”. Lima, 2018. En www.defensoria.gob.pe/portal-noticias.php?n=20002 Revisado el 20 de mayo de 2018

Global Witness. “Peru’s deadly environment”. *Report*, November 17, 2014. En www.globalwitness.org/en/campaigns/environmental-activists/perus-deadly-environment/ Revisado el 24 de mayo de 2018.

FECONAT e Instituto Chaikuni, “Agua es vida. Los Pueblos Indígenas Amazónicos en Perú Siguen Defendiendo Los Ríos, Bosques & Vida”. En el blog Crónicas de la Tierra sin mal, Post del 7 de febrero de 2018, En spark.adobe.com/page/4pMQwu3hnOPIt/ > Revisado el 23 de mayo de 2018.

Kerremans, Sarah. “Mecanismos de diálogo en Lote 192 en la Amazonía peruana: analgésicos en tiempos de caída del oro negro”. *Revista Latina Americana de Derecho y políticas ambientales* (Lima), Año 5, N°5, 2017. En www.dar.org.pe/wp-content/uploads/2017/12/Revista-Latino-americana-N10.pdf>

—. y **Pinchetti**, Sophie 2016. “Saramurillo, Habrá Justicia Para Los Pueblos Peruanos Indígenas Del Amazonas Esta Vez?” en <www.chaikuni.org/es/2017/02/21/saramurillo-justice-this-time-for-the-indigenous-peoples-of-the-peruvian-amazon/> Revisado el 20 de mayo de 2018.

McKenna, Phil. “Judge Allows ‘Necessity’ Defense by Climate Activists in Oil Pipeline Protest”, *Inside Climate News*, October 16, 2017. En www.insideclimatenews.org/news/16102017/climate-change-activists-arrest-pipeline-shutdown-necessity-defense Revisado el 20 de mayo del 2018.

Pinchetti, Sophie. “El río es una madre: cuatro mujeres indígenas protectoras del agua de la Amazonía peruana”. Chaikuni Institute, 8 de marzo de 2018. En www.chaikuni.org/es/2018/03/08/4-indigenous-women-water-protectors-from-perus-amazon/ Revisado el 21 de mayo de 2018.

Ruiz Molleda, Juan Carlos. “La responsabilidad de Petroperú en los constantes derrames de petróleo”, *SERVINDI*, 2018. En www.servindi.org/actualidad-noticias-opinion/10/01/2018/la-responsabilidad-de-petroperu-en-los-constant-derrames Revisado el 17 de mayo de 2018

Sierra Praeli, Yvette, “Perú: nueva ley de cambio climático”. *Mongabay Latam, Periodismo ambiental independiente*, 26 de marzo de 2018. En <www.es.mongabay.com/2018/03/peru-ley-cambio-climatico/>.Revisado el 16 de mayo de 2018.

—. “Cuninico: sentencia ratifica que Ministerio de Salud debe atender a afectados por derrame de petróleo”. *Mongabay Latam, Periodismo ambiental independiente*, 5 de mayo de 2018. En <www.es.mongabay.com/2018/05/cuninico-sentencia-derrame-petroleo/> Revisado el 28 de mayo de 2018

Servindi, “Nuevo derrame de petróleo afecta comunidades del Pastaza”. En <www.servindi.org/26/05/2018/nuevo-derrame-de-petroleo-afecta-comunidades-del-pastaza> Revisado el 25 de mayo de 2018.

Tunque Roger, “El colmo: Funcionarios de Petroperú hicieron negocio con derrames” , en www.servindi.org/26/05/2018/el-colmo-funcionarios-de-petroperu-hicieron-negocio-con-derrames Revisado el 28 de mayo de 2018.

Zibechi, Raul. *Entre la emancipación y el colapso sistémico, descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías*. Lima, Colectivo Tejiendo Saberes- PDGT, 2017.



TARCILA RIVERA

“El cambio climático en primer lugar afecta a las mujeres”

Entrevista de Rocío Silva Santisteban

Tarcila Rivera Zea es una de las más reconocidas activistas indígenas en el Perú y el mundo. Desde hace más de 25 años defiende los derechos indígenas desde su organización Centro de Culturas Indígenas del Perú - CHIRAPAQ. Ha sido premiada y reconocida por UNICEF, la Fundación Ford, la fundación Fuego Sagrado, el Ministerio de Cultura y el Ministerio de la Mujer del Perú, por su trayectoria y aporte a la promoción y defensa de los pueblos indígenas. Formó parte Comité Asesor Global de la Sociedad Civil de ONU Mujeres y actualmente ha sido nombrada miembro del Foro Permanente para Asuntos Indígenas de la ONU (2017-2019). En esta entrevista Rivera reflexiona sobre el monitoreo “natural” que hacen las mujeres al cambio climático, sobre la relación entre los perjuicios y la labor de las mujeres, sobre el agua “entubada”, la agenda propia de los pueblos indígenas, el empoderamiento de las mujeres (por ejemplo, el caso de nuestra otra entrevista, Tania Pariona) y sobre los efectos de REDD y la compra de bonos de carbono.



Rocío Silva Santisteban (**RSS**): Tarcila, ¿de qué manera impacta el cambio climático en las mujeres, considerando que las mujeres son un grupo especialmente vulnerable, sobre todo, porque están vinculadas al tema de la crianza, del cuidado de la naturaleza y la soberanía alimentaria?, ¿tú consideras que realmente el cambio climático impacta con mayor negatividad en las mujeres que en los varones o en realidad es similar?

Tarcila Rivera (**TR**): No, es mayor en las mujeres.

RSS: ¿Por qué es mayor en las mujeres?

TR: Debido, lamentablemente, al rol de la mujer en las comunidades: la mujer es la primera que responde con el tema de la alimentación. Entonces en una época de sequía o de climas extremos digamos, cuan-

do no hay producción de alimentos, ella como mujer responde a la alimentación familiar. Si hablamos de la parte andina, las mujeres son las que tienen la huerta, donde se siembran las pequeñas hortalizas o las hierbas aromáticas o, luego los cultivos de temporada. Ahora están en una situación todavía más crítica, porque la mayoría de varones están saliendo fuera de las comunidades por los jornales, porque necesitan dinero para educar a los hijos que están en las ciudades. Entonces se queda sola la mujer en la comunidad a cargo de los animales, a cargo de los hijos pequeños y a cargo de la chacra. Tienes mujeres que, de un momento a otro, deben ir corriendo a no sé dónde, porque la vaca o la oveja o el burro, está con dolor de estómago tirado en el suelo y no sabe atenderlo. Luego no puede dejar al hijito solo, porque de repente no tienen mamá o familia.

Para mí [el cambio climático] en primer lugar afecta a las mujeres, porque ellas asumen la responsabilidad de la alimentación de los miembros de la familia en general. Y lo que es real es que los niños en las comunidades no piden la comida a los padres, le piden a la madre. “Mamá tengo hambre” no va al padre a decirle “papá tengo hambre”. Las mujeres en la parte amazónica, por ejemplo, las que recolectan, si ya tienen la yuca, se van a recolectar otros frutos para la familia que no es para comercializar sino para la alimentación. Antiguamente los varones cumplían el rol de traer, por ejemplo, peces o cazaban, pero eso ahora ya es muy lejano. Entonces son las mujeres las que tienen pequeñas huertas o cultivos que responden a la alimentación familiar en las dos zonas. Cada ciclo agrícola o cada cambio de clima extremo que no producen, ellas son las primeras afectadas porque no cuentan con los productos ni las posibilidades para dar sustento a la familia.

Y si no hay agua y no hay productos se pierden las semillas, tenemos el otro problema. Van desapareciendo los conocimientos que las mujeres tienen sobre las semillas, sobre todas esas cosas relacionadas con la cultura agrocéntrica. En el caso nuestro del Ande, yo he escuchado que hay una dinámica de observar mejor (como ha sido históricamente) qué cambios se están produciendo ante el cambio climático. Por ejemplo, alguien me comenta que un gusanito que estaba en un piso ecológico más bajo va subiendo, y se está comiendo las flores blancas de la papa, no se come la morada solo se come las flores blancas. Entonces observando, las mujeres descubrieron que el ecosistema de ese

gusanito ha ido cambiando: no ha migrado a la parte más alta dañando otro tipo de cultivos. Eso yo no sé si lo saben en los laboratorios, pero son testimonios de las mujeres.

RSS: En relación con lo que comentas, la labor que podrían hacer las mujeres, monitoreando los pequeños cambios que parecen imperceptibles, como de este gusanito en relación, ¿debería tenerse en cuenta por los Estados?

TR: Claro, ellas siempre han sido depositarias de conocimiento, a partir de la aplicación práctica y del aprender-haciendo. ¿Cuándo descubren eso? En el proceso de deshierbe. Hay una etapa cuando las plantas están creciendo y se debe sacar la mala hierba. En ese proceso del deshierbe, descubren que este gusanito sube, ellas conversan y dicen tal y tal, y se preguntan si el gusanito estaba en tal lugar pero ¿ahora? Nosotras estamos en zona más alta, ¿por qué se viene hasta acá? Porque abajo ya se calentó mucho. Su ecosistema cambió, el gusanito se estaba ahogando abajo y, entonces, sube a un clima que es más apropiado para su vida ¿no? Y va dañando las plantaciones.

A veces parece que por un lado se van perdiendo conocimientos, pero también se van generando nuevos conocimientos a partir de la misma práctica. Por eso es que nosotros decimos que los conocimientos indígenas no son estáticos, [tenemos] esa capacidad de observar e innovar y responder a ese nuevo contexto. Ahora les toca averiguar con que van a matar ese gusanito en ese piso ecológico para que no dañe la campaña papera, por ejemplo, porque si las flores no terminan de madurar, yo creo que el tubérculo se queda atrofiado. Y aprendieron otro conocimiento importante: ¿cuáles son los tubérculos más resistentes a este gusanito? Entonces observaron que se comían las flores blancas porque son dulces y las flores moradas de la papa roja o morada, son amargas, no se las comen. Pero que componente tendrá que es resistente a ese gusano pues ¿no? Por un lado, y por otro, encontraron tubérculos resistentes a climas extremos.

