

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD**  
**CATÓLICA**  
DEL PERÚ

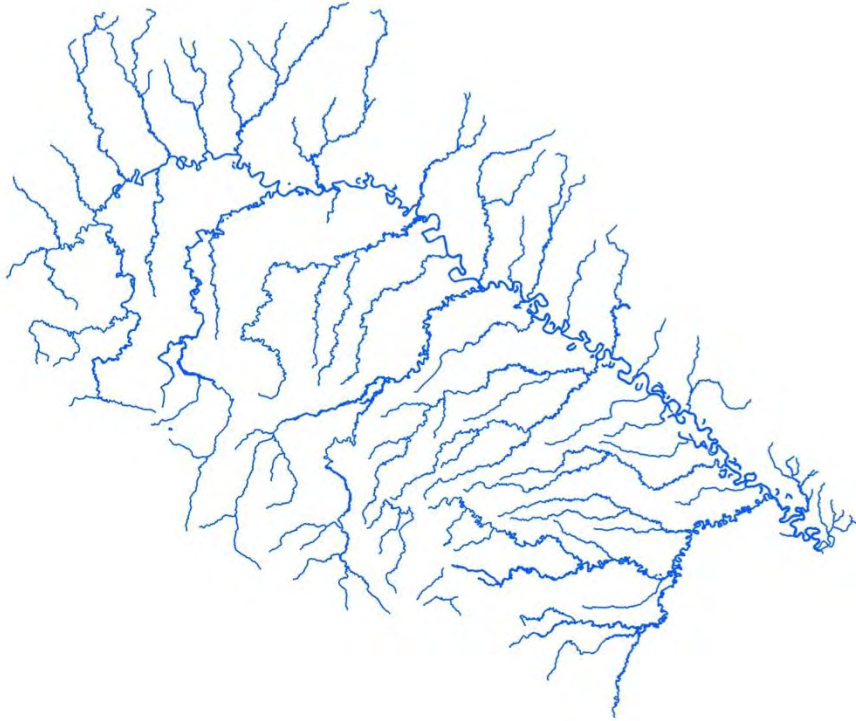
Conservar la Naturaleza | Gobernar la Población  
Imaginarios, espacio y políticas en el Parque Nacional del Manu

Tesis para optar el Título de Licenciada en Antropología que presenta

Sandra Wiñay Rodríguez Castañeda

ASESOR: Gerardo Damonte Valencia

Abril 2018



*A los ríos de mi padre  
A los ríos de mi madre*

## RESUMEN

Fundado en 1973, el Parque Nacional del Manu es una de las áreas más emblemáticas del país. Sus exuberantes cifras de biodiversidad han favorecido que sea comúnmente retrado como un Edén Viviente, una “Amazonía lejos de la civilización y toda transformación humana”. Pero, lejos de estar deshabitado, el Manu alberga una dinámica ocupación de casi 2,300 personas pertenecientes a cinco grupos étnicos. ¿Por qué si es que la política inicial que dictaba la reubicación de las poblaciones fuera del Parque nunca se llegó a cumplir, continúa siendo imaginado el Manu como un paraíso “virgen” sin humanos? Esta investigación parte de esta contradicción buscando reconstruir la relación entre los imaginarios de la naturaleza y la indigeneidad, y las formas de conservar/gobernar esta área protegida. Basada en un trabajo etnográfico, que tuvo como sujeto de investigación al Estado y actores asociados, de una duración de tres meses repartidos entre el 2011 y el 2012, planteo tres argumentos. En primer lugar, argumento que la naturaleza del Manu es pensada como un sistema cerrado, tanto en términos ecológicos y sociales, como espaciales y temporales. En relación a esta, se piensa que el hombre deviene en amenaza a dicho sistema cuando cruza el umbral de la *tradicionalidad*. Estos imaginarios están teñidos de la persistente influencia de modos coloniales de entender la diferencia social y al ‘Otro’. En segundo lugar, sobre estos imaginarios se yergue el arte de conservar/gobernar el Manu. Entiendo la conservación como una forma de gubernamentalidad que busca *conducir la conducta* de ciertos sujetos sobre un territorio específico, operando sobre la base de un ensamble de mentalidades, aparatos organizacionales, una disposición espacial y una serie de tecnologías y dispositivos de control. Finalmente, a través del despliegue de este arte de gobierno se crea en el Parque Nacional del Manu un orden político de excepción, que denomino ‘estado de naturaleza’, dentro del cual el Estado reformula su rol, reemplazando su “deseo por mejorar” por un “deseo de preservar” las condiciones de vida de estas poblaciones y territorios. Como consecuencia, se producen espacios en términos de desarrollo desigual y sujetos asociados que pueden ser gobernados pero que no pueden gobernar, que resultan en la configuración del desarrollo y la ciudadanía como conceptos graduados.

MCMXVII

## Agradecimientos

Han pasado seis años desde que estuve entre Cusco y Madre de Dios preguntándome y preguntando a otros sobre el Manu. Desde entonces, esta investigación ha permanecido mirándome, más que yo a ella, como una fantasma que acecha. No ha sido sino hasta hace unos meses que he podido hacerme el tiempo para reconciliarnos y criarnos mutuamente. He vuelto a mirar mis entrevistas, mis documentos, mis mapas, con otros ojos, alumbrando las palabras e imágenes con la experiencia que he ido acumulando durante estos años. Aquí culmina mi esfuerzo por armar mi cuento sobre el Manu, su naturaleza y sus formas de gobierno, esperando iluminar rutas hacia formas de conservar la naturaleza que no representen desvíos de problemas de fondo ni hagan caso omiso a consideraciones de justicia social.

Por lo aprendido quiero agradecer a las personas que se hicieron un tiempo para llenarme de información, contactos, anécdotas, documentos. Entre ellos, agradezco especialmente a Klaus Rummenhoeller, Rob Williams, José Carlos Nieto Navarrete, y César Flores, por haber puesto un interés especial en lo que hacía, habiendo facilitado de muchas maneras mi trabajo; y más aún a mi compañera de tesis y viajes al Manu, Cindy Flores, por lo compartido y por lo cultivado.

Gerardo Damonte fue mi jefe en el Grupo de Análisis por el Desarrollo durante estos años, y también mi mentor, asesor de tesis y amigo. Lo que tengo que agradecerle va más allá de haberme ofrecido un espacio de aprendizaje y desarrollo, y el haber guiado con paciencia en el desarrollo de esta investigación. Gracias también a Alejandro Diez, Oscar Espinoza, Carlos Arnillas, Manuel Glave, Ernesto Ráez, José Carlos Orihuela, Rafael Barrio de Mendoza, Martín Caveró, Luis Felipe Torres, Karla Vergara y Arturo Mendieta por las sugerencias y comentarios hechos en distintos momentos de este camino.

Armar esta investigación ha implicado ponerme frente a ciertas dimensiones de mi misma que permanecían, en otros momentos, bajo las nebulosas de las rutinas del trabajo. De allí que levantar el polvo de mis documentos, ha sido también levantar y remover mis pieles, músculos y huesos. Escribir esta tesis ha sido para mí armar un cuerpo, y me he valido para ello más que nunca de los apoyos de los míos, estén cerca o lejos. Gracias a mis padres, José y Rosa, por insistir en la necesidad de este cierre; a Gely, Paola, Angela, Lizeth y Luis, por apoyarme y aguardar mientras aprendía qué amarras soltar y qué otras enlazar; y a mi compañero, Diego, por poner el hombro, el pecho, y ser protagonista de nuevos vientos de transformación.

## ÍNDICE

<u>INTRODUCCIÓN</u> .....	xi
<u>CAPÍTULO 1. NATURALEZA Y CONSERVACIÓN DE ÁREAS PROTEGIDAS: PLANTEAMIENTO TEÓRICO Y METODOLÓGICO</u> .....	1
1.1 La naturalización de la naturaleza.....	1
1.1.1 Principios de la Teoría Ecológica-Evolutiva.....	3
1.1.2 La conservación como fruto de la Ilustración.....	6
1.2 La “cristalización” de la naturaleza.....	11
1.3 Planteamiento metodológico.....	16
<u>CAPÍTULO 2. UBICANDO AL MANU EN LA HISTORIA Y EL TERRITORIO</u> .....	20
2.1 El territorio .....	22
2.2 La población .....	34
2.3 Breve historia del Parque Nacional del Manu.....	45
<u>CAPÍTULO 3. IMAGINAR AL MANU</u> .....	59
3.1 Naturaleza e imaginarios: un poco de teoría.....	60
3.2 Pensar la naturaleza .....	63
3.3 Pensar el hombre que la habita .....	71
3.4 Entretrejes ideológicos entre naturaleza y sociedad .....	79
<u>CAPÍTULO 4. EL ARTE DE GOBERNAR EL MANU</u> .....	84
4.1 Mentalidad de gobierno .....	87
4.1.1 El qué: objetivos de gobierno .....	88
4.1.2 El cómo: la dialéctica control / amenaza .....	90
4.1.3 El quién: la dialéctica gobernantes / gobernados .....	92
4.2 Aparato institucional .....	95
4.2.1 Paraguas institucional .....	96
4.2.2 La Jefatura del PNM .....	98
4.2.3 Documentos de gestión .....	100
4.2.4 Redes de gobierno.....	104
4.3 Espacialización .....	109
4.3.1 Líneas externas o fronteras.....	109
4.3.2 Líneas internas o zonificación .....	114
4.3.3 La dialéctica amenaza / control en el espacio .....	124
4.4 Tecnologías y dispositivos de control.....	131
4.4.1 Inscripción en el espacio .....	132
4.4.2 Vigilar / castigar .....	136
4.4.3 Legibilidad.....	143
4.4.4 Sujetos ‘tradicionales’ .....	148
4.4.5 Sujetos ambientales.....	155
<u>CAPÍTULO 5. CONSERVACIÓN, DESARROLLO Y PRODUCCIÓN DE ESPACIOS / SUJETOS</u> .....	166
5.1 El rol del Estado en áreas protegidas en cuestión .....	167
5.2 Conservación y desarrollo: alianzas imperfectas .....	169
5.3 Conservación, orden político y producción de espacios y sujetos.....	176
5.3.1 Producción de espacios .....	176
5.3.2 Producción de sujetos.....	178

5.3.3 Desarrollo y ciudadanía graduados.....	182
<u>CONCLUSIONES</u> .....	185
<u>BIBLIOGRAFÍA</u> .....	194
<u>ANEXOS</u> .....	211
A. Apéndice de documentación .....	211
B. Apéndice metodológico .....	234





## Índice de figuras y cuadros

### Listado de figuras

Figura 1. Redes de Gobierno del PNM. Elaboración propia .....	18
Figura 2. Los grupos anti del norte del Cusco en el siglo XVI. Fuente: F.M. Renard-Casevitz et al. <i>Al Este de los Andes</i> (Ed. Abya-Yala e IFEA, Quito, 1988). En Llosa y Nieto (2003) .....	23
Figura 3. Sistema Hidrográfico y Poblaciones Étnicas del Alto Madre de Dios – Manu: 1898-1912. Fuente: Paredes Pando (2009) .....	25
Figura 4. Explotaciones de Caucho-Shiringa en el Alto Madre de Dios-Manu: 1898-1912. Fuente: Paredes Pando (2009) .....	26
Figura 5. La única foto conocida de la escuela dominica de Boca Manu, en 1909. La escuela estaba dirigida por un sacerdote dominico residente y dos frailes. Algunos de los niños eran hijos de caucheros mientras que la mayoría eran indios huérfanos. Fuente: MacQuarrie (1992) .....	27
Figura 6. Mapa del Parque Nacional del Manu que muestra las otras áreas de conservación y los intereses extractivos alrededor. Fuente: ' <a href="#">This Park in Peru is Nature in its full glory –with hunters</a> ', Emma Harris (2016) .....	32
Figura 7. Mapa de las Poblaciones Indígenas que habitan el PNM. Fuente: Shepard et al. (2010) .....	36
Figura 8. Croquis de San Martín-Mameria realizado por un patrullaje especial en el año 2009, adjunto al Informe Anual PCV Tono 2009. Se registra principalmente los dominios de Goyo Toledo al interior del PNM. Fuente: Archivo personal. ....	38
Figura 9. Dos de los seis yaminahua que bajaron desde Serjali junto a un integrante del equipo de APECO compartiendo galletas y gaseosa en Shintuya. Fuente: Archivo personal .....	42
Figura 10. Línea de Tiempo de la Gestión del PNM. Elaboración propia.....	46
Figura 11. “El Padre del Manu”, Celestino Kalinowski (1922-1986), nació en un valle de la selva de Marcapata a unos 160 km al sur del Cusco. Fuente: MacQuarrie (1992) ....	47
Figura 12. Desbarajustes provocados por los Maschco Piros en el PCV Pusanga. Fuente Archivo personal .....	57
Figura 13. Guardarparque del PCV Pusanga y las huellas por donde escaparon los Mashco Piros. Fuente: Archivo personal. ....	57
Figura 14. Propanda del Parque Nacional del Manu en la web institucional de SERNANP .....	63
Figura 15. “El Edén de la Amazonía Peruana”. Panfleto turístico de Expediciones Vilca ..	64
Figura 16. Manu como sistema cerrado y conceptos colaterales. Elaboración propia .....	65
Figura 17. “Vespucci descubre América”. Grabado de Theodor Galle (1580) a partir de un dibujo de Jan van der Straet ca. 1575. ....	67
Figura 18. Thierry Hamin y Herbert Cartagena, exploradores del Paititi desde hace 20 y 50 años respectivamente. Fuente: <a href="http://www.granpaititi.com">http://www.granpaititi.com</a> .....	70
Figura 19. Dualismos fundamentales del pensamiento Occidental desde la Ilustración Europea. Fuente: Castree (2014:24). ....	72
Figura 20. Constelación de dualidades para pensar al sujeto que habita el Manu.....	74
Figura 21. La Casa Machiguenga y la construcción de lo indígena. Fuente: Archivo personal .....	76

Figura 22. “Parque Nacional del Manu. Biodiversidad al Extremo”. Afiche publicitario elaborado por la Jefatura del PNM y la SZF para la promoción del turismo. Observar los tres niños Matsigenkas entr el gallito de los rocas y el otorongo. Fuente: Archivo personal .....	78
Figura 23. Grabado del Museo Wormianum de 1655. Fuente: Wikimedia. ....	78
Figura 24. Sistema de clasificación de la humanidad en función de las categorías tradicionalidad-indigeneidad vs modernidad-Occidentalidad. Elaboración propia. ....	80
Figura 25. Objetivo de gobierno: El Manu como sistema cerrado. Elaboración propia. ....	89
Figura 26. Organigrama del Parque Nacional del Manu. Fuente: Plan Maestro del Parque Nacional del Manu 2010-2014, borrador final. ....	98
Figura 27. Constancia dejada por el GP Fernando Quispe que registra que el oso ha comido los ganados y atacado a la esposa del Hilario Ccapa HUillca, comunero de Otocani. Fuente: Archivo de la Jefatura del PNM. ....	112
Figura 28. Mapa de la Zonificación del PNM. Fuente: Plan Maestro 2013-2018. ....	119
Figura 29. Mapa de la Zona de Amortiguamiento del PNM. Fuente: Plan Maestro 2013-2018. ....	120
Figura 30. Mapa de los ámbitos de conservación según la dialéctica control/amenaza. Elaboración: Karla Vergara. Fuente: Trabajo de campo. ....	126
Figura 31. PCV de Limonal y PCV de Pakitza. Fuente: Archivo personal. ....	127
Figura 32. Croquis de Patrullaje, PCV Tono 2009. Fuente: Archivo de la Jefatura del PNM. ....	133
Figura 33. Monumentación del Hito Secundario Chasquimayo, 2008. Fuente: Archivo de la Jefatura del PNM. ....	134
Figura 34. Ubicación de los grupos humanos con usos superpuestos al territorio del PNM en el Sector de Lacco (Parque Nacional del Manu 1995). ....	135
Figura 35. Al encontrar tala ilegal, los guardaparques “quitan valor” a la madera”. Fuente: Informe Anual 2009, PCV Tono. Archivo de la Jefatura del PNM .....	138
Figura 36. Acta de infracción improvisada en el momento. Fuente: Archivo de la Jefatura del PNM. Transcripción: .....	139
Figura 37. Notificación de infracción elaborada .....	140
Figura 38. Censo de ganado en el ámbito del PCV Acjanaco. Fuente: Archivo de la Jefatura del PNM. ....	145
Figura 39. Registros fotográfico de las tareas de “sensibilización” ambiental de los GPs a través de su participación en la estación radial local y de talleres en la escuela. Fuente: Informe Anual 2004, PCV Tono. Archivo de la Jefatura del PNM. ....	157
Figura 40. Constelación de dualidades para entender la formación del sujeto tradicional y la asignación de su identidad política como gobernado. Elaboración propia. ....	179
Figura 41. Desarrollo y ciudadanía graduadas según la construcción de espacios y sujetos. Elaboración propia. ....	183



## Listado de Tablas

Tabla 1. Población del PNM .....	35
Tabla 2. Presupuesto del Plan Maestro del PNM 2013-2018 .....	99
Tabla 3. Línea de Tiempo de las Políticas Antropológicas del PNM .....	101
Tabla 4. Evolución de la Zonificación del PNM .....	115
Tabla 5. Zonificación del PNM: Usos y tipos de población permitidos .....	118
Tabla 6. Ámbitos de conservación, control y amenazas .....	125
Tabla 7. Cuadro de Patrullajes, Informe Anual 2008, PCV Pusanga .....	137

## Lista de Notas de Campo

Nota de Campo 1. Trayectorias e intercambios de Matsigenkas en contacto inicial .....	35
Nota de Campo 2. Un paseo Yaminahua .....	41
Nota de Campo 3. Saliendo del aislamiento .....	56
Nota de Campo 4. Presentación del Libro 'Amazonía Andina: Pueblos, Conservación y Desarrollo', editado por ICCA y USAID. Centro Cultural El Olivar, San Isidro, 12 de Julio de 2011.....	170

## Listado de Cuadros de Texto

Cuadro de Texto 1. Creación del PNM a partir de su inscripción en el espacio .....	134
Cuadro de Texto 2. Patrullajes, reglas generales de funcionamiento .....	136
Cuadro de Texto 3. Ejemplo de Patrullajes Rutinarios: PCV Pusanga* .....	137
Cuadro de Texto 4. Ejemplo de monitoreos de flora y fauna en el PCV Tono, 2004.....	147
Cuadro de Texto 5. Reglamento para la conservación de la zona denominada "Callanga" al interior del Parque Nacional del Manu. Borrador .....	150
Cuadro de Texto 6. El uso de troncas .....	158
Cuadro de Texto 7. El uso de pastos .....	159
Cuadro de Texto 8. Casa Matsiguenka .....	159
Cuadro de Texto 9. El Comité de Gestión .....	163

## Lista de abreviaturas

<b>Sigla</b>	<b>Nombre</b>
ACCA	Asociación para la Conservación de la Amazonía
APECO	Asociación Peruana para la Conservación de la Naturaleza
BMUB	Ministerio Federal del Ambiente, Conservación de la Naturaleza, Obras Públicas y Seguridad Nuclear del Gobierno Alemán
CC	Comunidad Campesina
CEDIA	Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico
CN	Comunidad Nativa
COHARYIMA	Consejo Harakmbut, Yine y Machiguenga
DRIS	Desarrollo Rural Sustentable
EBCC	Estación Biológica Cocha Cashu
FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura
FENAMAD	Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes
ICI	Iniciativa Internacional Climática
IMA	Instituto de Manejo de Agua y Medio Ambiente
INRENA	Instituto Nacional de Recursos Naturales
IUCN	Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza
PCV	Puesto de Control y Vigilancia
PNM	Parque Nacional del Manu
PROFONANPE	Fondo de Promoción de las Áreas Naturales Protegidas del Perú
Pro-Manu	Proyecto de Aprovechamiento y Manejo Sostenible de la Reserva de Biósfera y el Parque Nacional del Manu
ProNaturaleza	Fundación Peruana para la Conservación de la Naturaleza
SePeru	Servicios Ecosistémicos Perú
SERNANP	Servicio Nacional de Áreas Protegidas por el Estado
SPDA	Sociedad Peruana de Derecho Ambiental
SZF	Sociedad Zoológica de Fráncfort
UNALM	Universidad Nacional Agraria La Molina
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
WWF	World Wildlife Fund

## INTRODUCCIÓN

Si la búsqueda de El Dorado hubiese sido movilizadora por los tesoros de la biodiversidad y no por los tesoros de oro, el Parque Nacional del Manu hubiese sido el espacio soñado de encontrar. Fundada en 1973, es una de las áreas protegidas más emblemáticas a nivel nacional, reconocida además como Reserva de Biósfera, y Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO. El albergar exuberantes cifras de biodiversidad le ha valido un estatus casi legendario entre científicos, turistas y productores de cine de vida silvestre (Shepard et al. 2010). Su territorio, que representa el 0.01% de la superficie terrestre, acoge alrededor del 10% de todas las especies de aves, y ha sido distinguido como el lugar con mayor diversidad de especies terrestres entre otras áreas protegidas del mundo.<sup>1</sup>

Todos estos galardones favorecen que el Manu sea comúnmente retratado como un Edén Viviente, una ventana a una naturaleza prístina *antes* de ser perturbada por el hombre. Sin embargo, nada más alejado de la realidad que decir que ha permanecido intacto. De hecho, a pesar de la abundante retórica sobre su “virginidad”, la investigación arqueológica e histórica ha demostrado que la ocupación en la cuenca de Madre de Dios y áreas adyacentes se expande a por los menos tres milenios atrás (Huertas y García 2003). En la actualidad, el Manu alberga una dinámica ocupación de pueblos indígenas pertenecientes a cinco grupos lingüísticos –Arawak, Pano, Harakmbut, Tacana y Quechua- llegando a ser casi 2,300 personas quienes viven dentro de los bordes del Parque (Tello 2003).

No es que la presencia humana al interior del Parque no sea reconocida en lo absoluto, pero en el discurso es un dato presentado en segundo orden, apenas anexo trivial, un “pero” que palidece frente a la imagen del Manu como una *“amazonía virgen lejos de la civilización humana”*. ¿Si es que la política inicial de creación del Parque que dictaba el reasentamiento de las poblaciones que vivían en su interior no se llegó a cumplir por qué seguía el Manu siendo imaginado como una naturaleza arquetípica, virgen, salvaje, armónica?

Seis años atrás, seducida por esta imagen aparentemente contradictoria del Manu que podía albergar una exuberante naturaleza *virgen* y reconocerse al mismo tiempo *poblada* por indígenas, llegué al Parque Nacional del Manu con una pregunta en mi mente: ¿cómo era imaginada la naturaleza por el Estado? Y, desprendida de esta pregunta primordial, ¿cómo es que este imaginario daba forma y vida a las políticas de conservación de esta área protegida? Aunque mi ideal previo había sido hallar las contradicciones entre la *naturaleza* imaginada por el Estado y aquella imaginada y (vívica) por los indígenas, opté

xi\_\_\_\_\_

<sup>1</sup> Distinción otorgada por la Red TEAM-Network (Tropical Ecology Assessment and Monitoring Network) en el 2016.

por limitarme a investigar la primera, sabiendo que el Estado –y los grupos de poder en general- era un sujeto de investigación escasamente abordado desde la antropología.

El campo, como suele suceder, tenía preparadas sus sorpresas para mi. En función de lo que iba encontrando, mi interrogante inicial se fue ramificando. En primer lugar, noté que el indagar sobre los imaginarios de la naturaleza implicaba inevitablemente en indagar en el hombre que la habita (o el que no la debería habitar). Esto me hizo ampliar la pesquisa inicial para incluir los imaginarios sobre la diferencia y la heterogeneidad social, desde donde se delineaban los entendimientos de qué significa ser indígena y qué ser tradicional.

En segundo lugar, mientras sistematizaba mi información, se iba haciendo claro que hablar de ‘políticas de conservación’ en el sentido en que éstas eran comprendidas por los funcionarios de la Jefatura –como un set de reglas, presupuestos y acciones a ser ejecutadas por una burocracia y según un calendario- no me permitía abarcar los procesos de modelamiento del territorio y la población que yo estaba viendo desenvolverse. Ello me llevó de una mirada inicial centrada en la ‘política pública’, a un replanteamiento de la conservación como una forma de gubernamentalidad en el sentido más básico del término, es decir como una modalidad de conducir la conducta de la población operando a partir de un ensamble de técnicas, aparatos y estrategias. De allí que esta tesis hable del ‘arte del gobernar el Manu’ antes que de meramente políticas de conservación.

Finalmente, mientras realicé mi trabajo de campo, me encontré una y otra vez con la presencia del “desarrollo” unida a la retórica de la conservación, y al mismo tiempo, una y otra vez con las contradicciones que esta alianza discursiva suponía en la práctica. Preguntas difíciles de resolver en torno a las dificultades de conciliar ambas agendas se incubaron dentro mío por años, hasta ahora que intento darles respuesta, hurgando en las contradicciones que suponen como formas de gobierno, es decir en cómo plantean el rol del Estado, y en como prefiguran la formación de territorios y sujetos, así partan de premisas similares.

Esta tesis entonces implica un esfuerzo por trazar un hilo conductor entre estas tres preocupaciones, estableciendo relaciones entre los imaginarios y las formas de gobierno de espacios y sujetos que están implicados en la acción de conservar el Parque Nacional del Manu. Estas preocupaciones pueden ser resumidas de manera sucinta en tres preguntas: i) ¿cómo imaginan la naturaleza y el hombre que (no) la habita los funcionarios estatales y actores asociados encargados de la conservación del Manu?; ii) ¿en función de este imaginario, cómo es que se gobierna el Manu?; y iii) ¿qué tipo de sujetos y espacios terminan siendo modelados por esta forma de gobernar?

Para responder a estas preguntas me baso en la información generada en múltiples sitios etnográficos por una duración de aproximadamente tres meses repartidos entre el 2011 y el 2012. El 2011 estuve entre Cusco y Madre de Dios por un lapso de dos meses. Al año siguiente, volví por unas semanas más para levantar información faltante gracias a una beca para jóvenes investigadores otorgada por el Seminario Permanente de Investigación Agraria. Al ser un esfuerzo de *study-up*, es decir poner bajo el lente etnográfico a los grupos que detentan al poder antes que aquellos grupos desempoderados, como suele ser el foco tradicional de la antropología, se tuvo como sujetos de investigación a los funcionarios (y ex funcionarios) del Estado y actores asociados (básicamente ONGS y



operadores de turismo) que componen la red de gobierno del Parque Nacional del Manu. Esto hizo que mi “centro de operaciones”, por decirlo así, fuese Cusco, donde se encuentra la sede central de las instituciones; desde aquí hice tres viajes a la zona de amortiguamiento, uno de los cuales me llevó hasta el último Puesto de Control y Vigilancia ubicado en la zona de Pakitza al interior del PNM. Se trabajó principalmente en base a tres herramientas metodológicas: observación participante, entrevistas semi-estructuradas (56) y revisión de documentos de gestión y bibliografía secundaria. La información generada ha sido analizada usando los aportes teóricos de la ecología política, los estudios de gubernamentalidad y la antropología del Estado.

