

DIALOGO INTERCULTURAL EN UN CONTEXTO DE PISHTACOS, DIABLOS Y RENEGADOS

Elisabeth Acha Kutscher

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

RESUMEN

El objetivo de la presente ponencia es examinar la idea de interculturalidad a través de *historias de pishtacos, diablos y renegados que encontré en el valle del Perené en 2011 y de cómo los Ashaninka de las comunidades visitadas conciben la relación entre naturaleza y cultura, la configuración de los cuerpos y la idea del kametsa asaike (vivir bien, vivir sabroso)*. En los últimos años se ha producido a nivel internacional un clima intelectual profundamente escéptico hacia los ideales políticos y morales de la modernidad, el siglo de las luces y la democracia liberal. Desde occidente, en un especie de juego interminable de oposiciones binarias, bajo una lógica de subordinación y dominación, no solo hemos suprimimos la presencia del otro, sino que lo hacemos aparecer incomprensiblemente encantado, socavando la racionalidad moderna occidental (Benhabib 1992: 14-15). Para conocer al otro, más que nunca tenemos que recurrir a la antropología desde evidencias y situaciones concretas. Parto de la idea de Overing (2000: 8) de aplicar una antropología de la vida cotidiana y una etnografía de lo ordinario para abordar la diaria convivencia y el pensamiento amazónicos desde sus propios términos.

1. Introducción¹

Más que una investigación acabada, este texto tiene por objetivo precisar conceptos y levantar inquietudes sobre los temas formulados con el fin de seguirlos investigando, así como reflexionar sobre las estrategias teórico-metodológicas implementadas en el trabajo de campo, con el fin de lograr una mayor comprensión del pensamiento amazónico.

Volví al Perené luego de tres años en 2011. A un comentario casual que le hiciera a José² sobre el fallecimiento de Zacarías, mientras caminábamos una mañana temprano hacia San Matías,³ José me revela una dimensión insospechada de pensamiento, cuyo hilo conductor aun sigo desenhebrando.⁴

Propongo que la interculturalidad no se logra con la sola voluntad de los agentes en actitud solemne de tomarse de las manos, entonando juntos un angelical coro de alabanza a la inclusión social, el respeto y la dignidad. Esas son generalidades que solo nos llevan a una hueca cortesía meramente formal.

Para lograr la interculturalidad plena hay que padecerla (al menos al inicio).

Acceder al pensamiento amazónico me ha significado redefinir todo lo que soy en un proceso de desentrañamiento conceptual sin anestesia. Casi como arrancarme la piel para dar acceso a otra dimensión distinta de las cosas. Eso es algo que no se logra fácilmente puesto que no se trata de un simple reacomodo mental de las ideas. Cualquier inicio de engranaje a otra cultura distinta y ajena a la familiar, significa un padecer las circunstancias con todo el cuerpo.⁵

La producción occidental de la diferencia, referidas a las culturas distintas, ha resultado en un proceso de persistente exclusión (Rapport y Overing 200: 13). Si Oriente ha sido para Occidente un espacio de alteridad, el indígena americano se convirtió en la diferencia incapaz de convertirse en el “otro” porque ni siquiera es considerado muchas veces ser humano (de Sousa Santos 2006: 122). No resulta fácil dejar de trasladar de manera automática las categorías occidentales de sociedad, religión, cultura, naturaleza entre otras para entender a los pueblos indígenas en sus propios términos.

Este es un trabajo de exploración etnográfica donde indago por otras posibles asociaciones sobre la cosmovisión amazónica que resultan del examen de la interacción entre humanos y pishtacos. Igualmente me interesa reflexionar las diferencias entre pishtacos, diablos y renegados para llevar a una comprensión más certera del *multiverso* (acuñado por Overing 2007, opuesto a universo) amazónico.

2. El perspectivismo amazónico

El perspectivismo amazónico se refiere a la capacidad de los seres humanos y no-humanos de intercambiar puntos de vista. Así la ropa-animal supone un instrumento que activa poderes en otros del cuerpo animal en cuestión (Viveiros de Castro 2004: 65). Desde la cosmovisión perspectivista existe la constante posibilidad de transgredir puntos de vista entre seres humanos y no humanos que habitan las diversas esferas de tiempo y espacio del tejido de vida (Belaunde 2005: 48; Lima 2007: 72; Lagrou 2000: 164-165). Todos los seres, incluidas las cosas, gozan de la prerrogativa de cambiar el punto de vista en el que se encuentran. Los seres humanos, animales y espíritus pueden imponer sus perspectivas unos a otros (Stolze 2000: 48, citado en Santos 2007: 203). Una perspectiva o punto de vista es entendida, en este contexto, como los recuerdos, percepciones y pensamientos memorias, vivencias y conocimientos de los seres del *multiverso*⁶ amazónico (Belaunde 2007: 13). Las transformaciones de puntos de vista implicará a su vez, cambios de cuerpo, causados por la transgresión de memorias, vivencias y conocimientos. De esta manera, un cazador podría convertirse en presa, un enemigo tomar la forma de alguien que nos es familiar y un familiar transformarse en extraño.

Desde el perspectivismo, humanos y no humanos ven las cosas de la misma manera humana, salvo que en cada caso lo que aparecen delante de sus ojos son distintas cosas con significados opuestos para ambos: lo que resulta ser carroña para los humanos, constituye un delicioso alimentos para los no-humanos, por ejemplo. En su estado normalmente invisible para los seres humanos, los espíritus no-humanos se ven a sí mismos como humanos; mientras que cuando se tornan visibles se manifiestan en su forma no-humana (para los humanos). En condiciones normales, los seres humanos se ven así mismos como humanos y son vistos por los no-humanos como animales o espíritus, mientras que los no-humanos se ven a si mismos como humanos. Los animales depredadores y los espíritus, en cambio, ven a los humanos como animales de presa; en tanto que los animales de presa ven a los humanos como espíritus o animales depredadores (Viveiros de Castro 2004: 39).

Por el tipo de relatos que he recogido, salvo que se trate de un ser con capacidad de ser chamán o guerrero-cazador-chamán, la posibilidad de cambiar de cuerpo no es algo necesariamente deseado entre los seres humanos puesto que se corre el riesgo de no poder diferenciar lo humano de lo animal y ser subyugado por este otro ser no-humano.⁷

La posibilidad de trasgredir puntos de vista entre los seres se activa especialmente en situaciones de vulnerabilidad y peligro, cuando nos encontramos solos en el río o el monte sin el apoyo de la comunidad. Las mujeres corren especial peligro cuando están menstruando o están embarazadas. En estas circunstancias el encuentro con un ser no-humano podría ser fatal y llevar a una enfermedad mortal, además de dañar al ser que se encuentra en el vientre materno. Además de ello, el riesgo de la trasgresión también es mayor cuando se ha violado una norma de respeto y convivencia armónica entre los seres.

El intercambio de perspectivas es siempre un proceso peligroso que conlleva riesgos (Viveiros de Castro 2004: 43). Las perspectivas tienen que mantenerse separadas, de lo contrario los seres corren el riesgo de capturar capacidades de la otra perspectiva y desnaturalizarse (Lima 2007).

El único que tiene la capacidad para circular entre las perspectivas sin peligro alguno, decíamos líneas más arriba, son los chamanes (Viveiros de Castro 2004: 66-67). El chamanismo es un modo de actuar que implica un modo de conocer (Viveiros de Castro 2004: 43) y el único ser que tiene la habilidad de cruzar las fronteras corporales de manera expresa con el objetivo de asumir un papel de interlocutor activo con seres no-humanos que se mantienen invisibles al ojo no-chamán. Los chamanes utilizan unas ropas animales para desplazarse por el cosmos entre estas dimensiones paralelas y sincrónicas visibles e invisibles.

La cuestión para el chamán no es saber como los seres no-humanos ven el mundo sino de qué mundo son ellos el punto de vista (Viveiros de Castro 2004: 59). Un ser (humano o no-humano) no se definen como sustantivos con propiedades autónomas consustanciales a sí mismas sino su existencia es vista porque existe otro de quién el ser define una relación social y un rol (Viveiros de Castro 2004: 58).

Desde el perspectivismo, los atributos propios de la humanidad, en este sentido, no son algo exclusivo de la especie humana (Viveiros de Castro 2004: 52). El modelo de espíritu para la cosmovisión amazónica es el espíritu humano, mientras que el modelo de cuerpo es el cuerpo animal (Viveiros de Castro 2004: 62). La referencia común a todos los seres es la humanidad en cuanto condición. Las personas y animales al compartir la condición humana, son ontológicamente equivalentes lo que implica que no existe necesariamente una relación jerárquica entre ellos a diferencia de Occidente (Zent 2007: 112). Viveiros de Castro (2007: 55), afirma que la mejor perspectiva posible, la más verdadera, es la perspectiva humana (Entrevistado por Belaúnde 2007b: 55).