RSS: Las mujeres observando están generando nuevos conocimientos ante el cambio climático.

TR: Incluso cuáles son las semillas que resiste más a menos agua o más frío, es también otro conocimiento. Ellas son las que están observando

y viendo y comentando entre ellas, y luego comparten con los esposos, porque todavía en este caso se maneja [el conocimiento] en la comunidad y en la familia. La respuesta a veces viene desde la comunidad, entonces se pasan la voz en las ferias. Ahora todo tipo de cuestionamiento se da en las zonas que todavía se produce, y donde quieren seguir produciendo productos sanos sin la inclusión de los agroquímicos.

RSS: ¿Han penetrado los agroquímicos en la producción familiar?

TR: Hay zonas donde ponen productos que pueden adaptarse a la zona, pero son los agronegocios ¿no? Son los monocultivos. Entonces meten tanto producto, tanto abono o insecticidas, y entonces luego con la lluvia baja hasta sus tierras o se esparce, dañan todo. En ese caso, por ejemplo, todavía en la zona donde nosotros estamos son mujeres que prefieren la papa pequeña pero que tiene sabor y es producida de forma natural.

¿Qué significa para nosotras enterrar la placenta en la tierra?

RSS: ¿Cómo podrías definir el vínculo entre las mujeres y la tierra y el territorio? Se suele decir “mi cuerpo mi territorio”, pero ¿verdaderamente es así?, ¿cómo perciben las mujeres el territorio?, ¿de manera diferente a los varones?

TR: Te diré que desde la práctica y la experiencia de vida nosotros no estamos pensando en las conceptualizaciones, porque somos más acción, por ejemplo, ¿para una madre que significa el haber enterrado su feto? o ¿la placenta? La interpretación que tenemos es, porque tu devuelves tu madre, porque la placenta para nosotros es nuestra madre. ¿Y por qué no se la debe de comer el perro o no debe de quedar tirada? Si no se devuelve a la madre tierra y tienes que —hasta tenemos dichos en quechua— tienes que plantar tu madre, porque si no es como un dolor que no te perdonas a ti misma. Es como romper con todo el proceso de la ritualidad de generas vida y devuelves nuevamente al corazón de la tierra para seguir generando vida.

RSS: No conocía esa costumbre. Hermosa...

TR: Sí, es así. El significado que tiene la mujer en relación a la placenta —también para una que no ha parido y no la sembrado la placenta—

tiene que ver mucho con las tradiciones de la comunidad, eso lo notan las personas que no han nacido en la comunidad. Yo tengo la experiencia por mi última hermana que nació en la ciudad. Nosotros crecemos en la comunidad amando todo lo que hay. ¿Por qué? Porque desde que empiezas a gatear, ¡Dios mío!, descubres la flores, que esta flor se come, que esta no se come; luego siembras junto con los padres, y ves cómo va brotando el maíz, las alverjitas, las habas y cómo se convierte en alimento y luego te dan vida a ti. Esa observación del proceso de la vida en la comunidad es lo que hace que nosotros amemos la tierra y sepamos decir ahora no. Comemos, bebemos y vivimos de la tierra y del entorno.

En el aspecto de la espiritualidad, sentimos que te protege el cerro tal, la montaña tal; uno es hembra, el otro macho, por eso creamos esa conciencia respecto de todos ellos. Y el respeto que les debes tener —porque también nos meten temor— por ejemplo, tú no te puedes sentar a en cualquier tierra virgen, porque te puede tapar el culo.

RSS: (risas)

TR: Te lo cierra o te quiere llevar la madre tierra, porque eres niña o eres pequeño. Por un lado, tienes esa cosa maravillosa de la Pachamama. ¿Por qué Pachamama? Porque es la madre tierra. Porque la Pachamama no es el pedacito de tierra en el que sembramos, la Pachamama es...

RSS: ... es todo.

TR: Es el conjunto, es la integralidad donde nosotros somos parte. También tenemos esa percepción muy desarrollada: si no fuera por la madre tierra, la madre naturaleza, nosotros ¿de qué vamos a vivir?, ¿de qué vamos a comer?, ¿qué vamos a respirar?, ¿qué vamos a tomar?

RSS: Una señora de Junín, de Huancayo, me dijo “yo siento que a veces los hombres se pelean por un centímetro de tierra y nosotras las mujeres diríamos, yo no quiero malograr ese centímetro de tierra, quédatelo”. Es decir, no me voy a pelear por ese centímetro; prefiero perder, pero que esa tierra se mantenga viva...

TR: Pero Huancayo es otra cultura, otra concepción. La gente se mata por la tierra. Históricamente nos matamos por la tierra, porque significa la vida, si tú no tienes tierra no vives [...] yo discrepo con esa

señora, porque depende del contexto. Huancayo es una zona mucho más comercial. Entonces, ¿qué tanto significara la tierra para ella si no es el valor de uso? Para nosotros un metro cuadrado es valioso. Mi padre tuvo que repartir con una soga de 15 metros para todos igual. Yo estoy teniendo algo que mis ancestros tuvieron, y aprendí a entender esto viendo la reacción de las familias ¿Por qué pelea por ese montón de piedras? Son unos angurrientos (risas). Pero trato de entender, y la *tía* en su pecho dice yo no puedo dejar de tener ese pedazo que me corresponde, porque es de mi padre y es del padre de mi padre: yo ahora defiendo lo mío. Aunque sea un metro cuadrado (risas).

RSS: Entiendo...

TR: Hemos crecido en ese contexto. No significa lo mismo un metro cuadrado para mi última hermana que nació en la ciudad.

RSS: Lo que la señora de Huancayo me decía era que ella percibía que las mujeres protegían la tierra por sobre encima de la ganancia.

TR: Ah, ¿es al revés?

RSS: Sí. Ella está en la zona de camino a Oxapampa. Ella percibía que las mujeres protegían la tierra por encima de la ganancia; en cambio que los varones, pensaban si voy a ganar que me importa, vendo la tierra. Las mujeres a veces se empeñaban en no vender, pero no porque fueran locas, sino porque sentían que debían salvar ese pedazo de tierra.

TR: En ese sentido tienen que garantizar lo que es la pervivencia con tu espacio vital. En el caso nuestro es igual. Es una manera diferente de entender esa relación, y si pues, nos matamos por tierra.

Los peores obstáculos para enfrentar el cambio climático

RSS: ¿Cuáles son los obstáculos que tienen que enfrentar las mujeres para poder tener un rol activo en la prevención y en la mitigación?, ¿cuáles son los peores obstáculos que han tenido que enfrentar para la prevención del cambio climático?, ¿estos obstáculos vienen desde el Estado o desde las otras comunidades?

TR: Los peores obstáculos vienen desde el Estado, porque no informa que hay un proceso de cambio climático que es mucho más acelerado y

una dimensión diferente a las que las comunidades conocían. Nosotros vivimos en una cultura agrocéntrica y también nos relacionamos con todo el cosmos. Las mujeres campesinas leen las estrellas, leen la aparición de algunos animalitos o su desaparición; la migración de animalitos de un lado a otro: todo eso que se llaman señas por lo menos en el mundo andino. Ellas saben manejar todo eso, pero [los cambios] vienen ahora con mayor fuerza y en momentos inesperados.

Hoy las personas mayores dicen “yo ya no puedo confiar en lo que leo en las estrellas” ¿Por qué? Porque ahora [los diversos fenómenos] vienen más fuertes y más seguido. “¿Cuándo hemos visto una granizada así de este tamaño!” dicen. Antes las granizadas venían como unas pelotitas de lenteja, pero ahora vienen las granizadas tremendas que matan todo. Como no hay información sistemática por parte del Estado previniendo, informando, entonces las comunidades se quedan desprotegidas, porque si hubiera todo ese proceso de información se podría planear una prevención. Por ejemplo, prevenir sobre qué semillas guardar, en qué tiempo sembrar y no estar esperando la lluvia como pasa ¿no? Empezamos a sembrar, preparando la tierra entre octubre y noviembre, esperan la lluvia, y no viene la lluvia. Entonces se vuelve a poner dura la tierra. Se trabaja doble, con la esperanza de que va a llover, no viene la lluvia y se pierden las semillas. Todo se altera. A nosotros nos parece que ese es deber del Estado, informar en un lenguaje apropiado. Para la adaptación tienen que haber programas apropiados de semillas de acuerdo al contexto, tendrán que seguir creando pues algún nivel de infraestructura para tener agua apropiada o no gastar el agua.

El agua entubada

TR: Ahí viene el otro problema que está relacionado con las industrias extractivas en zonas donde se depende de la lluvia. La lluvia deja el agua que luego usas a lo largo del año para sembrar, porque la concepción desde Lima es que el agua la entubas porque piensan que solo van a tomar. Eso es algo totalmente equivocado. Me invitaron del Banco Mundial a una reunión para explicarnos la inversión en agua entubada. Yo le dije “disculpen, ustedes tienen muy buena intención, pero si entuban el agua ¿de dónde toman los animales? ¿de dónde se riega?”. Luego se malogra ese caño en la comunidad y el agua se pierde.

RSS: Justamente te quería preguntar sobre el tema de los recursos hídricos y el rol de las mujeres. En la protección del agua, de las lagunas, de los humedales, ¿tú crees que las mujeres podrían tener un rol fundamental?, ¿un rol semejante al de los varones que trabajan en el agro? En relación con la protección hídrica son las mujeres las que cocinan, las que lavan, limpian. Como me decía una señora en Cajamarca: “nosotras somos las que usamos más el agua”.