El argumento central de la investigación sugiere que la naturaleza del Manu es pensada a partir de la figura del *Edén*, un retrato utópico de la naturaleza amazónica que lidia de manera ambigua con el hecho de encontrarse habitado. Bajo este imaginario el Parque Nacional del Manu es pensado como un *sistema cerrado*, tanto en términos ecológicos y sociales, como en términos temporales y espaciales. De este imaginario se desprende una sombra conceptual sobre su supuesto opuesto conceptual: el hombre, el cual es interpretado en términos de *disturbio*, *intervención*, *interferencia*, *alteración*, una amenaza para la conservación de la naturaleza. Lo interesante es que no cualquier hombre es sinónimo de amenaza. Se interpreta que un hombre *deviene* en amenaza cuando traspasa el umbral de la *tradicionalidad* para volverse moderno. Así, ser tradicional se vuelve una condición de permanencia para las poblaciones que viven al interior del PNM, equiparándose en la práctica la manutención de la pureza imaginada de la naturaleza con la manutención de la tradicionalidad/indigeneidad. Sin embargo, la forma en que los planificadores imaginan qué significa ser tradicional o indígena está teñida de modos coloniales de hacer sentido de la diferencia y jerarquía social. De este modo, viejos imaginarios sobre el *Otro* son refundidos en el modo contemporáneo en que se les adscribe a los indígenas un tiempo, un espacio y un repertorio de atributos culturales y de clase, que son distantes de las condiciones históricas y las dinámicas socioeconómicas en las que viven los grupos indígenas del PNM en la actualidad. Argumento que aquí yace la raíz de los desencuentros entre las agendas de conservación y desarrollo que, aunque aparezcan siempre unidas en el discurso, existen en permanente contradicción.

Sobre este imaginario se yergue el arte de conservar/gobernar el Manu, el cual –como cualquier otra gubernamentalidad- opera a través de un ensamble que incluye una racionalidad, un aparato burocrático o institucional, una forma de manifestarse en el espacio y una serie de técnicas y dispositivos de poder. A través del despliegue de este arte de gobierno se crea en el Parque Nacional del Manu un orden político de excepción, que denomino ‘estado de naturaleza’. En este estado de naturaleza, el Estado ha reformulado su rol, reemplazando su “deseo por mejorar” por un “deseo de preservar” las condiciones de vida de estas poblaciones y territorios. Como consecuencia, la conservación se presenta como un ejercicio de contención espacial y social, que clasifica, inscribe y fija sujetos en una determinada matriz espacial de poder. Así, se producen espacios en términos de desarrollo desigual y sujetos asociados que pueden ser gobernados pero que no pueden gobernar.

Esta tesis expondrá sus argumentos a partir de cinco secciones. Empiezo con el caparazón teórico, estableciendo los vínculos entre las imágenes de naturaleza creadas por el discurso de la conservación y las políticas que sustentan, rastreando las vicisitudes del establecimiento de áreas protegidas como principal estrategia de conservación de la naturaleza, y subrayando los alcances de las principales investigaciones desde las



ciencias sociales sobre conservación en el Perú. El segundo capítulo tiene como objetivo dotar a la naturaleza del Manu de tiempo y espacio, es decir ubicar el establecimiento del Parque dentro de dinámicas históricas y territoriales específicas. Una vez establecido esto, trazo el recorrido de la gestión del Parque en función de tres giros principales de política: hostilidad, crisis, negociación.

A partir de aquí, cada capítulo se hará cargo de responder por separado a la preguntas que guían esta investigación. El tercer capítulo explora los imaginarios de la naturaleza que subyacen –y moldean– el gobierno del Parque. Estos imaginarios están íntimamente imbricados a los imaginarios sobre el hombre que (no) la habita, de modo que me explico en explorar también en cómo es que el hombre es pensado y modelado. Reconstruyo a su vez, los entretijos entre naturaleza y sociedad pensándolos antes que como lados de una dicotomía como coordenadas de pensamiento que se entrecruzan para generar sistemas de clasificación y teorías de evolución de la humanidad, que reflejan modos coloniales de entender la diferencia social. A continuación, el cuarto capítulo responde al esfuerzo de pensar en la conservación como una forma de gubernamentalidad, es decir como un ‘arte de gobierno’ que opera sobre la base de una serie de racionalidades, aparatos institucionales, modos de espacialización, tecnologías y dispositivos, para *conducir la conducta* de una población determinada sobre un territorio específico. A partir de la unión de estas dos indagaciones, el último capítulo analiza cómo la conservación como forma de gubernamentalidad, basada en imaginarios coloniales sobre la naturaleza y la indigeneidad, termina generando un orden político de excepción, que modela espacios en términos de desarrollo desigual y sujetos que pueden ser gobernados pero que no pueden gobernar. Sobre la base de este análisis se intenta ubicar las dificultades que representa conciliar la agendas de la conservación y el desarrollo en la práctica. Finalmente, la tesis cierra con un balance argumentativo de lo desarrollado, señalando algunas avenidas para construir un movimiento conservacionista pensado para naturalezas donde el hombre tenga un lugar y que incluya consideraciones de justicia social.

Quiero *restaurar presencias* históricas dentro de una naturaleza cuyo valor principal parece radicar en precisamente su ocultamiento. Esto significa no solo señalar las dinámicas sociales que se desenvuelven al interior del Manu, sino fundamentalmente el hacer evidente que las nociones de ‘naturaleza’ e ‘indigeneidad’ subyacentes, así como los modelamientos de las estrategias de gobierno, no son neutrales ni responden a un tema puramente técnico, sino que representan saberes y prácticas de grupos específicos, así como las relaciones de poder en las que éstos están inscritos. Espero haber logrado cierta organicidad en los argumentos presentados, para poder contribuir a pensar en mejores formas de conservar la naturaleza que no hagan del desarrollo y la participación de las poblaciones indígenas y locales meras piezas de retórica.

## CAPÍTULO 1. NATURALEZA Y CONSERVACIÓN DE ÁREAS PROTEGIDAS: PLANTEAMIENTO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

La conservación de la naturaleza es actualmente una de las principales preocupaciones de los Estados modernos y la sociedad global en general. La toma de conciencia de la dependencia humana del medio ambiente natural y la creciente narrativa, casi apocalíptica, de la crisis ambiental han lanzado el tema de la conservación de la naturaleza al estrado de los problemas de fundamental -aunque difícil- resolución a nivel global. Al mismo tiempo, su adhesión al 'desarrollo', en su variante "sostenible", y su asociación directa con la reducción de la pobreza y la seguridad alimentaria, han legitimado a la conservación como una guía incuestionable de la política global.<sup>2</sup> Sin embargo, la conservación es una urgencia relativamente reciente, ya que la naturaleza no siempre fue merecedora de una mirada preocupada por garantizar su "conservación". ¿Desde cuándo se volvió la naturaleza algo que merecía ser conservado?

Esta sección reconstruye las vicisitudes del proyecto conservacionista, antes que desde una perspectiva diacrónica, a partir de la discusión de dos debates teóricos planteados desde las ciencias sociales en torno a la naturaleza y la protección de áreas protegidas. Por un lado, presento el debate sobre la construcción *social* de la naturaleza, desde donde se plantea que la conservación está basada en una imaginario particular sobre la naturaleza y *no en el funcionamiento de la naturaleza en sí mismo*. Parto revisando los postulados de la biología de la conservación para, luego de evidenciar la brecha entre la evolución de éstos y la acción conservacionista, enmarcar la discusión sobre la conceptualización de la naturaleza en marcos ideológicos mayores. Por otro lado, expongo los principales aportes del debate que podría resumirse en la oposición "población versus parques" (Zerner 2000), el cual viene poniendo al frente los impactos del establecimiento de áreas protegidas, la principal estrategia de conservación, desde la década de los 1980s. A partir de este encuadre teórico, posiciono el planteamiento de esta investigación, señalando las preguntas que la guían junto a la estrategia metodológica que ha sido usada para responderlas.

### 1.1 La naturalización de la naturaleza

Los orígenes del movimiento conservacionista pueden ser rastreados hasta mediados del siglo XVII, momento en el que se reconocía por primera vez en Europa patrones de sobreexplotación y agotamiento de recursos, particularmente recursos forestales. *Sylva*<sup>3</sup>,

<sup>2</sup> Objetivos de Desarrollo del Milenio, 2000; Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica. 2009 *Biodiversidad, desarrollo y alivio de la pobreza: Reconociendo el papel de la biodiversidad para el bienestar humano*. Montreal.

<sup>3</sup> "*Sylva, or A Discourse of Forest-Tress and the Propagation of Timber in His Majesty Dominions*", de Jhon Evelyn fue publicado por primera vez en 1662 como un ensayo por la Royal Society, y como libro dos años después. Desde entonces ha sido reproducido incontables veces y se lo considera como uno de los trabajos más influyentes en gestión forestal. Su última re-edición fue hecha en 2014, celebrando su 350avo aniversario.

el texto de John Evelyn conocido por ser uno de los textos más influyentes en gestión forestal, fue publicado por primera vez en 1662. Evelyn defendía la importancia de conservar los bosques a través de la implementación de tasas de explotación y asegurándose de que el total de árboles talados sea repuesto. Durante el siglo XVIII se empezaron a desarrollar los primeros métodos de gestión forestal, especialmente en Prusia y Francia. A fines de este siglo aparece el influyente “*Ensayo sobre el principio de la población*”, publicado en 1798 por Thomas Robert Malthus. En él se advierte la necesidad de “administrar” la naturaleza ante una limitada oferta de recursos y un crecimiento exponencial de la población. Si bien las previsiones de Malthus resultaron siendo erróneas, expresan preocupaciones más generales incubadas en un contexto de profundas transformaciones sociales que estaban dando paso a la revolución industrial en el mundo europeo. Finalmente, los primeros esfuerzos de gestión forestal se aplicarán por primera vez en la India Británica hacia mediados del siglo XIX. El primer esfuerzo estatal de gestión de bosques desarrollado en el mundo fue puesto en marcha por la Junta de Ingresos Fiscales de Madras (ahora Chennai) en 1842. El gobierno británico continuó afianzando su modelo de gestión forestal hasta introducir el primer programa de manejo forestal a gran escala en 1855, un modelo que pronto se expandió hacia otras colonias y hacia Estados Unidos.

En Estados Unidos el modelo de gestión forestal nacional tiene su primer soplo de vida en el último cuarto del siglo XIX. En 1872 se crea Yellowstone, el primer modelo de parque natural en el mundo. En 1876 se crea el Servicio Forestal de los Estados Unidos, el cual gana solidez una vez que se inicia la creación de reservas forestales estatales en 1891. El modelo de conservación estadounidense se fue consolidando en los inicios del siglo siguiente a partir de un debate político entre lo que se podría denominar posturas conservacionistas y preservacionistas. Los conservacionistas, liderados por Theodore Roosevelt, quien sería elegido presidente en 1901, criticaban la ineficiencia del modelo de manejo de recursos basado en el principio del *laissez-faire* y proponían el diseño de un plan a largo plazo que permitiera maximizar los beneficios obtenidos a partir del uso de los recursos naturales. Los preservacionistas, por su parte, inspirados por obras del siglo XIX como la de H.D. Thoreau que exaltaban un valor inherente en la naturaleza más allá de los recursos naturales contenidos en ella, demandaban el tratamiento de una naturaleza casi sagrada en donde el hombre era pensado como un intruso. Por ello criticaron duramente la implementación de represas para generación de electricidad en áreas protegidas durante el gobierno de Theodore Roosevelt.

Para el siglo XX entonces, el protagonismo en la gesta de iniciativas de conservación se traslada a Estados Unidos. Además de la creación de reservas forestales y los primeros parques naturales estatales, el empuje proporcionado por el gobierno de Theodore Roosevelt (1901-1909) institucionaliza el interés conservacionista anclándolo al cuerpo de gestión gubernamental. La visión de Roosevelt sobre la conservación será dominante por décadas tanto en Estados Unidos como en las áreas hacia donde este modelo de conservación migra, entre ellas América Latina. Ahora bien, aún cuando el conservacionismo y preservacionismo primigenios variaban en la justificación de por qué era necesario conservar la naturaleza, ambas entendían que la presencia del hombre dentro de las áreas reservadas era incompatible con los objetivos de conservación.

Si bien el movimiento conservacionista encuentra las bases de su institucionalización política entre fines del siglo XIX e inicios del XX, recién encontrará los cimientos de su sostén científico en el desarrollo de la teoría ecológico-evolutiva a mediados del siglo XX

(Marone 1988). Será a partir de la teoría ecológica-evolutiva que en la década de 1980<sup>4</sup> nacerá la Biología de la Conservación como la aquella ciencia multidisciplinaria motivada específicamente por el objetivo de proteger especies, hábitats y ecosistemas en peligro (Meine 2010). A lo largo de estos años se irá dando el giro en el movimiento conservacionista de la gestión de recursos naturales hacia la conservación de la biodiversidad global.

Pero detengámonos primero a entender los principios generales de la teoría ecológica-evolutiva, que fueron los que organizaron en un inicio el entendimiento sobre la naturaleza desde el cuerpo científico.

### 1.1.1 Principios de la Teoría Ecológica-Evolutiva

El desarrollo de la teoría ecológico-evolutiva puede ser dividido en dos etapas. Una primera etapa de establecimiento durante la década del 1950, y una segunda etapa hacia los años 1970s de dura crítica a los pilares mismos de su teoría (Marone 1988). Básicamente las bases de este cuerpo teórico se sientan sobre la teoría de la competencia, articulada en base a tres conceptos relacionados entre sí: *nicho ecológico*<sup>5</sup>, *exclusión competitiva*<sup>6</sup>, y *competencia interespecífica*. Es último concepto es postulado como el principal proceso de organización comunitaria, bajo el cual se promueve la segregación de las especies potencialmente competidoras a lo largo del nicho.

La condición para que la teoría de la competencia pueda ser efectiva es que la oferta de recursos no debe superar a la demanda de los mismos, es decir, éstos deben estar en *equilibrio* para que exista algo por lo que competir. Esta noción de equilibrio es complementada por el concepto de *pirámide trófica o alimentaria*. Así, se tiene que las comunidades están reguladas tanto horizontalmente (por competencia) como verticalmente (por depredación) conformando arreglos ordenados, estables, y autosuficientes, pero, al mismo tiempo, dependientes de aquel delicado equilibrio ecológico.

Asimismo, se estableció una relación causal entre competencia interespecífica y diversidad biológica: esta última era interpretada como resultado de la segregación evolutiva de nichos ecológicos para evitar la eliminación por competencia. Esta acotación sentaba al equilibrio biológico como la base de la teoría ecológico-evolutiva, cerrando un argumento circular que se explicaba a sí mismo: predecía que las comunidades en equilibrio, a través de la competencia interespecífica, alcanzaban su máxima diversidad, y que las comunidades más diversas, por estar en equilibrio, gozaban de mayor estabilidad.

Se inició así una etapa de optimismo entre los ecólogos quienes creyeron haber hallado una ley general de la organización de la naturaleza, ley que debía servir como una herramienta eficaz para controlar la intervención humana en los ecosistemas: conservar la

iii—

<sup>4</sup> El hito específico del nacimiento de esta disciplina es la realización de la “Primera Conferencia Internacional de Biología de la Conservación” realizada en 1978.

<sup>5</sup> Región del medio ambiental que es propia y característica de una especie.

<sup>6</sup> Afirma que si dos especies compiten por un mismo recurso no pueden ocupar un mismo nicho ecológico: una desplazará a la otra fuera de éste.



naturaleza no podía significar sino conservar el equilibrio biológico, condición para que dichas leyes se mantuviesen.

Sin embargo, estos principios –y la evidencia utilizada para sostenerlos- fueron duramente criticados hacia mediados de los 70 (Wiens 1977, Haila 1982). La crítica se enfocó, en primer lugar, en el principio de *equilibrio* en las comunidades. Bajo una situación en que la oferta de recursos superaba a la demanda –es decir en donde no existía nada por lo que competir- la noción de equilibrio se derrumbaba. Contrario a lo que se podría esperar, se demuestra que las comunidades *rara vez están en equilibrio*. Evidencias recientes en el campo de la teoría ecológica sugieren que muchos más ambientes de los que se pensaba están caracterizados por una alta variabilidad en tiempo y espacios (Leach et al. 1999). En segundo lugar, se resquebraja también la validez de afirmación de que la naturaleza en equilibrio alcanza una mayor diversidad. Algunos estudios demostraron que no existía una relación causal entre ambas; mejor dicho que la diversidad no era mantenida “gracias a” al equilibrio sino a “a pesar de” el mismo. Se sugirió que los sistemas más complejos – con más especies y con mayor interdependencia entre ellas- eran dinámicamente más frágiles, y se demostró además que el desequilibrio podía propiciar niveles máximos de diversidad<sup>7</sup>.

A la luz de la revisión de sus propios principios, la teoría ecológica de inicios de los 1980s evolucionó hacia un nuevo paradigma, la ecología del no-equilibrio. Esta ecología da paso al entendimiento de una naturaleza *caótica y pluralista*, sugiriendo que los ecosistemas y las especies están profundamente influenciados por las perturbaciones, y exhiben normalmente un comportamiento variable en el tiempo y espacio (Castree 2014:34-5). Cuando la Biología de la Conservación se consolida como disciplina a inicios de la década de los 80s, incorpora el entendimiento de una naturaleza *dinámica* como uno de sus principios fundamentales, cuyo equilibrio no se mantiene indefinidamente (Meffe y Carroll 1994). Se entiende además que los humanos no pueden ser pensados fuera del juego ecológico y, por ende, su presencia debe ser incluida en el planeamiento de las iniciativas de conservación. A su vez, la noción de equilibrio se reformula para pensar en conceptos como los de integridad y salud ecológica<sup>8</sup>. Ambas se refieren a rangos de medición que nos aproximan a los niveles de modificación, y de resistencia a la modificación, de los ecosistemas frente a sus condiciones originales, es decir no alteradas por actividades humanas (Trombulak et al. 2004).

La práctica conservacionista, sin embargo, no ha transitado por la misma ruta que la teoría ecológica. Seducida por los principios románticos de orden, estabilidad y equilibrio, y la interdependencia entre éstos y la diversidad, el conservacionismo no avanzó a la par de la teoría ecológica y desembocó en un enquistamiento ideológico que delató una resistencia a imaginar las comunidades biológicas como las entidades dinámicas que son. Así, la manutención del “equilibrio ecológico” se convirtió prácticamente en el principal dogma de la conservación, amparado, irónicamente, en el aire de “neutralidad” que le dotaba su fuente técnica y científica. En palabras de Wägenbauer (1994), este *orden*

<sup>7</sup>Joseph Connell en 1987 afirma que “la alta diversidad de árboles y corales en las selvas y arrecifes tropicales es el resultado de un estado de un *desequilibrio* que, sin la acción de las perturbaciones, progresará hacia una comunidad en equilibrio menos diversa” (Marone 1988: 16).

<sup>8</sup> La integridad ecológica se refiere al “grado en el cual un ensamblaje de organismos mantiene su estructura y funcionamiento a lo largo del tiempo en relación con un ensamble que no ha sido alterado por las acciones humanas” (Trombulak et al., 2004: 3). La salud ecológica es “una medida del estado de un sistema ecológico respecto a su resiliencia al estrés y a la capacidad de mantener su organización y su autonomía a lo largo del tiempo” (Trombulak et al., 2004:3).



natural junto al precario *balance ecológico* se convirtieron en el centro de la crítica ecológica, funcionando como una “autoridad metanarrativa”, que podía ofrecer, al mismo tiempo, el conocimiento apropiado y legítimo de cómo actuar en concordancia con la naturaleza y con el medio ambiente.

Esto resulta particularmente relevante si señalamos el modo en que esta actitud ha distorsionado los objetivos de la conservación, llevando muchas veces a resultados contraproducentes. En este sentido Marone (1988) advierte que los conservacionistas deberían interesarse en la *persistencia* antes que en la *constancia* de los ecosistemas. Los ecosistemas, en orden de alcanzar esta persistencia, requieren muchas veces de fluctuaciones en sus poblaciones específicas. Mientras los conservacionistas continúen empeñados en evitar esas fluctuaciones, motivados por una estricta manutención de la estabilidad y el equilibrio, volverán sus prácticas no deseables en la conservación en tanto comprometerán la diversidad que pretendieron proteger en primer lugar.

Si bien las ideas de *biodiversidad* y *equilibrio* continúan siendo fuerzas poderosas en los emprendimientos de conservación, en los últimos años han comenzado a cobrar fuerza conceptos “de carácter más pragmático” como, por ejemplo, los conceptos de *diversidad funcional* y *servicios de los ecosistemas* (Martínez-López et al. 2007). Estos conceptos trabajan a partir del reconocimiento de que los mecanismos a través de los cuales la biodiversidad puede influir en los ecosistemas, así como su capacidad de brindar servicios al hombre, tienen que ver con caracteres *funcionales* de algunas especies antes que con la “riqueza específica” en general.<sup>9</sup> Esto ha virado la atención hacia las relaciones entre ciertos grupos funcionales de especies y los servicios ecosistémicos a los que aportan. Estos conceptos han incorporado además la economización de la naturaleza a través del establecimiento de valores monetarios de los servicios de los ecosistemas.

Naturalmente, las corrientes dominantes de pensamiento que alimentan la acción ecologista han enriquecido y complejizado la noción de naturaleza a medida que el tiempo ha transcurrido, sin embargo, no han logrado salir de una visión naturalista. No se ha logrado romper el cerco de la naturalización del mundo en el cual una idealizada ley natural objetiva esconde las estrategias de poder que han atravesado históricamente las relaciones naturaleza-sociedad (Leff 2002, 2003).

Por último, si es que las “nociones favoritas del punto de vista ecológico” –balance, estabilidad, diversidad- no están revestidas propiamente por la ecología científica, ¿qué es lo que ha entrado en juego en la definición de la naturaleza? Ralf Dahl (1982, en Wägenbauer 1992), explora esta idea al hablar sobre la noción de ‘balance ecológico’:

“Esta noción sumamente básica [...], nos remonta a otra de paraíso y cálida armonía y es, por lo mismo, fuente de numerosos malos entendidos. No existe tal balance ecológico [...]. Cuando un valle con árboles y animales y villas ha sido inundado y convertido en un reservorio se trata de un proceso ecológico –un desastre ecológico- para todo lo que vivía antes allí; pero pronto el lago se vuelve el hogar para nueva vida [...] y si, tras unos años de vertimiento industrial se ha enriquecido el lago con sustancias tóxicas puede que haya nuevos desastres otra vez. Algunas especies de animales y plantas renunciarán a estas

v

<sup>9</sup>Durante décadas durante décadas, la aproximación más común al entendimiento de los procesos ecológicos fue el relacionar el funcionamiento de los ecosistemas con la riqueza de especies; y esto no por cuestiones teóricas, sino porque el componente de la biodiversidad era más fácil de medir: “muchos procesos que regulan el funcionamiento de los ecosistemas son difícilmente asignables a una especie particular, y a menudo no es posible determinar la contribución relativa de cada especie a un proceso concreto” (Martínez-López et al. 2007: 71).

insostenibles condiciones, mientras bacterias y algas prosperarán en abundancia. Aún cuando borbotee y apeste, esto no es más que un vivo proceso ecológico con microbios felices. Si alguien se disgustase por esto y declarase este lago de algas como contaminado y muerto, como de hecho lo está, tendrá que sacar el criterio para su juicio de algún otro lado que no sea la ecología, la cual sólo describe lo que hay y no se preocupa por si hallamos esto útil o bello” (La traducción es mía) (74-79).

Lo que quiere decir que si algo *destruye* o *equilibra* determinado ecosistema depende de una perspectiva y no de una ‘realidad’. Debe quedar claro, en ese sentido, que el discurso conservacionista es permeable a valores y representaciones que trascienden su supuesta cientificidad y que involucran, por ejemplo, cuestiones morales y estéticas. Esto es así porque “la ciencia”, como cualquier otra institución social, está enteramente ligada e influenciada por predisposiciones que se derivan de la sociedad en que vivimos, y opera reflejando y reforzando los valores y visiones dominantes de la sociedad en cada momento histórico (Lewontin 1991:9); las ciencias naturales, en este sentido, son solo un modo de entender la naturaleza (Adams 2007). Es por ello que, para comprender cómo es que las corrientes dominantes del pensamiento ecologista se han asentado y cómo han influido en el proyecto conservacionista, es necesario que vayamos más allá y anclamos el discurso científico –que se prefigura como su principal estrategia discursiva- en un marco ideológico mayor. A continuación, se procurará exponer cómo desde la teoría social se ha buscado exponer las condiciones de producción de la naturaleza y su conservación.

### 1.1.2 *La conservación como fruto de la Ilustración*

“Salvar especies en peligro es un acto arrogante más de los humanos en su intento por *controlar* la naturaleza: eso es lo que nos metió en problemas desde un principio.”  
-Georges Carlin, comediante estadounidense.

La modernidad es considerada como la época en que se consolidaron una serie de categorías con un gran potencial de despliegue como ‘Progreso’, ‘Razón’, ‘Historia’, ‘Sujeto’, que la caracterizaron como la “época de la hegemonía socio-cultural de grandes metarrelatos universalizantes” (Martínez Fernández 2004:4). Hay cierto consenso en que las atrocidades causadas por la segunda guerra mundial sentaron un antecedente para el despliegue socio-analítico posmoderno que se afianzó con el desarrollo de la guerra fría. La crítica posmoderna se enfocó en el desmontaje de estas concepciones distintivas de lo moderno a través del desbarajuste de la confianza en el uso de la razón. Este giro tuvo implicancias en la conceptualización de la naturaleza, y abre paso a lo Enrique Leff (2003) llama la “desnaturalización de la naturaleza”. El surgimiento de diversas ecosofías, van consolidando un cambio de paradigma epistemológico y societario: del paradigma mecanicista al paradigma ecológico; que si bien no renuncia a una pulsión totalizadora y objetivante del mundo pues amplía esa totalidad sistémica “fuera de la naturaleza”, hacia el orden simbólico y cultural, hacia el terreno de la ética y la justicia (Leff 2003).

Salida del hinterland de la economía ecológica, y asentada sobre las constataciones en torno al ‘espacio’ de la geografía crítica, la ecología política es la disciplina más reciente, y también la más prominente, en asumir un rol en la discusión sobre la naturaleza (Leff

2003, Escobar 1999). Sus principales predecesores en la discusión fueron una variedad de orientaciones en ecología humana y cultural que estuvieron en boga entre los 1950s y los 1970s; y que se fusionaron con consideraciones de la economía política. Durante los 1980s y 1990s, la ecología política absorbió otros elementos, sobretodo del análisis postestructural del conocimiento, las instituciones, el desarrollo y los movimientos sociales, y de las reflexiones feministas sobre el aspecto del género en el conocimiento, el medio ambiente y las organizaciones (Escobar 1999).

La ecología política analiza las condiciones ambientales o ecológicas como producto de procesos sociales y políticos, relacionados en diferentes escalas desde lo local hasta lo global (Paulson y Gezon 2004, Robbins 2004). En este sentido, esta disciplina ha sugerido que el modo en que la naturaleza es entendida y el modo en que el conocimiento sobre ella es producido tienen una profunda significancia política. Nada más cierto para el caso de la conservación, y particularmente la creación de áreas protegidas (APs), en donde el Estado u otros actores buscan crear reglas sobre *quién* puede usar la naturaleza y *dónde*, *cómo* y *cuándo* pueden hacerlo (Adams y Hutton 2007).