Viveiros de Castro (2004, 1998) caracteriza a las cosmologías perspectivistas como multinaturalistas en contraposición a las cosmologías occidentales de corte multiculturalista que asumen una universalidad objetiva del mundo exterior a los individuos y una particularidad subjetiva diversa. Frente a la unidad de los cuerpos y la multiplicidad de las almas que proclaman las cosmologías occidentales multiculturalistas, tenemos la unidad del alma de todas las entidades y la multiplicidad de los cuerpos desde la cosmología perspectivista amazónica.

El *multinaturalismo* supone pensar a las categorías naturaleza y cultura no como regiones específicas del ser separadas, sino como *configuraciones relacionales* (Viveiros de Castro 2004: 38) donde los puntos de vista más que estar regidos por conceptos, ponen énfasis en los fenómenos sensoriales (ibid 39).

3. El mito de origen como punto de partida del perspectivismo

Viveiros de Castro define al mito en este contexto como (2007: 91):

Registro del proceso de actualización del presente estado de las cosas, a partir de una condición pre-cosmológica virtual dotada de una transparencia perfecta, donde las dimensiones corporales y espirituales de los seres todavía no se ocultaban la una a la otra.

Buena parte de la mitología amazónica trata sobre las causas y consecuencias de la encarnación específica a cada especie de diferentes agentes, todos ellos concebidos originalmente compartiendo una condición inestable generalizada en la que los rasgos humanos y no-humanos están indiscerniblemente mezclados y que remiten a un tiempo mítico de origen de indiscernibilidad entre lo humano y lo no humano (Viveiros de Castro 2007: 90-91). La *transparencia originaria* “se explica a sí misma, a partir de este punto, en una *invisibilidad* y una opacidad relativas que marcan la constitución de todos los seres actuales” (Viveiros de Castro 2007: 91). En este punto transparente es donde todo da acceso a todo contra la opacidad de los cuerpos y la ropa somática anima.

El mito de origen es el punto de partida universal del perspectivismo. En un tiempo mítico amazónico, los seres humanos y animales no se distinguían entre sí y compartían una misma condición espiritual-humana. Los mitos de las cosmologías amazónicas cuentan cómo los animales fueron perdiendo los atributos humanos, en sentido contrario a las teorías de la evolución de la especie de Occidente. El discurso mítico trata sobre este momento donde el régimen de la metamorfosis es un *acontecimiento o devenir heterogénico y una superposición intensiva de estados* (Viveiros de Castro 2007: 91). La interferencia sincrónica entre humanos y animales, posee una dimensión diacrónica fundamental que remite a un pasado absoluto en el que las diferencias entre especies no había sido actualizada cuando los seres humanos y los no humanos no eran distintos. Esta cualidad nos coloca en una situación donde resulta difícil discernir, por ejemplo, si el jaguar mítico es un bloque de afectos humanos en forma de jaguar o más bien, un bloque de afectos felinos en forma humana. La referencia original común a humanos y animales, no es el ser humano en cuanto a especie, sino la humanidad en cuanto a condición como ya habíamos mencionado en el apartado anterior (Viveiros de Castro 2004: 41-42).

Este tiempo mítico es un espacio/tiempo que la gente normalmente no podemos ver ni ser revelada cuando estamos despiertos. Este es especialmente el caso de los *blancos* que poseen una memoria llena de olvido y un pensamiento corto lleno de humo (Davi Kopenawa citado en Viveiros de Castro 2007: 87). Esa sería la razón por la cual *los blancos* se verían obligados a anotar sus pensamientos en cuadernos.

4. El cuerpo como fuente de diferenciación cósmica

La apariencia corporal de los seres humanos y no-humanos es vista como una ropa-envoltorio y cobertura o disfraz, lo que denota la habilidad y capacidad de activar poderes de la apariencia respectiva. El cuerpo es el sitio de las perspectivas (Belaúnde 2008: 53) y es la fuente de diferenciación entre tipos de entidades que, de acuerdo al perspectivismo, es algo más próximo a una máscara o una vestimenta que a una cosa, una escafandra que nos permite

funcionar “como pez en el agua” y movernos en un medio ajeno al normal (Gow 2007: 286-287). La condición ontológica del cuerpo es vista como una envoltura desechable e intercambiable destinado a engañarse entre presas y depredadores (Viveiros de Castro 2004: 39).

Lo que diferenciaría a los agentes de los hechos míticos es la capacidad intrínseca de éstos de ser otra cosa. Cada ser mítico difiere de sí mismo (Viveiros de Castro 2007: 91). Que el punto de vista esté en el cuerpo, no significa que el cuerpo sea una estructura biológica determinada ni una esencia determinada, sino un conjunto de maneras o modos de ser. El cuerpo es “el instrumento, la actividad, que articula significados sociales y cosmológicos; el cuerpo es una matriz de símbolos y un objeto de pensamiento” (Seeger et al 1979: 11, citado en Belaúnde 2008: 25).

La cosmología amazónica contempla el mundo desde una versión altamente transformacional en este sentido (Rivière 1994 citado en Viveiros de Castro 2004: 39). La forma (el cuerpo) esta sujeta a metamorfosis según el punto de vista que se adopte puesto que cada especie puede *percibir a las otras según unos criterios y necesidades propias* (Descola 2004: 28). La dimensión de los cuerpos (humanos y no-humanos) funcionará alternadamente como forma y fondo potencial la una para la otra (ídem).

José, Dionisio y Antonio me explican cómo el pishtaco aparece como humano, pero súbitamente se transforma en animal-depredador tomando la forma de un murciélago y otras veces la de un mono, zungaro o cometa. En el contexto de la alucinación chamánica los seres no-humanos son visibles, lo que resulta invisible para la gente común. Existen, sin embargo ciertas situaciones críticas en un sueño o encuentro solitario donde un ser que comienza por dejarse ver como humano (Zacarías), termina revelándose súbitamente como no-humano (murciélago, zúngaro, mono, diablo) (Viveiros de Castro 2007: 93).

Si como sugiere Viveiros de Castro (2007: 94) los espíritus no son una clase o género no-humano, sino una cierta relación de vecindad oscura entre lo humano y lo no-humano, entonces el pishtaco ha dejado de ser humano y pasa a ser una cosa o una imagen.

Entender la corporalidad amazónica implica comprender el juego de la reproducción paralela y la reproducción cruzada (Belaúnde 2008: 23-24). Esta propuesta se inspira en el trabajo de Marilyn Strathern (1988) de examinar las relaciones de género a partir de diferentes combinaciones posibles de formas de interactuar entre varones y mujeres y también entre personas del mismo género. A la noción de reproducción paralela y reproducción cruzada subyace, de acuerdo a diferentes evidencias etnográficas, la idea de la “persona compuesta” (McCallum 2001), es decir, las relaciones entre seres humanos generan un efecto acumulativo, corporal y subjetivo, incorporando aspectos de otras personas y otros seres a lo largo de la vida (Lagrou 2008: 19).

La idea de transformación de los cuerpos nos remite a la noción de *cutipa* (*atsatanakero* en Ashaninka) que es un término utilizado en el valle del Perené que se refiere a la transferencia de un comportamiento o condición de una persona, animal o cosa sobre alguien (Trapnell et al 2008: 66). La cutipa o transferencia de características entre los seres, se da sobre todo cuando hay un embarazo de por medio. En este caso, ambos padres tienen que observar una serie de restricciones rituales para garantizar la buena conformación del feto hasta inclusive los tres meses de nacido.

5. Historias de Pishtacos en el Perené

José, Dionisio y Antonio me relatan con sorprendente calma sucesos que se presentan desde mi cosmología excesivamente extraños, trágicos y sangrientos.

¿Corresponde esta calma a la decisión de evitar un “*envenenamiento de emociones*” (Overing 2007: 26) en beneficio de la mutua convivencia?

Los relatos que hallé en el Perené (agosto 2011) hablan de una persona convertida en pishtaco (¿o un pishtaco-espíritu que toma la perspectiva humana?). Zacarías, de padre yanasha y madre ashaninka, transitaba junto con unos gringos como pishtacos mutando entre la apariencia humana o animal como murciélagos, zúngaros, diablos (en el relato de un adventista Ashaninka) o monos, es decir, a veces tomaban la forma de presas y a veces de depredadores a los ojos de los seres humanos. Igualmente los relatos hablan de seres asociados a la forma de ser paracaída, cometa o linterna.