TR: Creo que depende también del contexto, porque si se tiene agua empozada y luego se tiene que usar para la agricultura con el tema de la preparación para la siembra y la limpieza del cauce del río para llevar el agua es, por ejemplo, rol de los varones. Las mujeres cumplen un rol complementario, porque es la comunidad que hace la ceremonia de la limpieza de los canales ¿no? En muchas comunidades han puesto cemento para tener el cauce entonces, ahí el tema de limpieza es del rol de los hombres. Pero en comunidades donde se participa en faenas, todos participan hombres, mujeres, cada cual en su rol ¿no? Incluyendo la música. No podemos decir que solo las mujeres cuidan. Un hombre de comunidad que necesita y usa el agua, la va a cuidar igual que la mujer porque dependen sus animales, depende su comida, depende la producción agrícola. Por supuesto que la mujer es la que necesita para preparar la comida, pero para los dos se convierte en un bien indispensable.

Ley Marco del Cambio Climático

RSS: Se acaba de promulgar la Ley Marco de Prevención del Cambio Climático, que se refiere al uso eficiente del agua en las actividades industriales y mineras. ¿Realmente crees que sea posible manejar el tema del uso del agua en las empresas extractivas que luego le devuelven a la población agua entubada como en el caso de Minera Yanacocha? Los enfrentamientos que se están dando, hoy en día, en casi todos estos lugares de conflictos ecoterritoriales o socio-ambientales se deben a la gestión del agua. ¿Tú crees que sea posible que la minería pueda hacer un uso eficiente del agua?

TR: No sé qué podría significar usar eficientemente el agua, quizá usar menos de la que se debe. En el caso de las concesiones mineras, yo soy muy crítica con nuestro gobierno, con nuestro Estado, estamos ahora discutiendo a nivel global sobre empresas y recursos naturales o dere-

chos, y derechos de pueblos indígenas. Si los mismos gobernantes no son conscientes que hoy no importa sacar toneladas y toneladas de oro, sino darse cuenta que están matando un recurso no renovable... nada estamos haciendo. ¿Dónde está su visión de qué están exterminando, expoliando, para generar economía que no sabemos ni adónde se va? ¡Esa es la verdad! ¿Qué condiciones debe poner más bien el Estado a las industrias extractivas para garantizar no exterminar un recurso no renovable? ¡Ese es el desafío! Creo que falta mucha información y mucha formación. El agua es un recurso no renovable. ¿Quién me garantiza que esa agua va a seguir ahí para tomar, para regar, para producir?! Ese es el otro asunto: si en el contexto de la zona de influencia de la explotación minera, la gente vive de la agricultura, vive de la ganadería, vive de usar el agua de buena manera. Finalmente, el agua que se usa en la agricultura regresa por su cauce filtrándose... pero en el otro caso, un agua llena de plomo, ¿a dónde la están tirando?

RSS: Ese es el gran problema que está sucediendo ahora, por ejemplo, en Espinar. Las mujeres han hecho monitoreo ambiental del agua, y han encontrado que el agua de los ríos, de los riachuelos, está con índices de plomo, de cadmio, de arsénico incluso.

TR: No estoy de acuerdo con eso de decir "que lo usen eficientemente". Yo pediría que las mineras garanticen que no se va a tirar toda el agua. ¡Que haya un control de cuánto usan, cómo la usan, cómo van a devolver esa agua, en qué condiciones regresa el agua! No podemos seguir permitiendo que sigan tirando residuos al río, donde más abajo la gente y los animales están consumiendo esa agua. La gran responsabilidad ni siquiera es de la empresa minera, ¡es del Estado! Por eso pedimos nosotros el consentimiento previo, libre e informado.

¿Funciona o no funciona la Consulta Previa?

RSS: ¿Cómo te parece que está funcionando la consulta previa ahorita?

TR: No funciona. En los últimos años del gobierno de Toledo, fuimos al congreso, Pizango fue con su asesora, estábamos todos los que vemos cuestiones indígenas. Y se estaba [discutiendo] en ese tiempo la ley de pueblos indígenas. Yo propuse que trabajemos esa ley y que no estemos presionando para la ley de consulta; yo propuse trabajar la ley de derecho de pueblos indígenas en la que entra la declaración, que se

equipare, porque de lo contrario no va a pasar nada. Nadie me escuchó, me decían que yo estaba equivocada. Salió la ley de consulta... ¿y ahora cuántos problemas tenemos con consulta y todo?

RSS: ¿Tú crees que en algún momento se podría aprobar una Ley de Pueblos Indígenas? Porque pienso que cuando se aprobó la Ley de Consulta Previa —aprobada en el congreso por unanimidad— los congresistas no sabían, no tenían la menor idea, de lo que estaban aprobando.

TR: Por un lado no midieron porque no tenían idea; segundo, que los consultados están totalmente desinformados sobre lo que están siendo consultados; tercero, que hay los que quieren sacar el “sí”, tienen estrategias de convencimiento a los que van a decidir y sacan el acuerdo a como dé lugar. Consciente o inconscientemente, nos hemos puesto la sogá al cuello.

RSS: ¿A qué te refieres?

TR: La realidad es que al final nos dicen: “no, esto le corresponde al Estado y es de interés nacional”. ¿Qué podemos hacer nosotros?, ¿seguir diciendo “no queremos, no queremos”? En el plano internacional, ¿qué estamos desarrollando como alternativa?, ¿qué queremos?, ¿cómo queremos?, ¿qué va a pasar después de veinte años, de diez años, o de cincuenta años que se va la minera? ¿Acaso no han tenido que pasar cincuenta años para que nos enteremos por qué en La Oroya no hay vida!, ¡cincuenta años! ¿Cómo se oculta la información? Empezando por los propios gobernantes, que no quieren a su país, no quieren a su gente, son unos inmediatistas y coyunturalistas, la verdad...

RSS: Totalmente...

TR: ¡Es una vergüenza!

RSS: Después de la COP 20 el Perú asumió un plan de acción de género y cambio climático. Ese plan de acción ha tenido una propuesta, hubo talleres nacionales, regionales, locales... todo esto ha estado coordinado por el MINAM junto con el Ministerio de la Mujer, pero ¿qué saben ustedes?, ¿qué tanto se ha avanzado?, ¿ustedes han participado de esos talleres?

TR: Nosotros hemos participado en el plan; hemos dado nuestros aportes, hemos contribuido cuando se hicieron esos talleres en el local del PNUD. Pero justamente nos estamos preguntando “¿qué quedó de ese plan?, ¿quién lo está implementando?, ¿dónde están las acciones en el contexto de su implementación y la participación de las organizaciones?”. Eso no lo sabemos.

RSS: ¿El plan se quedó como buena voluntad, aprobado última hora por el gobierno de Humala?

TR: Fue aprobado pero... nunca piensan en su implementación. Y con la disminución de las atribuciones del Ministerio del Ambiente con el gobierno... se ha sacrificado la continuidad de las acciones que se habían propuesto. Además, todo esto debe ser multisectorial, es lo que venimos diciendo, “todo lo relacionado a pueblos indígenas no es de un solo sector, debe ser transversal, trabajado articuladamente”. Y eso no está pasando.

Liderazgos de las mujeres indígenas

RSS: ¿De qué manera las mujeres están participando en liderazgos en diálogo con el Estado o con las empresas?

TR: No estoy informada... pero mi percepción es que no podemos ir sin tener preparación porque, como les digo a mis hermanas y mis hermanos: “no podemos estar solo diciendo no queremos, no queremos”. Cuando decimos “queremos participar”, y nos abren el espacio de participación ¿cómo vamos a participar?, ¿con qué vamos a participar?, ¿qué información técnica tenemos para decir de esta manera queremos tal cosa? Esa es la parte que nos falta. Creo que debemos adquirir nuevas herramientas para la negociación con terceros.

RSS: Pero hay varias financieras internacionales que apoyan a los pueblos indígenas para que adquieran herramientas y poder sentarse en una mesa de negociación.

TR: Todavía lo que hay es irrelevante... A mí me parece, como se lo he dicho a los de [la Fundación] Ford que la formación es necesaria del nivel regional para abajo, porque cuando hacen la consulta van desde la comunidad a la región. ¿Cuántos líderes regionales manejan todas

esas herramientas, la información técnica para discutir de igual a igual en una negociación? No basta que diez u ocho, a nivel nacional, sepan algo. Tampoco estamos garantizando nada. Con decirte que yo misma no tendría capacidad para discutir con una empresa minera diciendo: ¿qué quiere? Yo tendría que decirles cómo, pero me va a explicar y si yo no tengo la información, ¿acaso tengo que aceptar todo lo que me dice que es una maravilla, que no va a meter plomo al río, que después de no sé cuánto tiempo va a quedar todo lindo? Pero si yo no tengo la información por mí misma puedo desarrollar un criterio propio como para dialogar.

RSS: ¿Qué se puede hacer en ese caso? Sobre todo en el caso de las mujeres que además estamos excluidas. Las mujeres podemos ser incluso empoderadas y con liderazgo, pero siempre se da una situación de inequidad en relación con los varones. ¿Qué se podría hacer?

TR: Tenemos que hacer programas específicos. Cuando me encuentro con gente de distritos o de zonas del interior, ellos me dicen —inclusive hombres— que necesitan talleres como [el que desarrollábamos con] Chirapaq. No tengo ni fondos ni nada, el taller permanente cumplió su proceso y ahora está con ONAMIAP. Pero yo veo una cosa importante para nosotros, que es también una cosa crítica que no quieren los hombres escuchar, pero tenemos que ser estratégicos para ponerlo en público. Yo les digo: “¿ahora estamos siguiendo la agenda de quién?, ¿dónde está nuestra propia agenda?” Llegamos a la conclusión de que no seguimos nuestra propia agenda porque somos dependientes económicamente. Estamos a donde nos llevan... hacemos para lo que nos dan.

RSS: ¿Cómo lograr colocar la agenda propia de los pueblos indígenas?