Adams y Hutton (2007) sugieren que las divisiones de la Ilustración entre lo 'natural' y lo 'humano', junto a la ideas de naturaleza *prístina* y '*wilderness*', que han modelado el establecimiento de áreas protegidas que excluyen a los humanos, tienen profundas raíces en el pensamiento occidental.

El desarrollo del Estado moderno fue construido sobre la idea de que la naturaleza podía ser entendida, manipulada y controlada en beneficio del hombre a través del desarrollo de un conocimiento experto. La ciencia, puesta al servicio del beneficio de la sociedad, hizo posible la *creación* de esta naturaleza que podía ser clasificada, contabilizada y controlada, al menos en teoría, por los aparatos estatales. Las dinámicas entre el poder estatal y el conocimiento interactuaron en la regulación de la naturaleza a tal punto que no es sólo que la ciencia nos brindase lentes para mirar la naturaleza, sino que las divisiones conceptuales entre naturaleza/sociedad *se volvieron físicas* en el paisaje. Es así como, por ejemplo, el gobierno estadounidense separó a los colonos, la población nativa y la naturaleza tanto conceptualmente como en el espacio. Las áreas protegidas por parte del Estado, son parte de esta estrategia de volver física la separación y *creación* de la naturaleza; razón por la cual su establecimiento implicó muchas veces el desconocimiento/eliminación de presencias humanas históricas y sus derechos ancestrales sobre ciertos territorios.

Yellowstone y Yosemite fueron los primeros parques nacionales que fueron creados. Establecidos en 1871 y 1890 Estados Unidos se convirtieron un modelo para copiar y pegar a lo largo del siglo XX. Spence (1999) explica cómo es que en la búsqueda del establecimiento de ambos parques bajo la noción de una tierra inhabitada y prístina, los indígenas que habitaban esas tierras tuvieron que ser desplazados a la fuerza para ser reasentados en reservas.<sup>10</sup> Este modelo se reprodujo, se suele decir, "con todo el paquete". Así, por ejemplo, uno de los casos más notables de expulsiones y

vii

<sup>10</sup> Una vez sabido esto resulta hasta risible leer el siguiente extracto en la página oficial de *The National Parks: America's Best Idea*: "The national parks embody a radical idea, as uniquely American as the Declaration of Independence, born in the United States nearly a century after its creation. It is a truly democratic idea, that the magnificent *natural wonders of the land should be available not to a privileged few, but to everyone.*" (<http://www.pbs.org/nationalparks/history/ep1/>)



desplazamiento masivos a raíz del establecimiento de áreas protegidas es el del coto de caza de Selous, en Tanzania, el área protegida más grande del continente. Selous fue creado en 1905 como coto de caza y fue funcional en las décadas siguientes a esfuerzos más amplios del gobierno colonial por controlar políticamente las poblaciones rurales; entre su creación y las sucesivas expansiones de su territorio se expulsaron 40 mil personas (Neumann 1998: 146). Y, a pesar de ser criticados desde los 1980s, los modelos de conservación que involucran el desplazamiento forzado de poblaciones se siguen reproduciendo, como muestra Marc Dowie en su libro *Conservation Refugees* (2009). En el 2004, por ejemplo, alrededor de 1000 familias de agricultores Kore fueron reubicadas por el gobierno fuera del Parque Nacional Nech Sar, en Etiopía, a un área a ocho millas de distancia, mientras se quemaron las casas de medio millar de pastores Guji-Oromo que se habían negado inicialmente a salir (Dowie 2009: 227). Al igual que en los parques nacionales estadounidenses, este ideal de 'wilderness' tenía que ser *creado* antes de poder ser *protegido*.

Por otro lado, uno de los cimientos más influyentes de la división naturaleza/sociedad fue la teoría de evolución natural (Eder 1998). Las teorías sociológicas clásicas describían la evolución como un continuo proceso de diferenciación de la sociedad *fuera* de la naturaleza: mientras más avanzaba la evolución, más complejas se volvían las relaciones entre la sociedad y su medio ambiente, y más precario el delicado equilibrio entre ellos. Los indígenas, a medio camino aún en la evolución natural, no han roto la armonía inicial. Esto sentó las bases, a su vez, para el desarrollo de la idea de una humanidad destructiva categorizada como amenaza, analíticamente externa al mundo natural; que vino a complementar a las ideas de naturaleza prístina y a-humana 'wilderness' "que se esparcieron en el siglo XX como un marco ideológico para interpretar de la naturaleza" (Adams y Hutton 2007: 155).

Una de las consecuencias más interesantes de esta conceptualización fue la creación de naturalezas "tipológicamente correctas" (Albelda 1997). No sólo se separó a la naturaleza físicamente (en áreas protegidas), sino que al mismo tiempo las naturalezas humanamente-creadas fueron conceptualmente deslegitimadas como objetos merecedores de una preocupación conservacionista. En referencia a este último punto, Albelda y Saborit hacen una importante acotación desde una consideración de la influencia de la estética, el arte y los medios masivos en la conceptualización de la naturaleza. En un contexto en el que la divulgación de imágenes a través de los medios de comunicación demuestra una gran capacidad para influir en la opinión pública, "las narraciones iconográficas se convierten en un instrumento crucial tanto para los grupos que defienden la conservación del medio ambiente, como para los sectores interesados en lavar una imagen corporativa inevitablemente relacionada con el deterioro medioambiental" (Albelda y Saborit 2003). Según estos autores la naturaleza es una *mentira*, en el sentido de que es una construcción manipulada según conveniencias e intereses económicos, religiosos, políticos y científicos, entre otros. Típicamente el concepto de naturaleza se relaciona a aquellos espacios de escasa intervención antrópica visible, y su estética se adecúa a las tipologías mediáticamente más publicitadas (Albelda 2004). Sin embargo, no todos los lugares de escasa modificación antrópica son igualmente valorados. Se destaca sobre todo la identificación con lo verde vegetal, de modo que los desiertos no resultan igualmente atractivos que los ecosistemas boscosos. Se formulan así estereotipos de naturaleza exitosa: lo verde vegetal y lo biodiverso. Naturalmente, esta tipificación de la naturaleza exitosa suele no beneficiar a la conservación del territorio que no encaja en el tipo correcto. En este contexto, el bosque tropical lluvioso se vuelve el espacio de naturaleza más reoncoible de todos, en el ícono

moderno por excelencia de todo aquello que se considera valiosos de proteger contra el 'impacto humano' (Stepen 2001, Slater 2015).

Por otro lado, están las contribuciones hechas desde nuevas corrientes constructivistas y fenomenológicas a la deconstrucción del concepto de naturaleza "resaltando el hecho de que la naturaleza es siempre una naturaleza marcada, significada, geo-grafiada" (Leff 2003: 24). Los aportes hechos por la antropología ecológica (Descola y Pálsson 2001) y la geografía ambiental (Gonçalves 2001) han dado cuenta que la naturaleza es producto de una co-evolución de la naturaleza junto a las culturas que la han habitado, y no de una evolución biológica a secas. Karl Zimmerer, por ejemplo, demuestra que una gran biodiversidad puede ser el resultado no de un proceso "natural" sino de uno humanamente inducido a través de selección de especies y regímenes de fuego, cuando descubre que los ecosistemas con rastros de presencia humana en la Amazonía eran más biodiversos que los de sus alrededores (Zimmerer 1994).

Está también el gran arsenal de estudios que han profundizado en la relación entre las interacciones naturaleza-sociedad y conocimiento local en las sociedades indígenas y no profundizaré en ellos. Ya desde los días del auge de la antropología cultural existía un interés en los modos de conceptualización indígena de la naturaleza, pero no ha sido sino hasta años recientes en que esta preocupación ha logrado una madurez epistemológica y etnográfica. Philippe Descola y Gísli Pálsson son quizá actualmente los mejores representantes de esta tendencia.

Básicamente, estos estudios han demostrado que muchas comunidades rurales e indígenas "construyen" la naturaleza de modos muy distintos a los modos modernos. No hay una visión unificada de lo que caracteriza a estas "naturalezas orgánicas", como las llama Escobar (1999); pero quizá el hecho más resaltante sea el que la construcción de estos modelos de naturaleza no descansa en una estricta dicotomía naturaleza/sociedad. Lo vivo, lo no vivo y lo sobrenatural no se constituyen como dominios separados, y existe más bien una continuidad entre ellos que es establecida a través de rituales y otras prácticas sociales. Descola las llama "sociedades de la naturaleza" y nos dice que en tales sociedades "las plantas, los animales y otros seres vivos pertenecen a una comunidad sociocósmica, sujeta a las mismas reglas que los humanos" (1996: 14). El bien conocido *perspectivismo*, desarrollado por Viveiros de Castro (2002) es también uno de los ejemplos de esta "humanización" (en el sentido de una esencia antropomorfa espiritual/social común a todos los seres vivos) de la naturaleza.

Desde esta tendencia, Gísli Pálsson (1996) formula un interesante modelo que resulta relevante para el estudio del conservacionismo. Según este autor, las relaciones entre el hombre y la naturaleza pueden ser divididas en tres paradigmas: orientalismo, paternalismo y comunalismo, cada uno de los cuales representa una determinada actitud frente a los temas ambientales. En los dos primeros tipos de relación, el humano es concebido como el dueño de la naturaleza, la diferencia es que en el primero la 'explota' y en el segundo 'la protege'. El tercer tipo de relación difiere de las anteriores en que rechaza cualquier distinción radical entre naturaleza y sociedad y entre ciencia y conocimiento práctico. Según Pálsson, rechazar esta noción distinta a la de dominio podría permitir el establecimiento de políticas *menos arrogantes* y con mayor apertura hacia el conocimiento local (Descola y Pálsson 1996:16).

Las consecuencias de estas reformulaciones sobre el conocimiento local y los modelos culturales, según Escobar, han sido muy grandes: "han desacreditado la dicotomía



naturaleza/cultura que es fundamental para la dominación por parte del conocimiento experto; por consiguiente la noción de que los distintos dominios de naturaleza y cultura pueden ser conocidos y manejados de forma separada no es sostenible más” (1999: 9). Estas consecuencias cobran mayor relevancia aún si tomamos en cuenta que esta dicotomía no es tan sólo una categoría intelectual, sino que es sostén medular dentro del esqueleto de dicotomías sobre el que se yergue la epistemología moderna (Castree 2014).

Esto ha llevado al reconocimiento de una necesidad por conjugar miradas entre las ciencias naturales y las ciencias sociales con respecto a la conceptualización de la naturaleza. El intercambio conceptual entre éstos ha hecho más por enfatizar los obstáculos que unificar diferencias, manteniendo cada uno su propia forma de reduccionismo. Así por ejemplo, mientras la sociobiología insiste en subsumir la cultura a las ‘leyes naturales’, la perspectiva constructivista, en su extremo más radical, subsume a la naturaleza al simbolismo creado por la cultura y la tradición, despojándola de todo rol activo. Algunos enfoques posmodernos y postestructurales han llegado incluso a sugerir que al no existir una naturaleza fuera de la historia, mantener el concepto de ‘naturaleza’ es tan ambiguo que sólo cabe ser descartado (Vogel 2002).

Escobar, desde un enfoque que él llama antiesencialista, advierte que no podemos negar que el ambiente sea un factor activo y central en la modelación de la vida social. Es por ello que se vuelve muy necesaria una posición más balanceada que sea capaz de reconocer tanto la construcción de la naturaleza dentro de los contextos humanos –el hecho de que mucho de aquello a lo que los ecologistas llaman ‘naturaleza’ es también cultura- como a la naturaleza en sus sentido *real*, es decir la existencia de un orden independiente, de un cuerpo biológico de la naturaleza (Escobar 1999). En esta misma línea, Wägenbauer (1992) sugiere que se debe saber hacer una diferencia entre la ‘construcción de la naturaleza’ y la ‘naturaleza de la construcción’, “para que, en este sentido, la crítica del discurso ecológico pueda, de hecho, servir mejor a la ‘naturaleza” (1992).

En síntesis, la principal contribución de las ciencias sociales en la discusión de la conservación de la biodiversidad ha sido el enfatizar su “lado humano” (Büscher y Wolmer 2007). Partiendo desde una perspectiva emancipadora ha buscado despertar conciencia y generar acciones relativas a múltiples injusticias sociales relacionadas a la conservación: desplazamiento forzado, acceso limitado a los recursos, pérdida general de oportunidades de sustento, entre otras cosas. En otras palabras: ha vuelto evidente la presencia del hombre, dando lugar no sólo a los impactos de la conservación en los asuntos locales, sino a la *presencia* en la misma producción ideológica –en el sentido más básico del término- de las nociones de ‘conservación’ y de la ‘naturaleza’ que se busca conservar. En esta tendencia, la ecología política ha sido quizá la perspectiva con mayor resonancia.

A continuación, se hará un breve repaso de la historia del establecimiento de áreas protegidas, tomando a éstas como un proyecto moderno que se encarga no sólo de la protección de la naturaleza sino de la *crystalización* de su propia *representación*.

## 1.2 La “cristalización” de la naturaleza

“If the world is to be lived in, *it must be founded.*”  
-Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, 1959

Hemos hablado en el apartado anterior sobre la artificialidad de la dualidad naturaleza/humanidad. Esta dicotomía no sólo ha resultado inadecuada al tratar de superponerse sobre realidades no-occidentales, sino que además ha fallado en dar cuenta propiamente de la práctica de la ciencia moderna. La conceptualización de la naturaleza y la sociedad como dominios separados ha resultado de una purificación epistemológica que ha negado el hecho de que la ciencia moderna nunca ha sido capaz en la práctica de encajar en este paradigma dualista (Descola y Pálsson 1996). Nothnagel (1996), basado en un estudio etnográfico realizado en los laboratorio CERN<sup>11</sup> en Ginebra, argumenta que la ciencia *(re)produce* a la naturaleza; la ciencia no trabaja con fenómenos que ‘ocurren naturalmente’, sino que produce, a través de complicados aparatos técnicos y modelos matemáticos, sus propios hechos y evidencias.

Sabiendo entonces que existe una imposibilidad de acercarse de manera llana y objetiva a la naturaleza y que ésta es, hasta cierto punto, una *ficción* –en el sentido de ser algo ‘hecho’, ‘formado’, ‘compuesto’- entendemos también que una de las maneras de acercarse a ella y a los “principios que la gobiernan” es *inventándola*. La creación de áreas protegidas (APs), como decíamos anteriormente, es parte de este esfuerzo de poder dar vida y continuidad a este ideal de naturaleza prístina y salvaje que se encuentra amenazada por el humano; en otras palabras de *(re)presentar nuestra representación*.

Las áreas protegidas han sido el soporte principal de las estrategias internacionales de conservación desde fines del siglo XIX, cuando los primeros parques nacionales se establecieron en Estados Unidos. Este modelo fue copiado rápidamente en las siguientes décadas, en especial en regiones como África. Sobre los años 1970s, el número de parques nacionales se dobló al esparcirse en los países de Latinoamérica (Dowie 2009). Durante sus primeros años, las políticas de conservación se presentaron como una actividad guiada por la ética y el respeto a la naturaleza que beneficiaba a la humanidad en general, por lo que fueron defendidas por una serie de actores estatales y privados.

Sin embargo, el impacto social de las áreas protegidas empezó a ser reconocido hacia finales de los 1970s, ya que se puso en evidencia que en realidad estas iniciativas antes de estar bajo un esquema de ‘todos ganan por igual’ (*win-win*) obedecían a escenarios de *trade-offs*, donde es imposible no priorizar ciertos objetivos y postergar otros, y donde no todos los actores resultan igualmente beneficiados. Más bien, mientras los costos eran repartidos localmente, los beneficios eran distribuidos “globalmente”. Entre estos costos, el asunto del desplazamiento forzado de poblaciones fue el que cobró mayor relevancia (Neumann 1997, Spence 1999, Dowie 2009).<sup>12</sup>

xi

<sup>11</sup> Centre Européen de la Recherche Nucléaire.

<sup>12</sup> En 1976, la Asamblea General de la IUCN creó la Resolución 12.5 de Protección a los Modos Tradicionales de Vida, haciendo un llamamiento a los gobiernos a no desplazar a personas fuera de las APs. Para 1984, el Banco Mundial había publicado pautas que excluían el reasentamiento de poblaciones indígenas.

Lentamente el entendimiento de esta dimensión política de la conservación fue transformado el rostro del movimiento conservacionista global. Durante los 1980s, habría logrado incorporar, por lo menos en el papel, las necesidades de las poblaciones locales.<sup>13</sup> A la par, los modelos de áreas protegidas inclusivas, como por ejemplo la ‘conservación con base comunitaria’, se volvían parte del mainstream del pensamiento conservacionista. La palabra *participación* empezó a configurarse como un de los tropos favoritos en el discurso. Esto fue seguido por un cambio del enfoque de la conservación hacia el *desarrollo*, mudando su concentración de la limitación del daño hacia el *uso sostenible*.<sup>14</sup>

Esta alianza se legitimó cuando la idea de que el desarrollo sostenible *dependía* de la conservación y el uso sostenible de los ecosistemas se convirtió en un elemento central de la definición del ‘desarrollo’ y la base para la financiación de proyectos (Adams y Hutton 2007). Se propuso entonces que la conservación era más efectiva si se hacía que las poblaciones rurales desarrollasen un interés económico directo en la sobrevivencia de las especies; por ejemplo, a través del pago de servicios ambientales. Esto hizo que el tema de la conservación se vinculase directamente con la disminución de la pobreza y el afianzamiento de la seguridad alimentaria.<sup>15</sup> Sin embargo, la dificultad de desarrollar políticas de conservación inclusivas, ha hecho que estos “esfuerzos” manifiestos sean, a menudo, pura retórica.<sup>16</sup> Incluso las consecuencia negativa más criticada, los desplazamientos forzados, continuaron en pie.<sup>17</sup>

Entre los protagonistas de esta alianza discursiva entre conservación y desarrollo figuran las poblaciones indígenas. Este protagonismo estuvo basado en lo que Conklin y Graham conocen como “la ecuación contemporánea entre prácticas indígenas de manejo de recursos y el medioambientalismo de occidente” (1995:2). Esta ecuación ha dado origen a la aparición del estereotipo que Redford ha denominado “el buen salvaje ecológico” el cual sostiene que las poblaciones indígenas viven en armonía con la naturaleza y que, por lo tanto, no amenazan el equilibrio ecológico (Orlove y Brush 1995: 335). Como se ha sugerido previamente esta es una imagen que descansa en una tradición de larga data en el pensamiento occidental que tiene que ver con la posición de la humanidad con respecto a una escala evolutiva. Esta imagen es el complemento perfecto para la idea de naturaleza prístina sobre el que ya hemos hablado. Más allá de la veracidad de la “vida armónica” de las poblaciones indígenas, esta alianza se ha basado en posición pragmática de elección de la “segunda mejor opción”. Ya que, por lo general, las agendas de las estrategias conservacionistas y las poblaciones indígenas se han visto cohesionadas

xii\_\_\_\_\_

<sup>13</sup>De hecho, las populares Reservas de la Biósfera, establecidas por la UNESCO durante los años 70, se diseñaron ya bajo la idea de que la dimensión social era un aspecto ineludible en el manejo satisfactorio de las áreas protegidas; es así que se establece una zona de amortiguamiento, alrededor de un núcleo intangible, en donde solo algunas actividades económicas consideradas apropiadas podían ejercerse.

<sup>14</sup> [Estrategia Mundial de Conservación](#), IUCN, 1980.

<sup>15</sup> Así, por ejemplo, los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), fijados en el 2000 establecen que “la biodiversidad podría ayudar a aliviar el hambre y la pobreza, promover una buena salud y ser la base para asegurar la libertad y la igualdad para todos” (Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica 2009). Asimismo, el Objetivo 7 señala la necesidad por *asegurar la sostenibilidad ambiental*.

<sup>16</sup>Por ejemplo, el indicador utilizado para medir el Objetivo 7 (el ratio de área protegida para mantener la diversidad biológica en una superficie) revela que se trata de un enfoque conservador que sólo refleja el acercamiento convencional al tratamiento de APs.

<sup>17</sup> En el 2004, 500 personas fueron desplazadas del Parque Nacional Nechisar, como medida tomada por el gobierno antes de cederle la administración del parque a la African Parks Foundation, una organización holandesa. Aquí se registró la protesta a raíz del desplazamiento: <http://www.conservationrefugees.org/index.html>



para hacer frente a presiones externas de explotación de los territorios involucrados, el estudio de las tensiones entre estos supuestos aliados naturales permanece aún relativamente inexplorado.

Los estudios se han encargado de demostrar que los esfuerzos de conservación se suelen quedar cortos en el entendimiento de la lógica tradicional del uso del bosque y, por lo mismo, incapaces de promover iniciativas simultáneas de conservación y desarrollo rural sostenibles (Coomes y Barham 1997). Las poblaciones indígenas son actualmente aliados ideológicos y prácticos ineludibles del quehacer conservacionista; pero se trata de una alianza más que problemática, a mi entender, por dos razones principales. En primer lugar por un tema de objetivos. Nora Haenn, al estudiar el modelo de conservación con base comunitaria en la Reserva de la Biósfera de Calakmul, hace notar que la manera en que define la población local la acción de ‘conservar’ puede ser muy distinta a como es definida por los conservacionistas, ya que para los campesinos “cuidar” significa defender los derechos de la tierra, noción que no es excluyente de la acción de ‘trabajar la tierra’. Así, las tensiones a partir de la imposición desde fuera de los parámetros de conservación son inevitables (2001). En segundo lugar, la problemática relación entre el Estado, las ONGs conservacionistas y las poblaciones indígenas se explica por una incapacidad de reconocer la importancia indiscutible del rol del dinero entre estas poblaciones a medida que la presión de la economía de mercado crece sobre ellas. Este conflicto es alimentado por la poca confianza que inspira el Estado entre las poblaciones indígenas, llegando a visualizarse su rol en el cuidado de las áreas protegidas tal como si se hubiese puesto “al gato de dispensero” (Oliart y Biffi 2010).

Como hemos visto las ciencias sociales han politizado el debate sobre la conservación y el establecimiento de áreas protegidas, y su influencia ha llegado incluso a cambiar un paradigma biocéntrico por otro de una conservación con base comunitaria. Sin embargo, algunos autores han empezado a cuestionar el rol de las ciencias sociales en la conservación, por haber reportado unidimensionalmente las quejas de las poblaciones locales, enfatizando las responsabilidades sociales de la conservación; llegando al punto de reproducir nociones del “buen salvaje y simplificar el marco del debate en una tensión existente entre afirmaciones ambientales de los ricos versus necesidades de subsistencia de los pobres (Brosius 2006, Büscher y Wolmer 2006, Neira Brito 2006).

\*

Si bien a nivel global, los estudios sobre la acción de conservación y sus impactos desde las ciencias históricas y sociales, en el Perú permanece siendo un campo de estudio largamente ignorado. Aún así, las investigaciones existentes han proveído algunos alcances importantes en torno a cuatro ejes: 1) historia de la conservación; 2) choque entre las lógicas territoriales indígenas con las lógicas de la conservación; 3) despliegues de la institucionalidad y gobernanza de la conservación; y 4) impactos de las nuevas formas de conservación centradas en el mercado. En el primer eje tenemos la prolífica producción de Marc Dourejanni, que puede ayudarnos a comprender el nacimiento del conservacionismo desde las canteras de la política forestal (Dourejanni 1986, 1988, 1990, 2012 y 2015). Su trabajo nos ofrece la perspectiva de un *insider*, ya que se trata de una de las principales figuras de la historia de la política forestal y conservacionista en el país. Por otro lado, el trabajo de Solano (2005, 2013) sirve como un texto guía para comprender las vicisitudes legales de la conservación a nivel nacional. En una vena más analítica, Carey (2010), establece la relación entre la conformación de una comunidad de



'expertos' climáticos y una institucionalidad de conservación de glaciares y gestión del desastre en Áncash.

Por otro lado están los trabajos que han explorado la manera en que la conservación entra en contradicción y competencia por los recursos naturales de la Amazonía con otros intereses. El trabajo de Oliart y Biffi (2010) analiza los desencuentros entre tres formas de hablar (o vivir con) la biodiversidad –resumidas en territorialidad, conservación y desarrolla- a partir de dos casos de estudio: la Zona Reservada Sierra del Divisor y la Reserva Comunal Amarakaeri. En una línea similar está el estudio de Torres (2011), el cual analiza también el encuentro de estas tres lógicas territoriales –la del movimiento indígena, la del desarrollo y la de la conservación- a partir del caso específico de propuesta de construcción de una carretera que atravesaría el territorio del Santuario Nacional Megantoni. Romero (2011), antropólogo también al igual que los anteriores, se centra en el análisis de una forma de 'ecologismo alternativo', es decir una modalidad local de organización para el cuidado de la naturaleza, que intenta establecer dispositivos de control sobre la extracción maderera en torno a la Federación de Comunidades Nativas del Ampiyacu (FECONA), mostrando cómo estas lógicas de gobierno y valorización de la naturaleza son irreductibles a la lógica de conservación ambiental, en tanto, por ejemplo, están anclados en procesos históricos de formación de las economías domésticas locales.

En otra arena podemos situar las investigaciones que han ahondado en el desarrollo de la institucionalidad de la conservación, así como en los procesos de gobernanza, incluyendo los modelos de conservación participativa. José Carlos Orihuela (2017), se acerca al proceso de formación la Reserva Nacional Tambopata y el Parque Nacional Bahuaja-Sonene (descritos conjuntamente como el bosque Tambopata-Candamo), para analizar cómo, a través de quienes, y sobre qué contextos sociales y ecológicos, triunfa un modelo de gubernamentalidad ambiental (*environmentality*) participativa. En una vena similar, otro texto reciente de Jamil Alca analiza el desarrollo de la institucionalidad de las Reservas Comunales como categorías de conservación (Alca 2015). Si bien el establecimiento del modelo participativo ha sido planteado como una modalidad de conservación que supera las limitaciones del modelo de 'fortalezas de conservación' en tanto toma en consideración las necesidades y aspiraciones de las poblaciones locales, esto no ha eliminado la serie de obstáculos políticos, económicos, sociales y culturales que surgen al intentar reconciliar la conservación con las agendas de desarrollo de estos pueblos. El estudio de Sebastian Boillat y otros (2010) centrado en Perú y Bolivia, muestra que entre los principales motores que subyacen dichos obstáculos están los intereses conflictivos y las relaciones desiguales de poder entre el Estado, los pueblos indígenas y las organizaciones de conservación. Los antropólogos Jamil Alca y Álex Álvarez profundizan en las desaveniencias de los modelos participativos a partir del caso de la creación de la Reserva Comunal Amarakaeri, reconocida oficialmente en el 2002 luego de diez años de luchas del pueblo Harakmbut (Alca 2012, 2015; Álvarez, A. 2010, 2012; Álvarez, A. et al. 2008), enfocándose en las prácticas locales de extracción forestal y la superposición de los usos y la propiedad de la tierra respectivamente.