Los pishtacos, de acuerdo a estos relatos, extraen los órganos y energía vital a los humanos. Los pishtacos son peligrosos y hay que defenderse de ellos como en la guerra o cuando el cazador se enfrenta a un animal peligroso para los seres humanos.

Si existe la potestad de transitar entre puntos de vista. No sabemos bien el momento y circunstancias que Zacarías dejó de ser humano y asumió el afecto de animal depredador que extrae los ojos y el corazón a sus víctimas, pero creemos que tiene que ver con el efecto cutipa que fue traspasado de los gringos explotadores de uña de gato con el que Zacarías trabó alianzas.

De acuerdo a Viveiros de Castro (2007: 93), lo que define a los espíritus es el hecho de ser índices de afectos característicos de aquello de lo que son la imagen, en este caso la capacidad de sustraer los órganos vitales mediante garras y mordiscos, tal como expresan los relatos que escuché en agosto 2011.

Coincide que, como lo informa Viveiros de Castro (2007: 100) la calidad primordial asociada a la percepción de estos espíritus es su intensa luminosidad, tal como lo atestigua los relatos que me fueron relatados (sin yo buscarlos).

Antonio me advierte que tengo que fijarme siempre en los pies si quiero saber si me hallo frente a un humano que no lo es. Dionisio señala que la víctima del pishtaco muestra signos de haber sido atacada por un ser con garras (como un ave de rapiña). Existe también una asociación entre árboles y no-humanos, puesto que las historias sugieren que el pishtaco suele ocultarse entre los árboles, lo que coincide con una mención en Brown y Fernández (2001: 138) al respecto. Brown y Fernández (2001) parecen estar sugiriendo junto con las historias que escuché, que al punto de vista del pishtaco se adhieren con mayor facilidad los recolectores de caucho, esclavistas, propietarios de plantaciones e ingenieros extranjeros, es decir, los blancos-foráneos explotadores de la mano de obra barata indígena.⁸

El pishtaco no es un demonio disfrazado puesto que incorpora características distintas a una cosmovisión cristiana como lo es la capacidad de los seres de transformarse por diversas razones y vías, propias del *perspectivismo amazónico*.

De acuerdo a Weiss (1975: 292), la figura del pishtaco es un ser de origen andino incorporado a la cosmología amazónica que parece haberse difundido recientemente pero nosotros no lo creemos así como pasamos a explicar más adelante.

De acuerdo a una serie de estudios, las historias de nakaq, pishtacos y sacaojos aparecen periódicamente en el país, sobre todo en momentos de cuando la población siente una agresión externa y gran desconcierto (Ansión 1989: 14), en coyunturas especialmente difíciles (Portocarrero et al : 1990). Se trata de un fenómeno producto del profundo desgarramiento del tejido social (Degregori 1989: 113), Un indicador del avance del cambio y de las mezclas culturales y sociales (Ansión1989: 14).

De acuerdo a los escritos de José María Arguedas (1953: 218), los nakaq o pishtacos son los degolladores de seres humanos. Ansión y Sifuentes (1989: 93) encuentran una asociación entre los kharasiri aymaras y los qarqachas, que se refieren a las personas que han roto con los términos de reciprocidad de la comunidad (ídem). El 11 de setiembre de 1987 un joven comerciante huancaíno fue linchado en Ayacucho acusado de ser pishtaco. ¿De qué manera y por qué esta persona se convierte en pishtaco o qarqacha? En 1987 en Ayacucho, de acuerdo a los testimonios recogidos, los pishtacos actúan con el aval del gobierno, ya que poseían un carnet firmado por Alan García Pérez (Szemiński 1989: 54).

A fines de 1988, circularon rumores en Lima rumores sobre médicos gringos que ayudados por “matones negros” secuestraban a niños para extraerles los órganos (Portocarrero et al 1991: 9). Igual que en este caso, los sacaojos dejaban dinero a cambio de los ojos que extirpaban (ibíd.: 48). A diferencia de los pishtacos en el campo, los sacaojos en Lima circulan por todas partes (Ansión 1989: 13).

¿Son las utopías que ofrecen la esperanza del cambio, contraparte de los relatos depredadores de pishtacos?

Una serie de elementos comunes unen a las historias de pishtacos en la Amazonía y los Andes: se trata de gringos-foráneos (extraños y hostiles) sobrenaturales que actúan en forma depredadora con impunidad e indemnizan a los familiares de las víctimas por la extracción de los ojos y los órganos vitales, que luego venden en el extranjero. Las víctimas de los pishtacos son personas que se caracterizan por su vulnerabilidad: mujeres jóvenes y niños.⁹

En las historias que circularon en Ayacucho y Lima, a fines de los años 80, los pishtacos eran todos varones. En este caso, en el Perené se habla también de gringas-mujeres que acompañan al pishtaco. En todos estos casos las historias transcurren sobre un trasfondo de pánico extremo que en el caso de algunas de las comunidades del Perené hizo que se volviera a la situación parecida a la del conflicto armado interno cuando las comunidades acordaron ciertas restricciones de movilización durante la noche.

En esta oportunidad, en los relatos que encontré en el Perené, se presenta un elemento adicional: los tres informantes dicen haber escuchado rumores de terceros pero también haber experimentado con sus propios ojos— no tanto el suceso central en sí — sino múltiples reverberaciones del acontecimiento-eje que se presentan en forma de luces de colores y objetos que vuelan.

6. ¿Quién fue Zacarías?

Zacarías se graduó de ingeniero agrónomo fuera del país.¹⁰ No sabemos en qué momento o circunstancias se convirtió al adventismo. Zacarías trabajó en el “negocio de la uña de gato” para una empresa transnacional.

Zacarías fue detenido en la base militar de Mazamari a principios de los años 90 cuando se produjo el segunda etapa más violenta de todo el conflicto armado interno. Fue gracias al vínculo entre la empresa con la cual trabajaba Zacarías y el gobierno de Alberto Fujimori, Zacarías se salvó de engrosar las filas de los desaparecidos durante el conflicto armado interno tal como lo hemos relatado anteriormente.

Virginia también es adventista y ha ocupado diversos cargos dentro de la estructura organizativa de pueblos indígenas de la selva central. Gracias a su perseverancia y empuje, Virginia ha representado a los pueblos indígenas en organizaciones de renombre internacional. Virginia denuncia el “machismo” que impera dentro de la organización de pueblos indígenas.

Es algo de que realmente cree que lo que falta aquí es a veces el egoísmo no lo dejamos todavía.

A veces te dicen ¿no? ¿qué cosa hace tanto Virginia a pasearse! Se va a pasear y dice que yo me gano un montón de dinero y vengo acá y me gano las donaciones. Yo le digo claro yo me he vuelto rica, pero rica ¿en donde? en conocimiento eso si eso si es lo que les he robado, pero en dinero no hay. si supieras como sufrimos para ir allí no ganamos beca nosotros, los que ganan beca si son lo que viven bien que nosotros. Nosotros tenemos que compartir una sola cama dormimos entre tres, a veces uno se cansa de estar en así ajustadito, tiramos en el suelo y no saben como uno se sufre cuando van allá y eso también hemos puesto a los que nos invitan de que realmente tienen que ver esas cosas. (Entrevista a Virginia, 6 de diciembre 2008).

Zacarías fue ajusticiado de manera violenta por la propia población con azotes e introduciendo objetos en su cuerpo.

¿En qué medida Zacarías fue alguien que a los ojos de la comunidad, habría subvertido la moral y principios del *kametsa asaike*? Szemiński (1989: 20) señala, a propósito de los pishtacos, que lo normal no es que entre seres humanos nos matemos, al menos que la víctima no es considerada humana. ¿Hasta qué punto era concebido como depredador y por lo tanto no-humano?

El *kametsa asaike*, la idea de vivir bien, vivir sabroso es un enfoque que no se encuentra totalmente ausente en el pensamiento occidental. Overing y Passes (2000: 4) invitan a explorar la relación entre estética, virtud y vida afectiva para entender la naturaleza de la vida social, económica y política de los pueblos indígenas. Overing y Passes (2000) sugieren al respecto rescatar la idea de *sensus communis* de la Roma antigua, concepto que explora Giambattista Vico refiriéndose al sentido de comunidad con un sentido político, estético y moral al mismo tiempo, lo cual no implica priorizar las emociones sobre la razón.¹¹

Los antecedentes del concepto de convivialidad se encuentran en los antiguos griegos y su entendimiento sobre la amistad y lo festivo en las relaciones personales, como fundamento de la manufactura y el control de lo social. Todo ello expresa una estética de la moral que se

aparta de la concepción kantiana de purificar la ética de toda estética y se acerca, mas bien, a los valores del cuidado, confianza y cooperación igualmente relevante para ambos géneros (Overing y Passes 2000: 5).