TR: Tenemos ahora las mujeres una gran posibilidad —que no sé si es mi mala percepción— las mujeres indígenas estamos en un momento en que deberíamos desarrollar nuestro propio plan, nuestra propia agenda, y ser capaces de conseguir los recursos para trabajar nuestra agenda. Algunas fundaciones o fuentes creen que porque te dan para una vez... ya resolviste todo. No se resuelve. La ONAMIAP para los liderazgos que tiene, han tomado catorce años, desde abajo... ¡Tanita [Tania Pariona] tiene veinte años de formación! Desde los talleres de afirmación cultural en Ayacucho... que los parí por olfato, porque yo no soy ni de las Ciencias Sociales ni nada, yo no sabía nada de proyec-

tos cuando empezamos Chirapaq. Sacamos esos talleres porque veía a los niños con temor. Por eso empezamos los talleres de afirmación cultural pero nunca he conseguido dinero apropiado para convertirlo en política pública, pero no he perdido la esperanza. Tanita [Tania Parión] empieza, chiquita, a hacer cerámica, a recuperar la lengua, a sentirse segura, y después crece, y se mete además de los talleres Ñuqanchik con los adolescentes trabajadores de la calle. Tania es producto de esa experiencia. Ella afirmó su identidad, su autoestima como lo que es. Luego se fue abriendo y fortaleciendo su liderazgo, desde pequeña, desde el plano local, con los niños, adolescentes; desde el 2004 poco a poco con las mujeres indígenas. Luego la impulsamos a nivel nacional, internacional y llega a tener su liderazgo global. Son veinte años... Ella ahora debe tener 31 porque a los 30 entró al Congreso...

Bonos de carbono como opción

RSS: ¿Qué opinión tienes de REDD y de REDD+ y todo el proceso de la compra de bonos de carbono? ¿en qué medida es positivo y en qué medida puede ser perjudicial?

TR: No sé cómo ha ido este proceso en el Perú. Pero nosotros estuvimos en contra de REDD porque, por un lado, cuando averiguamos en el Perú cuánto les toca a las comunidades por la compensación o el servicio, ¡era una miseria! Para reírse. Yo he escuchado testimonio de los yaneshas que decían “para tantas hectáreas quieren darnos tanto”. Fueron bien críticos los amazónicos. ¡Era un cuento! Por otro lado, se debe respetar el derecho que tienen las comunidades de seguir viviendo en su entorno, sirviéndose de los recursos de su entorno para mantener la vida. Si históricamente estuvieron ahí y usaron la caza, la pesca o los alimentos, sin expoliar la Amazonía, ¡cómo ahora les van a decir “todo eso es intocable”! Los amazónicos me dijeron que daban diez soles por compensación y yo les digo “¡pero ¡cómo!””. Esa miseria no compensa y los sume todavía en la pobreza sabiendo que lamentablemente todo el mundo necesita recursos económicos. No sé tampoco en qué consiste exactamente la propuesta de REDD+... conversando con una nueva generación de gente indígena que está haciendo *business*, una de ellas, Rosario Garavito, de Arequipa que lidera jóvenes *millennial*... ella se conectó con no sé qué empresario que compra para Walmart, la cadena de Estados Unidos, compra kion de la selva pe-

ruana... Ella me dijo “esta persona quiere que tú lo orientes para que su negocio no vaya a ser un elemento depredador del kion”. Ella me había escuchado hablar de la uña de gato: como en Europa se la pide y luego usan a nuestra propia gente para que saquen todo, depreden, y la uña de gato que creció en cincuenta años ahora desapareció. Una empresa responsable debería pensar en cómo apoyar a la regeneración de estas plantas... Es fundamental que, si los indígenas quieren hacer negocios, los hagan sin depredar y con uso racional de los recursos. No sé en cuánto tiempo crece el kion, porque tú sabes que es una raíz que crece como mala hierba. Como la muña, pero ahora no hay muña porque ya la depredaron totalmente. Todo lo que era totalmente natural, silvestre, para nuestra alimentación sana corre riesgo, con el cambio climático, de que se pierda. Entonces el impacto para los que vivimos de la tierra, allá arriba, no es fácil... Por eso dentro del cambio climático deben incorporarse la migración.

RSS: Uno de los grandes problemas es precisamente la migración, que además impacta mucho en las mujeres.

TR: Por el cambio climático si perdiste la semilla, si no hay lluvia, si no tienes semilla nueva, si no va haber agua, o no sabes cuándo va a llover, tienes que salir. Hay mucho abandono del campo y esa situación nos perjudica a las mujeres indígenas.



TANIA PARIONA

“Enfrentar el cambio climático sin las mujeres sería un desconocimiento de la realidad indígena”

Por Sol Univazo y Rocío Silva Santisteban

Tania Pariona Tarqui es trabajadora social, lideresa quechua y activista por los derechos humanos y los derechos de las mujeres. Desde el año 2016 es una de las congresistas más jóvenes de la República del Perú, representando al departamento de Ayacucho, por el partido Frente Amplio por Justicia, Vida y Libertad. Desde setiembre del 2017 forma parte de la bancada Nuevo Perú. Pariona, por su propia experiencia como mujer ayacuchana, nos explica la relación de las mujeres con la observación de las “señas” del cambio climático, la búsqueda de fortalecimiento en sus comunidades con nuevas estrategias, los liderazgos masculinos que siguen imponiéndose en los espacios nacionales relegándolas a los espacios locales, y la urgente necesidad de organizar internamente al Estado antes de pensar en que se puede empoderar a las mujeres para mitigar el cambio climático.



Sol Univazo (SU) – Rocío Silva Santisteban (RSS): Comencemos con una pregunta más bien general: ¿considera que las mujeres son un grupo especialmente vulnerable, dadas sus actividades de crianza y cuidado ante el cambio climático?, ¿son impactadas de una manera más fuerte que los varones?

Tania Pariona (TP): Tengo un cuestionamiento a la palabra vulnerable. Porque las mujeres, y especialmente de contextos indígenas, rurales, o de contextos en donde se vive de la agricultura, del campo, donde el Estado no tiene gran presencia, están en estado de vulnerabilidad, que es distinto. Porque decir “vulnerable” es que no tienes las capacidades suficientes para salir y que otros pueden afectarte con mayor facilidad. Pero, desde mi lógica, las mujeres están en un estado de vulnerabilidad porque hay un descuido, hay una falta de presencia institucional. Las mujeres tienen que enfrentar un conjunto de barreras... desde lo ins-

titucional que no es amigable ni accesible ni recoge nuestra visión de mundo. Esta situación se combina con varios temas: medioambiental, productivo, agua, entre otros temas sociales también.

SU – RSS: ¿cree que las mujeres tienen un vínculo especial con la tierra, con el territorio? Y si es que lo tienen, ¿cómo sería este vínculo?

TP: Sí, yo creo que especialmente las mujeres tenemos ese vínculo con la tierra porque hemos crecido cercanas a la tierra, ese hecho nos permite que mantengamos esa reciprocidad, ese encariñamiento. Alguien que ha estado muy cerca de la chacra, sembrando, viendo cómo crece, viendo como aportas, viendo el inicio de lo que era semilla y luego es un fruto: los quieres como a una persona. Son seres vivos los que estás criando. Por eso en el mundo andino no se habla solo de la semilla, o los animales, o el agua, como cualquier elemento, sino que tú los crías a estos como a los tuyos. Hay un encariñamiento que se va construyendo también de esa relación cercana con la tierra, por los roles con la tierra. Por ejemplo, en muchos pueblos andinos —no sé si en la Amazonía, creo que sí— el rol de las mujeres en el campo de la agricultura es echar la semilla... no lo hace un hombre. Son las mujeres las que echan la semilla mientras los hombres jalan la yunta o hacen el surco. Eso te indica cómo ese vínculo es bien cercano.

Yo tengo además recuerdos muy cercanos con la historia de mi abuela. Cuando mi abuela iba a la chacra y te convocaba: “ven, acompáñame, vamos a echar la semilla”, nos decía, “pide desde tu corazón a la tierra y a todos los que no están hoy día físicamente para que esa semilla salga bien y no se pudra en el camino”. Este ejemplo te indica (ríe) realmente ese cariño que hay con la tierra: es profundo realmente.

SU – RSS: Es como una conexión no solamente espiritual sino también cultural. ¿Y existe alguna relación más corporal?, ¿del cuerpo de las mujeres con el cuerpo de la tierra?, ¿cómo sería? Porque, por ejemplo, en muchos sitios del Ande después de dar a luz se entierra a la placenta, se la regresa a la tierra. ¿Esa es una relación más “de cuerpo”?

TP: No sé si del cuerpo, pero tiene un sentido con la vida, ¿no? La vida, el ser, la persona, que puede estar ligado con el tema del cuerpo o la corporalidad. Igual todo está vinculado, no es que en automático

siembras. Siempre hay un contacto físico: se dice que todo lo que nace de la tierra vuelve a la tierra.

SU – RSS: ¿Cuál es el impacto en la vida de las mujeres del cambio climático?, ¿cuáles son los principales obstáculos que las mujeres deben enfrentar para poder tener un rol activo en la prevención y mitigación del cambio climático?

TP: La verdad es que ya las mujeres vienen asumiendo varios roles como, por ejemplo, el cuidado y almacenamiento de las semillas. Hoy más que antes, se sabe que con el cambio climático tus semillas iniciales —por decirlo así: las originales—no van a tener el tiempo de vigencia como antes y se van perdiendo. Por ejemplo, si tenías diez variedades en una temporada de siembra, resulta que tienes menos uno, y así la siguiente temporada. Entonces lo que hacen las mujeres es que van acumulando y van almacenando las semillas: “esta vez no lo voy a poner porque parece que no vamos a tener un buen tiempo”. Entonces las van guardando para que no se pierdan, para no exponerlas. La gente cuida mucho de eso: clasifica, guarda, almacena, para el tiempo oportuno. Pero también para la regeneración del ecosistema. Para la política más moderna eso sería reforestación; pero hay experiencias como la de Quispillacta en Ayacucho, que la regeneración del ecosistema parte por sembrar plantas que generan agua. Una de ellas es la *putaja*: son plantas que tienen una característica especial, tienen pequeños globos, no tan inflados, como globitos con agua. Si los vas sembrando cerca a los ojos de agua, estos se van expandiendo, van criándose más y más y se regenera el ecosistema. Lo que tienes es un área verde ávida para la agricultura. En esa labor participan mujeres, pero también hombres sobre todo jóvenes, pero hay un rol fundamental ahí de las mujeres.