Finalmente, existen algunas investigaciones que han empezado a acercarse desde las ciencias sociales a los nuevos paradigmas de conservación que operan a partir de la mercantilización de la naturaleza, como son los esquemas de compensación y pago por servicios ambientales que otorgan una retribución en dinero o especie a los dueños de la tierra a cambio de la realización de actividades ya sea de conservación o ampliación de servicios, o bien de la abstención de acciones que los perjudican. García Benavente

(2016), analiza la implementación del Programa Nacional de Conservación de Bosques para la Mitigación del Cambio Climático en la Comunidad Nativa de Puerto Ocopa, Junín, y la influencia de éste en los usos y formas de manejo del bosque así como la organización económica y social de los comuneros. También está el estudio de la socióloga Deborah Delgado (2018), que provee algunos insights sobre la incorporación de un enfoque de derechos humanos al interior de los procesos de implementación del mecanismo REDD+ implementado a lo largo de la cuenca amazónica que incluye a Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú.

Por otro lado, el Parque Nacional del Manu ha sido escenario numerosas investigaciones provenientes desde las ciencias naturales, lo cual está estrictamente vinculado al hecho de que alberga en su interior a la Estación Biológica Cocha Cashu, una de las estaciones biológicas de ecología tropical más importantes del mundo, la cual ha funcionado como base científica y logística para más de 300 investigadores (Terborgh 2013) desde que abrió en la década de 1970. Esto se encuentra en claro desbalance con las investigaciones sobre conservación y ecosistemas desde el enfoque de las ciencias sociales, el cual puede ser evidenciado a partir de un rápido vistazo a la composición de los proyectos de investigación solicitados a la administración del Parque entre 1990 y 2009: del total de 185 proyectos, el 54% proponía como tema principal una especie o grupo de animales, el 30% plantas, y el resto lo componían proyectos sobre comunidades y ecosistemas (13%), influencia humana (1%), y otros (1%) (Flores et al. 2013).

Aunque escasa, podemos decir que la investigación desde las ciencias sociales desarrollada en torno al Parque Nacional del Manu se divide en dos tipos. Por un lado, aquella centrada en alguna dimensión cultural de los pueblos Matsigenkas, que ha explorado por ejemplo la etnofarmacología y la centralidad de la experiencia sensorial en procesos de sanación (Shepard 1998, 1999, 2002), la emociones y prácticas en torno a la muerte (Shepard 2002), los tipos de hábitat según marcos clasificatorios Matsigenkas (Shepard et al. 2001), y trabajos más recientes sobre umbrales étnicos y cambio e interacción cultural entre los indígenas de las CN Tayakome y Yomybato y los mestizos de las comunidades viviendo en los límites del PNM (Bunce 2014, Bunce y McElreath 2017). En otra arena están las investigaciones que lidian con los dilemas que la conservación representa en un territorio habitado. La mayoría de estos estudios han sido ejecutados por un grupo de investigadores que incluye ecólogos y antropólogos<sup>18</sup> quienes han cuestionado el lugar marginal que se le ha otorgado a las políticas antropológicas dentro de la gestión así como los supuestos sobre los cuales se fundan (Shepard y Rummenhoeller 2000, Shepard et al. 2010, Shepard et al. 2013). La afirmación hecha por John Terborgh<sup>19</sup> de que las poblaciones Matsigenkas representan “el peligro desde dentro” (*the danger within*) (Terborgh 1999), llevó a algunos de los investigadores de este grupo a iniciar un proyecto de investigación el 2004 para estudiar los impactos de los patrones de uso de recursos, en particular la agricultura, caza y pesca de subsistencia, en los ecosistemas, de modo que se pueda cuantificar la amenaza y modelar de manera realistas y éticas la sostenibilidad de largo plazo de dichas prácticas (Levi et al. 2009; Ohl et al. 2007, Ohl et al. 2007, Yu et al. 2013). Este estudio encuentra que i) las actividades contemporáneas de uso de recursos de los Matsigenkas se practican de manera sostenible y se estima seguirán siéndolo por 50 años más, pero ii) si el PNM desea

xv

<sup>18</sup> Glenn Jr. Shepard, Klaus Rummenhoeller, Douglas W. Yu, Taal Levi y Julia Ohl-Schacherer.

<sup>19</sup> John Terborgh fue director de la EBCC por alrededor de 40 años, y se ha constituido como una de las principales figuras de la ecología tropical y, al mismo tiempo, de la “resurgencia del paradigma proteccionista (Adams y Hutton 2007).

reducir aún más los efectos de la caza de subsistencia puede invertirse en una mejor provisión de servicios en los asentamientos principales de Tayakome y Yomybato para desincentivar la formación de poblados pequeños nuevos. Los autores plantean además el modelo de 'Ocupar la Amazonía' como una estrategia de conservación basada en el reforzamiento de la representación política de las comunidades y organizaciones indígenas, a modo contrapesar los poderosos intereses comerciales sobre los recursos, modelada en función de métodos de planificación locales que redefinan en sus propios términos lo que es el "desarrollo" y el "vivir bien" (Yu et al. 2013).

Además de estos estudios, el biólogo Ernesto Ráez, desde una perspectiva que busca integrar las discusiones sobre impacto ecológico y consideraciones sobre salud y bienestar de los indígenas, busca actualizar el debate sobre la sostenibilidad de parques con gente en un estudio reciente (2018). Finaliza recomendado una serie de investigaciones que resultan imperativas y urgentes sobre el estado de salud y bienestar de los habitantes así como sus expectativas a futuro, los patrones y tendencias demográficos y de aculturación, y el impacto ambiental asociado a éstos. A su vez, plantea una serie de reformas institucionales que van más allá de la mera elaboración de un plan antropológico, y que implica la modificación del funcionamiento de las instancias de gestión. Finalmente, está también la etnografía de la antropóloga Álvarez (2015), que explora los dilemas de la gestión del PNM pero esta vez centrada en una población menos visible, la Asociación de Agricultores de Callanga. La autora rastrea la historia de Callanga mostrando que está históricamente incrustada en el territorio del PNM, así haya representado para éste un desafío de gestión desde la década de los 1990s cuando la Jefatura notó su existencia.

En síntesis, entre la poca investigación sobre conservación desde las ciencias sociales en el Perú, el Parque Nacional del Manu destaca como un escenario en donde se ha debatido a mayor profundidad la posibilidad de convivencia armónica entre la sostenibilidad de áreas de un alto nivel de protección y el desarrollo y bienestar de las poblaciones viviendo en su interior.

### 1.3 Planteamiento metodológico

Esta investigación pretende ser un intento de etnografía del Estado. Esto quiere decir que antes que repetir la unidimensionalidad tradicional centrada en la comunidad local de la crítica proveniente desde las ciencias sociales, o discutir la compatibilidad de la existencia de poblaciones al interior del PNM, este estudio se enfoca en el análisis del aparato estatal de la conservación, sus redes, sus lógicas y sus modalidades de gobierno de un territorio específico.

Desde hace algunos años ha surgido un creciente interés desde la antropología por estudiar los Estados modernos. Partiendo del reconocimiento del rol central del Estado en moldear las 'comunidades locales' que han constituido históricamente el objeto de la antropología, se ha abierto paso una preocupación por dirigir la mirada etnográfica a las prácticas culturales de los Estados en sí mismos (Ferguson y Gupta 2002). Esta mirada se distancia del énfasis institucionalista que se le da comúnmente al Estado desde las ciencias políticas o la sociología, para poner bajo el foco más bien las prácticas y 'las microfísicas' de cómo se gobierna (Verdery 2013). En este sentido, los Estados no son



entendidos “como simples aparatos burocráticos, sino poderosos sitios de producción simbólica y cultural que son ellos mismos representados y entendidos culturalmente en modos particulares” (Ferguson y Gupta: 981). A su vez, este tipo de estudio podría ser considerado como un esfuerzo de *study-up*, en donde los grupos que detentan el poder son puestos bajo el lente etnográfico antes que aquellos grupos desempoderados, como suele ser el foco tradicional de la antropología.

### *Objetivo de la investigación*

Dentro de este marco, el objetivo principal de esta investigación es analizar cómo es gobernado el Parque Nacional del Manu, desmenuzando el ensamble a través del cual opera y que incluye una racionalidad o mentalidad de gobierno, una estructura organizacional, una forma de manifestarse sobre el espacio, y una serie de tecnologías y dispositivos de control. Si bien este objetivo constituye el corazón de este estudio, es analizado de manera simultánea junto a dos propósitos adicionales que resultan complementarios. Por un lado, examino los imaginarios sobre naturaleza e indigeneidad sobre la base de los cuales se yergue el modo de conservar/gobernar el Manu, mostrando el carácter contingente, interesado, y no definitivo de estas representaciones y su profunda naturaleza política. Por otro lado, observo el tipo de orden político que emerge como resultado de esta forma de gobernar el Manu, y sus procesos de modelamiento de sujetos y espacios, para plantear una reflexión mayor sobre las contradicciones que implica la forzada alianza entre la conservación y el desarrollo, así como los problemas de ciudadanía que muchas veces quedan ocultos tras dicha retórica.

### *Delimitación del campo de estudio*

En tanto se trata de una etnografía del Estado parecería lógico decir que esta investigación está centrada en la Jefatura del Parque Nacional del Manu, enmarcada al interior de una estructura jerárquica dentro del SERNANP. Sin embargo, el enfoque de esta investigación busca analizar los modos de gobierno más allá de la mera institucionalidad formal del Estado. El gobierno de esta área protegida está distribuido a lo largo de una red de tomadores de decisiones con grados de autoridad y poder diferenciados que tienen a la Jefatura del PNM como epicentro institucional. En ese sentido, distingo entre cuatro grandes grupos dentro de esta red de gobierno: 1) el aparato estatal que incluye la estructura burocrática a la que se adscribe la Jefatura del PNM, pero también los organismos de gobiernos locales; 2) las ONGs que trabajan en el PNM y en su zona de amortiguamiento impulsando proyectos de conservación ya sea que involucren comunidades indígenas o no, entre las cuales destaca la Sociedad Zoológica de Fráncfort; 3) el grupo de científicos y ‘expertos’ en conservación, agrupados en su mayoría en la EBCC; y en menor medida, 4) las empresas de turismo, cuyos imaginarios sobre la naturaleza y su valuación terminando influenciando la gestión del Parque.





Figura 1. Redes de Gobierno del PNM. Elaboración propia

Debido a la naturaleza de mi campo, la información fue generada en múltiples sitios etnográficos. Mi “centro de operaciones”, por decirlo así, fue Cusco, donde se encuentra la sede central de la Jefatura del Parque así como de varias de las instituciones señaladas. Desde aquí desde aquí hice tres viajes a la zona de amortiguamiento (del 1/9 al 8/9; del 26/9 al 30/9; y del 7/10 al 11/10 del 2011), uno de los cuales me ayudó a traspasar las fronteras del PNM hasta el último Puesto de Control y Vigilancia ubicado en la zona de Pakitza. En total, mi trabajo de campo tuvo una duración aproximada de tres meses repartidos entre el 2011 y el 2012. El 2011 estuve entre Cusco y Madre de Dios por un lapso de dos meses (18 de Agosto al 13 de Octubre). Al año siguiente, volví por unas semanas más (17 al 28 de Octubre) para levantar información faltante gracias a una beca para jóvenes investigadores otorgada por el Seminario Permanente de Investigación Agraria.

### *Técnicas de recojo de información*

Se trabajó principalmente en base a tres herramientas metodológicas:

- (1) Observación participante, la cual me fue de utilidad principalmente en los viajes que realicé al interior del Parque y su zona de amortiguamiento, permitiendo captar el comportamiento, las rutinas, y la interacción entre los distintos actores tanto en sus arenas formales como informales. Esta técnica fue de particular importancia durante las dos reuniones del Comité de Gestión a las que pude asistir.

- (2) Entrevistas semi-estructuradas, a través de las cuales me pude acercar a los imaginarios que manejaban los actores en torno a la naturaleza y la indigeneidad, así como a los detalles de cómo se gobierna el Parque. En total realicé 56 entrevistas.
- (3) Revisión de propaganda y documentos de gestión, que funcionaron como otra fuente para analizar tanto imaginarios como formas de gobierno. Asimismo, revisé también bibliografía secundaria para complementar mi recuento histórico sobre las dinámicas del territorio más amplio donde se encuentra el Manu, así como detalles sobre el pasado de la administración.



## CAPÍTULO 2. UBICANDO AL MANU EN LA HISTORIA Y EL TERRITORIO

Cuando decimos “naturaleza” no hay imagen que se asome de manera más automática a nuestras mentes que aquella de la selva tropical. Y no gratuitamente. Las selvas tropicales ocupan tan sólo el 7% de la superficie terrestre, pero albergan más del 50% de todas las especies que habitan el planeta (MacQuarrie 1992: 71). Si nos acercamos un poco más y hacemos el ejercicio de diferenciarla y clasificarla, notaremos que ciertas zonas concentran esa riqueza en proporciones aún mayores. La más exuberante de ellas se encuentra en el borde occidental de la cuenca amazónica, donde la llanura de la selva baja se encuentra con los Andes. La variedad de pisos, con sus diferencias de temperatura y humedad, van recreando múltiples escenarios a los que una multitud de especies de plantas y animales se acomodan.

El punto más alto del Parque Nacional del Manu, a 4,020 metros sobre el nivel del mar, señala también su borde más occidental. Desde allí, se observa la extensa llanura amazónica que compone la mayoría de su territorio, tocando en su punto más bajo a los 150 metros. Además de cubrir sin interrupción esta gradiente altitudinal, las 1'717,500 hectáreas de este gran Parque, distribuidas entre las regiones de Cusco y Madre de Dios<sup>20</sup>, abrazan la totalidad de la cuenca del Río Manu, lo que lo convierte en el único de los 13 parques nacionales en proteger una cuenca entera. La diversidad de pisos junto con su gran extensión, explican que sea el Parque Nacional del Manu una de las porciones de bosque tropical protegido con mas especies animales y vegetales en el mundo.

De hecho, las cifras de biodiversidad del Manu le han valido un status casi legendario entre productores de cine de vida silvestre, científicos y turistas (Shepard et al., 2010). El año 2016, la Red TEAM-Network (Tropical Ecology Assessment and Monitoring Network), distinguió al Manu como el lugar con mayor diversidad de especies terrestres entre otras áreas emblemáticas del mundo. En el 2013, el estudio de un grupo de biólogos de la Universidad de Berkeley ubicó al Manu como el mayor hotspot de biodiversidad en cuestión de reptiles y anfibios (Catenazzi et al. 2013). Su estatus resalta aún más en términos comparativos: el territorio del Manu representa el 0.01% de la superficie terrestre, pero alberga alrededor del 10% de todas las especies de aves en el mundo; en una hectárea de bosque se pueden encontrar hasta 300 especies de árboles (Gentry 1988), y cada uno de esos árboles puede contener más especies de hormigas que las que hay en toda Gran Bretaña (Wilson 2002:20)<sup>21</sup>.

XX \_\_\_\_\_

<sup>20</sup> La extensión del Parque Nacional está distribuida en un 93.54% en Madre de Dios (1' 582 957 ha), y un 9.46% en Cusco (109 180 ha).

<sup>21</sup> Según información de [Red TEAM Network](#), en el Manu existen 14 tipos de ecosistema. En ellos se encuentran por lo menos 3800 especies de plantas vasculares, alrededor de 230 especies de reptiles y anfibios, 150 mamíferos, 210 peces, 1000 especies de aves, 230 especies de macro fungi. Aunque los inventarios de insectos son escasos, se ha localizado la presencia de 650 especies de abejas y 1300 mariposas dentro del Parque.

Estas características han hecho que el prestigio del Parque Nacional del Manu como área protegida emblemática trascienda fronteras nacionales. En 1977 fue reconocido como núcleo de la Reserva de Biósfera del Manu, que agrupa 1'881,200 hectáreas, aproximadamente la mitad del territorio de Suiza. Diez años después, en 1987, el Parque Nacional del Manu fue declarado Patrimonio Natural de la Humanidad por la UNESCO. Dentro de su territorio además se encuentra una de las estaciones biológicas más importantes de la selva tropical, la Estación Biológica Cocha Cashu, financiada por el San Diego Zoo, y en operación desde 1968. La existencia de esta importante estación contribuye al hecho de que sea la selva tropical del Manu una de las mejores descritas del mundo.

Todos estos galardones favorecen que el Manu sea comúnmente retratado como un Edén Viviente<sup>22</sup>, como aquel “paraíso prístino de nuestros sueños”<sup>23</sup>. Sin embargo, nada más alejado de la realidad que decir que ha permanecido intacto. De hecho, a pesar de la abundante retórica sobre su “virginidad”, la investigación arqueológica e histórica ha demostrado que la ocupación en la cuenca de Madre de Dios y áreas adyacentes se expande a por los menos tres milenios atrás (Huertas y García 2003). En la actualidad, el Manu alberga una dinámica ocupación de pueblos indígenas pertenecientes a cinco grupos lingüísticos –Arawak, Pano, Harakmbut, Tacana y Quechua- llegando a ser casi 2,300 personas quienes viven dentro de los bordes del Parque (Tello 2003). Por lo general, estos datos sobre la diversidad cultural suelen ser considerados como accesorios o anexos -e incluso a veces como un “a pesar de”- a la riqueza biológica del Manu. Sin embargo, ¿es esta diversidad cultural independiente a la biológica, como si se tratase de productos de procesos paralelos –y hasta opuestos-, o están más bien profundamente enlazadas, como propone Shepard (2003)?

Uno de los objetivos de esta investigación es *restaurar presencias* dentro de un escenario cuyo valor principal parece radicar en precisamente su ocultamiento. El primer paso para ello, es devolver a dicho escenario su sentido histórico y geográfico. Esto significa, ubicarlo al interior de un territorio mayor con la cual tiene una historia compartida. Escribir la historia de un Edén parece un oxímoron. El Edén, por definición, no sólo existe al margen de la historia, existe antes que nada al margen del tiempo. Recordemos que con la expulsión cristiana del paraíso se nos arrebató la inmortalidad, entregándonos a cambio el paso del tiempo. Este capítulo busca hacer el movimiento opuesto: desde el exilio, dotar de tiempo y espacio al paraíso.

La historia del Parque Nacional del Manu, además de estar bajo la influencia de los cambios en la estructura institucional de la conservación a escalas nacional y global, está íntimamente ligada a las dinámicas sociales desplegadas tanto en su interior como en sus fronteras, al inscribirse en un territorio mayor. A continuación i) expongo brevemente los procesos de cambio del territorio donde el Manu se inscribe; ii) caracterizo a la población indígena, enfocándome en aquella que vive al interior del Parque. Este ejercicio de contextualización es fundamental para poder comprender iii) la forma y los criterios bajo los cuales el Parque Nacional del Manu establece sus políticas de conservación y gobierno, y cómo han evolucionado en el tiempo.

<sup>22</sup> MacQuarrie (1997) “*The Living Eden*”: *Manu, Peru’s Hidden Rain Forest*. <http://vimeo.com/10994530e>

<sup>23</sup> Como lo retrata National Geographic al incluirlo en la lista de 50 lugares “que-no-deben-dejar-de-verse” (*not-to-be-missed*) en el mundo: <http://www.visitmanu.com/wp-content/uploads/2013/01/page-2.jpg>



## 2.1 El territorio

Voy a contar la historia del territorio Manu en torno a tres puntos de quiebre: la conquista, la fiebre del caucho, y la posterior renovación del interés extractivo –que coincide con la entrada de la conservación- en la región. Cada uno tiene un antes y un después. Hay dos ‘moralejas’ importantes que extraer de esta historia. La primera, quizá la más importante, es que el Manu es un territorio atravesado por múltiples corredores indígenas, y que no sólo estaba poblado desde “tiempos ancestrales”, sino que su población era muy probablemente superior a la que existe hoy en día. Levi et al. (2009: 812) reportan que el Río Manu, fue conocido alguna vez por algunos de sus antiguos habitantes, los Toyeri (llevados a la extinción hacia inicios del siglo XX), como Hak’wei o ‘Río de Casas’, reflejando una realidad muy distinta hace sólo un siglo atrás. “Yo estoy convencido de que la población hace años era diez, cuatro veces mayor”, me decía el actual director de la Estación Biológica de Cocha Cashu, un biólogo crítico de los enfoques de conservación más conservadores. Así, estamos hablando de que el Manu es un paraíso *creado* a partir de la expulsión de poblaciones, y no por agentes precisamente divinos.

La segunda ‘moraleja’ es que se trata de un territorio cuyas dinámicas han estado, desde fines del siglo XIX, dominadas por intereses extractivos de gran escala. Estos han moldeado incluso las formas de relacionamiento entre el Estado y las poblaciones nativas y colonas de la región. Es en este contexto de intereses dominantes que tiene que entenderse tanto el surgimiento de la conservación, como el funcionamiento actual de “islas” de conservación y sus actividades económicas asociadas, como el turismo.

\*

Si bien la investigación arqueológica no es abundante, en parte por la dificultad de la preservación de la evidencia arqueológica en la selva tropical, los registros existentes confirman la existencia de ocupación humana en el Manu desde hace por lo menos tres milenios (Huertas y García 2003). Los petroglifos de Pusharo, las evidencias arqueológicas más conocidas y estudiadas del territorio -localizadas en la Zona Histórica y Cultural del PNM que está, a su vez, superpuesta al territorio de la comunidad nativa de Palotoa- corresponden al periodo de Desarrollo Selvático (1000 AC – 1000 DC). Combinando los hallazgos de investigaciones en cuencas adyacentes a la de Madre de Dios (Myers 1981, Lathrap 1970), junto con evidencias más tardías sobre dicha cuenca (Aikman 1983, González del Río 1973), se puede sugerir que este territorio ha sido ancestralmente ocupado por poblaciones de habla Arawak –ancestros de los contemporáneos Matsigenka y Yine- en las cabeceras, con migraciones de poblaciones Pano –ancestros de los Shipibo-Conibo y los Nahua-, procedentes de la Amazonía central más hacia el sur, y algunas comunidades Ese Eja y Harakmbut (Junquera Rubio 2010). Por otro lado, parece haber existido un temprano intercambio entre grupos desde diversos centros productivos de la Amazonía.

Estos intercambios no se limitaban a la zona amazónica. Llosa y Nieto (2003:27) consideran que no es aventurado sostener la hipótesis de que los Huari (siglos III y IX) mantuvieron contacto con los grupos que poblaban las vertientes orientales de los Andes cusqueños, tanto en la zona de Paucartambo como de Marcapata. Por otro lado, la presencia inca en Madre de Dios está bien documentada en fuentes etnohistóricas. Bajo el mando del quinto inca, Cápac Yupanqui (1320-1350), se inicia el avance inca hacia el oriente amazónico. El primer lugar de sitio conquistado habría sido Paucartambo, ganado

por este gobernante a la etnia de los Cuyo, según cuenta el cronista Inca Garcilazo de la Vega. Movidos por el poderoso imán que fue la hoja de coca, los ejércitos incaicos habrían incursionado hasta los valles formados por los afluentes del Alto Madre de Dios, como Challabamba, Avisca, Tono, Pilcopata y Kosñipata. Estos valles se habrían incorporado como parte de la geografía cocalera del imperio incaico con Pachacuti (1438-1471) y Túpac Inca Yupanqui (1471-1493), noveno y onceavo inca respectivamente (Gade 1972). Según señala Llosa y Nieto (2003), en esa época serían tres los pueblos cuyos territorios se extendían sobre los ríos Madre de Dios y Manu: los Opatari, Manusuyo y Chiponahua (Ver Figura 3). Los dos primeros habrían ocupado las riberas del Madre de Dios, y todo parece indicar que eran grupos locales de una misma etnia Arawak -actualmente los Matsigenka. Los indios Opatari habrían sido empleados por los Incas como cocacamayoc, es decir, especialistas en el cultivo de la hoja sagrada, en lo cicales de Tono, Toayma y Avisaca (aguas arriba del río Mameria). Sobre los Chiponahua hay muy escasa información, pero son quienes habrían ocupado las ribera del río Manu. No debe entenderse, sin embargo, que la ocupación Inca estuvo basada sobre la dominación o conquista militar de la población. A pesar de los intercambios existentes, no se puede considerar que Madre de Dios haya sido parte del Tahuantinsuyo (Eori 1990, en García 2003).

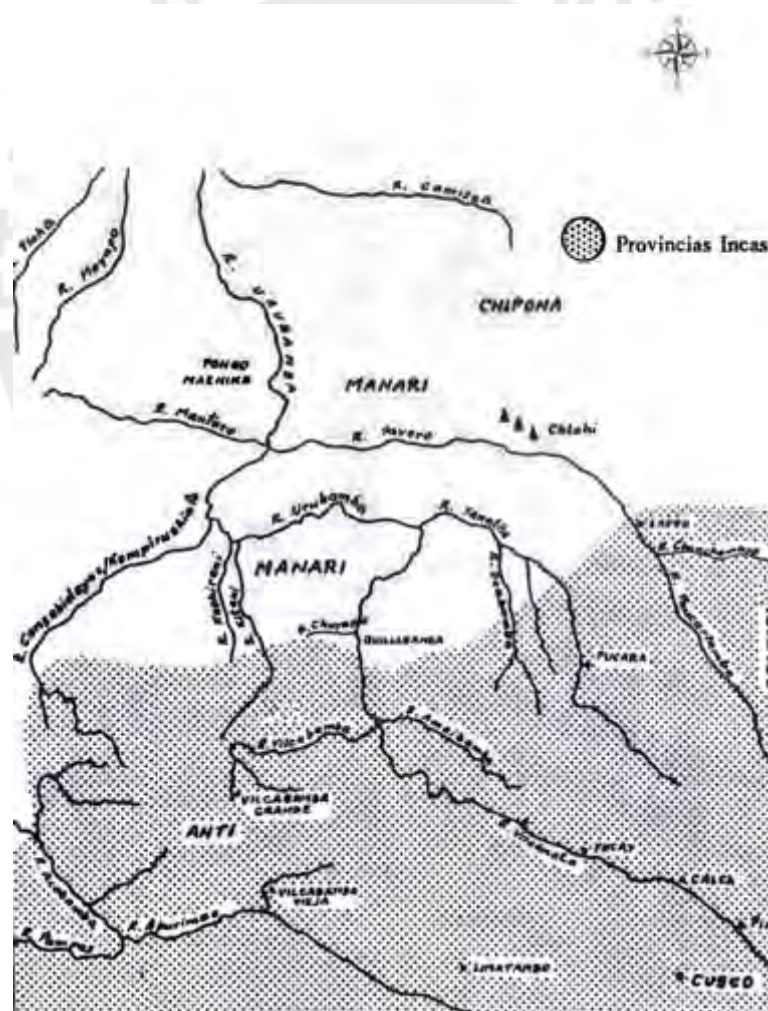


Figura 2. Los grupos anti del norte del Cusco en el siglo XVI. Fuente: F.M. Renard-Casevitz et al. *Al Este de los Andes* (Ed. Abya-Yala e IFEA, Quito, 1988), en Llosa y Nieto (2003).

El rol de la ceja de selva al oriente de Cusco como productora de coca le valió que cobrara protagonismo una vez consolidada la conquista. Sobre todo a partir de 1545, una vez que se produce el descubrimiento de las minas de Potosí, los españoles notan que el comercio y producción de coca resulta una actividad sumamente lucrativa (Llosa y Nieto 2003). Así, los cocaleros que los incas tenían sobre los tributarios del río Alto Madre de Dios, como el valle de Pilcopata y Tono, se convirtieron en haciendas cocaleras –y posteriormente azucareras- de los conquistadores, siendo de hecho las de mayor producción de todo el virreinato peruano y quizá de toda la América andina (Huertas y García 2003).