El encuentro de un ser humano con un ser que al principio se muestra como animal o persona y que luego se revela como un espíritu o algo muerto conlleva el riesgo de transformarse en un ser parecido, es decir, un muerto, un espíritu o un animal (Viveiros de Castro 2004: 66-67). Las relaciones interpersonales mantienen un carácter humano siempre y cuando se ejecuten conforme a las expectativas y códigos que informan un especial cuidado y cariñosa amistad entre los seres humanos. Desde esta perspectiva, una persona furiosa que ha sido ganado por el afecto-jaguar, por ejemplo, ha perdido su condición humana.

En este contexto, una persona llena de ira, envidia y codicia, es un ser humano que ha perdido todo sentido de la moral, del cuidado, cooperación y confianza que implica vivir en comunidad. En este contexto, la risa es un elemento vital para el diario convivir.¹²

En la figura del tirano-explotador-egoísta, arrogante y vanidoso, además de violento, se condensaría aquello que subvierte al *kametsa asaike* (vivir bien), el bello y armonioso fluir de la convivencia diaria en buenos términos.

Zacarías podía mostrarse como humano pero también podía mutar a formas no-humanas con una máscara-disfraz (murciélago, tenía garras como una garza, zúngaro, mono rana). Zacarías se transformaba en depredador de sus victimas humanas, la mayoría de ellas mujeres, que las contemplaba como presas, a las cuales les sacaba sus órganos vitales para la venta.

Para Dionisio, que ha internalizado un discurso cristiano, el pishtaco se convierte en demonio. Joanna Overing (2007: 17) relata sobre los dioses creadores que actúan como monstruos grotescos, envenenados por su exceso de poder ¿ese es el pishtaco?

El castigo aplicado a Zacarías por los pobladores lo llevó a la muerte (ver relatos adjuntos).

Chalanca para que le duela y pase vergüenza, señala Dionisio

José y Antonio informan que al pishtaco-Zacarías los pobladores le han “metido palo por el ano”. Le han metido palo por el oído, añade Antonio

Si nos imaginamos que en lugar de un ser humano, los pobladores están castigando a un peligroso jaguar, nuestro propio parecer cambia y entiende la situación. De lo contrario queda la pregunta ¿por qué ensañarse con el cuerpo humano de esa manera? (como procedía PCP-SL donde no bastaba eliminar al supuesto enemigo sino recaer en una *estética de la masacre*).

7. Diablos y pishtacos

Herederos de la tradición Judeo-Cristiana, corremos el riesgo de imponer en otras culturas una mirada dualista de lo bueno y lo malo como dos polos absolutos y separados en nuestras interpretaciones de códigos morales no-occidentales.

Queremos saber si el pishtaco es un diablo disfrazado. En la idea del diablo en Occidente se condensan distintas tradiciones hebreas y griegas. Una ética comparativa libre de supuestos a priori de origen occidental es una tarea que ha empezado relativamente hace poco.

La palabra *ra* para el Torá hebreo, ha sido traducida como lo feo, impuro e inútil. Más adelante, lo malvado, funesto y pernicioso, ha pasado a referirse a la ruptura de los acuerdos tomados con Dios, denotando desorden, quebrar una relación, rebelarse y no cumplir con los objetivos trazados (Taylor 1986: 27).

La palabra Satanás deriva del hebreo y significa oponerse. Satanás ha sido originalmente el nombre de una persona en particular al parecer, sino más bien a una función que es la de oponerse o acusar a otro de un crimen (Taylor 1986: 34). Satanás aparece en el libro de Job (Job 1, 6-12) como uno de los hijos de Dios cuya función fue examinar la lealtad de Job a Dios (Taylor 34). Satanás no tiene reparos en acusar a Job de infiel.

La idea de lo maligno en el Antiguo testamento permanece sin ser mayormente discutida y desarrollada. De acuerdo al Génesis (1-3), la fuente del pecado es el mismo ser humano, mientras que la tentación está representada por la imagen de una serpiente que es algo externo a los hombres y mujeres. Yahvé se arrepiente, de acuerdo al Génesis, de haber creado al ser humano al contemplar su perversidad tras lo cual decide castigar al mundo con el diluvio universal (Génesis 6: 5).

Satanás pasa de ser identificado como “el acusador” a ser asociado con lo maligno, apareciendo luego como el que se interpone de malas maneras entre Dios y los seres humanos. En el nuevo testamento se le conoce como Belcebú y Belial que significa inútil, pasando a ser el líder y príncipe de los demonios (Lucas 11: 15) con el objetivo de seducir y tentar a Jesús. Satanás se convierte en todo lo opuesto a Dios, estrechamente vinculado al pecado. Lo maligno en Ezequiel (Ezequiel 28) se refiere a un ser humano que debido a su inteligencia y belleza se siente de pronto orgullosamente divino. En el libro de Pedro (Pedro 1, 4-10) Dios envía a los ángeles pecadores a un mundo subterráneo, que es un oscuro abismo donde permanecerán hasta el día del juicio final.

Los mitos griegos, de otro lado, admiten el cruce entre dioses, humanos y animales como algo perfectamente posible y de ninguna manera moralmente condenable. Mientras que para los griegos el entrecruzamiento entre seres no constituyó un problema moral, para los antiguos hebreos este hecho resulta repugnante (Jahoda 1999: 5) como lo es hoy en día para la sensibilidad occidental moderna. Estas ideas fueron luego traspasadas a la figura de Ham, hijo menor de Noé, del cual habrían descendido los hombres “salvajes” en castigo por haber rebelado la desnudez de su padre en público. De esta idea a su vez se desprende más adelante la creencia del “hombre salvaje y peludo del bosque”, esclavo de sus pasiones que prevaleció durante la Edad Media. Esta figura fue luego asociada al mono y al diablo, finalmente al pecado, pasando a representar el deseo carnal y la falta de razón (Jahoda 1999: 8).

Durante la Edad Media, la tradición católica mantuvo una visión del mundo basada en una amalgama de ideas platónicas y aristotélicas acerca del cosmos. El concepto de un principio ordenador de la naturaleza, llamado en la antigüedad *scala naturae*, fue tomado del neo-Platonismo a través de San Agustín e incorporado de manera modificada a la filosofía cristiana. San Agustín afirma que la malicia no fue creada por Dios, no se trata de una fuerza externa a los seres humanos y por lo tanto es un problema que es superable (Evans 1982: 114, 149).

Durante la Edad Media, la noción de *scala naturae* se transforma en la *Gran Cadena del Ser* que consistió en una visión estática del universo en la cual todos y cada uno de los seres

ocupa una determinada posición como eslabón de la cadena en la cual todos nos hallamos concatenados formando un orden jerárquico instituido por Dios. La cadena como concepto incorpora a los objetos de la creación ordenados en diversos grados de perfección (Jahoda 1999: 32). Los seres humanos ocupan una posición intermedia entre los ángeles y los animales, dada su naturaleza en parte espiritual y en parte física (Taylor 1986: 37). Igualmente esta doctrina encarnó el principio de continuidad, enfatizando una interconexión entre todas las cosas y seres. En este contexto, los humanos están vinculados con los ángeles por su inteligencia y sensibilidad. La cadena admite también la creencia en razas monstruosas mezcla de humanos y animales.

Dentro de la cadena, el diablo ocupa el lugar de un ángel caído que deambula entre ángeles y seres humanos persuadiéndolos a cometer pecado y convertirse en brujos malignos. Dentro de esta concepción del mundo, los seres humanos nacemos con el pecado original, expresión de lo maléfico. De acuerdo a San Agustín, el pecado original se debe a que la procreación está acompañada de concupiscencia (deseo sexual) (Taylor 1986: 38). Aunque la Reforma Protestante suprimió la idea de la *Gran Cadena del Ser* y con ello, removió la necesidad de creer en santos y ángeles, la Gran Cadena dominó el pensamiento occidental hasta los albores de la ciencia en el siglo XIX con la aparición de la biología y creemos que en algún sentido se trata de una creencia aún vigente entre nosotros de alguna manera como lo demuestra el sangriento episodio del Holocausto Nazi.

Occidente desarrolla una idea de lo sagrado opuesto a lo impuro, donde el ubicarse en los márgenes resulta peligroso e indeseable. Aquello que es indeseable y malo, sin embargo, puede ser removido con determinados procedimientos como los ritos de purificación, la confesión y la pacificación.

Muchas perspectivas sobre la maleficencia caen en dos direcciones: se refieren a la imperfección o a la sobre-perfección y por tanto al exceso. Al tratarse de un ser que no admite reciprocidad ni negociación alguna, el pishtaco se sale de los cánones de la idea de orden que prevalece en la cosmovisión amazónica. El pishtaco ha traspasado ciertos límites permitidos al expresar un exceso de egoísmo y codicia.