Yo creo que no hay roles separados de “solo las mujeres”. Sería un error pensarlo así, en algunos casos son comunitarias, son colectivas. Pero sí hay tareas que toca a las mujeres y en algunos casos son de ida y vuelta entre hombres y mujeres. Por ejemplo, el tema del agua: el agua es por lo menos para el campo andino una de las preocupaciones, porque los sitios de donde uno sacaba el agua con un jarrón, ya no los hay. Entonces ellas, como están también en el campo, en el pastoreo, o la misma agricultura, van descubriendo qué otras zonas sí tienen agua y así van asumiendo un rol para prevenir. Prevenir porque si se seca el

agua, no vas a tener para las próximas épocas de siembra. Si regeneras las recuperas. Lo otro es ir descubriendo dónde hay y cada vez es más lejos. Antes podías tener cerca a tu casa, ¿no? a diez pasos de tu casa y ahí estaba el ojo de agua de donde sacabas con jarrito y consumías. Estoy hablando de zonas no necesariamente pobladas, son estancias lejanas pero son esas las realidades en donde las mujeres están enfrentando el cambio climático con mayor esfuerzo. Otro rol que creo que es importantísimo tiene que ver con la recuperación de algunas técnicas de agricultura, sobre como alternar el mismo espacio físico: una chacra para determinados cultivos...

SU – RSS: ¿Nos pueden explicar mejor?

TP: Ellas saben cuál producto poner en este tiempo y cual no, y en qué momento dejar descansar la tierra para que se recupere y rotar. Esa es una de las prácticas que yo veo se viene haciendo en los últimos años, así como subir de pisos ecológicos. La papa antes daba en 3,000 metros sobre el nivel del mar, ahora ha subido a los 3,500 o 4,000. Las mujeres van viendo dónde pueden sembrar papa. Y si no tienen el espacio, están buscando las maneras de conseguir. Creo que es una realidad que te cambia de escenario. Cuando vives en la ciudad, pero te trasladas a ese mundo tú dices “mira todo lo que tienen que hacer”, porque aquí no vemos esos cambios. ¿Cómo sentimos el impacto del cambio climático? Más frío...

SU – RSS: O más calor...

TP: O más calor... pero allá el impacto del calor ha obligado a subir un piso más para la siembra de la papa, o un piso menos para sembrar otro tipo de productos. El cambio climático no es solo ver cómo me quemó la piel, sino la sobrevivencia misma para enfrentar los cambios de agua, semilla, tierra, la lectura de las señas. Cada vez es más difícil. Los mayores dicen: “antes tú mirabas al horizonte, al sol, a la sombra, al cielo, hasta por los colores de las nubes y las formas podías saber cuál va a ser el tiempo climático. Ahora no. De pronto hace calor infernal, fuerte, y al rato está lloviendo. O de pronto hace viento huracanado y cae la lluvia”. Antes en cuentos te decían: “Cuando hay viento con sol, no cae lluvia”. Por lo general, el viento gana a la lluvia. Pero ahora, ¡ni hablar!, ahora se da todo junto: calor, viento y lluvia. Ellos dicen “esto es mal tiempo”. Pero no es verdad que el cambio climático sea nuevo...

SU – RSS: ¿Tiene muchos años?

TP: Las épocas de hambruna, de pérdida de alimentos, pérdida de productos han ocurrido antes. Y yo lo sé también por la historia de mi pueblo que, hace tal vez cincuenta años atrás, o más, mi pueblo sufrió hambruna. Hubo un tiempo que no llovía lo suficiente para tener productos y no pudieron sacar nada de cosecha. Lo único que salió de la hambruna fue una variedad de papa: arac papa. El arac papa es una papa silvestre que crece natural, no la siembran, sale de la tierra misma. Supongo que surgió de las semillas que quedaron, por ahí se depositaron, y con los nutrientes naturales, en fin... surgió la papa. Así como crece el yuyo y otros, que no necesitas sembrarlos. Pero el arac papa fue la única que la gente pudo comer durante ese tiempo de la hambruna. Yo recuerdo a mi mamá que me decía: “uy, en esos años no había comida y la gente tuvo que buscar esa papa”. Tampoco estaba para cogerla, había que buscarla. Entonces yo recuerdo que en esa época se hablaba de cambio climático. Lo mismo dicen ahora las mayores: “ahora se quejan del tiempo, todo eso ya hemos vivido antes también”. El cambio climático no es nuevo...

SU – RSS: ¿Cuál sería la diferencia ahora?

TP: El nivel de incidencia ahora es con más agresividad. Esto de tener agua, viento y lluvia al mismo tiempo. O la granizada feroz que te mata todo el cultivo, ¿no? y te deja nada, un palo seco. Ahora es con más agresividad. Tal es así que, por ejemplo, cuando tuvimos esto del fenómeno del niño costero en la zona andina se activaron los ojos de agua dentro de las casas, porque hace treinta, cuarenta años atrás, se había secado. La gente comenzó a urbanizar, a construir viviendas, sobre esos espacios en donde había ojos de agua y ahora con la lluvia pasada empezaron a reactivarse.

SU – RSS: Si, sí escuché...

TP: Yo visité una comunidad en mi provincia, Vilcanchos, y la gente dentro del pueblo mismo me decía: “mire, congresista, dentro de la casa han empezado a activarse los ojos de agua”. Esta filtración no es porque viene de arriba o porque la lluvia bajó del cerro y está filtrando. No, es desde adentro: no había nada discurriendo y realmente estaba húmedo, era barro. Ellos me decían que eran ojos de agua que se ac-

tivan. Ese es el rol que cumplen los comuneros que están buscando alternativas para prevenir daños, para prevenir mayor impacto. Las enfermedades son cada vez más desconocidas y las plagas de las plantas, los animales.

SU – RSS: En la entrevista a Tarcila Rivera, ella nos comentaba que justamente la papa ha tenido que subir un piso más y que se ha encontrado una variedad de gusano...

TP: Exacto...

SU – RSS: ... que está comiendo las flores de la papa en unos metros más arriba, en otro piso ecológico, que antes comían mucho más abajo las flores blancas y no las moradas. Es como un monitoreo que hacen las mujeres.

TP: Si, si, si...

SU – RSS: En relación con el cambio de roles... ahora se está viendo que hay muchas más mujeres líderes en las comunidades. ¿Cree que existe una relación entre el cambio climático más agresivo y otras formas de liderazgo de las mujeres?

TP: Yo creo que suma a todo el conjunto de demandas, de precariedades, de aquello que genera exclusión, y también de la necesidad de exigencias ante el Estado, las instituciones, y la necesidad de actuar de manera colectiva. Los liderazgos también van surgiendo en la medida en que la situación, sea de violencia, de pobreza, de falta de oportunidades, falta de empleo, obliga a la gente a juntarse para revertirla y para generar un cambio. Poco a poco se van empoderando, van conociendo sus derechos, pero definitivamente está vinculado con los cambios del medio ambiente. La alimentación es una de las tareas que desempeñan las mujeres, ¿quién prepara la comida? Así venga alguien de la línea feminista y diga que las mujeres no están para la cocina... la realidad es que las mujeres sí cocinan, y son las encargadas de asegurar desayuno, almuerzo, cena y la canasta básica alimenticia como sea, de donde sea. Las mujeres hacen aparecer un tomate, una zanahoria, un yuyo, un zapallo, lo que fuera, y sí, ellas son las que, viendo además estas necesidades, se dan cuenta que no hay apoyo, no hay oportunidades, que la canasta básica no da, que esto se suma a la situación de

violencia, a la falta de un espacio para ellas, para también ejercer un nivel de autonomía, son varias situaciones. Los hombres pueden dar cinco, diez soles, pero las que tienen que jalar esos cinco soles como chicle para que alcance para las compras son ellas.

SU – RSS: ¿Usted cree que las mujeres indígenas son las más competentes para poder introducir desde sus tradiciones las medidas de mitigación ante el cambio climático?

TP: Yo creo que sí, pero no necesariamente las únicas, creo que hay varios roles y acciones que las mujeres venimos desempeñando y que deberíamos tener un rol protagónico para aquello que se decide, se diseña, se formula, en acciones más grandes. Porque la experiencia personal de una persona o su familia no va a cambiar un problema tan grande como el cambio climático, pero si se asocian, se organizan, para cambiar las políticas públicas en un programa, en una estrategia, ¡qué mejor con las mujeres! Enfrentar el cambio climático sin las mujeres realmente sería un desconocimiento de la realidad indígena, incluso de la realidad cultural y la cosmovisión frente al mundo: sería incompleto, vacío, porque son las mujeres, incluso hoy más que antes, las que están dedicadas al campo porque los roles masculinos están migrando a otros sectores, por ejemplo, al sector de la albañilería, la minería, negocios. [Los hombres] salen a hacer otras labores y las que se quedan en la chacra son las mujeres. Yo he podido notar eso en varias comunidades, las señoras te dicen “mi esposo se ha ido a la ciudad a trabajar, ha agarrado una obra de construcción y va a volver después de un mes”. Yo pregunto “pero estás en tiempo de cosecha”. Y ellas me dicen: “Si pues, yo no más voy a cosechar, pero a la siguiente semana mi esposo viene y me va a ayudar”. Eso te indica que ella tiene más carga laboral. Es un trabajo no remunerado, sacrificado, mientras claro, el esposo va a traer plata, es verdad, pero ella tiene que cargar con todo... No es sencillo cosechar la chacra: necesitas peones, necesitas dinero para pagarles, prepararles comida, en fin... Los roles vinculados con el campo de la agricultura, la ganadería, ahora los tienen las mujeres.