Los avances y repliegues de las economías de la coca primero, y el oro y la cascarilla después, provocó que la ceja de selva, o piedemonte amazónico de Madre de Dios, adoptara durante la colonia la forma de una *frontera elástica* entre la sierra y la selva baja (García 2003: 23). Si bien el Paititi, el reino utópico lleno de oro que se creía (cree) escondido en la espesura de la selva del Río Madre de Dios, había atraído en sus inicios a numerosos exploradores<sup>24</sup>, el hecho que la mayoría de sus viajes resultara en profundos fracasos hizo que esta zona de la selva ganara la fama de impenetrable, tanto por su accidentada geografía<sup>25</sup> como por los “salvajes” indios que la habitaban (Paredes Pando 2009). Por ello, la conquista marca el inicio de una autonomía relativa para el llano amazónico de la cuenca del Río Madre de Dios que comprende toda la época colonial, e incluso la republicana hasta fines del siglo XIX, cuando el auge de la economía gomera torna ya irresistible la ambición por “domesticar” este territorio y sus “indios bravos”.

\*

El eco tardío del descubrimiento de la vulcanización del caucho en 1839 por Charles Goodyear en Connecticut, mancharía de sangre las cabeceras del Manu en 1893. “Ya no se podía tomar agua en el río, porque se encontraba sembrado de cadáveres de mashcos y caucheros, porque la guerra era a muerte”, recordaba uno de los recogedores de caucho, testigos de la matanza (MacQuarrie 1992: 59). Esta matanza representó la apertura e incorporación del Río Manu al negocio de la extracción de caucho a manos del barón Carlos Fermín Fitzcarrald. Para entonces, la industria del caucho se había extendido ya por toda la Amazonía, exceptuando tan solo aquellas zonas protegidas por rápidos u otros obstáculos geográficos, de las cuales el Manu era por mucho la más extensa. Acompañado de un ejército compuesto de un millar guías Asháninka y Piro (Yine) y 200 trabajadores “peruanos”, Fitzcarrald atraviesa un paso ubicado entre los ríos Serjali (afluente del Mishagua, que va al Urubamba) y el Kashpajali (afluente del Manu), desarmando y volviendo a armar, al otro lado y después de unos meses un barco de vapor, el *Contamana*. Del otro lado, Fitzcarrald se encontraría una numerosa población autóctona, agrupada genéricamente bajo la denominación “mashco”, dispuesta a resistir fieramente su entrada. Luego de sucederse varias escaramuzas, Fitzcarrald organiza una correría para “neutralizar” la población indígena, que da como resultado la matanza que abre este párrafo. De este modo, los indígenas son expulsados por primera vez de este paraíso “virgen” (Ver Figura 3) y se da inicio a la incorporación de la cuenca del

<sup>24</sup> Según Wahl (1987, citado en García 2003), entre 1473 (Tupac Yupanqui) y 1577 (Álvarez Maldonado) hubo un total de 22 “entradas” pretendiendo domesticar la región de Madre de Dios.

<sup>25</sup> “En el lado oeste se encuentra una de las cordilleras más grandes del planeta; por el sur lanzan su espuma las intransitables cataratas del Madeira, que separan y cortan el acceso a la baja Amazonía; por su flanco oriental no hay ningún curso fluvial que facilite el paso, tan sólo selvas impenetrables, mientras que por el norte son las montañas menos escarpadas, pero igualmente cubiertas de tupida vegetación, las que impiden cualquier acceso a la Amazonía alta y a los ríos del Ucayali” (MacQuarrie 1992: 55).



Manu es incorporada al circuito de extracción gomero, con una intensidad que puede ser apreciada en la Figura 4.

La extracción de caucho fue la primera fiebre extractiva a larga escala en la Amazonía, y tuvo un impacto duradero en la forma de relacionamiento entre el gobierno y las poblaciones indígenas (Damonte 2016: 960). Si bien en un plano formal, se establece en 1901 el Comisariato de Madre de Dios y Acre<sup>26</sup> con el afán de controlar la explotación del caucho a través del empadronamiento de los caucheros y la concesión legítima de gomales, el *modus operandi* del Estado consistió más bien en delegar el control a las compañías caucheras, como forma de establecer por lo menos autoridad indirecta sobre la zona. Así, por ejemplo, la principal vía de comunicación que unió a Madre de Dios con el resto del país desde 1905 hasta 1960 fue construida por la norteamericana Inka Mining Company, y su subsidiaria Inka Rubber Company. Se trataba de un camino de herradura que conectaba el ferrocarril del sur con Astillero, punta de navegación en el Río Tambopata, a donde llegaban por vía fluvial las grandes bolas de caucho. De allí que las empresas caucheras soliesen ser representadas como las abanderadas de la civilización y los intereses nacionales en estas áreas tan remotas y agrestes (Pizarro 2009:117).

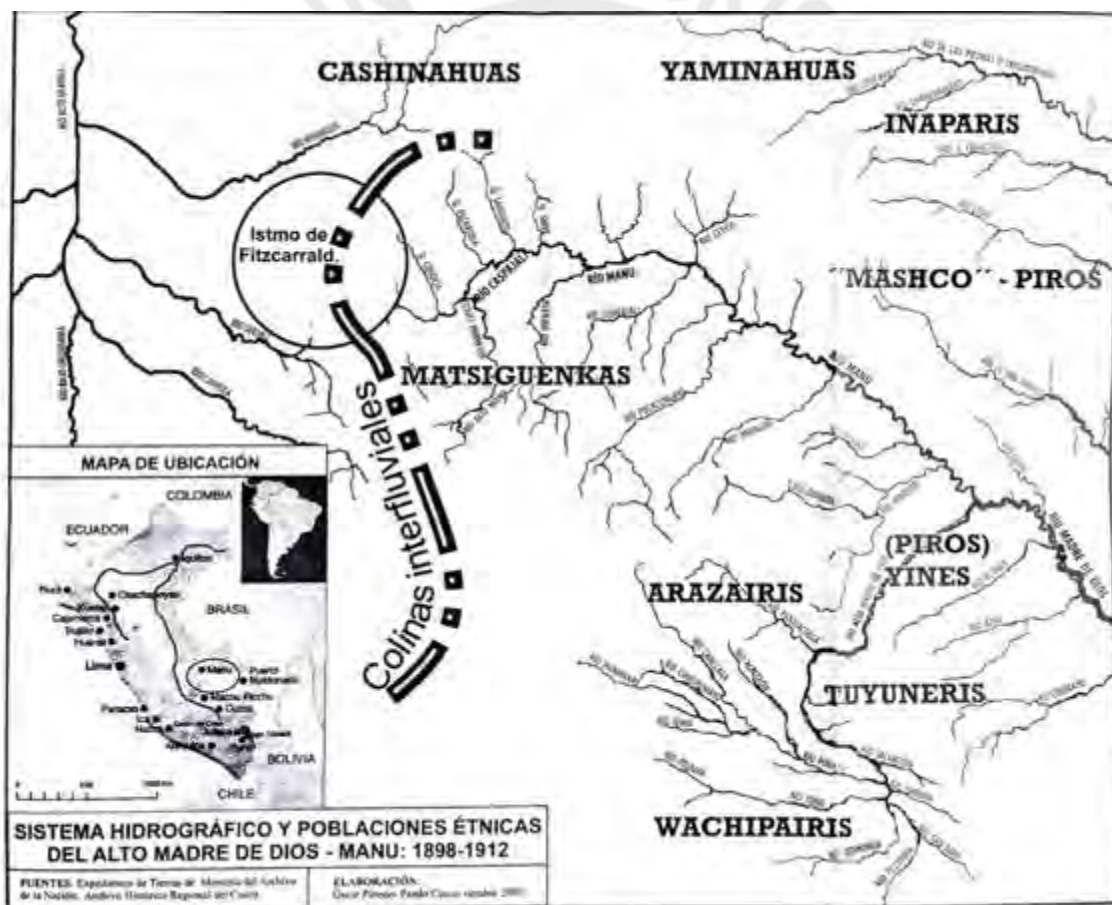


Figura 3. Sistema Hidrográfico y Poblaciones Étnicas del Alto Madre de Dios – Manu: 1898-1912. Fuente: Paredes Pando (2009)

XXV

<sup>26</sup> Puerto Maldonado se funda oficialmente el año siguiente, y se convertiría en capital de la región Madre de Dios cuando ésta se crea en 1912.



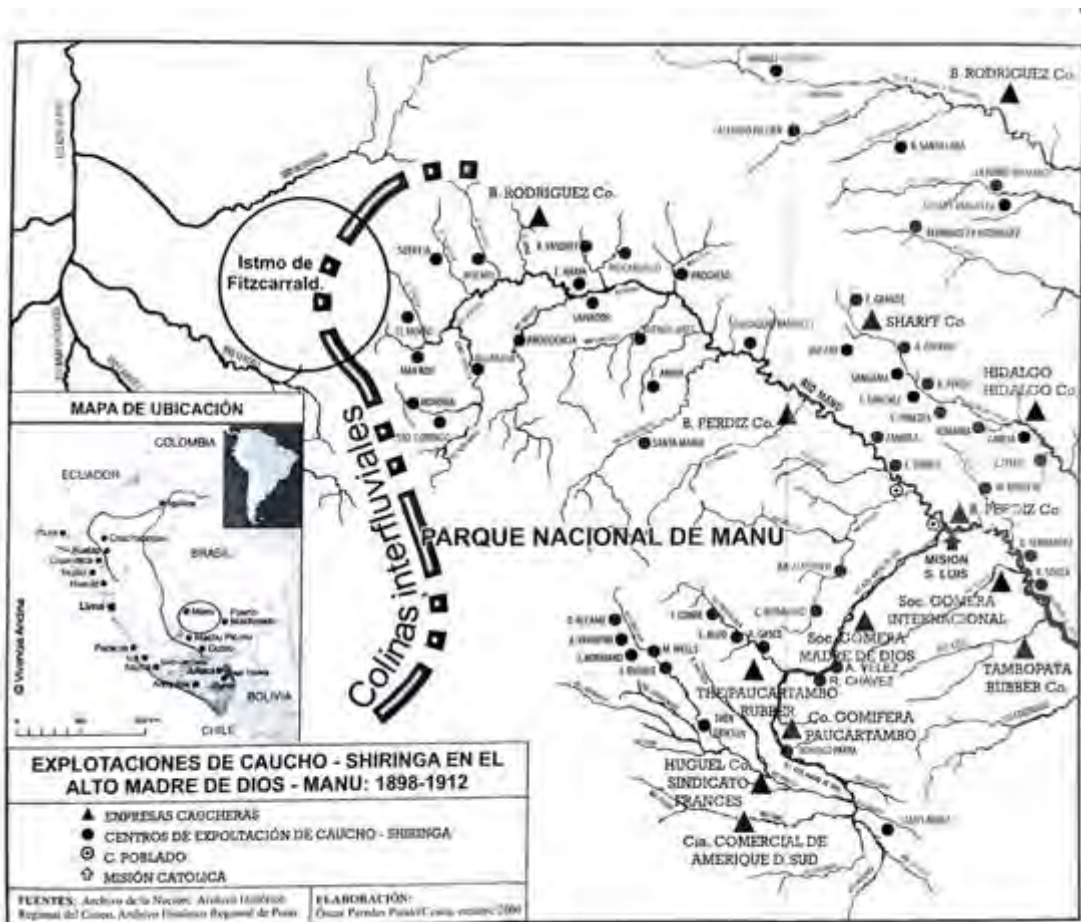


Figura 4. Explotaciones de Caucho-Shiringa en el Alto Madre de Dios-Manu: 1898-1912. Fuente: Paredes Pando (2009)

La apertura del ciclo económico cauchero hace posible “la articulación política y mercantil de la selva baja de Madre de Dios a los circuitos nacionales e internacionales” (García 2003:24). Sin embargo, en términos locales, este proceso desata como contraparte inmediata una serie de dislocaciones tribales. Estas se expresaron, por un lado, en la hecatombe demográfica causada por las correrías caucheras de aniquilamiento y esclavizamiento, y –sobre todo- por las epidemias introducidas (viruela, fiebre amarilla, tos ferina, etc.).<sup>27</sup> Y, por otro lado, en una serie de disputas inter e intra-tribales resultado de la penetración de otros grupos indígenas foráneos al territorio<sup>28</sup> -ya sea huyendo de los caucheros o habiendo sido traídos por éstos como mano de obra. En algunos casos, estas dislocaciones ocasionaron un repliegue permanente de poblaciones cuyos descendientes viven hasta el día de hoy aislados voluntariamente de la sociedad mayor, como es el caso de los Mashco Piros (Huertas 2002). Así, los grupos “no contactados” no deben ser pensados como pueblos “salvajes” viviendo en completa ignorancia de la “civilización”, sino más bien “refugiados de la violencia de salvajes hombres de negocios” (Shepard y Rummenhoeller 2000:3).

xxvi

<sup>27</sup> Gray (2003), recoge las estimaciones del descenso poblaciones Harakmbut, de 30,000 habitantes a 1,500, y de la población Ese Eja de 10,000 a 800 personas.

<sup>28</sup> Los más significativos siendo los Shipibo y los Yine, pero también fueron movilizados indígenas Kichuas, Huitoto, Boras y Ocainas (Paredes 2009:257).

A diferencia de otros espacios amazónicos, Madre de Dios vivió sino el fin de la era del “oro negro”. Quince años después del descubrimiento del paso al Manu, el apogeo del caucho llegó a su fin. Los caucheros desaparecieron de Madre de Dios tan pronto como habían surgido.

\*

Con el fin de la era del caucho el paisaje se reorganizó. Los indígenas que habían sido traídos por el caucho, se articularon en torno a pequeños patronos que permanecieron en la zona. Éstos combinaban actividades extractivistas y agropecuarias, cuyos productos de mayor importancia eran el aguardiente, la castaña y algunas maderas valiosas. Estas actividades cambiaron la ocupación territorial, dejando abandonadas las rutas de acceso desde los cauces del Manu, Piedras y Purús. Esto permitió que las poblaciones indígenas que se habían replegado a las cabeceras de los ríos pudieran recuperar algunos espacios (García 2003).

Por su parte, el ímpetu evangelizador que llegó junto con la entrada del caucho, y que había motivado la formación de misiones católicas en el Manu y el Madre de Dios, también empezó a languidecer junto con los intereses del gobierno por la región. A inicios del siglo XX, la Prefectura del Urubamba fue otorgada a los dominicos para que establecieran misiones en toda la selva sur. En 1908 fundan la primera misión “San Luis del Manu”, donde es hoy Boca Manu, en un terreno donado por un cauchero (Figura 5). Un ataque mashco, una rebelión Matsigenka que huyó a Palotoa, conflictos por el trato inhumano de los caucheros, y finalmente el colapso del caucho, hicieron que la misión clausurara en 1917. Una nueva misión se establece en 1922 en Pantiacolla, para cerrar nuevamente tan solo seis años después (Shepard 2003; Llosa y Nieto 2003).



Figura 5. La única foto conocida de la escuela dominica de Boca Manu, en 1909. La escuela estaba dirigida por un sacerdote dominico residente y dos frailes. Algunos de los niños eran hijos de caucheros mientras que la mayoría eran indios huérfanos. Fuente: MacQuarrie (1992).

Según Damonte, el auge gomero popularizó la imagen de la selva, tanto en los círculos de gobierno como en la sociedad en general, como una región “rica en recursos, pero pobre en población” (Damonte 2016). Los caucheros habían probado por fin que la selva sí era esa inexplorada fuente de riqueza lista para ser conquistada y explotada que poblaba el imaginario desde la conquista. Sólo bastaba suficiente inversión y “carácter”. La clase intelectual positivista del inicios del siglo XX veía en la Amazonía aquella “*frontera*” cuyo

impulso por conquistar habría de forjar el “anémico” carácter nacional, inculcando un sentido de empresa y creatividad en el peruano que traería beneficios morales y económicos para la nación, como lo había hecho en Estados Unidos (Walker 1987:81). Por ello, una vez que el auge gomero llega a su fin, la Amazonía “desaparece” de la imaginación y política del Estado. Y así hasta que una nueva oportunidad de colonización aparece desde los 1950s, y de explotación en los 1960s. De forma paralela, o más bien como respuesta a éstas, se empezarán a delinear también los primeros esfuerzos de conservación, cuyo primer resultado concreto es la creación del Parque Nacional del Manu, como veremos a más detalle más adelante.

La creciente presión social en la zona andina por una reforma agraria que transformara la estructura semi-feudal de la propiedad de la tierra, fue un factor central para renovar el impulso colonizador de la selva: la “vacía” Amazonía encajaba como perfecta válvula de escape (Barclay 1991:61-63). El Presidente Fernando Belaúnde impulsó durante los 1960s la migración del Ande a la Amazonía, sofocando el movimiento campesino antes que éste estableciera vínculos con los grupos guerrilleros (Walker 1987:85). Así, la estrategia que sirvió de columna vertebral de su plan de “conquista del Perú por los peruanos” fue la apertura de carreteras de “penetración” a la selva. En la zona que nos interesa, se abrió en 1963 la carretera Urcos-Quincemil-Puerto Maldonado, inaugurando su articulación comercial con Cusco. Asimismo, en 1968 se extendió la carretera que unía Cusco con Pilcopata hasta Shintuya, donde se asentaba la nueva misión dominica creada en la década de 1950s. De esta manera, Madre de Dios se empieza a articular al circuito mercantil centrado en Cusco, de donde vendrían migrantes obreros, capitalistas y comerciantes atraídos por los auges de la castaña y la madera en los 1960, y la minería a partir de 1970.

Es interesante notar acá cómo, con el renacimiento del interés económico por los territorios adyacentes al Manu, renace también el rol de la iglesia como importante agente político-social. Una nueva misión dominica se establece en 1943, esta vez en Palotoa, dirigida a indígenas Harakmbut. En 1958 es trasladada, luego de una inundación, a Shintuya, donde se forma una comunidad étnicamente mixta que se transforma con la finalización de la carretera en un eje comercial para la explotación de madera en el Alto Madre de Dios y un centro para proyectos de colonización y desarrollo patrocinados por el gobierno.

Asimismo, en la década de 1950 llega al Manu el Instituto Lingüístico de Verano, un grupo cristiano evangélico que trabajaba ya desde hace varias décadas evangelizando poblaciones en la Amazonía y traduciendo la biblia a idiomas nativos. Crean primero una escuela en la desembocadura del Manu con un grupo Yine, y luego otra sobre el río Manu con el objetivo de asentar a las dispersas familias aisladas Matsigenkas en lo que se convertiría en la nueva comunidad de Tayakome. Atraídos inicialmente por la disponibilidad de mercancías sumamente valoradas como cuchillos de metal, hachas, vestimentas, los indígenas descubren pronto el beneficio de los servicios de educación y salud (Shepard 2003). Al ser expulsados con la creación del Parque Nacional del Manu en 1973, construyen una nueva misión en el extremo noroeste del Parque, en la cuenca del Urubamba.

Una vez que la carretera Urcos-Quincemil-Puerto Maldonado queda abierta, la minería se convertirá en el principal dinamizador de la migración a Madre de Dios. En los años 1970 se produce el primer boom de la extracción del oro en los lechos de los ríos Inambari, Karene (Colorado), y Huepetue. Una vez más, el rol del Estado en la promoción de



actividades extractivas fue decisivo (Barclay 1991). Además de establecerse agencias del Banco Minero en la zona desde 1972 -específicamente en Laberinto y Huepetue-, el Estado liberó de todo tipo de impuestos a la pequeña minería y estableció una reserva para la extracción de oro en la cuenca. La racionalidad, como dice Damonte, era simple: en asociación con los pequeños mineros, las instituciones estatales renovaban su intento de ganar control sobre esta zona remota (2016:962). Las abundantes reservas de oro aluvial de Madre de Dios vuelven a configurar este espacio como un frontera de extracción. Esto, íntimamente ligado a la apertura de las carreteras, hace que la migración se intensifique de tal modo que Mazuko, por ejemplo, es registrado en 1981 como el poblado de mayor crecimiento intercensal en todo el país (García 2003: 32). En cuanto a las poblaciones indígenas, de manera similar al caucho, la minería forma parte “de un proceso mucho más complejo de colonización y de políticas de ‘integración’ y ‘exterminio’” (Urteaga 2003: 320). Un ejemplo elocuente de este proceso, es el exterminio casi total de los Pukirieri, grupo Harakmbut que habitaba las cabeceras del Pukiri, uno de los ríos más colonizados por los mineros auríferos.

Vale mencionar en un punto aparte que la zona de transición de los Andes de Cusco a la selva de Madre de Dios venía experimentando desde inicios del siglo XX, un lento proceso de repoblamiento y revitalización. Este proceso, si bien fue paralelo al ciclo del caucho, no era dependiente de éste. Un grupo de pioneros volvieron a formar haciendas en la zona, haciendo de la producción de aguardiente –y más recientemente del cultivo de coca- la base de su economía; otros buscaron sustento en la explotación maderera de los bosques adyacentes al Alto Madre de Dios y al Manu (Llosa y Nieto 2003: 93). Desde entonces, la explotación maderera va penetrando según avanza la punta de carretera. Esta fue extendida hasta Itahuania hace alrededor de una década, y posteriormente hasta Nuevo Edén en el 2010. En el 2015, el Gobierno Regional de Madre de Dios, amplió dicha carretera hasta Shipetiari, con el objetivo bajo la manga de extenderla a Boca Manu y conectarla finalmente con Boca Colorado. Este avance de carretera se construyó sin contar con las certificaciones ambientales necesarias<sup>29</sup> por lo que, luego de la protesta de organizaciones indígenas, se logró paralizar su expansión hacia Boca Manu. Esta expansión, como varios han alertado, significaría el desborde del corredor de la minería y tala ilegal hacia el Parque Nacional del Manu y la Reserva Comunal Amarakaeri.

Finalmente, en este complejo paisaje de intereses extractivos coexistentes y superpuestos no faltan los de hidrocarburos, que se han reproducido sin cesar desde los 1960. Las historias de encuentros (trágicos) entre trabajadores de empresas e indígenas no contactados abundan. A inicios de 1960, la empresa petrolera Shell hizo exploraciones en el Río Los Amigos con brigadas de trabajadores encabezadas por licenciados del Ejército, y que tenían orden de matar a los no contactados que interfiriesen. Hacia 1967, la empresa International Petroleum Company (IPC) realizó exploraciones dentro del área que ocupa hoy el Parque Nacional del Manu, a causa de las cuales, según Iviche (2003: 341) veinte familias Yora habrían muerto. En 1973, Andes Petroleum Company desaloja a varias familias Toyeri que habitaban sobre el Río Madre de Dios. De estos encuentros, quizá el más dramático sea el de la empresa Shell Oil y los Yora/Yaminahua en los 1980. A partir de 1981, las cuadrillas de la empresa Shell Oil ingresaron más y más adentro conduciendo las líneas sísmicas de exploración sobre el río Mishahua, en el límite noroeste del Parque Nacional del Manu. Tras las cuadrillas de Shell, como acostumbran en otras zonas, los madereros continuarían penetrando territorio Yora. En 1984, un grupo

xxix

<sup>29</sup> Específicamete, la certificación ambiental otorgada por el Ministerio de Transportes y Comunicaciones, ni la opinión técnica del Ministerio del Ambiente.



de madereros captura cuatro hombres Yora, que son puestos luego en libertad, llevándose de vuelta el origen de una epidemia que casi extingue a su pueblo (Shepard 2003). Más recientemente, a mediados de 1990, el Estado concesiona los lotes 77 y 79 a el consorcio Mobil, Exxon y Elf Aquitaine. El lote 77 incluía porciones del Parque Nacional del Manu, además de estar superpuestos a territorios habitados por pueblos en aislamiento Yora, Amahuaca y Mashco Piro. Estando advertidos de la presencia de no contactados, la Mobil diseña un plan de contingencia que buscaba, antes que proteger a las poblaciones, evitar que éstas interrumpieran su trabajo, ordenando por ejemplo que se les entregara regalos y sal para mantenerlos a raya. Por último, el 2005 Hunt Oil recibe la concesión del lote de exploración 76 que se superpone casi a toda la reserva de Amarakaeri y a la zona de amortiguamiento del Parque Nacional del Manu. Hunt Oil inicia exploraciones sin realizar ninguna consulta previa, en medio de la oposición de las organizaciones indígenas de la zona.

\*

Tenemos entonces un paisaje organizado según intereses y dinámicas extractivas dominantes que, como en otras zonas, se entrelazan entre sí. Más allá de ser solamente tipos de actividades, son complejos económicos con dinámicas propias y formas emparentadas de relacionamiento con el Estado. No solo comparten una visión de la Amazonía como espacio vacío y frontera de continua expansión, sino que ocupan de forma similar las esferas de la economía ilegal/informal, así como formas de organización de la fuerza de trabajo heredadas de la época del caucho. Así, por ejemplo, Romero (2013) muestra cómo la forma de producción de la tala ilegal en la selva de Loreto, organiza a su fuerza de trabajo en torno a la figura de la habilitación o enganche. Líneas arriba, veíamos como las líneas sísmicas de exploración de las empresas petroleras eran aprovechadas también para la penetración de la extracción de madera.

Las dinámicas extractivas además vienen acompañadas de la expansión de las fronteras de colonización de la selva. En la zona que nos interesa, las poblaciones colonas dominantes vinieron (vienen) desde Cusco, siguiendo las rutas de la carretera Urcos-Quincemil-Puerto Maldonado, atraídas por el auge de la minería aluvial artesanal, y la de Paucartambo-Pilcopata-Shipetiari atraídas por la extracción de la madera y otras actividades agrícolas. De éstas, la vinculada directamente a las dinámicas del Parque Nacional del Manu es la segunda. La presión colonizadora se manifiesta no sólo a lo largo de los flancos de la carretera a medida que ésta se extiende, sino también sobre las áreas de libre disponibilidad, entrando en conflicto muchas veces con poblaciones nativas ya asentadas en la zona. Este es el caso, por ejemplo, del centro poblado de Llaqtapampa, fundado en los 1980s por migrantes ayacuchanos sobre áreas de libre disponibilidad en los límites del Parque Nacional del Manu y en disputa con la CN de Palotoa. Es también el caso más reciente de la invasión de áreas de libre disponibilidad limítrofes al Parque Nacional del Manu y a la CN de Santa Rosa de Huacaria, por parte de alrededor de 30 familias, agrupadas en una asociación de campesinos sin tierra y lideradas por Jorge Aparicio (Ronald Catpo, Entrevista personal). La Comunidad de Santa Rosa de Huacaria venía, con ayuda de CEDIA, buscando ampliar su territorio hacia estas áreas, pensándolos como una reserva para “sus hermanos de adentro” –los Matsigenkas en contacto inicial de las cabeceras de Piñi-Piñi- decían entrar en procesos avanzados de contacto. Según varios testimonios, el propósito original de estas áreas habría sido justamente ese, funcionar como reservas territoriales para el momento en el que las poblaciones del interior del Manu decidieran “civilizarse” (Rummenhoeller y Aguirre 2008).