De acuerdo a los relatos que he recogido en el valle del Perené, el pishtaco no es siempre un blanco foráneo puesto que también puede tratarse de un poblador indígena que ha trasgredido las normas de convivencia de la comunidad. Para otros autores, el pishtaco también puede ser un comunero que amenaza y traiciona a la comunidad (Rivière 1991: 37), un “indio aculturado” (Molinié 1991: 80) que actúa al margen de las normas sociales, viola las reglas de la vida social y se comportan como un hombre blanco incestuoso, borracho, ladrón y enfermo (Salazar-Soler 1991: 17). Se puede tratar también de alguien conocido que actúa de noche y de día se camufla de ingeniero de minas (Salazar-Soler 1991: 20), por ejemplo, personal de Sinamos durante la reforma agraria (Bellier y Hocquenghem 1991: 56), en forma de *chauca* – vieja harapienta (Kapsoli 1991: 62) o de zorro (Kapsoli 1991: 69).

A semejanza de los relatos que hallé en el valle del Perené, los relatos sobre los pishtaco transmiten sentimientos de desconfianza hacia el Estado. Los pishtaco han sido contratados por el Estado para cometer fechorías, mientras gozan de un salvoconducto especial que los hace inmunes a la legalidad imperante (Portocarrero 2012: 24; Kapsoli 1991: 71; Oliver-Smith 1969: 368).

El pishtaco no es un diablo disfrazado. El perspectivismo da cuenta de una ontología donde no existe una separación y distinción clara y absoluta entre humanos y no humanos. El poder del pishtaco – aliado del Estado y a la economía de mercado –no es ambivalente y aparece incomprensiblemente excesivo y grotesco. Los dueños del bosque, en cambio, gestionan el poder cósmico en cualquier dirección como en el caso de los chamanes que pueden aprovisionarse del poder cósmico para el bien de la humanidad pero también pueden tomarlo en exceso no necesariamente en forma malintencionada, pero que eventualmente puede ser devastador. Aquí, lo maligno puede ser un poder ambivalente, puede ser temido pero también motivo de burla.

El pishtaco ha pasado de ser un degollador (Molinié 1991: 84; Kapsoli 1991; Salazar-Soler 1991: 8; Oliver-Smith 363) que extrae la grasa de la población indígena para venderla al extranjero para la producción de campanas, la industria farmacéutica en la elaboración de cremas de belleza, lubricante para automóviles y maquinarias diversas a un ser depredador que extrae órganos vitales como los ojos y el corazón. El pishtaco tiene preferencia por la grasa de los *runa* (ser humano en quechua) que es de mejor calidad puesto que comen chuño y kañiwa, sobre todo la parte que rodea el estómago, el hígado y los riñones, además de su predilección por testículos (Salazar 1991: 10).

¿Tiene el pishtaco un origen andino o amazónico? ¿En qué medida la idea de pishtaco se inspira en la naturaleza depredadora de felinos amazónicos?

Coincido con Bellier y Hocquenghem (1991: 52) que sostienen que el pishtaco habría resultado del encuentro de las culturas quechua y amazónica. Uno de las evidencias sugeridas por las autoras, está en las representaciones de degolladores, desolladores y descuartizadores con formas de búho, murciélago, felino, animal nocturno o monstruo marino de la iconografía Mochica (200-700 DC) (Bellier y Hocquenghem 1991: 42).¹³

Comparemos al pishtaco con otros seres del bosque amazónico. En el caso de los jodí de la Guayana venezolana, los *jkyo aemodí* los Maestros de los animales regulan el flujo de poblaciones de su especie en un área particular. Los *jkyo aemodí* ocupan hábitats particulares en sectores determinados del bosque como los ríos, el subsuelo, las cuevas o el cielo (Zent 2007: 120). Los *jkyo aemodí* cohabitan el mundo con nosotros, se mueven alrededor nuestro y acompañan a las especies que protegen. Un *jkyo aemo* (la forma singular de *jkyo aemodí*) de un animal determinado posee arboles u hongos específicos que están conectados a los espíritus protectores.

Una figura similar, la hemos encontrado en los *dueños del bosque* en el Perené. Los dueños del bosque (*ashitari* en lengua Ashaninka) transmiten las normas que prevalecen y el orden general que debe regir en las relaciones entre todos los seres (Casanto y Macera 2011: 75). Los dueños del bosque actúan como intermediarios entre los seres humanos y la naturaleza y su poder es ambivalente en tanto que desempeñan un rol de amenaza-protección (Casanto y Macera 2011: 77). Los dueños del bosque surgen de historias complicadas y poseen la capacidad de transformarse como todos los demás seres del *multiverso* amazónico. Los *ashitari* no ejercen un poder coercitivo sobre los demás seres. Los malos sentimientos como el egoísmo y la envidia moldean a los cuerpos y originan la conversión en dueños del bosque en otros seres como le ocurrió a *Quishá* que fue convertida en dueña de la piña por alguien que le tenía cólera (Casanto y Macera 2011: 101). Yotsi era guerrero y tabaquero, por ejemplo, pero era una persona muy jactanciosa. Cierta día, Yotsi le solicita a un padre de familia que le proporcionara por esposa a todas sus hijas a cambio de un zungaro grande. El

padre aceptó pero cuando Yotsi quiso sacar a un enorme zungaro acabó en las profundidades del río convertido en dueño del pez zungaro (Casanto y Macera 2011: 99). En suma, el pishtaco se acercaría más a una idea absoluta de lo maléfico de tipo más occidental que los dueños del bosque cuyo poder puede ser bueno o malo, de acuerdo a las circunstancias. De otro lado, sin embargo, el pishtaco posee la capacidad de transformarse propia del perspectivismo amazónico.

8. Interculturalidad en un contexto de pishtacos, diablos y renegados.

Introducirse a una cultura distinta implica darnos cuenta que no basta con hacer corresponder – a manera de consulta al diccionario- nuestros conceptos con la contraparte “indígena”, en este caso expresada en “lengua nativa” y encontrar la palabra equivalente. Al menos desde mi experiencia, la interculturalidad implica lograr que se produzca un descalabro de nuestros profundamente enraizados fundamentos ontológicos y epistemológicos, lo que casi equivale a reeditar nuestras identidades a la luz de eso distinto que estamos viviendo. Cualquier inicio de engranaje a otra cultura distinta y ajena a la familiar, significa un padecer las circunstancias con todo el cuerpo, pensamiento y obra.¹⁴

Tal como lo sostiene de Sousa Santos (2006: 75), se trata de aprehender el pensamiento amazónico sin tener en cuenta la relación de subordinación y pensar la Amazonía como si Occidente no existiese. Lo común es haber contemplado a los pueblos indígenas de la Amazonia desde sus carencias y lo que no son (Rapport y Overing 2000: 219). Ellos poseen “mitos”, nosotros “historia”; nosotros los occidentales somos los “civilizados”, los amazónicos son los “primitivos” que viven con una simpleza sorprendente. Ahora toca ver lo que son propiamente los pueblos amazónicos, definidos desde sus propias voces.

No se trata de agudizar nuestra racionalidad únicamente y volver inteligibles a las expresiones culturales “otras”, incluida a la dimensión afectivo-sensorial para ganar la ansiada interculturalidad. En este caso se trata aprender e internalizar un nuevo lenguaje, además de dar cabida a sensaciones y emociones otras. Todo ello implica una construcción y deconstrucción de lo que somos y de lo que sentimos y volver a fabricar sobre una nueva plataforma, creando un nuevo lenguaje-conocimientos y afectos-puente.

Contemplar al pishtaco como una simple creencia y ficción del imaginario popular, síntoma de un resentimiento e indignación no me ayuda para compenetrarme en la cosmovisión amazónica. Para ganar una comprensión del pishtaco en su justa medida tenemos que verlo como parte de una cosmovisión y no única ni principalmente como fenómeno aislado dentro de una lógica de causalidad lineal donde la causa es un Estado injusto y no-inclusivo y el efecto una creencia popular fantástica. Las categorías “pobres”, “simples” y “primitivos”, “carentes de” pertenecen a un vocabulario propio de una visión evolucionista de la vida que toma a occidente como su principal referente. Creo haber encontrado finalmente el camino al pensamiento amazónico en el momento menos esperado después de mucho batallar. Para investigar y escribir no solamente necesitamos tiempo y recursos, sino también pasar por un proceso de empoderarnos a través del entramado de poder que suele aplastar e intimidar a aquello que representa una amenaza. Solo sé que aún me quedan muchas preguntas por responder.