SU – RSS: El artículo 15 de la Ley 30754 de Prevención frente al Cambio Climático sostiene que se debe priorizar el uso eficiente del agua en las actividades industriales y mineras, para precisamente poder preve-

nir los efectos de cambio climático en la población. ¿Cree que esto es posible?, ¿qué rol desempeñarían las mujeres?

TP: Mira, de que hay un acaparamiento de uso del agua por parte de las empresas extractivas, es cierto. Son los que más uso y beneficio tienen del agua y es uno de los reclamos que las comunidades, las mujeres, han expresado. Incluso se han visto afectadas por el agua que ya le quitan de por sí, en términos de cantidad, de litros, a la calidad, porque ya no es agua limpia, sino agua contaminada. Ellos sí pueden purificar porque tienen los recursos, los medios, pero las familias no van a purificar... y tienen que lavar, cocinar, en algunos casos con agua contaminada, no clorada. Son las mujeres quienes se han puesto a defender y a poner, incluso su cuerpo, para decir "oigan, aquí hay un aprovechamiento". A ver, les comento dos experiencias muy concretas: en mi provincia en Víctor Fajardo, la zona de Taca es prácticamente un campamento minero. La mina está dentro de la comunidad y el 70% del agua de Taca la consume la minera...

SU – RSS: ¿Qué mina es?

TP: Catalina Huanca. La gente, que hace poco nos visitaron, me dice: "Pero congresista, la mina vive de la comunidad en todo sentido [...] Primero, la mina no tiene un campamento, por lo tanto, nuestra comunidad es su hospedaje, es su restaurante, es el servicio higiénico, consumen el agua, además del agua que ya usan para lavar minerales, para que funcionen sus máquinas y todo, ellos consumen... hay más población trabajadora minera que la población que habita el pueblo". La comunidad se ha convertido en un campamento minero: cocinan para los mineros, los hospedajes son para los mineros, los servicios higiénicos son para los mineros... Ante una realidad tan cruda como esa, tú dices, "bueno, aquí el mensaje indirecto es que deben irse". No quieren, no lo van a hacer, es su tierra: los invasores son ellos, los mineros.

SU: Claro.

TP: Están en este lío y la pelea por una negociación, pero ni siquiera depende la negociación entre la comunidad y la minera, que además el Estado mismo ha hecho que eso ocurra y hoy las comunidades se vean realmente vulneradas en sus derechos colectivos e individuales también. Se cometen un conjunto de abusos y las mujeres son ahí las

víctimas realmente de todo el trato violento porque... son hombres los mineros, los jefes, es una empresa masculina. Las mujeres son las cocineras de la mina. Hay una relación totalmente asimétrica, y no solo asimétrica, incluso autoritaria; la minera con el poder económico que tiene y con toda una infraestructura instalada en la comunidad, tiene todo el control, genera una dependencia. Y el tema de la agricultura es otra de las preocupaciones: es con la agricultura que vive la población, y hoy no tiene agua...

SU – RSS: O es agua contaminada...

TP: ... o está contaminada, por supuesto. Ellos están peleando por un sistema de abastecimiento de agua permanente, porque no lo tienen. La mina tiene agua todo el día, ellos tienen horas. Ese es un caso emblemático para explicar cómo las mujeres la pasan tan mal en un espacio en donde se ha convertido en foco de actividad extractiva.

SU – RSS: ¿Las mujeres participan en el tema de la organización o son excluidas?

TP: No, no, todos son hombres. Las mujeres no participan, cuando son ellas quienes enfrentan [estas situaciones]. Ellas se están movilizándolo pero los que vienen a negociar aquí [a Lima] son los hombres. Los hombres dicen que ellas se arriesgan por que el viaje es largo, y no sé qué. Para ellos es mejor venir aquí a hacer gestiones, que estar haciendo la movilización, la marcha y el plantón en la puerta de la minera, exponiéndose a que las maten o que las repriman. Yo, en este cargo que tengo [congresista], mucho más que en mis anteriores experiencias, es donde veo una presencia masculina en los cargos de poder de manera impresionante... Han podido ver la mesa de hoy [se refiere a una visita a la congresista de un grupo de ganaderos].

SU – RSS: Sí, precisamente pensaba en eso: “todos son hombres”

TP: ¡Todos son hombres! Solo una de ellas, Maritza, que es alpaquera, productora, comunera... pero...

SU – RSS: ...pero ella estaba un poco más callada.

TP: Entre tantos hombres ahí, con su mirada acorbatada de hombres y todo (ríe), ¡hasta eso te genera una intimidación! Creo que hasta nues-

tras políticas públicas son masculinas... masculinizadas y no generan un impacto en igualdad de condiciones.

SU – RSS: Es el producto del patriarcado y del machismo. Eso se ha visto ahora en las elecciones regionales y municipales. Tan pocas mujeres han salido como representantes...

TP: ¡Ah, no! De hecho la representación masculina sigue siendo mayor, el ascenso de las mujeres es poquísimo...

SU – RSS: ¿Conoce alguna mujer concejal, consejera o alcaldesa que haya podido incidir en políticas públicas sobre cambio climático?

TP: Una experiencia bonita es de esta hermana de Urubamba, regidora... logró tener una negociación con los hoteles en Urubamba. Ella nos contaba: “nosotros somos de la comunidad tal de Urubamba y vivimos rodeados de los hoteles, convivimos con los gringos, los extranjeros. Nos dimos cuenta que había disminuido la cantidad de agua en nuestras viviendas”. Entonces ella se preguntó, ¿dónde se está yendo el agua?, ¿quién consume más agua?, ¿por qué viene poca agua?”. Ella, la regidora, promovió que desde las mujeres se empiece a reclamar sobre el uso del agua...

SU – RSS: ¿Cómo se llama la regidora?

TP: En este momento no lo recuerdo, pero es de la FEMUCARINAP. Ella se organizó con las mujeres, luego llamó a Asamblea Comunal y dijo: “hermanos, ese hotel que ustedes ven a su frente, ellos consumen en un día lo que nosotros consumimos en una semana, ¿cuántos hospedados tendrá? Veinte hospedados: ellos se bañan, consumen alimentos, tienen piscina, tienen jacuzzi”. Empezaron a protestar, hicieron marchas por el agua. Hasta donde sé, negociaron con las hoteleras; entraron en una negociación directa con la comunidad para que les den un porcentaje, un monto, no recuerdo cuánto exactamente, pero fue un acuerdo mutuo. Asumieron un compromiso los de la comunidad y les dijeron a los hoteleros: “nosotros cuidamos el agua, nosotros hacemos limpieza de acequias, nosotros cultivamos arriba para que aquí baje el agua”. Así argumentaron con un conjunto de acciones que la comunidad hace para preservar el agua, “nosotros nos comprometemos a cuidar el agua desde allá, no desde aquí, no desde el caño, desde allá,

desde las alturas desde donde viene el agua... además podemos hacer nuestras fiestas, festividades, y los turistas que vienen a sus hoteles pueden ir a ver también". Entraron en esa negociación y la comunidad recaudó no sé cuántos miles de soles, que los invierten para la mejoría de la comunidad.

SU – RSS: Es muy importante aprender a negociar con las empresas pero también con el Estado. En ese sentido, ¿cómo se puede fomentar desde el Estado, y los gobiernos regionales, la participación de las mujeres en la reducción de riesgo de desastres?

TP: El primero que debe fortalecerse antes de generar en la población es el propio Estado. Porque la capacidad de reacción frente a un desastre...

SU – RSS: Es lentísima.

TP: ... no es clara en términos de funciones: es lenta, burocrática, de tramitología; declaran situación de emergencia en un lugar donde se ha caído un puente, donde hay desconexión de un conjunto de comunidades con la capital del distrito, y te dura un mes. La declaratoria de emergencia debería ser emergencia: activar la alerta y actuar para ir a salvaguardar la vida de la gente. Pero declararla te demora mínimamente un mes para hacer todo trámite: que llena la ficha EDAN, que lleva a no sé qué institución, no tiene que el alcalde, que no sé qué, y luego mandas a INDECI, luego INDECI manda a Lima, Lima: un lío, hermana, es un lío.

SU – RSS: La burocracia estatal improductiva...

TP: ...y mientras no esté declarado el estado de emergencia, no te dan la autorización para usar los recursos que necesitas para salvar a la gente. Lo primero que debe hacer el Estado, antes de transferir capacidades o generar capacidades en las mujeres, es una reestructuración de nuestro Sistema Nacional de Atención de Riesgo de Desastres - SINAGER. Nosotros presentamos una iniciativa de ley para que INDECI actúe de oficio y no esperen el papel que declara Estado de Emergencia a una localidad para recién abastecer de picos, palas, carretillas, lo que necesitan urgentemente. La emergencia [implica] vidas en riesgo y necesitas auxiliar a esa gente, aunque no vas a solucionar todos sus problemas, pero, la gente en la zona andina en esas fechas del niño costero,

¿qué necesitaban? ¡Tractores! Porque se había caído todo un cúmulo de cerro a las canaletas, al canal de riego. Las comunidades se quedaron sin agua y todas las tuberías totalmente enterradas por el cerro. Necesitas desenterrar, parchar la tubería y el agua va a fluir. Yo de verdad, antes de hablar de cómo las mujeres serían capacitadas para prevenir, la primera cosa es que el Estado se organice mejor, porque ya hemos tenido la experiencia del niño costero que ha develado la incapacidad de reaccionar ante una emergencia.

SU – RSS: Me dice que aún hoy día todavía Piura sigue un desastre.

TP: ¡Un desastre! Y claro, además se requiere una mirada nacional, porque lo que va a funcionar en Piura no va a funcionar en la zona andina: pensar así es un error. Las vías de acceso, la zona, la geografía, la gente, es distinto...