\*

Como hemos visto líneas arriba, el resurgimiento de las oportunidades extractivas en la zona desde los 1960s, genera como respuesta una preocupación por defender los últimos espacios libres del bosque separando áreas de conservación, así como por reconocer derechos territoriales a grupos indígenas, preveyendo las consecuencias del hambre extractivo y la presión demográfica en la región. El Parque Nacional del Manu es la primera área separada con éste propósito. En 1977, será incorporada como el núcleo de una unidad mayor de conservación, la Reserva de Biósfera del Manu (RBM), y en 1987 declarada Patrimonio Natural de la Humanidad por la UNESCO. Sumando la zona de amortiguamiento, la RBM tiene un área total de 1'881,200 ha. En años más recientes, la RBM ha sido reforzada con la creación de reservas de conservación colindantes, ampliando la zona de amortiguamiento a zonas vecinas. Estas áreas son la Reserva Territorial Kugapakori-Nahua creada en 1991, la Reserva Comunal Amarakaeri designada en el 2002, el Parque Nacional Alto Purús creado en el 2004, el Santuario Nacional Megantoni creada en el 2004, y por último la Concesión para Conservación Los Amigos, separada por la Asociación para la Conservación de la Naturaleza (ACCA) en el 2002. Asimismo, desde los 1980s se fueron concretando los proyectos de titulación de Comunidades Nativas impulsados por la organización de representación indígena de la región, FENAMAD, y bajo el apoyo de la ONG CEDIA. El siguiente mapa elaborado por la National Geographic (2016), permite hacer evidente precisamente cómo los proyectos de conservación se abren paso en medio de dinámicas extractivas (Ver Figura 6).

La existencia de éstas áreas de conservación, teniendo como eje al PNM, ha logrado, con los años, la articulación de una serie de actividades vinculadas al turismo a lo largo de la zona de amortiguamiento. De hecho, la mayor parte de la actividad turística se realiza en esta zona antes que dentro del Parque. Por otro lado, la relevancia del Manu ha atraído, directa o indirectamente, el funcionamiento de varios proyectos de ONG hacia la zona. Entre estas organizaciones están, en primer lugar, la Sociedad Zoológica de Frankfurt (SZF), que trabaja directamente con la Jefatura del PNM; la Asociación para la Conservación de la Amazonía (ACCA), desde hace unos años buscando establecer proyectos de conservación privada y ecoturismo en la zona, similares al ya establecido en el Río Las Piedras; DRIS/Desarrollo Rural Sustentable, que viene desarrollando proyectos de conservación financiados a partir de mercados de carbono, y otros proyectos vinculados para fomentar el uso sostenible de los recursos; SePeru, organización que busca también generar esquemas de conservación –principalmente en comunidades nativas- a partir de la venta de servicios ecosistémicos; el Instituto de Manejo de Agua y Medio Ambiente (IMA), un proyecto especial del GO RE Cusco que trabaja en la zona de amortiguamiento andina promoviendo iniciativas de prevención de incendios de praderas; y la Asociación Casa de los Niños, concentrada en el acondicionamiento de infraestructura para proveer de agua potable a comunidades nativas limítrofes e internas al PNM. Tanto la Jefatura del PNM como algunas de estas organizaciones resaltan el hecho de que su existencia se debe a la presencia del PNM, a modo de influir positivamente la percepción de la población local sobre el Parque. El surgimiento de estas organizaciones, junta al de las organizaciones indígenas en los 1980s –FENAMAD y COHARYIMA- ha transformado por completo el paisaje sociopolítico de la región, antes dominando por la acción de la Iglesia Católica.



## Threatened Haven

Manú National Park protects grasslands, mountainous cloud forests, and tropical lowland rain forests. It's one of Earth's most biodiverse places. Reserves and other buffer zones surround the park but can't completely protect its natural riches, which include more than a thousand species of birds and nearly 290 species of reptiles and amphibians. Manú is threatened from the outside by enterprises eager to exploit its minerals, timber, and, potentially, natural gas. Some researchers argue that the park may also be threatened from the inside, by growing numbers of indigenous people, including isolated tribes, who engage in subsistence logging and hunting.



MATTHEW W. CHWAŃSTYK, NGM STAFF; VIRGINIA W. MASON  
 SOURCES: INSTITUTO DEL BIEN COMÚN, PERU; INSTITUTO NACIONAL DE RECURSOS NATURALES, PERU; AMAZONIAN NETWORK OF GEOREFERENCED SOCIO-ENVIRONMENTAL INFORMATION (RAISG); MATT FINER, MONITORING OF THE ANDEAN AMAZON PROJECT; PERUPETRO S.A.; GLENN SHEPARD

Figura 6. Mapa del Parque Nacional del Manú que muestra las otras áreas de conservación y los intereses extractivos alrededor. Fuente: [‘This Park in Peru is Nature in its full glory –with hunters’](#), Emma Harris (2016)

Desde luego, hay toda una serie de conflictos que nacen a partir del choque de diferentes intereses que compiten por los recursos naturales. Por un lado, el marco legal e institucional del Estado es la vez fuente y reflejo de las tensiones entre los distintos grupos de interés sobre los recursos naturales del bosque amazónico. Como Oliart y Biffi dicen, las disposiciones legales vinculadas a áreas protegidas revelan “un lenguaje ambiguo, a veces contradictorio, y con mandatos poco permeables a los problemas que acompañan el contexto social y cultural” (2010:15). Así, por ejemplo, se asocia de manera forzada la diversidad biológica y la conservación del paisaje al desarrollo sostenible, pero sin definir con claridad cuáles son esos criterios de sostenibilidad. Esto genera una brecha en la comprensión de que las actividades –agricultura, ganadería, cultivos de coca, tala y minería- en las que está involucrada la población local no son necesariamente congruentes con la sostenibilidad del bosque. Estos conflictos se agudizan si tomamos en cuenta los sentimientos de ambigüedad hacia el Estado por parte de la población local; ante su incapacidad para velar por el bienestar social se lo percibe como más dispuesto a salvaguardar los intereses de otros agentes en el aprovechamiento del bosque. A esto se suma la existencia de gobiernos locales con políticas desarrollistas que se considera responden a los intereses de la población local, y con políticas ambientales ausentes, en tanto se piensan más bien como producto de lógicas ajenas.

Uno de los conflictos en la zona de amortiguamiento del Manu que pone en evidencia el desfase entre los intereses de conservación y aquellos de la población local es el que existió entre la ONG ACCA, y la población y la Municipalidad de Kosñipata en el 2009. Luego de cumplir con una serie de requisitos técnicos y pagos, el Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA), otorga una concesión de conservación de 70,000 ha sobre un área de libre disponibilidad limítrofe con el PNM a ACCA. O bueno, casi. Ya en la etapa final, INRENA cuelga un aviso en la pared de la Municipalidad anunciando el otorgamiento de la concesión. Según algunos testimonios, fue a través de este papel que la población local se enteró de la concesión desatando un conflicto azuzado más aún por una coyuntura política electoral. Además de que esta área estaba ocupada ilegalmente por algunos pobladores, se generó una ola de rechazo alentada por la sensación de que establecer un área de conservación significaba crear obstáculos para la expansión de las actividades económicas de la población local. ACCA representaba esos intereses ajenos que venían a sacar provecho del bosque, excluyendo de los beneficios a los locales. En palabras del actual director de la institución, el discurso de “vienen los gringos a quitarnos nuestro territorio, vienen los gringos a apoderarse parte de nuestra Amazonía peruana” (Entrevista personal XX/XX/2011) caló muy fuerte en la población. La institución vió el proceso de obtención de la concesión a través de lentes legales-jurídicos antes que sociales, ateniéndose a lo que el Estado solicitaba, y perdiendo de vista la “licencia social”. El territorio, tanto para la institución como para el Estado, se pensó en términos de divisiones y tipos de propiedad, antes que como un fenómeno anclado en dinámicas sociales y políticas. Este desfase le costó caro a ACCA. Luego de la crisis, cambiaron el representante de la institución en Cusco, y se preocuparon esta vez por buscar a alguien con experiencia de trabajo previa en la zona y que esté lejos de representar “los intereses gringos” que atemorizaban a la población. El nuevo director, el cusqueño Ronald Catpo, detuvo el proceso de concesión apenas asumió su cargo e inició un intenso trabajo para reformar la forma de relacionamiento con las comunidades.

Otro de los conflictos emblemáticos entre la lógica conservacionista y la extractiva es el que se desató en torno a la concesión de hidrocarburos del Lote 76 otorgada el 2005 a favor de Hunt Oil, superpuesta en un 90% al territorio de la Reserva Comunal de Amarakaeri (RCA), y otorgada sin ningún proceso de consulta a las poblaciones locales



de por medio. En el 2009, Hunt Oil inició los primeros trazos de las líneas sísmicas para los trabajos de exploración, negociando de manera aislada con la Comunidad Nativa de Shintuya, una de las nueve comunidades de la RCA. Dos empresarias de turismo<sup>30</sup> que operan en la zona de amortiguamiento del PNM, con la ayuda de abogados, determinaron que la ausencia de consulta previa era la mejor estrategia para iniciar acciones legales contra la empresa. En setiembre del 2009, la FENAMAD asume el proceso e interpone una acción de amparo en defensa de la RCA. Durante el desarrollo del conflicto, se trasladaron no solo que la posición de las comunidades no era unívoca, sino también divergencias en las posturas desde el sector ambiental. Representantes de FENAMAD cuestionaron fervientemente el Plan de Manejo de la RCA firmado ese mismo año entre gallos y medianoche, impulsado por las cabezas del SERNANP, pero sin la aprobación ni del Jefe de la RCA ni de las comunidades socias.

Una reflexión interesante que se desprende de mi entrevista a una de las empresarias de turismo que iniciaron las acciones legales, es que parece ser más sencillo empujar los intereses de la conservación de manera paralela, antes que resistir de manera frontal los embates de los intereses de la extracción, sobretodo si estos son de la magnitud de Hunt Oil.

## 2.2 La población

Aclaremos, antes de entrar en detalle la historia del Parque Nacional del Manu en específico, quiénes son las poblaciones que lo habitan.<sup>31</sup> El Manu está habitado por poblaciones indígenas pertenecientes a cinco grupos étnicos -Matsigenka, Yora/Yaminahua, Mascho Piro, Huachipaeri, y Quechua.<sup>32</sup> A su vez, estas poblaciones pueden ser clasificadas en un gradiente según su grado de “contacto” con la sociedad envolvente. Es decir, el Manu alberga desde aquellas “tribus que el tiempo olvidó”, como llamaba un reciente documental<sup>33</sup> a las poblaciones en aislamiento voluntario, pasando por poblaciones en contacto inicial, hasta aquellas que habitan en comunidades sedentarias reconocidas oficialmente. Según los últimos estimados demográficos, el total de la población viviendo al interior del Parque Nacional del Manu asciende a un aproximado de 2300 personas (Ver Tabla 1 y Figura 8).

xxxiv

<sup>30</sup> Marianne van Vlaardingen de Pantiacolla Tours, y Magdalena Ruiz de Atalaya Tours.

<sup>31</sup> Si bien la problemática de poblaciones en la zona de amortiguamiento son parte esencial en la planificación de políticas del PNM, no serán el foco de este estudio.

<sup>32</sup> Cabe notar que la integridad lingüística, cultural y territorial de los grupos indígenas a lo largo de Madre de Dios fue trastornada con la entrada del caucho, dadas las migraciones, desplazamientos, exterminios, y asimilaciones de los sobrevivientes a otros grupos. Por otro lado, esto, sumado a la confusión con la nomenclatura aplicada a los grupos indígenas en las fuentes históricas, hace de la reconstrucción de la historia de las poblaciones un ejercicio fragmentado (Shepard et al. 2010: 258).

<sup>33</sup> “*First contact: Lost Tribe of the Amazon*”, Channel 4, 2016.

Tabla 1. Población del PNM

Comunidades	Etnicidad	Habitantes 2002*	Habitantes 2013**
Comunidades sedentarias			
Tayakome	Matsigenka	153	338
Yomibato	Matsigenka	137	357
Santa Rosa de Huacaria	Wachiperi, Matsigenka	81	175
Callanga		194	140
Mameria - Piñipiñi	Quechua	94	113
	Matsigenka		
Población en aislamiento voluntario	Mashco Piro	200	300
Población en contacto inicial	Matsigenka	880	880
Total			2303

Fuente: \* Plan Maestro 2003-2007, pp.118. \*\* Plan Maestro 2013-2018, pp. 84.

#### *Nota de Campo 1. Trayectorias e intercambios de Matsigenkas en contacto inicial*

Llegamos a Santa Rosa de Huacaria junto a Alberto Manqueriapa y su esposa. Alberto es curandero y líder indígena. Su experiencia organizacional hace que circulen en él discursos indígenas globales, por ejemplo aquellos que enfatizan la relación armónica entre los indígenas y la naturaleza. La próxima semana se va de viaje. Estará en Australia, etc... Alberto y su esposa se nos han adelantando en mototaxi. Hay un servicio frecuente de mototaxis de Pilcopata a Huacaria y viceversa. Huacaria es una comunidad nativa multicultural, hay huachipaeris, matsigenkas, andinos y qeros. Ha sido descrita por mis entrevistados como una comunidad "malograda", que camina hacia dejar de ser tradicional y está además regalando sus bosques a los madereros.

Nos sentamos en la casa de Alberto. La casa de madera y no tiene más de tres ambientes. Uno de ellos, donde estamos sentados mientras la esposa nos invita masato es abierto. Está en el centro de las pocas cosas que componen el centro poblado. Alberto es un hombre importante. Al lado de nosotros, hay una especie de cuna para niños elaborada con plásticos azules. Tiene una pequeña ventanita, a la altura de mi torso y del tamaño de la ventana de la celda de un preso, que da hacia la calle. Unos ojos miran desde adentro. Es el hermano de la esposa de Alberto. Ha venido de "más adentro" porque está enfermo y en Huacaria puede recuperarse bajo los cuidados de su hermana y de medicinas a las que no podría acceder de otro modo. "Más adentro" es dentro del Parque, específicamente en las cabeceras del Pinquén. Una vez que se recupere volverá a casa con su familia, y volverá a bajar cuando necesitar azúcar o sal, o se vuelve enfermar.

La esposa de Alberto era también "indígena en contacto inicial" como lo sigue siendo aún su hermano. Ahora que ha dejado de serlo ha salido del Parque (¿o viceversa?). Su trayectoria pareciera obedecer a ese primer mandato del Parque, dado allá por 1980: "de entrar procesos de civilización avanzada, los indígenas tendrán que salir del Parque".

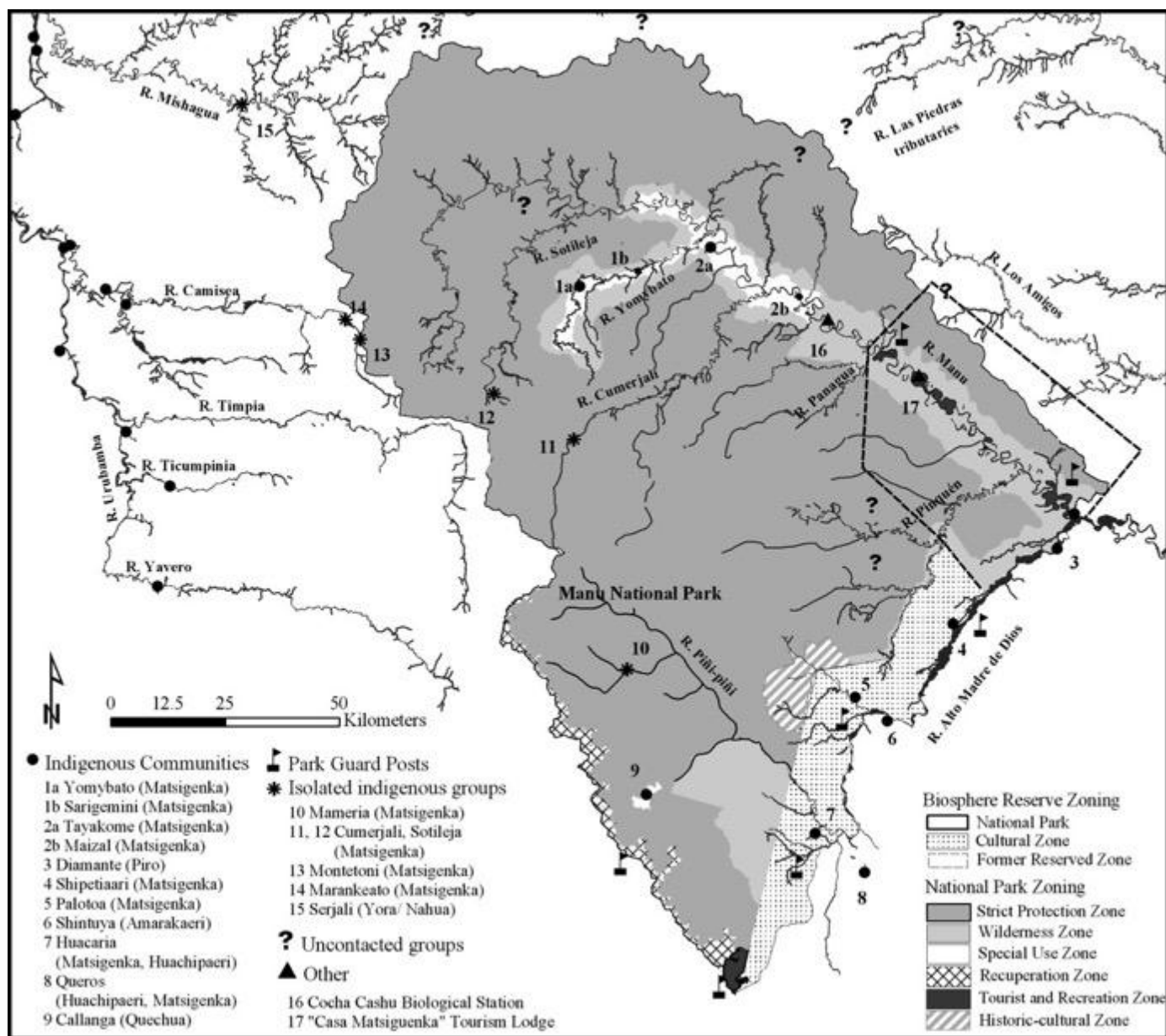


Figura 7. Mapa de las Poblaciones Indígenas que habitan el PNM. Fuente: Shepard et al. (2010)

Vale notar en este punto que estas poblaciones tienen una serie de corredores que cruzan el territorio del Parque, y traspasan sus fronteras geográficas. Las poblaciones en aislamiento, los Mashco Piros al sur y los Yaminahua y Kukagapakori al norte<sup>34</sup>, incluyen al Manu dentro de sus recorridos nómadas anuales. Las poblaciones en contacto inicial, por su parte, bajan esporádicamente de las cabeceras de los afluentes del Manu o del Madre de Dios a las comunidades asentadas, ya sea dentro o en los límites del Parque, en búsqueda de bienes escasos y preciados, como sal y herramientas, o medicinas, como muestra la Nota de Campo 1.<sup>35</sup> Por último, también las comunidades asentadas atraviesan el Manu con frecuencia; tanto los Matsigenka, que salen a buscar trabajos temporales a la desembocadura del Manu o migran desde y hacia las otras comunidades Matsigenka asentadas en los límites del PNM, como los campesinos Quechua de Callanga, que atraviesan los límites del PNM constantemente para comercializar el café que producen.

Además de los corredores hay una toda una serie de circuitos de contacto interétnicos. Estos se realizan, por lo general, para establecer relaciones comerciales. Shepard registra uno de estos tipos de intercambio entre Matsigenkas y Quechuas: “un residente de la comunidad de Yomybato recuerda como niño, en los años cincuenta, haber caminado diez días con su familia a lo largo de un sendero desde las nacientes del Manu hasta la comunidad andina de Callanga, en Cosñipata, para comerciar gallinas y otros productos y así obtener herramientas de metal y vestimentas” (2003:117). Estas relaciones pueden ser también más complejas. Goyo Toledo es un personaje que ilustra muy bien esta complejidad. Goyo es un campesino Quechua de Lares que llegó a mediados de los 1980s a Mameria, una zona de asentamientos dispersos de Matsigenkas en contacto inicial. Logrando con su escopeta repeler a los “Kogapakori” que amenazaban constantemente la población, se ganó el respeto del jefe, que lo autorizó a tomar a su hija por esposa. Goyo tiene actualmente tres esposas Matsigenka, varios hijos, y ejerce como “jefe” del poblado Matsigenka. La ubicación de sus casas puede ser vista en la Figura 7, que corresponde al croquis a mano realizado por un guardaparque en un patrullaje especial a la zona de Mameria en el 2009. En la actualidad, Goyo es uno de los guías predilectos de las expediciones en búsqueda del Paititi.

xxxvii—

<sup>34</sup> Algunas fuentes mencionan la presencia de otro grupo en aislamiento, los Amahuaca, y señalan que podrían incluso haber otros grupos no identificados (Shepard y Rummenhoeller 2000:5).

<sup>35</sup> Estas relaciones comerciales no son entabladas solo entre familiares. Uno de los ejemplos que Shepard presenta, muestra que pueden ser incluso intercambios interétnicos: “un residente de la comunidad de Yomybato recuerda como niño, en los años cincuenta, haber caminado diez días con su familia a lo largo de un sendero desde las nacientes del Manu hasta la comunidad andina de Callanga, en Cosñipata, para comerciar gallinas y otros productos y así obtener herramientas de metal y vestimentas.” (2003: 117).





Figura 8. Croquis de San Martín-Mameria realizado por un patrullaje especial en el año 2009, adjunto al Informe Anual PCV Tono 2009. Se registra principalmente los dominios de Goyo Toledo al interior del PNM. Fuente: Archivo personal.

Entre los “Mashcos” que Fitzcarrald encuentra y masacra en las cabeceras del Manu, están con seguridad los mismos Mashco Piro de lengua Arawak –dialecto Piro- que conocemos hoy (Gow 2011), y también los llamados Kogapakori (Shepard et al. 2010). Los sobrevivientes que lograron huir se internaron en la selva, asumiendo un estilo de vida nómada, y dejando atrás la agricultura. Un grupo de Mashco Piro ha ocupado por décadas el corredor Pinquén Pinquecillo Panagua y otras áreas entre el río Manu y Los Amigos, teniendo como eje la Quebrada Yanayacu, en el límite sur del PNM. A lo largo del tiempo, este grupo ha tenido contactos esporádicos con las poblaciones indígenas del PNM, los guardaparques, e incluso con los científicos de la Estación Biológica de Cocha Cashu. Además, como su territorio está cerca al cruce de los Río Manu y Alto Madre de Dios, los pobladores Yine de la Comunidad Nativa de Diamante, con quienes comparten el mismo idioma madre, han hecho incontables esfuerzos por contactarlos e incluso han capturado a algunos de ellos.<sup>36</sup> Pero a excepción de “Las Tres Marías”, tres mujeres Mashco Piro que, aparentemente huyendo de conflictos internos, decidieron salir del aislamiento e ir a vivir a comunidades Matsigenka y Piro en los bordes del Manu en los 1970s, el patrón general ha sido evitar el contacto sostenido. Un segundo grupo empezó a ser visto en las orillas este del Río Manu a partir de 1996, que venía al Manu aparentemente evitando las exploraciones sísmicas que empezaba Mobil Oil el Río Las xxxviii

<sup>36</sup> En Octubre del 2016, en otro viaje a la zona, entablé conversación con un agente de protección PIACI del Ministerio de Cultura. Este agente, quien era indígena Yine nacido en la CN Diamante, me contó que a mediados de los 1980s, una comitiva de indígenas Yine encabezada por Shaco Flores subió a las cabeceras del Condeja, para encontrar un campamento Mashco Piro. De allí trajeron apresados un Mashco adulto y un niño, aparentemente su hijo, a la comunidad, para ser soltados nuevamente en la noche en el bosque. Habría sido a partir de este encuentro que los comuneros “descubren” que los Mashcos hablaban el mismo idioma que ellos.

Piedras. Si bien los encuentros con este segundo grupo se han vuelto más frecuentes, tampoco ha habido contacto sostenido.

Esta situación ha cambiado y estamos asistiendo ahora a nuevo momento histórico. Hacia fines del 2011, mientras finalizaba mi primera temporada de trabajo de campo en la zona, se produjo un cambio en el patrón de encuentros, tornándose éstos más recurrentes y violentos, aparte de abarcar espacios que antes eran dejados libres. En el 2011, un grupo de Mashco Piro hizo una serie de correrías consecutivas al PCV de Pusanga, hiriendo en una oportunidad a un guardaparque; un mes después flecharían letalmente a Shaco Flores<sup>37</sup>, comunero de la CN de Diamante, con quien habían tenido contactos esporádicos desde hace varios años. En el 2012, Leonardo Perez Peña, 22, comunero Matsigenka de la CN de Shipetiari fue asesinado en una de las correrías Mashco Piro que habían empezado a hacerse frecuentes. Como respuesta<sup>38</sup>, el Estado inició desde el 2012 un programa de “contacto controlado” que desafía la política oficial tradicional que buscaba asegurar el “no-contacto”<sup>39</sup>. En la práctica, este programa se traduce en las visitas cada dos o tres días de los agentes de protección Yine, algunas veces llevando plátanos y yuca, a una playas del Río Alto Madre de Dios donde un grupo de hasta treinta Mashco Piro hace sus apariciones, buscando generar una relación de confianza que sustituya formas de contacto violentas con otras comunidades o navegantes pasajeros.

Por su parte, los Kogapakori, un término Matsigenka genérico para referirse a grupos hostiles, serían los Toyeri, un grupo indígena de lengua Harakmbut. Este grupo habrían sido el dominante al momento de la entrada del caucho, y por ello las familias Matsigenka enviaban a uno de sus hijos para ser criados por ellos de modo que pudiese aprender la lengua. De acuerdo a la historia oral, los Kogapakori habrían sido masacrados en el Kapiroshampiato, uno de los tributarios del Manu. Los sobrevivientes huyeron al medio y alto Cumerjali, otro tributario del Manu, junto con otros grupos que estarían huyendo de la violencia de la guerra y las epidemias. Allí, habrían vuelto a ser masacrados años después. Los últimos sobrevivientes en la cuenca del Manu habrían sido un hombre, su esposa y sus tres hijos. En un intento de reconstruir su grupo, el hombre raptó dos chicas Matsigenka, matando varios otros en el proceso. Hacia 1950, los Matsigenka logran rescatar a las chicas, acabando en venganza con los últimos sobrevivientes de los Toyeri (Shepard et al. 2010: 261-2).

Otro de los grupos en aislamiento voluntario que habita el Manu son los Yora/Yaminahua, de habla Pano. Al contrario de los dos primeros, estos se habrían desplazado del noroeste de la cuenca del Purús, su hogar original, hacia el Manu luego del colapso del boom cauchero, entre 1920 y 1930. Se establecieron entre las cabeceras del Manu, Mishagua y Camisea, que habían quedado vacías luego de la salida de los “Mashcos”

xxxix

<sup>37</sup> Shaco Flores tenía un vínculo con el Instituto Lingüístico de Verano, y usaba Diamante como su base para intentar contactar Mashco Piro aislados en las zonas del Manu y de Las Piedras. Ver más en “[Close Encounters of the Mashco Kind: Fatal attack by an isolated indigenous group in Peru](#)”, January 26, 2012.