Lo importante no es determinar en términos de oposiciones binarias si el pishtaco es una creencia o no lo es, si éste es verdadero o falso o peor aún, descalificarlo de plano al situarlo

como parte de una dimensión *mágica (no real)* del mundo, en la gradiente opuesta a la racionalidad moderna. Lo central desde mi punto de vista es entenderlo como parte de una cosmovisión desde los principios ontológicos y epistemológicos que la rigen. Parafraseando a Benhabib (1992: 14-15) en este juego interminable de oposiciones binarias – que es la lógica de la subordinación y dominación, lo único que logramos es suprimir la presencia del otro. Esta exclusión epistémica implica severas consecuencias morales y políticas (Lyotard 1987).

El Estado peruano tiene que seguir trabajando con sumo cuidado el enfoque de la interculturalidad de sus políticas sociales para superar la relación ambivalente que mantiene hacia los pueblos indígenas, que de un lado son incluidos con dignidad en los discursos para luego ser excluidos en los hechos.

Bibliografía

Alvarez, José (2006) Gestión Comunal y Territorio: lecciones aprendidas de la cuenca del Nanay (Amazonía NorPeruana) para el manejo de la fauna silvestre. *Revista Electrónica Manejo de la Fauna Silvestre en Latinoamérica*. Versión pdf.

Ansión, Juan (ed.) (1989) *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea.

Ansión, Juan y Eudocio Sifuentes (1989) La imagen de la violencia a través de los relatos de desgolladores. En Ansión, Juan (ed.) (1989) *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea, 61-105.

Arguedas, José María (1953) *Cuentos mágico-realistas y canciones de fiesta tradicional del valle del Mantaro, provincia de Jauja y Concepción*. *Archivo del Instituto de Estudios Etnológicos*. Folklore Americano. Año 1, número 1, 101-293.

Amazonía Peruana 30. Perspectivismo (2007). Diciembre. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Belaúnde, Luisa Elvira (1994) Parrots and Oropendolas: The Aesthetics of Gender Relations among the Airo-Pai of the Peruvian Amazon. *Journal de la Societé des Américanistes*. Tomo 80, 95-111.

_____ (2005) *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

_____ (2007a) Introducción. De seres y perspectivas. *Amazonia Peruana. Perspectivismo*. Tomo XV, 30, 9-16.

_____ (2007b) Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro. *Amazonia Peruana. Perspectivismo*. Tomo XV, 30, 51-58.

Benhabib, Seyla (1992) *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press.

Blu, Karen (1980) *The Lumbee Problem: The Making of an American Indian People*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1990) *The Logic of Practice*. Traducción al inglés de Richard Nice. Cambridge, Oxford: Polity Press en asociación con Blackwell Publishers.

Bourdieu, Pierre; Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (1979) *El Oficio de Sociólogo. Presupuestos Epistemológicos*. Tercer edición en español. Siglo XXI Editores.

Briggs, Charles (1986) *Learning How to Ask. A Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*. Cambridge University Press.

Brown, Michael y Eduardo Fernández (2001) *Guerra de Sombras. La lucha por la utopía en la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA-CONICET).

Brown, Michael (1984) *Una paz incierta: historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la Carretera Marginal*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Chirif, Alberto y Manuel Cornejo Chaparro (eds) (2009) *Imaginario e imágenes de la época del caucho. Los sucesos del Putumayo*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Clastres, Pierre (2010) *La sociedad contra el Estado*. Introducción a cargo de Beltrán Roca Martínez. Barcelona: Virus Editorial.

CVR-IF. Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003) *Informe Final*. Nueve tomos. Lima.

Defensoría del Pueblo (2011) *Aportes para una Política Nacional de Educación Intercultural Bilingüe a favor de los pueblos indígenas del Perú. Serie Informes Defensoriales- Informe No. 152*. Lima: Defensoría del Pueblo.

Degregori, Carlos Iván (1989) *Entre los fuegos de Sendero y el ejército: regreso de los pishtacos*. En Ansión, Juan (ed.) (1989) *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea, 109-114

Descola, Philippe (2004) Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En Surrallés, Alexandre y Pedro García Hierro (eds) *Tierra adentro. Territorio indígenas y percepción del entorno*. Copenhague: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas (IWGIA) 25-35.

Douglas, Mary (2007) *Purity and Danger. An Anaylis of Concept of Pollution and Taboo*. Nuevo prefacio de la autora. Londres y Nueva York: Routledge.

Evans, Gillian. *Augustine on Evil*. Cambridge University Press.

García, Pedro y Alexandre Surrallés (2004) Introducción. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: Grupo Internacional de trabajo sobre asuntos indígenas (IWGIA). 9-22

García, María Elena (2008) *Desafíos de la Interculturalidad. Educación, desarrollo e identidades indígenas en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Geertz, Clifford (1987) *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

Gonçalves, Marco Antonio (2007: 159) Personalidad y procesos de subjetivación e una ontología amazónica. *Amazonía Peruana* 30. Tomo XV, 159-184.

Gow, Peter (1991) *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

_____ (1999) Piro Designs: Painting as meaningful Action in an Amazonian lived World. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2. Vol 5. June, 229-246.

_____ (2007) La ropa como aculturación en la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana*. Tomo XV 283-304.

Hill, Jonathan y Fernando Santos-Granero (2002) *Comparative Arawakan Histories*. Urbana y Chicago: University of Illinois. Introducción, 1-22.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (2011) *Características sociodemográficas de los grupos étnicos de la Amazonía peruana y del espacio geográfico en el que residen*. Lima: Dirección Técnica de Demografía e Indicadores Sociales.

Jahoda, Gustav (1999) *Images of Savages. Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture*. Londres y Nueva York: Routledge.

Lagrou, Elsje (2008) Prólogo. En Belaúnde, Luisa Elvira. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Segunda Edición. Revisada y ampliada. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Latour, Bruno (2007) *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

_____ (2008) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

LeCompte, Margaret (2002) The transformation of Ethnographic Practice: Past and Current Challenges. *Qualitative Research*. Vol 2 (3) Sage Publications, 283-299.

Lévi-Struss, Claude (1970) *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lima, Tânia Stolze (2007) El dos y su múltiple: reflexiones sobre el perspectivismo en una cosmología Tupí. En *Amazonía Peruana* 30. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 59-83.

Lyotard, Jean-François (1987) *La condición post-moderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.

McCallum, Cecilia (2001) *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*. Oxford: Berg.

Overing, Joanna (2007) La reacción contra la descolonización de la intelectualidad. *Amazonia Peruana. Perspectivismo*. Tomo XV, 30; 17-49. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAP) .

_____ (1981) Review Article. *Amazonian Anthropology. Journal of Latin American Studies*. Vol 13, Part I. May. Cambridge University Press, 151-164.

Morales, Daniel (2011) “La arqueología en la Amazonía peruana y sus relaciones con el área andina”. En Chaumeil, Jean-Pierre, Oscar Espinosa y Manuel Cornejo (eds). *Por donde hay soplo*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Fondo Editorial de la PUCP, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) y Centre EREA du LESC.

Overing, Joanna y Alan Passes (2000a) *The Anthropology of Love and Anger. The Overing,*

Parkin, David (ed) (1986) *The Anthropology of Evil*. Oxford: Basil Blackwell.

Portocarrero, Gonzalo; Soraya Irigoyen e Isidro Valentin (1990) *Crisis social y fantasmas coloniales: los sacaojos*. Lima: Tarea.

Radin, Paul (1946) *Indians of South America*. Nueva York: Doubleday.

Rapport y Overing (2000) *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*. Londres y Nueva York: Routledge.

Said, Edgard (2003) *Orientalism*. Penguin Books.

Santos, Boaventura de Sousa (ed) (2008) *Another Knowledge is Possible: beyond Northern Epistemology*. WW Norton & Co. Inc.

_____ (2006) *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Santos (2002a) “The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America”. En Hill, Jonathan y Fernando Santos-Granero (2002) *Comparative Arawakan Histories*. Urbana y Chicago: University of Illinois, 25-50.

Santos (2002b) Saint Christopher in the Amazon: Child Sorcery, Colonialism, and Violence among the Southern Arawak. *Ethnohistory* 49:3. American Society for Ethnography, 35-71.

Santos, Fernando y Frederica Barclay (1995) *Ordenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*. Lima: IEP, IFEA, Flacso.

_____ (2002) *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto 1850-2000*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

_____ (2010) Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana. *Anthropologica*. Año XXVIII, 28. Suplemento 1. Especial sobre industrias extractivas y sociedad rural. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 21-52.

Schütz, Alfred (1967) *The Phenomenology of the Social World*. Traductor: George Walsh. Introducción: Frederick Lehnert. Northwestern University Press.

Schütz, Alfred (1972) *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Strathern (1988) *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press Introducción, 3-40.