SU – RSS: Usualmente se estigmatizan a las mujeres indígenas considerándolas poco técnicas, sin tener en consideración los conocimientos y saberes ancestrales para su propia protección ante los desastres, la deforestación, etc. ¿De qué manera el Estado debería de promover estos saberes? Ha hablado sobre la urgencia de una reestructuración del sistema de emergencias pero, ¿y este conocimiento tampoco es reconocido?

TP: Fue justamente la pregunta que yo le hice a la Ministra del Medio Ambiente, o a la viceministra, que están justamente elaborando la reglamentación de la ley marco sobre cambio climático...

SU – RSS: ¿Cuál fue esa pregunta?

TP: Les dije “¿cuál es el mecanismo para que sean incorporados los conocimientos de las comunidades que ya han demostrado ser una alternativa eficaz, menos costosa, a otras estrategias de remediación pero que requiere organización, acompañamiento e inversión?, ¿cómo se van a canalizar ante un Poder Ejecutivo que atiende varias cosas a la vez pero que tiene un componente que reconoce la ley y son los conocimientos tradicionales?”. No hubo una respuesta concreta. Yo creo que tampoco la saben. A mí me parece que incluso deberían construir esas respuestas con las mismas organizaciones indígenas para saber cómo se puede hacer.

Hay un programa que, con mucha limitación y debilidad, viene funcionando. Es el programa “Sierra Azul”, que se inspiró en la siembra y cosecha de agua de lluvia de Ayacucho. Hoy es un programa que financia proyectos para implementar esta tecnología ancestral combinada con la modernidad y cosechar la lluvia en diques, en pozas. La idea es que no sean artificiales, sino que sean pozos que se generen [desde los acuíferos]. No es construir un pozo y luego le pones un plástico y almacenas, que es como recibir la lluvia en un balde. Es hacer la poza y los componentes en base a plantas de agua, para que ese lugar genere su propia agua de manera sostenible. No la almacenas, lo que haces es regenerar el pequeño ecosistema para que produzca agua. Siembra y cosecha de agua: cosechas el agua pero estás sembrando y sigues abasteciendo la lluvia. Esta tecnología —que para mí es una de las mejores desarrolladas en Ayacucho, duró más de veinte años en Chuschi, en Quispillacta— esa fue la inspiración de este programa “Sierra-Azul”. Es conocimiento indígena, porque todo esto se ha podido hacer con participación comunitaria, plantas oriundas, cosmovisión, el pago a la tierra, la crianza del agua, rituales, todo un conjunto de prácticas. No se puede copiar y decirle a una comunidad “señor usted va a ir a hacer el pago a la tierra”. No, cada pueblo, cada cultura, tiene su forma de relacionarse con la tierra.

Pero lo que han hecho [desde el Estado] es financiar proyectos para embalsar agua, y no como la experiencia indica. Se trata de una recuperación cultural también para las comunidades. No es que voy a poner un balde que caiga la lluvia, lo almaceno y ya estoy cosechando agua. A mí me parece que ahí [en el Estado] no hay un mecanismo claro. Primero, para convencerse que la tecnología es válida. Yo creo que hay dudas de parte de los profesionales y académicos, aquellos muy ceñidos a la ciencia y a la tecnología que dicen “voy a perder tiempo haciendo un pago a la tierra o haciendo *minka* con la gente, mejor meto tractor y avanzo más rápido”. Las comunidades dicen “vamos a ayudarnos con la máquina pero solo lo necesario; luego hay que hacer trabajo a mano”. Si no hay esta complementariedad de saberes, de conocimientos, tanto desde la ciencia de Occidente, o desde la academia, con los conocimientos de los pueblos, no va a funcionar. Eso puede llevarnos a un fracaso. Pero si tienes buenas prácticas ni siquiera vas a cometer esos errores. Lo que se debe hacer es generar réplicas con [los comuneros] y valorar lo que saben. Y si se necesita retribución eco-

nómica: hacerlo igual como se paga por un consultor, como se paga a un ingeniero que elabora un proyecto. Si los comuneros saben, mejor recurrir a ellos para que hagan una transferencia tecnológica desde su conocimiento de tecnología andina. En Quispillacta todo es verde, a diferencia de otros pueblos que están amarillos, secos. El gran problema que nosotros tenemos es el agua, y cómo cuesta convencer a mis paisanos ingenieros agrónomos, civiles... yo me peleo con ellos para que incorporen los saberes ancestrales. En el fondo el desafío mayor es que se comprenda en su real dimensión qué significa tener una estrategia para generar alternativas al impacto del cambio climático con los conocimientos ancestrales. La pelea es para generar el mecanismo y, por otra parte, para que sean actores centrales quienes tienen el conocimiento.

SU – RSS: Hablando de este tema de discriminación, ¿qué les sucede a las defensoras que cuestionan las relaciones de poder al interior de los movimientos y comunidades de las que forman parte y qué efecto tienen sobre ellas?

TP: Yo creo que todas las que hemos venido de procesos mixtos, de organizaciones en las que ha tocado enfrentar a una voz alta de un hombre, o al presidente, a la autoridad, a un compañero que cree que porque se es hombre es superior... creo que todas hemos vivido algún tipo de experiencia así, pero ha sido el motivo para asumir retos y crecer en liderazgo. Yo creo la mayor parte de mujeres que hoy asumen liderazgos comunitarios, en sus organizaciones, o son líderes, han tenido una experiencia de este tipo. El hecho de responder, por ejemplo, ante un autoritarismo o decir lo que se callaba, cuestionar cómo se conduce la asamblea, cuestionar cómo se conduce la organización, objetar sobre una acción, no sólo te pone en una situación de vulnerabilidad, de que no tienes quién te proteja si todos son hombres. Pero eso ha sido también como los detonantes, en todo caso, para que emerjan lideresas.

SU – RSS: Pero es sumamente difícil...

TP: La organización: creo que eso es clave. Una mujer sola creo que podría, en su experiencia primera de cuestionar una relación de poder, que se traduce en una actitud, en una práctica, en una acción, si está sola posiblemente no lo vuelva a hacer o podría sentirse decaída. Pero si esta mujer es parte de una organización y hay más de dos, tres, cua-

tro, que busquemos lo mismo, la situación se revierte. Eso no significa que partas por tomar el poder y demostrar que tú eres lo máximo. La idea es cómo cambias esos pensamientos. Las personas sí podemos cambiar. Y la nueva generación creo que está en ese desafío de tener la mente más abierta, de auto-cuestionarse y que no sólo venga el cuestionamiento del otro sea la chica, la joven, la señora. Hay que generar también pedagogía de igualdad. Empoderar únicamente a las mujeres me parece que no ayuda a construir esas relaciones en igualdad, paritarias. Yo creo que la primera acción y la necesidad es trabajar con las mujeres, pero también es necesario que existan otros espacios paralelos o complementarios, donde la figura masculina se vea también en un contexto que le permita hacer sus propios auto-cuestionamientos y reflexiones.

SU – RSS: ¿Cuáles son algunas buenas prácticas para integrar los derechos de las mujeres a la agenda de las luchas contra el cambio climático?

TP: ¿Las buenas prácticas?

SU – RSS: ¿O cómo integrar estos derechos a la agenda de las luchas contra el cambio climático?

TP: La organización, la colectividad, ha sido una herramienta fundamental para el ejercicio de los derechos de las mujeres, y esto puede ser un elemento fundamental para incorporarlos a una agenda más amplia. No solo la organización es el instrumento sino también las capacidades de las mujeres: aquellas que convocas para consultarles o involucrarlas. Hay mujeres lideresas que han desarrollado muchísimas capacidades, con gran profesionalismo. Eso no pasa porque tengan un título o porque hayan estudiado ingenierías o lo que fuera, sino porque tienen capacidades suficientes como para asumir incluso roles no necesariamente de alguien a quien la consultas, sino que pueden involucrarse en una acción concreta en el tema de la prevención o mitigación, o adaptación: facilitadoras, promotoras, capacitadoras, acompañantes, *yachachis*.

SU – RSS: Tras la COP 20 (2014), el Perú asumió un plan de acción de género y cambio climático que ha tenido una propuesta concreta, que es talleres nacionales, regionales, locales, está coordinada por el

MINAM en su propuesta de transversalización de género, ¿sabe usted qué tanto se ha avanzando?, ¿ha participado?

TP: Entiendo que existe la estrategia de género y cambio climático. No queda claro todavía como cuáles son los ejes, la metodología, en concreto ¿de qué estrategia estamos hablando? Yo participé en un primer taller cuando se socializó, pero eran lineamientos muy, muy generales: solo habían puesto “con participación de mujeres”. Diseño, formulación y no sé qué, “con participación de mujeres” pero, era como colocar a las mujeres en acciones que, no parecía ni especificar para el grupo con el que es la razón central de la estrategia, sino solo ubicar a las mujeres. Creo que eso ha cambiado, porque eso te estoy hablando desde el 2015. A la fecha yo creo que con los talleres descentralizados que ha podido hacer el Ministerio de Cultura y Medio Ambiente, sobre todo Medio Ambiente han podido recoger más apreciaciones al respecto... espero. Pero sí, es importante, necesario.

SU – RSS: ¿Qué clase de desarrollo proponen las mujeres indígenas y qué rol están desempeñando las mujeres en el diseño e implementación de una propuesta de alter-desarrollo?