<sup>38</sup> Las salidas de este grupo de Mashco Piro se dieron además en paralelo a correrías que otro grupo de Mashco Piro estaba llevando a cabo en Monte Salvado, una comunidad nativa de Yines, creada recientemente en los 1990s, a orillas del Río Las Piedras. Las causas detonantes de este tipo de encuentros están aún en discusión (Ver Torres 2015).

<sup>39</sup> Este programa es ejecutado por la Dirección de los Pueblos Indígenas en Aislamiento y en Contacto Inicial, adscrita al Ministerio de Cultura. Se procura, sin embargo, que la protección sea asumida intersectorialmente, por lo cual el Ministerio de Salud, SERNANP y FENAMAD se hacen cargo también de parte del diseño, implementación y financiamiento del programa. Este año, un agente de control contratado por la Jefatura del PNM ingresó a formar parte del equipo de protección asentado en las orillas del Alto Madre de Dios.

primero y caucheros luego (Shepard 2003; Shepard et al. 2010). En la etapa inicial de su ocupación, los Yora excavaban los campamentos caucheros abandonados en busca de herramientas de metal, y comían de sus plantaciones de plátano. Luego, su necesidad de herramientas, comida, vestimenta y otros bienes, sería saciada a través de incursiones violentas contra poblaciones Matsigenka del Manu, lo que los llevó enfrentarse a lo largo de la mitad del siglo XX.<sup>40</sup> Además, hacían incursiones contra los campamentos madereros que habían empezado a trabajar sobre el Río Mishagua desde los años 1950. A partir de 1981, los madereros penetrarían mucho más adentro de este territorio siguiendo las líneas sísmicas de exploración que Shell Oil estaba trazando. Su fama de indios feroces se dio a conocer a nivel nacional en 1983, luego de que el Presidente Belaúnde apareciera en las portadas de los periódicos socorriendo a un Marino herido en el cuello por una flecha Yora. Los Yora, repelieron una expedición de la Marina de Guerra al mando del mismo Presidente que había venido a inaugurar la construcción de un tramo de la carretera Trans-Amazónica, logrando que ésta se archivara. Los madereros no quedaron pasivos frente a estos ataques, respondiendo con aún más violencia. En 1984, un grupo de hombres Yora fue capturado por los madereros y llevados a la misión de Sepahua sobre el Río Urubamba, donde se les llenó de regalos antes de volver a liberarlos. Este “contacto pacífico” fue el detonante de una epidemia de enfermedades respiratorias, proceso que diezmó más de la mitad su población hasta casi extinguirlos.<sup>41</sup> En búsqueda de ayuda y alimento, decenas de Yoras enfermos bajaban río abajo el Manu hasta 1988, hasta llegar a la misión de Shintuya. Pero las serias disrupciones que su presencia causaba tanto para las comunidades, los científicos de la Estación Biológica de Cocha Cashu, como para las autoridades del Parque, hicieron que reencaucen su búsqueda de asistencia hacia las misiones de Sepahua, hacia la cuenca del Río Urubamba. A modo de respuesta, el Estado establece la Reserva Territorial Kugapakori-Nahua en 1991, pero ésta ha estado lejos de poder proteger su territorio del continuo ingreso de madereros. Actualmente, los Yora sobrevivientes -alrededor de 250- ocupan la comunidad de Santa Rosa de Serjali, en el alto Mishagua. Mantienen, sin embargo, chacras dentro del Manu, y van allí además para cazar, pescar y recolectar huevos de tortuga, recorriendo ocasionalmente todo el largo del Río Manu para trabajar temporalmente en el Alto Madre de Dios, visitar la misión de Shintuya o simplemente “pasear” (Shepard et al. 2010: 265). En el 2011 de hecho, durante una de mis visitas a la comunidad de Shintuya, encontré siete Yoras que acababan de llegar luego de realizar toda esa travesía (Ver Nota de Campo 2).

xi—

<sup>40</sup> Un testimonio Matsigenka que registra Shepard (2003) ilustra la magnitud de esta violencia: “Antes había muchos Matsigenka en esta región pero ahora sólo quedan unos pocos. Ellos los mataron a todos. Después (de 1985) mejoraron. Dejaron de matarnos.”

<sup>41</sup> El antropólogo Heinrich Helberg, entonces funcionario del PNM, me contaba que hacia el final de esta época de epidemias sus conteos arrojaron que los sobrevivientes bordeaban el centenar, de una población inicial de entre 300 a 600 personas. Análisis genealógicos posteriores realizados por Shepard en 1990, mostraban una tasa de mortalidad entre 40-50% de su población entre 1984 y 1990 (Shepard 2003). Shepard (2003:152), registra el testimonio de Ninawa, uno de los Yora capturados y llevados a Sepahua por los madereros: “Muchas, muchas personas murieron. Ahora no quedó nadie, sólo unos pocos. Era como veneno de barbasco para peces en el agua. La gente muriendo por todas partes como el pescado después que un riachuelo ha sido envenenado. La gente pudriéndose en las orilla de los ríos, en los bosques, en sus casas. Devorados por buitres. ¡Este terrible veneno! ¡Esa terrible enfermedad!”



*Nota de Campo 2. Un paseo Yaminahua*

Llegamos por la tarde a Shintuya, una comunidad que congrega en su mayoría a indígenas harakbumts y colonos andinos, que se asentaron originalmente en torno a las instalaciones de la misión dominica que allí permanece. Las dinámicas cotidianas de la comunidad se desdibujan hoy que todos están en la escuela, inmersos en el campeonato de voley y fútbol. Efraín, el sobrino del presidente comunal se acerca a saludar a Klaus. Klaus, el encargado de dirigir al equipo en esta consultoría, y que ha dejado amablemente que los acompañe, se dedica ahora a hacer consultorías sobre conservación y comunidades indígenas, pero hizo su gran investigación doctoral en antropología con los harakmbut. Mientras Klaus hacía su trabajo de campo en los 1980s, conoció a unos de los líderes comunales que fue apresado por haber flechado a uno de los primeros colonos exploradores de oro del territorio harakmbut. Ese líder resultaba ser el abuelo de Efraín. "¿Y tu abuelo", le pregunto Klaus. "Está en mi casa. Ahora vive con nosotros por su edad. ¿Quiere ir a verlo?". Vamos todos acompañando a Klaus a reencontrarse con el viejo líder después de un par de décadas de no haberse visto. Se saludan, con emoción alemana y harakmbut, y Klaus se aventura a hablar el idioma. Klaus nos dice que iría a la tienda a comprar algunas cosas, entre ellas tabaco, para regalarle a su viejo amigo. Al poco rato vuelve y nos invita a todos a ir con él: en la tienda habían seis Yaminahuas en contacto inicial que acababan de llegar a la comunidad luego de haberse cruzado todo el río Manu en una expedición de más de una semana, saliendo desde Kashpajali. "Habrán venido por los varaderos del Coranja", especulaba Klaus.

Efraín nos cuenta: "vienen a visitar al padre Pedro. Pero ya están vestidos, ya tienen ropa". Klaus ha comprado una gaseosa Inka Kola y galletas para todos. Nos sentamos en el patio delantero de la tienda, nosotros delatando nuestra fascinación en nuestros cuadernos de notas y cámaras, alrededor de los cinco hombres y la única mujer del grupo. De todos ellos, sólo el joven Martín -que debe rondar los 18 años- habla español, así que tenemos que turnarnos su intermediación para poder hacer llegar nuestra retahíla de preguntas.

Martín es hijo de la única mujer del grupo, e hijo también del histórico Epa Rayo, quien liderara las expediciones yaminahua de los 1980s. Decirle expediciones a esos viajes escapando de la muerte es abusar del término, tanto porque no fueron acciones de descubrimiento, ni heroicas búsquedas de riqueza, pero dibuja de algún modo una imagen del largo tramo que tenían que atravesar los yaminahuas en la búsqueda de su salvación -no precisamente de sus almas- en la misión dominica de Shintuya. Atravesaban literalmente todo el Manu, desde las cabeceras en Serjali hasta su desembocadura en Boca Manu. Luego me enteraría por Rafael Metaki, guardaparque Matsigenka que fueron alrededor de 25 los que llegaron a Tayakome "con el pretexto de buscar trabajo pero lo que quieren es cazar lagarto". De estos, solo 6 bajaron ayudados las embarcaciones de la ONG Casa de los Niños hasta Boca Manu. Una vez en Boca Manu, el padre Pedro los habría invitado a Shintuya.

Uno de los varones del grupo decía no ser yaminahua, y era enfático en decir que era del Purús. Klaus nos decía que seguramente era Mastanahua aunque eso seguía sin dejar claro si había llegado a Serjali primero para bajar junto con el grupo o si se los había encontrado ya en la ruta. Se sobaba el estómago cuando le preguntaban si quería tomar de la gaseosa y galletas, era la explicación de su rechazo. ¿Estaría enfermo? Ya cuando estábamos por terminar la gaseosa, y mas entrados en confianza, un par del grupo se acerca Klaus a pedirle que les compre anzuelos.



A diferencia de la nuestra, los comuneros tenían para los yaminahuas otra mirada. El encargado de la tienda llegó a insinuar en un momento que cerraría el negocio si nos quedábamos mucho tiempo allí. Los comuneros que pasaban nos miraban con extrañeza. Un borracho, mientras salía de la comunidad, gritó sin reparos su extrañeza diciendo en media lengua “¿qué miran acá estos gringos?”. ¿Cómo no estar lejos de las miradas de esa comunidad? Durante los ochenta, las llegadas intermitentes de grupos de yaminahua enfermos a Shintuya se sucedieron por un lapso de cinco años. En esos años, los yaminahua “pegaban sus mocos a las casas”, se robaban la ropa de los tendales, y flechaba las gallinas y las vacas. De allí que los comuneros le hayan pedido al padre Pedro que no se los acepte más.



Figura 9. Dos de los seis yaminahua que bajaron desde Serjali junto a un integrante del equipo de APECO compartiendo galletas y gaseosa en Shintuya. Fuente: Archivo personal

Los Matsigenka son otra de las poblaciones indígenas que llenará los vacíos demográficos dejados luego del auge gomero. Si bien son, hoy por hoy, la población indígena mayoritaria del Parque Nacional del Manu, los Matsigenka habrían ocupado el curso principal del río Manu recién desde fines de los 1960s. La tradición oral sugiere que habrían migrado desde el sur -desde las cabeceras de los ríos Madre de Dios y Urubamba- hacia el alto Sotileja, Cumerjali, y otras tributarios en las cabeceras del Manu hacia mediados del siglo XX. Aquí entrarán en guerra con los grupos Toyeri sobrevivientes y con los recién llegados Yora, con quienes tendrán enfrentamientos hasta incluso 1985. Los Matsigenka de hoy aseguran que los sobrevivientes de esta época violenta serían pocos, que antes habían mucho más habitantes (Shepard e Izquierdo 2003). Hacia fines de los 1950s, misioneros del ILV fundan el asentamiento de Tayakome, con alrededor de 200 Matsigenkas que habían sido atraídos desde las remotas cabeceras del Manu y del Madre de Dios. Si bien, el móvil principal del ILV era evangelizar, estableció también una posta médica, una escuela bilingüe, y un campo de aterrizaje aéreo. Para ayudar a financiar las operaciones de la misión, y también para recrear la figura del intercambio los Matsigenka les entregaban pieles de animales, especialmente nutria, jaguar y pecarí. En parte por esto, y por que habían introducido además el uso de escopetas, son expulsados con la creación del Parque en 1973.

Con la salida del ILV, la comunidad se fragmenta. Casi la mitad de la población, queriendo evitar las nuevas restricciones, se traslada fuera del Parque. Una parte va al río Camisea

y funda Segakiato, en cuyos territorios es que se abriría el proyecto de gas de Camisea décadas después. En palabras de Alfredo Ugarte, “los parias del Manu se vuelven los ricos del Camisea, encontraron su propio Paititi” (Entrevista personal). Otra parte de la población, sobre todo aquella que había migrado inicialmente de las cabeceras del Piñi Piñi y Palotoa, se establece alrededor del Alto Madre de Dios, en los bordes del Parque y funda Palotoa, Shipetiari, Santa Rosa de Huacaria y Diamante.<sup>42</sup> En 1978, debido a quiebres internos, y también por temor a los ataques de los Yora, otra parte de la población de Tayakome se traslada hacia la parte de la Quebrada Fierro, asentamiento que se convertiría luego en la Comunidad Nativa de Yomybato. Estas dos comunidades se convertirían en el foco de las políticas antropológicas del Parque, sobretodo desde los 1990s. Cada una de estas dos comunidades cuenta con un anexo. Maizal, anexo de Tayakome, emergió en los 1980s, motivado en parte por las relaciones comerciales que mantenían algunas familias con la Estación Biológica de Cocha Cashu, y en parte por conflictos internos (Rummenhoeller 2007: 16). Kakautal, anexo de Yomybato, es más bien de asentamiento relativamente reciente. Según el tercer Plan Maestro, estas comunidades ocupan un área aproximada de 800ha (SERNANP 2014: 38). Existen, además, una serie de asentamientos aislados de Matsigenka y Nanti vinculados en las cabeceras del Cumerjali, Sotileja y Yomibato, en la zona de Mameria y Piñi-Piñi al suroeste, y en las cabeceras de Palotoa (Abaroa) y Shinkibeni al sureste (Rummenhoeller 2007: 25). Como la Nota de Campo 1 muestra, muchas de estas poblaciones guardan relaciones de parentesco con las comunidades Matsigenka asentadas dentro y en los bordes del Parque, y realizan viajes de semanas o meses para visitarlas, socializar, intercambiar bienes y hallar esposas (Shepard et al. 2010).

Los Yine (Piro) de habla Arawak, que llegaron al territorio del Manu como principales guías nativos de Fitzcarraldo, tienen aún hasta hoy el Río Urubamba como eje de sus corredores territoriales (Smith, A. 2003). Parte de los descendientes de estos guías nativos (que incluía también unos cuantos Asháninkas y Matsigenka que hablaban Piro, el idioma dominante), se asentaron en la parte baja del Río Manu luego del colapso del auge gomero. Hacia los 1960s, bajaron hacia la desembocadura del río para aprovechar las oportunidades económicas que representaban las empresas petroleras que estaban haciendo exploraciones a lo largo del Río Madre de Dios y, con la creación del Parque en los 1970s, también para escapar de sus restricciones. En la actualidad, la mayoría vive en la CN de Diamante, y otros en Boca Manu, donde conviven con poblaciones mestizas.

En su borde occidental, el Parque limita con varias comunidades campesinas Quechua. Según información de la Municipalidad de Challabamba y otras autoridades de la zona, el Parque se creó superponiéndose al territorio de diez comunidades campesinas, más una hacienda privada.<sup>43</sup> A raíz de los conflictos que esta superposición suscitó, el Parque estableció una política de uso de pastos por parte de las comunidades desde fines de los

xliii

<sup>42</sup> Santa Rosa de Huacaria es inscrita como Comunidad Nativa en 1976 y se aprueba su propuesta de delimitación territorial en 1980. Debido a la imprecisión cartográfica del mapa oficial del PNM de ese entonces, el 60% de la comunidad es inscrita dentro del Parque. El Primer Plan Maestro del Manu establece que esta comunidad “necesariamente debe reubicarse” (Ríos et al. 1986:27), plan que nunca se llega a concretar. Las tensiones despertadas por la superposición territorial son superadas recién con la nueva zonificación del Manu a inicios de los 2000s, que reconoce el área en disputa como Zona de Uso Silvestre, permitiendo a la comunidad desarrollar allí actividades de subsistencia (entiéndase autoconsumo) y ecoturismo. Palotoa.

<sup>43</sup> Estas comunidades son: Pasto Grande, Pillcogrande, Totorá, Acobamba Grande, Huac’anca, Labranpata, Lali, Jesús María, San José, y Solán. La hacienda es Ampoyo, propiedad de Julián Cárdenas. La superposición del territorio varía. Pasto Grande, por ejemplo, se vio afectada por 600ha.

1990. El único asentamiento Quechua que está ubicado dentro de los límites del Parque es Callanga, con alrededor de 200 habitantes.<sup>44</sup> Las autoridades del PNM caen en la cuenta de la existencia de Callanga recién a inicios de los 1980s, y será tratada en adelante, a lo largo de la mayor parte de la historia del Parque, como un asentamiento invasor. Lo cierto es que, lejos de tratarse de una invasión reciente, la zona de Callanga había estado habitada desde hace siglos. No sólo habría sido un enclave Inca, como las ruinas y caminos incas sugieren, sino que muy probablemente habría permanecido habitado de manera continua durante y después de la Colonia. En documentos del siglo XVI aparece mencionado como una de las divisiones indias de Paucartambo. En el siglo XVIII aparece mencionada como hacienda productora de coca, y a lo largo del siglo XX se tienen nuevas referencias de ésta como hacienda productora de caña de azúcar y cañazo. Debido a la dificultad de su acceso, en algún punto del siglo XX se habría creado una comunidad anexo, Jesús María, mil metros más arriba, la cual sí logra ser reconocida posteriormente como Comunidad Campesina ya que logra quedar fuera de los límites del PNM. Cuando muere el último dueño de la hacienda, en 1965, los trabajadores y apareceros se dividieron las tierras entre ellos, y reemplazaron con el tiempo el cultivo de la caña por el café (Alvarez 2010, 2015: 70-4; Shepard et al. 2010).

A pesar del uso ancestral de su territorio, este asentamiento ha sido estigmatizado por décadas por la Jefatura del PNM. Sus habitantes han sido vistos como colonos ilegales y hasta como traficantes de droga (Terborgh 2004: 40). Las relaciones con el PNM mejoran recién desde mediados de los 1990s, que se les permite hacer uso agrícola del suelo – aunque queda prohibido el uso ganadero- y se les reconoce a partir del segundo Plan Maestro como Zona de Uso Especial. La percepción de Callanga como una molestia, sin embargo, nunca dejó de tener vigencia. En concordancia, los conflictos con el PNM nunca cesaron. Aún en documentos recientes como el 2do Plan Maestro 2003-2007, Callanga continúa figurando como “un reducido grupo de colonos quechuas” (INRENA y Pro-Manu 2002). Hace unos años, la Jefatura del PNM en convenio con la Sociedad Zoológica de Fráncfort (SZF), ejecutaron un plan de compra de las plantas de café –no de tierra- para lograr su objetivo de sacarlos del Parque.

Finalmente, esta sección quedaría incompleta si no hiciera siquiera mención a la población no-percibida: los funcionarios de conservación, los científicos y los turistas. Se trata de una población que suele no ser incluida al momento de imaginar las gentes que pueblan el Manu, en apariencia por ser cambiante y móvil. Sin embargo, la invisibilización de su presencia tiene que ver sobretodo con la capacidad estatal para esconder los efectos de moldeamiento de las relaciones sociales de sus estrategias de regulación y control socio-espacial (Brenner et al. 2003). Así, si bien se podría considerar a estas poblaciones a partir de una estimación de sus impactos sobre el medioambiente, - analizando por ejemplo, la capacidad de carga de cierta zona para sostener la actividad turística- no son pensados como parte de una red de interacción e intercambio social. Con esto me refiero a estos tipos de población no actúan neutramente el devenir social de las poblaciones indígenas. Por ejemplo, el motor de establecimiento del anexo de Tayakome, Maizal, se encontraría en las relaciones –de dotación de servicios e intercambio de bienes- que mantenían con los científicos de la EBCC. Este relacionamiento de décadas, habría influenciado además ciertas disposiciones sociales particulares a este asentamiento, como el hecho de que estén más dispuestos a intercambiar bienes (bolsas

xliv

<sup>44</sup> Según el diagnóstico socioeconómico de APECO del 2001 tenía 209 habitantes (APECO 2001), y según la actualización de dicho diagnóstico hecha en el 2010 figuran 140 (Alvarez 2010).



de dormir, linternas frontales, etcétera), o que exista una menor influencia de las decisiones comunales en la vida familiar a diferencia de Tayakome.<sup>45</sup>

### 2.3 Breve historia del Parque Nacional del Manu

Luego de establecer una narrativa territorial e histórica, este capítulo termina con un recuento histórico de la evolución de la gestión del Parque Nacional del Manu a modo de paraguas de lo que se viene más adelante. Digamos que me encargaré de hacer una reconstrucción vertical (en el tiempo) de cómo se ha gobernado el Parque, para pasar luego a ensamblar una reconstrucción horizontal de cómo y en función de qué se gobierna en la actualidad.

Así como en toda otra área protegida, hablar de la historia de la conservación, es hablar de la historia del relacionamiento entre el Estado –y asociados- y las poblaciones. Veremos que la historia del Parque está íntimamente ligada a las dinámicas sociales desplegadas tanto en su interior como en sus fronteras, así como bajo la influencia de los cambios en la estructura institucional de la conservación, ajustándose esta, a su vez, a procesos y tendencias globales en el movimiento conservacionista.

Tomando en cuenta esta interacción entre las dinámicas sociales y los cambios en la institucionalidad de la conservación, y siguiendo la caracterización hecha por Shepard et al. (2010) de la relación entre el Parque y las poblaciones Matsigenka viviendo al interior, se puede dividir la historia de la gestión del Manu en tres etapas: a) una fase temprana de implementación marcada por la hostilidad (1973-1985); b) una fase de crisis, en la que las poblaciones nativas reaccionan a la negligencia del PNM y hacen oír sus demandas (1985-1997); y c) una fase de negociación en respuesta, signada especialmente por la construcción de la “Casa Machiguenga” (1997 hasta la actualidad). A mi parecer, la salida del aislamiento de un grupo de Mashco Piros a partir del 2011, habría inaugurado una nueva etapa de cambios; sin embargo, es temprano aún para determinar su impacto a nivel de la gestión del área (Ver en Figura 10).

<sup>45</sup> Comunicación personal con un estudiante de doctorado en antropología que se encontraba en Tayakome durante ese año realizando su investigación sobre cambio cultural en Tayakome y Boca Manu.



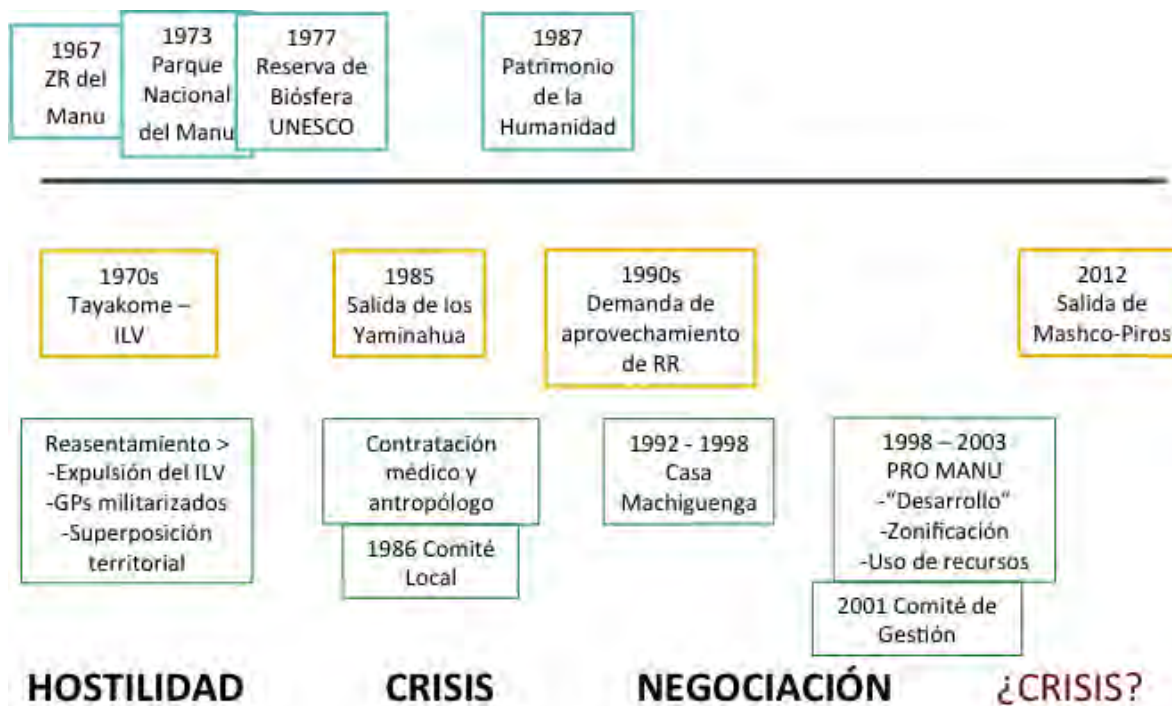


Figura 10. Línea de Tiempo de la Gestión del PNM. Elaboración propia

Vayamos por partes y detengámonos primero en el proceso de creación del PNM. Como decía antes, luego de la salida del caucho, la ruta de acceso hacia los cauces del Manu queda abandonada. Pero es esencial precisar por quién. Porque si bien, los pocos patrones sobrantes de la era del caucho y sus trabajadores se reasientan en torno a nuevas actividades en cauces de ríos menos remotos, grupos de indígenas volverán a poblar el Manu. Este es el caso de los Yine, que se establecen en el curso bajo del Manu; los Mashco Piro, que incluyen las cuencas del corredor Pinguén-Pinguencillo-Panahua, tributarios del Madre de Dios, dentro de sus corredores más vastos; los Matsigenka que, habiéndose replegado a las cabeceras de los afluentes del Manu en el norte, vuelven a poblar zonas más bajas; y los Yora/Yaminahua que llegan entre los 1920 y 1930s desde el curso alto del Purús a establecerse en la zona del paso de Fitzcarraldo.

Esta situación de relativo aislamiento se mantiene hasta mediados del siglo XX cuando renacen los intereses de colonización y explotación en la zona y en la Amazonía en general. De forma paralela, o en reacción a éstos, se trazan también los primeros intentos por conservarla. El Manu vuelve a llamar la atención de comerciantes de madera y pieles animales como fuente inagotable de recursos. En 1961, se establece un aserradero en Cocha Juarez, y un campo de aterrizaje en Boca Manu, con el fin de explotar las reservas de maderas fina como el cedro y la caoba y enviarlas por avión a Cusco (MacQuarrie 1992:62). El éxito de la empresa hace proyectar futuros aserraderos<sup>46</sup>. Los cazadores de pieles, a su vez, llenan los bosques y lagos del Manu en búsqueda de jaguares, nutrias gigantes, caimanes y otros animales con pieles valiosas. Los cazadores de almas retornan también. Esta vez es el ILV quien se adentra en el Manu buscando civilizar y convertir a las poblaciones Matsigenkas viviendo en sus cabeceras y tributarios.

xlvi

<sup>46</sup> La zona donde estuvieron las concesiones forestales es lo que se transformó luego en la Zona Reservada, según la zonificación del PNM, que llega hasta el PCV Limonal.