Taylor, Donald (1986) Theological thoughts about evil. In Parkin, David (ed) (1986) *The Anthropology of Evil*. Oxford: Basil Blackwell, 26-41.
Atlas de comunidades nativas de la selva central (2006) Lima: Instituto del Bien Común.

The New Jerusalem Bible. The Complete Text of the Ancient Canon of the Scriptures (1998). Edición estándar. Nueva York, Londres, Toronto, Sydney y Auckland: Doubleday.

Trapnell, Lucy; Albina Calderón y River Flores (2008) *Interculturalidad, conocimiento y poder. Alcances de un proceso de investigación-acción en dos escuelas de la Amazonía peruana*. Lima: Oxfam América, Instituto del Bien Común y Found Foundation.

Trapnell, Lucy y Eloy Neyra (2006) Situación de la educación intercultural bilingüe en el Perú. En Luis Enrique López y Carlos Rojas (eds). *La EIB en América Latina bajo examen*. La Paz: Plural PROEIB-Andes, falta número de páginas (preguntar a Eloy).

Varese, Stefano (2006) Cuarta Edición. *La Sal de los Cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía peruana*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Viveiros de Castro, Eduardo (1992) *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Traducción de Catherine Howard. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

_____ (1998) Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol 4, 3. September, 469-488.

_____ (2004) Perspectivismo y multiculturalismo en la América Latina. En Surallés, Alexandre y Pedro García Hierro (eds) *Tierra adentro. Territorio indígenas y percepción del entorno*. Copenhague: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas (IWGIA), 37-80.

_____ (2007) La selva de cristal: notas sobre la ontología de los espíritus amazónicos. *Amazonía Peruana*. Tomo XV, 30, 85-110.

Walsh, Catherine (2009) *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala.

Zent, Egleé (2007) El yo cazador: perforaciones, prescripciones y seres primordiales entre Ils Jodí, Guayana Venezolana. *Amazonía Peruana* 30. 111-139.

NOTAS

¹ Mi interés por seguir el sendero del pensamiento amazónico se deriva de mi trabajo como coordinadora de las investigaciones de historias locales del conflicto armado interno para la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) entre 2002 y 2003 en conjunto con las cinco oficinas regionales. Estos estudios se encuentran en el volumen 5 del Informe Final de la CVR. Enfocados como estuvieron los comisionados-investigadores de la CVR en la zona sur-central andina, considero que la CVR quedó particularmente en deuda con los pueblos indígenas de la Amazonía.

² Mantengo el anonimato de mis interlocutores.

³ El nombre de la comunidad ha sido modificado.

⁴ Mis interlocutores son José, Dionisio y Antonio, tres pobladores Ashaninka del Perené cuyos nombres he cambiado.

⁵ Todavía reverbera en mí, la gran frustración acompañada de dolores de cabeza y sensación de lengua trabada (junto con los pensamientos) durante los primeros seis meses en un país como Inglaterra que todo se hace al revés. El tráfico circula al revés: lo que es para nosotros (en Perú) izquierda, allá es derecha. Igualmente al abrir y cerrar puertas y ventanas. Resulta crucial otorgarle la debida importancia a estos supuestos detalles irrelevantes de la vida cotidiana puesto que de esta manera sopesamos la envergadura de lo que significa *hacerte* a otra cultura distinta.

⁶ Overing (2007: 27, nota 3).

⁷ El chamán, en este contexto, es esencialmente una especie de diplomático cósmico dedicado a la traducción entre puntos de vista ontológicamente diferentes (Viveiros de Castro 2007: 87).

⁸ La cita completa reza: “Los indígenas de la Amazonía peruana ven a los europeos a través de la lente de su propia experiencia cultural. Los Aguaruna del norte, por ejemplo, piensan que los *wiakuch*, viracochas, son personas de grandes riquezas que se mueven con facilidad a través del caos social de los pueblos fronterizos de la selva. Estos seres son poderosos hechiceros que conducen a los viajeros solitarios a ciudades viracocha ocultadas en acatizados o árboles (Brown y Fernández 2001: 138).

⁹ Ver más al respecto Portocarrero, Gonzalo; Isidro Valentín y Soraya Yrigoyen (1991) *Sacajojos: crisis social y fantasmas coloniales*. Lima: Tarea.

¹⁰ Los datos provienen de la entrevista que tomé a Virginia (sin haberlo planificado de esta manera), esposa de Zacarías el sábado 6 de diciembre del 2008 en el contexto de la investigación DAI-PUCP 4027.

¹¹ Ver más al respecto *Método y Verdad* de Gadamer en sus varias versiones.

¹² Si bien nunca antes había tomado en consideración este aspecto para efecto de la investigación científica, personalmente siempre consideré el sentido del humor andino y el amazónico (cada uno con sus propias características locales y regionales) como un referente valioso del cual tenemos mucho que aprender.

¹³ Son ideas que han logrado tomar forma a partir de mi conversación con Guillermo Rochabrún el 21 de diciembre 2011.

¹⁴ Todavía reverbera en mí, la gran frustración acompañada de dolores de cabeza y sensación de lengua trabada (junto con los pensamientos) durante los primeros seis meses en un país tan exótico como Inglaterra que todo se hace al revés. El tráfico circula al revés: lo que es para nosotros (en Perú) izquierda, allá es derecha. Igualmente al abrir y cerrar puertas y ventanas. Resulta crucial otorgarle la debida importancia a estos supuestos detalles irrelevantes de la vida cotidiana puesto que de esta manera sopesamos la envergadura de lo que significa *hacerte* a otra cultura distinta.

Bibliografía

Atlas de comunidades nativas de la selva central (2006) Lima: Instituto del Bien Común.

Alvarez, José (2006) Gestión Comunal y Territorio: lecciones aprendidas de la cuenca del Nanay (Amazonía NorPeruana) para el manejo de la fauna silvestre. *Revista Electrónica Manejo de la Fauna Silvestre en Latinoamérica*. Versión pdf.

Ansión, Juan (ed.) (1989) *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea.

Ansión, Juan y Eudocio Sifuentes (1989) La imagen de la violencia a través de los relatos de desgolladores. En Ansión, Juan (ed.) (1989) *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea, 61-105.

Arguedas, José María (1983) *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lima: Editorial Horizonte.

_____ (1953) *Cuentos mágico-realistas y canciones de fiesta tradicional del valle del Mantaro, provincia de Jauja y Concepción*. *Archivo del Instituto de Estudios Etnológicos*. Folklore Americano. Año 1, número 1, 101-293.

Amazonía Peruana 30. Perspectivismo (2007). Diciembre. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Belaunde, Luisa Elvira (1994) Parrots and Oropendolas: The Aesthetics of Gender Relations among the Airo-Pai of the Peruvian Amazon. *Journal de la Societé des Américanistes*. Tomo 80, 95-111.

_____ (2005) *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

_____ (2007a) Introducción. De seres y perspectivas. *Amazonia Peruana. Perspectivismo*. Tomo XV, 30, 9-16.

_____ (2007b) Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro. *Amazonia Peruana. Perspectivismo*. Tomo XV, 30, 51-58.

Bellier, Irène y Anne-Marie Hocquenghem (1991) “De los Andes a la Amazonía. Una representación evolutiva del “otro”. En *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines* 20, 1. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 41-59.

Blu, Karen (1980) *The Lumbee Problem: The Making of an American Indian People*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1990) *The Logic of Practice*. Traducción al inglés de Richard Nice. Cambridge, Oxford: Polity Press en asociación con Blackwell Publishers.

Bourdieu, Pierre; Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (1979) *El Oficio de Sociólogo. Presupuestos Epistemológicos*. Tercer edición en español. Siglo XXI Editores.

Briggs, Charles (1986) *Learning How to Ask. A Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*. Cambridge University Press.

Brown, Michael y Eduardo Fernández (2001) *Guerra de Sombras. La lucha por la utopía en la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA-CONICET).

Brown, Michael (1984) *Una paz incierta: historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la Carretera Marginal*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

CVR-IF. Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003) *Informe Final*. Nueve tomos. Lima.

Chirif, Alberto y Manuel Cornejo Chaparro (eds) (2009) *Imaginario e imágenes de la época del caucho. Los sucesos del Putumayo*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Clastres, Pierre (2010) *La sociedad contra el Estado*. Introducción a cargo de Beltrán Roca Martínez. Barcelona: Virus Editorial.

Comaroff, J. (1993). *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

Defensoría del Pueblo (2011) *Aportes para una Política Nacional de Educación Intercultural Bilingüe a favor de los pueblos indígenas del Perú. Serie Informes Defensoriales- Informe No. 152*. Lima: Defensoría del Pueblo.