TP: Por lo menos desde las mujeres indígenas organizadas se apuesta por el *buen vivir*, aunque siempre entendamos como *buen vivir* aquello vinculado a la lógica medioambiental. En realidad, es más que eso. Pero sí hay una comprensión clara respecto a la cosmovisión, a la reciprocidad con la tierra, a no monetarizar y diferenciar el crecimiento económico con el solo hecho de conseguir una renta, que dista de la propuesta del buen vivir. Esta idea cada vez va creciendo a partir de las acciones que han desarrollado las organizaciones: encuentros, charlas sobre el tema, sobre todo en territorios rurales... Pero en zonas más urbanas, cuando el tema va por otro lado, por ejemplo, el tema de violencia o el tema laboral productivo, no siempre está presente la relación sobre el desarrollo. ¿Qué es desarrollo? La gente tampoco siente que es como el tronco ni la columna vertebral sobre la que hay que decidir; se vive simplemente en el sistema actual y lo único que se quiere es tener oportunidades: acceso a empleo y tal... Pero no estamos cuestionando en qué sistema, o qué tipo de desarrollo quisiéramos distinto al que sentimos en este momento. Eso no está muy presente ni profundizado desde el ámbito urbano. Pero en las zonas rurales sí, porque se sigue

abogando por la importancia del agua, la tierra, la chacra, la agricultura, la nutrición. Pero tampoco en la ruralidad completa; en la ruralidad también están ocurriendo cambios. Por ejemplo, el consumismo, la preferencia por otros potajes: la salchipapa, el arroz con pollo, los chifas. Tú vas a una comunidad, al restaurante, y no vas a encontrar comida del pueblo; todo es pollo y chifa. Yo digo, “no hay diferencia entre Lima y mi pueblo, ¿qué ha pasado aquí?”. En tu casa sí, pero en el mercado local, ahí el restaurancito, no encuentras comida de tu pueblo. Hay patrones de consumo diversos, la cultura es totalmente cambiante, dinámica, pero hay algunos elementos que son contraproducentes, por ejemplo, respecto a la alimentación.

SU – RSS: La comida es una de las primeras cosas que cambia.

TP: Si ves que eso ocurre, ¿qué vas a cuestionar el desarrollo! No hay una reflexión profunda [sobre el buen vivir]; por eso, tampoco hay que idealizar, ¿no?



NOTAS SOBRE LOS AUTORES

Alberto Acosta es economista ecuatoriano, profesor universitario y ex-ministro de Energía y Minas. Fue Presidente de la Asamblea Constituyente del Ecuador (2007) y excandidato a la Presidencia de la República de su país. Ha publicado numerosos libros de economía y sociología, entre ellos, *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos* (Icaria, Barcelona, 2013). El texto que se publica en este libro recoge y actualiza varias reflexiones sobre el tema realizadas desde hace muchos años por el autor.

Luisa Elvira Belaunde es doctora en antropología por la Universidad de Londres. También es licenciada en Filosofía y tiene una maestría en Sociología. Ha enseñado en la Universidad de Durham en Inglaterra. Actualmente es profesora del Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro (PPGAS, Museu Nacional, UFRJ). Es autora de numerosos artículos especializados, y de libros como *Sexualidades amazónicas. Género, deseos y alteridades* (2018); *Viviendo Bien. Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana* (2001) y *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* (2005), entre otros.

Marlene Castillo Fernández es consultora independiente y actualmente hace voluntariado de apoyo al Consejo Permanente del Pueblo Awajún-CPPA (antes CEPPAW). Es ingeniera agrónoma, magister en producción y extensión agrícola por la Universidad Nacional Agraria de La Molina - UNALM, y en estos últimos diez años inicia su aprendizaje sobre los pueblos indígenas y la Amazonía desde su trabajo y diálogo con amistades awajún y wampis, en el distrito de Nieva. Castillo ha sido directora de SAIPE (2012) y ex responsable del “Vigilante Amazónico” (CooperAcción 2015). Recientemente, con apoyo de Fórum Solidaridad Perú, elaboró dos artículos publicados virtualmente por la prensa del VIII FOSPA.

Marisol de la Cadena es antropóloga peruana, profesora de la Universidad de California – Davies y autora de diversos libros sobre las

diversas formas de desarrollo de la indigenidad en el Perú. Su último libro, *Earth-Beings. Ecologies of Practices Across Andean Worlds* (Duke University Press 2015), es una reflexión sobre las prácticas políticas en el Ande que cuestionan profundamente las ontologías eurocentradas. El artículo de este libro es, de alguna manera, parte de esas reflexiones.

Eduardo Gudynas es investigador en el Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES), Uruguay. Ha sido Duggan Fellow de la Natural Resources Defense Council (EE.UU.), investigador visitante en la National Wildlife Federation (EE.UU.), y experto en el Programa de Desarrollo Local Sostenible Amazónico en los seis países de la cuenca Amazónica de la Fundación Friedrich Ebert. Coordinó el Primer Congreso Latino Americano de Ecología (1989), y elaboró las secciones del estado del ambiente en América Latina para Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA). En 2016 fue el primer latinoamericano en recibir la cátedra Arne Naess sobre ambiente y justicia global de la Universidad de Oslo. Entre sus libros recientes se cuenta *Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales* (con ediciones en Argentina, Bolivia, Ecuador, Colombia y Perú).

Sarah Kerremans es abogada y antropóloga belga que trabaja en la Amazonía peruana desde 2004. Se graduó en la Universidad Católica de Lovaina con un posgrado en derechos fundamentales, derecho de inmigración y asilo y justicia intercultural, asimismo trabajó como asesora legal para refugiados y migrantes en Europa. Kerremans es especialista en derechos humanos, ha trabajado con organizaciones de base y grupos vulnerables, en las áreas de defensa y campañas, asesoramiento legal, educación y capacitación intercultural y gestión de proyectos. Desde 2009, Kerremans se involucró con los pueblos indígenas de la cuenca del Putumayo, Perú, como asesora del pueblo kichwa en el proceso de consulta en el Lote 192. También ha sido Directora Ejecutiva del Instituto Chaikuni en el norte de la Amazonía peruana.

Tania Pariona Tarqui es trabajadora social, lideresa quechua y activista por los derechos humanos y los derechos de las mujeres. Desde el año 2016 es una de las congresistas más jóvenes de la República del Perú, representando al departamento de Ayacucho, por el partido Frente Amplio por Justicia, Vida y Libertad. Desde setiembre del 2017 forma parte de la bancada Nuevo Perú.

Tarcila Rivera Zea es una de las más reconocidas activistas indígenas en el Perú y el mundo. Desde hace más de 25 años defiende los derechos indígenas desde su organización Centro de Culturas Indígenas del Perú - CHIRAPAQ. Ha sido premiada y reconocida por UNICEF, la Fundación Ford, la fundación Fuego Sagrado, el Ministerio de Cultura y el Ministerio de la Mujer del Perú, por su trayectoria y aporte a la promoción y defensa de los pueblos indígenas. Formó parte Comité Asesor Global de la Sociedad Civil de ONU Mujeres y actualmente ha sido nombrada miembro del Foro Permanente para Asuntos Indígenas de la ONU (2017-2019).

María Alejandra (Majandra) Rodríguez Acha es educadora, investigadora social y activista. Se graduó con un título doble en Sociología, Antropología y Desarrollo Sostenible de Swarthmore College (EEUU) en el 2012. Ha co-creado y facilitado diversas iniciativas educativas y formativas enfocadas en la interseccionalidad, el género, la justicia social, el activismo y el medio ambiente. Actualmente es miembro de la Junta Directiva de FRIDA | El Fondo Feminista Joven, y consejera del fondo Nuevas Generaciones y Cambio Climático de Global Greengrants Fund. Ha trabajado para apoyar el proceso de consulta pública para la reglamentación de la Ley Marco de Cambio Climático del Perú. Es co-fundadora y coordinadora de TierrActiva Perú, un colectivo y red nacional que trabaja por un “cambio sistémico para el buen vivir”.

Rocío Silva-Santisteban Manrique es feminista, activista, profesora universitaria y consultora en derechos humanos. Tuvo a su cargo la dirección ejecutiva de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos de Perú (2011-2015) acompañando jurídica, social y políticamente a víctimas de violaciones de derechos humanos. Ha sido consultora de OXFAM en género y jóvenes; de la GIZ en temas de derechos humanos, mediación y reconciliación y de UNICEF en periodismo y desarrollo humano. Ha publicado varios libros de ficción, periodismo y académicos, el último se llama *Mujeres y conflictos ecoterritoriales: impactos, estrategias, resistencias* (Lima, AECID 2017). Actualmente es miembro del comité asesor del Observatorio de Derechos de la Naturaleza – NatureRightsWatch y profesora de la Universidad Católica de Perú.

Sol Univazo es graduada en periodismo por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Trabajó en el área de prensa de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos; ha sido la encargada de prensa de la

Cámara Peruana del Libro y ha sido community manager de Programa Laboral para el Desarrollo –PLADES. Actualmente colabora para el medio Kancha.pe

Fabiola Yeckting Vilela es antropóloga, magíster por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, donde actualmente ejerce la docencia. Es doctoranda en Antropología por la Escuela de Altos Estudios de París, Francia (EHESS) y miembro del Laboratorio CERMA Mondes Américaines. Ha investigado en temas de antropología, etnicidad, género, gestión territorial de los recursos naturales y desarrollo en las comunidades campesinas e indígenas de la región andina. Su trabajo se enfoca en el diseño de políticas públicas interculturales y en el ejercicio de los derechos sociales, culturales, económicos y ambientales en las comunidades andinas y amazónicas.





SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE

TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA

PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA

CORREO E.: tareagrafica@tareagrafica.com

PÁGINA WEB: www.tareagrafica.com

TELÉF. 332-3229 / 424-8104 / 424-3411

FEBRERO 2019 LIMA - PERÚ



En contra de todas las probabilidades y retos que ha implicado para América Latina el cambio climático y sus vínculos con el nuevo orden global en el que solo cumplimos el papel de espacios de extracción —incluso de conocimientos— las mujeres indígenas demuestran cada día que proponen ideas y tienen habilidades únicas y esenciales para plantear un cambio radical en la matriz civilizatoria en este momento crucial de la historia de la humanidad. Este libro habla sobre esos desafíos.

ISBN: 978-87-92786-90-6