Degregori, Carlos Iván (1989) *Entre los fuegos de Sendero y el ejército: regreso de los pishtacos*. En Ansión, Juan (ed.) (1989) *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea, 109-114

Descola, Philippe (2004) Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En Surrallés, Alexandre y Pedro García Hierro (eds) *Tierra adentro. Territorio indígenas y percepción del entorno*. Copenhague: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas (IWGIA) 25-35.

García, Pedro y Alexandre Surrallés (2004) Introducción. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: Grupo Internacional de trabajo sobre asuntos indígenas (IWGIA). 9-22

García, María Elena (2008) *Desafíos de la Interculturalidad. Educación, desarrollo e identidades indígenas en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Geertz, Clifford (1987) *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

Gonçalves, Marco Antonio (2007: 159) Personalidad y procesos de subjetivación e una ontología amazónica. *Amazonía Peruana* 30. Tomo XV, 159-184.

Gow, Peter (1991) *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

_____ (1999) Piro Designs: Painting as meaningful Action in an Amazonian lived World. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2. Vol 5. June, 229-246.

_____ (2007) La ropa como aculturación en la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana*. Tomo XV 283-304.

Hill, Jonathan y Fernando Santos-Granero (2002) *Comparative Arawakan Histories*. Urbana y Chicago: University of Illinois. Introducción, 1-22.

Hvalkof, Søren y Hanne Veber (2005) Los Asheninka del Gran Pajonal. En *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen V. Campa Ribereños, Ashéninka*. Lima; IFEA, Smithsonian Tropical Research Institute, 75-279.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (2011) *Características sociodemográficas de los grupos étnicos de la Amazonía peruana y del espacio geográfico en el que residen*. Lima: Dirección Técnica de Demografía e Indicadores Sociales.

Kapsoli, Wilfredo (1991) “Los pishtacos: degolladores degollados”. En *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines* 20, 1. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 61-77.

Kidd, Stephen (2000) Knowledge and the practice of love and hate among the Enxet of Paraguay, En Overing, Joanna and Alan Passes (2000). *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics and Conviviality in Native Amazonia*. London y New York: Routledge, 114-132.

Lagrou, Elsje (2008) Prólogo. En Belaunde, Luisa Elvira. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Segunda Edición. Revisada y ampliada. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

_____ (2000) Homesickness and the Cashinahua self. A reflexion on the embodied condition of relatedness. En Overing, Joanna and Alan Passes (2000). *The Anthropology of*

Love and Anger. The Aesthetics and Conviviality in Native Amazonia. London y New York: Routledge, 152-169

Latour, Bruno (2007) *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

_____ (2008) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

LeCompte, Margaret (2002) The transformation of Ethnographic Practice: Past and Current Challenges. *Qualitative Research*. Vol 2 (3) Sage Publications, 283-299.

Lévi-Struss, Claude (1970) *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lima, Tânia Stolze (2007) El dos y su múltiple: reflexiones sobre el perspectivismo en una cosmología Tupí. En *Amazonía Peruana* 30. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 59-83.

Londoño-Sulkin, Carlos (2000) 'Though it comes as evil, I embrace it as good'. Social sensibilities and the transformation of malignant agency among the Muinane. En Overing, Joanna and Alan Passes (2000). *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics and Conviviality in Native Amazonia*. London y New York: Routledge, 170-186

Lytard, Jean-François (1987) *La condición post-moderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.

Macera, Pablo y Enrique Casanto (2011) *La cocina mágica asháninca*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad San Martín de Porres.

McCallum, Cecilia (2001) *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*. Oxford: Berg.

Molinié, Antoinette (1991) "Sebo bueno, indio muerto: la estructura de una creencia andina" En *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 20, 1. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 79-92.

Morales, Daniel (2011) "La arqueología en la Amazonía peruana y sus relaciones con el área andina". En Chaumeil, Jean-Pierre, Oscar Espinosa y Manuel Cornejo (eds). *Por donde hay soplo*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Fondo Editorial de la PUCP, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) y Centre EREA du LESC.

Oliver-Smith, Anthony (1969) "The pishtaco. Institutionalized Fear in Highland Peru". En *The Journal of American Folklore Society*. Vol 82. 326. Octubre-diciembre. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 363-368.

Overing, Joanna (2007) La reacción contra la descolonización de la intelectualidad. *Amazonia Peruana. Perspectivismo*. Tomo XV, 30; 17-49. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAP) .

Overing, Joanna (2000) The efficacy of laughter. The ludic side of magic within Amazonian sociality. En Overing, Joanna and Alan Passes (2000). *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics and Conviviality in Native Amazonia*. London y New York: Routledge, 64-81.

_____ (1981) Review Article. Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies*. Vol 13, Part I. May. Cambridge University Press, 151-164.

Overing, Joanna and Alan Passes (2000). *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics and Conviviality in Native Amazonia*. London y New York: Routledge.

Portocarrero, Gonzalo (2012) *Profestas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Segunda Edición. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Portocarrero, Gonzalo; Soraya Irigoyen e Isidro Valentin (1990) *Crisis social y fantasmas coloniales: los sacaojos*. Lima: Tarea.

Radin, Paul (1946) *Indians of South America*. Nueva York: Doubleday.

Rapport y Overing (2000) *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*. Londres y Nueva Yor: Routledge.

Rivière, Gilles (1991) “Lik’ichiri y khasiri... A propósito de las representaciones del “otro” en la sociedad andina”. En *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines* 20. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 23-40.

Rodríguez, María Alejandra (2012). Colonialism, Neocolonialism and Resistance in the Peruvian Central Amazon. An exploration of Asháninka Indigenous Agency. *Sociology/Anthropology Senior Thesis*. Swarthmore College.

Said, Edgard (2003) *Orientalism*. Penguin Books.

Salazar-Soler, Carmen (1991) “El pishtaco entre los campesinos y los mineros de Huancavelica”. En *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines* 20, 1. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1-22.

Santos, Boaventura de Sousa (ed) (2008) *Another Knowledge is Possible: beyond Northern Epistemology*. WW Norton & Co. Inc.

_____ (2006) *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Santos (2002a) "The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America". En Hill, Jonathan y Fernando Santos-Granero (2002) *Comparative Arawakan Histories*. Urbana y Chicago: University of Illinois, 25-50.

Santos (2002b) Saint Christopher in the Amazon: Child Sorcery, Colonialism, and Violence among the Southern Arawak. *Ethnohistory* 49:3. American Society for Ethnography, 35-71.

Santos, Fernando y Frederica Barclay (1995) *Ordenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*. Lima: IEP, IFEA, Flacso.

_____ (2002) *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto 1850-2000*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

_____ (2010) Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana. *Anthropologica*. Año XXVIII, 28. Suplemento 1. Especial sobre industrias extractivas y sociedad rural. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 21-52.

Schütz, Alfred (1967) *The Phenomenology of the Social World*. Traductor: George Walsh. Introducción: Frederick Lehnert. Northwestern University Press.

Schütz, Alfred (1972) *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Strathern (1988) *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press Introducción, 3-40.

Taylor, Gerald (1991) "Comentarios etnolingüísticos sobre el término pishtaco". En *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 20, 1. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 3-6.

Trapnell, Lucy; Albina Calderón y River Flores (2008) *Interculturalidad, conocimiento y poder. Alcances de un proceso de investigación-acción en dos escuelas de la Amazonía peruana*. Lima: Oxfam América, Instituto del Bien Común y Found Foundation.

Trapnell, Lucy y Eloy Neyra (2006) Situación de la educación intercultural bilingüe en el Perú. En Luis Enrique López y Carlos Rojas (eds). *La EIB en América Latina bajo examen*. La Paz: Plural PROEIB-Andes, falta número de páginas (preguntar a Eloy).

Varese, Stefano (2006) Cuarta Edición. *La Sal de los Cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía peruana*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Viveiros de Castro, Eduardo (1992) *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Traducción de Catherine Howard. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

_____ (1998) Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol 4, 3. September, 469-488.

_____ (2004) Perspectivismo y multiculturalismo en la América Latina. En Surallés, Alexandre y Pedro García Hierro (eds) *Tierra adentro. Territorio indígenas y percepción del entorno*. Copenhague: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas (IWGIA), 37-80.

_____ (2007) La selva de cristal: notas sobre la ontología de los espíritus amazónicos. *Amazonía Peruana*. Tomo XV, 30, 85-110.

Walsh, Catherine (2009) *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala.

Weismantel, M. (2001). *Cholas and Pishtacos. Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Zent, Egleé (2007) El yo cazador: perforaciones, prescripciones y seres primordiales entre IIs Jodí, Guayana Venezolana. *Amazonía Peruana* 30. 111-139.