Alarmado por la situación de tala y caza indiscriminada, Celestino Malinowski, un taxidermista y naturalista que había explorado la selva de Madre de Dios desde que era niño, emprende una campaña para alertar al gobierno de la necesidad de separar zonas de conservación frente a estas amenazas. En una carta al presidente de la recién creada agencia gubernamental para la conservación de la naturaleza, sugiere “declarar ‘Zona Reservada’ toda la Hoyada del Manu, que con absoluta seguridad constituye la única zona en la que todavía existe la Flora y Fauna casi intacta o ‘virgen’” (MacQuarrie 1992:64).



Figura 11. “El Padre del Manu”, Celestino Kalinowski (1922-1986), nació en un valle de la selva de Marcapata a unos 160 km al sur del Cusco. Fuente: MacQuarrie (1992)

A pesar que Celestino es presentado como “el padre del Manu” (MacQuarrie 1992), sus cartas por sí solas no lograron su protección. En realidad, Celestino es una de varias aristas de una coyuntura crítica que hace posible la creación del Parque. Una combinación entre presión internacional y la formación de una comunidad de científicos y expertos en temas ambientales a nivel nacional, va logrando la incorporación de una agenda de conservación de la Amazonía (y poco después otra de reconocimiento de derechos territoriales de sus pueblos indígenas) al Estado. Esta incipiente institucionalidad forestal y de conservación se abre paso en medio de una orientación extractivista sobre la Amazonía que continúa dominando hasta hoy la visión del Estado (Damonte 2016).

Así, el inicio de la creación de Parques y Reservas Naturales en la década de 1960, tiene su antecedente más sólido —el que le provee del marco legal y político— en la firma de la Convención de Washington que el Perú había ratificado en 1941<sup>47</sup>, con lo cual se comprometía a crear un sistema de áreas de protección. Del mismo modo, el

<sup>47</sup> Convención para la Protección de la Flora, Fauna y de las Bellezas Escénicas Naturales de los Países de la Amazonía.

establecimiento del primer Servicio Forestal y de Caza en 1958, es resultado de un convenio entre Perú y Estados Unidos orientado al desarrollo forestal.<sup>48</sup> Este organismo establece en papel la primera definición conceptual de categorías de conservación, Reservas Forestales y Bosques Nacionales, y tres años después de su creación inicia los estudios para declarar 13 Bosques Nacionales, entre los cuales estaba el Manu. Finalmente, el Bosque Nacional del Manu es declarado en 1963, con un área de 300,000 ha<sup>49</sup>. Claro que su declaración en papel no equivale a su protección en la práctica: la actividad de los aserraderos mencionados prosperaba.

Casi en paralelo a la creación del Servicio, en 1954 se funda la primera Facultad de Ciencias Forestales en la Universidad Nacional Agraria La Molina (UNALM), como resultado de un proyecto de la FAO, que trae a varios especialistas en ciencia forestal, y forma a tantos otros que serían claves en el impulso de políticas ambientales y de conservación (Flores et al. 2013). Con este fin en mente, y previendo lo que ocurriría con la llegada de la carretera y su posterior asfaltado, la UNALM en conjunto con el Servicio Forestal y de Caza fundan el Instituto de Investigaciones Forestales (Dourejanni 2013). La conformación de esta red de especialistas será clave no sólo para el delineamiento de políticas a nivel nacional; tendrán también gran peso sobre la gestión del PNM en específico. Así, es este Instituto<sup>50</sup> el que concibe a fines de los 1960 la creación una estación biológica que funcionara como su base científica en el propuesto Gran Parque Nacional del Manu<sup>51</sup>; y, luego de una década de su creación, estaría a cargo de la elaboración del Primer Plan Maestro del Manu (Ríos et al. 1985).

En 1965, el Servicio contratará al mayor Ian Grimwood, un naturalista que había asesorado poco antes la creación de parques en Kenia, como consultor para hacer lo mismo en Perú. El equipo de Grimwood propone la creación de tres “Grandes Parques Nacionales” destinados a conservar una *muestra* de cada una de las regiones naturales - costa, sierra y selva- del Perú (Ríos et al. 1986: 107). Movidio por este afán, Grimwood acompaña a Kalinoswki a recorrer el Manu y vuelve convencido de haber encontrado la gran unidad de protección digna de representar la selva (MacQuarrie 1992). Al año siguiente, se declara como Reserva Nacional un área de 1'400,000 hectáreas, que daban protección a toda la cuenca del Manu<sup>52</sup>. La definición de los límites se consolidaría durante algunos años, hasta la declaración oficial del Parque Nacional del Manu en 1973 (Anexo 1)<sup>53</sup>. Posteriormente, la promulgación de la Ley Forestal y de Fauna en 1975, crea

xlviiii

<sup>48</sup> El Servicio Forestal y de Caza se establece por Decreto Ley 14552, junto con la aprobación de la primera Ley Forestal de Fauna en el Perú en 1963. Se constituyó como un organismo anexo al Ministerio de Agricultura, con personería jurídica propia, lo que le permitía cierta autonomía de gestión (Solano 2005). El programa conjunto con Estados Unidos se denominaba “Programa Cooperativo para el Desarrollo Forestal del Perú”.

<sup>49</sup> Resolución Suprema 442, 9 de octubre de 1963. El área correspondería a lo que ahora es la Zona Reservada del PNM.

<sup>50</sup> Específicamente Paul V. Pierret, el primer especialista para Vida Silvestre y Parques Nacionales, y su contraparte Marc Dourejanni.

<sup>51</sup> Esta estación es la que se convertiría luego en la Estación Biológica de Cocha Cashu, construida en 1969 con apoyo de la Sociedad Zoológica de Frankfurt. Desde 1973, y por los siguientes treinta años, será operada por la Universidad de Duke, bajo el cargo de John Terborgh, uno de los más renombrados científicos en ecología tropical (Ríos y Terborgh 2013: 18).

<sup>52</sup> Decreto Supremo No. 005-68-AG, expedido el 7 de marzo de 1968.

<sup>53</sup> Decreto Supremo 644-73-AG, expedido el 29 de mayo de 1973.



el marco necesario para el Bosque Nacional antes creado se convierta en la Zona Reservada del Manu, y pase a ser administrado en conjunto con el PNM<sup>54</sup>.

Es clave mencionar que, si bien las declaratorias en papel del Manu como área protegida se dieron antes, su consolidación como Parque Nacional no hubiese sido posible sin el despegue – a nivel conceptual y físico- que significó el gobierno militar para la formación de un Sistema de Áreas Protegidas (Solano 2000). Durante los gobiernos de Velasco y Morales Bermúdez (1968-1975) se dio el primer boom del establecimiento de áreas naturales protegidas en el Perú, en tanto éstas fueron vistas como un excelente instrumento para evocar sentimientos patrios y de pertenencia, de gran utilidad para un gobierno de carácter nacionalista. Manu, el Gran Parque representativo de la selva, encajaba perfectamente en este afán, convirtiéndose en la primera área protegida declarada durante el gobierno militar.

\*

La primera década de gestión del Parque Nacional del Manu está marcada por una relación de hostilidad con las poblaciones viviendo al interior. Esta tendencia estampa la gestión de Manu desde su fundación y es el resultado de priorizar en la determinación de la ubicación, los límites y la racionalidad del Parque criterios ecológicos y de defensa antes que criterios sociales.

Así, el Manu se funda sobre una profunda contradicción: su creación declara como “área intangible” un área ya poblada. Este hecho no era desconocido por las autoridades encargadas de su fundación. Además de la existencia de Tayakome, los estudios llevados a cabo para la consolidación de los límites indicaban la presencia de numerosos grupos en aislamiento dentro del Parque (D’Ans 1972)<sup>55</sup>. Sin embargo, el proceso de fundación no tomó en cuenta sus corredores territoriales, sus patrones de uso de recursos, sus derechos ancestrales sobre la tierra, menos aún se consultó a la población. Por el contrario, siguiendo plantillas del paradigma proteccionista de conservación, se pretendió en un inicio solucionar esta contradicción expulsando, además de a los madereros y cazadores, también a los indígenas. En el Artículo 2 del Decreto Supremo que registra su fundación se encarga a la Dirección General de Reforma Agraria y Asentamiento Rural del Ministerio de Agricultura “la reubicación de los ocupantes de tierras” del Parque (Ver Anexo A.1).

Aunque esta disposición nunca se llegó a ejecutar, devino en una respuesta vinculada: con el fin de conservar la integridad ecológica, se consentiría la permanencia de las poblaciones siempre y cuando continuaran llevando un modo de vida ‘tradicional’. Este objetivo genera una serie de medidas impuestas desde arriba, la primera de las cuales dicta la expulsión de los misioneros del ILV. Esta medida nace de una premisa idealista que dictaba que una vez que se removieran las influencias externas, los indígenas volverían a un imaginado estado de “armonía” con la naturaleza. Eso se ejecutó, por supuesto, sin tomar en consideración las necesidades económicas, de educación, y

<sup>54</sup> Resolución Suprema N° 151-80-AA del 1 de abril de 1980.

<sup>55</sup> Una nota periodística de 1971 (ABC, Madrid, 02/01/1971) señala incluso la existencia de un programa antropológico del Ministerio de Agricultura, asesorado por el antropólogo belga Marcel d’Ans, realizado dentro de los límites del PNM, que buscaba integrar pacíficamente una “tribu recién descubierta”, con el fin de proveerles de acceso “a la educación y el desarrollo en coordinación con las acciones de conservación de la Naturaleza”. Estos indígenas habitaban la zona del río Cashpajali (Alto Manu), y aunque no se menciona el nombre del grupo, es muy probable que se tratara de indígenas Yora/Yaminahua (Ver Anexo 2).



sobretudo de salud que habían sido ya generadas por la presencia sostenida de los misioneros por más de una década. Un tremendo vacío se deja como consecuencia, expresado en su peor forma en la precaria situación de salud que siguió a la remoción de todo tipo de asistencia médica occidental.<sup>56</sup>

Complementariamente, las otras medidas que buscan garantizar la manutención de ese idealizado modo de vida “tradicional”, consisten en delinear un set de normas que regule las actividades de las poblaciones Matsigenkas. Principalmente, estas normas prohibían el acceso a la tecnología occidental (armas de fuego, por ejemplo), y a actividades económicas extractivas y de uso intensivo de la tierra (como la crianza de ganado), en el entendimiento de que éstas dañarían la integridad ecológica del Parque. El establecimiento de estas restricciones tuvo como efecto inmediato una serie de reacomodos demográficos al interior. Alrededor de la mitad de la población Matsigenka asentada en Tayakome se traslada fuera del Parque. Una parte va al río Camisea –donde el ILV establece una nueva misión- y otra se establece alrededor del Alto Madre de Dios, fundando nuevas comunidades. Otro grupo de población Yine, de origen mixto, que habían vivido en la cuenca del Manu trabajando en una diversidad de actividades extractivas desde el boom del caucho, se desplazan río abajo para establecer las nuevas comunidades de Diamante y Boca Manu.

Ahora, para ejercer dicha regulación sobre la población remanente, el Parque establece sus primeros puestos de control. El primer PCV es situado en Tayakome, a 3km del asentamiento nativo, con el objetivo de controlar tanto las acciones de los Matsigenka, como prevenir el retorno de los misioneros del ILV –quienes continuaron haciendo viajes esporádicos en avioneta hasta entrados los 1980. El segundo puesto fue ubicado en Pakitza, justo en la desembocadura del río Panahua, en el límite con el Bosque Nacional del Manu (que se convertiría luego en la Zona Reservada), para evitar el avance de los madereros que trabajaban concesiones adyacentes al Parque. Los primeros guardaparques a cargo de las acciones de control tenían un perfil militarizado y portaban armas. Siendo prácticamente abandonados por la gestión y sin contar con el adecuado entrenamiento, los guardaparques cometieron una serie de abusos con la población que son recordados amargamente hasta hoy. Un ex Jefe del PNM describe esta situación así:

“las gestiones el 73 al 85 el personal eran los licenciados del ejército, era requisito, entonces su trato con la población indígena era muy malo (...) Cuando yo llegué en el 86, 87, la gente nativa no podía ver a los GP, por el maltrato, el abuso. Que hasta ahora se acuerdan porque la memoria no la pierden, porque hubo mucho abuso.” (Ada Castillo, Entrevista personal).

Otro aspecto que es resultado de la desconsideración de criterios sociales y que redundaba en la relación de hostilidad con las poblaciones es la superposición territorial. La falta de interés en los territorios nativos, sumada a la imprecisión cartográfica del mapa oficial del PNM y la desarticulación entre sectores del Estado, provoca que el territorio del Parque termine superponiéndose al de varias comunidades nativas y campesinas, que empezarán a formalizar la delimitación de su territorio luego de los 1970.<sup>57</sup> Este es el caso

<sup>56</sup> Shepard y otros registran que: “análisis de data demográfica de la comunidad de Tayakome, donde se encontraba la escuela y el puesto de salud del ILV, muestran un decline del 50% en las tasas de crecimiento población durante la década de 1975-1984, luego del éxodo misionero, al ser comparadas con la década previa de presencia misionera. Durante 1974 y 1980, 15 de los 25 niños nacidos en Tayakome murieron, una nefasta tasa de 60% de mortalidad infantil” (Shepard et al. 2010: 286).

<sup>57</sup> Una vez que el gobierno de Velasco Alvarado les provea de los marcos legales necesarios para el reconocimiento de Comunidades Campesinas en los Andes, y Comunidades Nativas en la Amazonía (leyes).

de la comunidad de Santa Rosa de Huacaria, inscrita como Comunidad Nativa en 1976: ¡el 80% (33,656 ha) de su territorio termina siendo inscrito dentro del Parque! (Ríos et al. 1986: 84). El Primer Plan Maestro menciona esta superposición como un problema, y plantea como necesaria la reubicación de la comunidad. Esta posición, por supuesto genera muchas tensiones con Huacaria, que terminan siendo resueltas recién en los 2000, una vez que la nueva zonificación del Parque permite el uso (“tradicional”) del territorio superpuesto por parte de la comunidad.

De modo similar, el límite occidental del Manu está lleno de superposiciones. Siguiendo criterios geográficos, se decidió usar el *divortium aquarium* como el trazo de la frontera occidental del Parque, sin tomar en cuenta que en esta zona las comunidades campesinas limítrofes hacían uso de los pastos altiplánicos. Años después, y de modo similar a Santa Rosa de Huacaria, algunas de estas comunidades lograrán registrar formalmente su propiedad sobre las tierras del PNM. Este es el caso, por ejemplo, de la Comunidad Campesina de Pasto Grande, que logra el reconocimiento de su propiedad en 1980 con una superposición de alrededor de 800ha –el 30% de su territorio- dentro del PNM (Ríos et al. 1986: 83). Según información de la Municipalidad de Challabamba son diez comunidades campesinas y una propiedad privada las que se han visto afectadas por el PNM.<sup>58</sup>

Sin embargo, por años, esa superposición territorial no fue explícita ni generó relaciones de abierta hostilidad con la Jefatura del PNM hasta que ésta empezó a ejercer sus primeras acciones de control en la zona hacia inicios de los 1990. Recordemos que el Manu fue imaginado desde sus inicios como una muestra de conservación de la selva, por ello el objeto principal a donde se dirigieron las acciones de control fue el curso del río Manu. El gobierno de la zona andina fue implementándose paulatinamente con los años (y continúa con la creación y puesta en marcha del nuevo PCV Lacco, ver Cuadro de Texto 1). Según Alfredo Ugarte, antropólogo que trabajó en la zona durante la década de 1990 para la ONG ProNaturaleza, el PNM no tenía acercamiento a la zona aparte de muy eventuales patrullajes, “pasaban como venaditos de lejos” (Entrevista personal). Para que el PNM pudiese establecer su control en la zona, era necesario trabajar el asunto de la superposición territorial, y ProNaturaleza apoyó justamente en la formalización de la propiedad de las comunidades limítrofes para aliviar esa tensión social. Esto, sin embargo, no terminó por eliminar el malestar hacia esta autoridad percibida como intrusa, que buscaba prohibir el uso de recursos antes usufructuados por las comunidades, hasta los fines de los 1990 cuando se empezaron a diseñar los primeros planes piloto de uso temporal de los pastos de la parte alta por parte de los campesinos, recomendación que había sido ya hecha por IUCN una década antes. Según data del 2do Plan Maestro, son 23,000 las hectáreas de pastizales naturales donde se desarrolla actividad ganadera (INRENA y Pro-Manu 2002:30). No queda claro si toda esta área entra en los convenios de uso con las comunidades. Por otro lado, la sostenibilidad en el tiempo de estos convenios es ambigua ya que esta área está zonificada como Zona de Recuperación, lo que implica que se espera que restablezca sus “cualidades naturales originales”.

Pero el caso más emblemático de superposición en esta zona es el de la ex hacienda Callanga, que queda situada en su totalidad dentro de los límites del PNM. El Parque recién se entera de la existencia de este asentamiento a inicios de los 80s, y sin ninguna

li

<sup>58</sup> Estas comunidades son: Pasto Grande, Pillcogrande, Totorá, Acobamba Grande, Huac'anca, Labranpata, Lali, Jesús María, San José y Solán. La propiedad privada es la hacienda Ampoyo, de Julián Cárdenas.

investigación previa de por medio, asume que se trata de una invasión de tierras. El primer Plan Maestro describe la situación como sigue:

“Otro problema detectado en la zona hace 5 años es la invasión de tierras por parte de campesinos de las mismas comunidades, en el sector de Callanga, donde se estaría cultivando café, caña de azúcar, maíz, y probablemente coca” (Ríos et al 1986).

Lo cierto, sin embargo, es que, según los registros históricos esta zona está poblada desde hace siglos, siendo mencionada incluso como un enclave inca para la siembra de coca (Álvarez 2015). A pesar de ello, la población de Callanga continuó siendo tratada como una molestia y un desafío para el PNM, que implementó un nuevo PCV, Kurkorpampa a inicios de los 1990 para vigilar muy de cerca sus movimientos, y cuidar que mantengan su “tradicionalidad”. Claro que, en este caso la regulación de la “tradicionalidad” significaba cosas muy distintas que en Tayakome. Esto lo veremos con mayor detenimiento más adelante.

\*

*“¿De quién es esta enfermedad?  
La ardiente enfermedad del rayo  
Su ardiente fuego quema  
Es humo blanco  
Es fiebre hirviendo*

*Los dueños del metal  
La gente blanca de río abajo  
La gente de metal está ardiendo  
Los cuchillos de metal están ardiendo  
El olor del acero caliente*

*¿Qué gente extraña es esta?  
Su enfermedad alcanza los rincones más alejados  
Las cabeceras del río serpentino  
Nadie puede escapar de la fiebre.*

*¿Cómo apagaremos este incendio?”*

-Extractos de una canción curativa Yaminahua, en Shepard (2003)

La rígida visión del Parque va deviniendo obsoleta a medida que las poblaciones Matsigenkas se van vinculando crecientemente con la sociedad envolvente y adquieren nuevas necesidades, aspiraciones y expectativas. La forma de lidiar con las poblaciones al interior alcanza un pico de crisis empujada por dos eventos paralelos: la salida continua de Yaminahuas en estado de salud crítico, y el rechazo a la construcción de un proyecto turístico que iba a beneficiar indirectamente a los Matsigenka por parte de la Jefatura.

En 1984, un grupo de los alguna vez feroces Yora/Yaminahua que habitaban el alto Mishahua y Serjali, en el límite noroeste del Parque, son contactados por madereros. Su población es diezmada casi hasta la extinción por la epidemia de enfermedades respiratorias que surgen como resultado de este encuentro. Durante los cinco años siguientes y en distintos viajes, decenas de Yoras enfermos bajaron todo el Manu hasta la misión dominica de Shintuya buscando asistencia humanitaria. Pero durante el trayecto,



su presencia en Tayakome, la Estación Biológica de Cocha Cashu, y en el mismo Shintuya, genera una serie de conflictos. “Eran unos expertos choros, mandaban a los niños a abrir las mochilas”, cuenta Heinrich Helberg (Entrevista personal), el antropólogo que fue contratado por la Jefatura del PNM para lidiar con esta situación de crisis. Obligado a “abrir sus puertas”, en palabras de Heinrich, el PNM contrata –por primera y única vez hasta el día de hoy- un antropólogo para ponerlo a cargo del recientemente activado Departamento de Pueblos Nativos.<sup>59</sup> Como señala Rummenhoeller et al. (1997), esta fue la primera vez que la administración del PNM asumió una responsabilidad directa para asegurar la vida y supervivencia de los pueblos indígenas dentro del Parque. La influencia de estos delineamientos continuará incluso después de la desactivación del Departamento en 1988, empujada por la falta de presupuesto y la reorientación de la búsqueda de ayuda por parte de los Yora hacia la misión de Sepahua, en la cuenca del Río Urubamba, luego de que se volvieron insostenible los conflictos que su presencia generaba en la zona del Manu y Shintuya.

El segundo evento fue generado por el rechazo del INRENA a aprobar un proyecto turístico para beneficiar a las comunidades Matsigenka que había sido propuesto por CEDIA, una organización pro derechos indígenas, en 1992. Las comunidades campesinas y nativas empiezan a abandonar su característica actitud pasiva de décadas anteriores, articulándose para demandar mayores derechos y mejoras de su situación -proceso que fue influenciado por la creciente presencia de ONGs, organizaciones de base, la Iglesia Católica y los mismos profesores escolares de origen externo (Rummenhoeller y Aguirre 2007). El descontento de los Matsigenkas alcanzó entonces niveles críticos, ya que la Jefatura había rechazado ya en 1991 otra demanda de la población para poder usufructuar las troncas –de caoba, cedro, y otras maderas valiosas- que eran traídas río abajo durante el verano, argumentando que esto les permitiría “no vivir eternamente de donaciones, sino de su propio trabajo”<sup>60</sup>. Desafiando la prohibición del INRENA, los pobladores empezaron a construir el lodge en 1992, y cuando INRENA vino a detener la construcción, algunos Matsigenkas amenazaron con abrir campos de pastura de ganado a lo largo del río de no aprobarse el proyecto. Es ahí que el INRENA, para superar este impasse, decide diseñar su propio proyecto turístico, *Casa Machiguenga*, cooptando el concepto original de CEDIA, y cediendo ante las demandas Matsigenkas. La Casa Machiguenga termina de ser construida en 1998, y empieza a recibir turistas al año siguiente.

Esta etapa de crisis coincide con la declaración del Parque Nacional del Manu como “Patrimonio Natural de la Humanidad” por parte de la UNESCO en 1987<sup>61</sup>. El reporte de evaluación de la IUCN que solicita su declaratoria, recomienda expresamente la continuación del programa antropológico para “estudiar y monitorear las actividades de la población” residente, así como la necesidad de implementar un proyecto de desarrollo rural en su zona de amortiguamiento. Este reporte reconoce además la existencia de

lilii\_\_\_\_\_

<sup>59</sup> Entre los logros principales de este Departamento, como señalan Rummenhoeller y Aguirre (2008), está el haber logrado un convenio con la Universidad Peruana Cayetano Heredia para el envío de un médico, Neptalí Chávez, a atender la situación de emergencia de salud de los Yora; la reubicación de los puestos de vigilancia cercanos a Tayakome y Palotoa-Teparo que habían causado conflictos con los indígenas, y el apoyo a la creación del primer ‘Comité Local PNM y de Gestión de la Biósfera del Manu’.

<sup>60</sup> De no ser así, continúa el profesor de Yomibato, “seguiremos con la actitud de mendigos y en permanente inseguridad. ¿Qué pasaría si el padre (de la misión en Shintuya) se cansa o se muda?” (Plan Operativo Anual, 1991).

<sup>61</sup> Lista de Patrimonio de la Humanidad, Parque Nacional del Manu: <http://whc.unesco.org/en/list/402/documents/>



4,000 cabezas de ganado en el límite con las comunidades campesinas al oeste del Parque; dada lo difícil de remover este número de ganado, IUCN recomienda regular esta actividad a través de la zonificación de uso especial. El realce dado por el reconocimiento de la UNESCO, sumado ya a la declaratoria del Manu como núcleo de la Reserva de Biósfera, redundó en una creciente afluencia de proyectos de cooperación<sup>62</sup> que, adecuándose paulatinamente a la reorientación de la política conservacionista internacional en los años 1990, van incorporando nuevos conceptos que tomen en cuenta los aspectos sociales y culturales en el manejo de ANPs (Rummenhoeller y Aguirre 2007:24).

La presión creciente de las comunidades y organizaciones externas desafía la visión dominante del PNM como un “sistema cerrado en términos ecológicos, culturales e históricos” (Shepard et al. 2007), y lleva a al PNM a tomar mayor interés en la situación de la población viviendo dentro y en los bordes del Parque. En 1986 se crea un Comité Local –que se convertiría luego en el actual Comité de Gestión-, el cual agrupaba a organizaciones y organismos estatales representativos de la zona de amortiguamiento del Parque, a fin de mejorar las relaciones con la población limítrofe. Por otro lado, entre 1995 y 1997, la Jefatura del PNM prepara el borrador de un documento que “contemplara las políticas de trabajo con las poblaciones que viven dentro del Parque y fuera de él, sean indígenas, colonos, y/o campesinos” (Rummenhoeller y Aguirre 2007:13)<sup>63</sup>. Estas políticas de trabajo incluían tanto acciones para mejorar su calidad de vida como criterios para incorporar su participación en el diseño de políticas. Sin embargo, a pesar del esperanzador diagnóstico, dicho plan no se implementó ni se activó tampoco un órgano que lo llevara adelante. Si bien algunas acciones contempladas en el documento fueron ejecutadas por la Jefatura del PNM en colaboración con otras instituciones, una política antropológica coherente de largo plazo no fue puesta en práctica. Más bien, las políticas dirigidas hacia los indígenas continuaron siendo guiadas por esta imaginada dicotomía entre modos de vida “tradicionales” y “modernos”.

\*

La inauguración de la Casa Machiguenga como proyecto turístico en Cocha Salvador en 1998 marca el inicio de una fase de creciente negociación y cooperación entre el Parque Nacional del Manu y las comunidades locales.<sup>64</sup> A pesar de toda la serie de dificultades surgidas en el manejo del proyecto ponen en cuestión su futura viabilidad, la Casa Machiguenga representa el intento más serio de generar beneficios materiales a las comunidades indígenas a partir del capital natural emanado de la existencia misma del Parque (Ohl 2004, Ohl et al. 2008).

liv\_\_\_\_\_

<sup>62</sup> Financiados por el WWF y otras instituciones internacionales y ejecutados por ONGs nacionales como APECO y ProNaturaleza (antes FPCN).

<sup>63</sup> En 1997, el INRENA publicó dicho plan con el nombre de “*Bases para la Planificación y Desarrollo de las Comunidades Andinas y Amazónicas en la Reserva de Biosfera del Manu*” (Rummenhoeller et al. 1997).

<sup>64</sup> La cooperación alemana (GIZ), quien había financiado la ejecución de la Casa Machiguenga, continúa apoyando con una serie de capacitaciones para hacer sostenible el proyecto hasta el 2003. Sin embargo, en opinión de algunos autores, no se llegó nunca a transferir suficiente capacidad administrativa a los Matsigena ni implementar un sistema de monitoreo biológico y social, que pudiese asegurar su sostenibilidad a largo plazo (Shepard et al. 2007).

Adicionalmente, 1998 ve el nacimiento de Pro-Manu<sup>65</sup>, un proyecto de colaboración Peruano-Europea, que canalizó un amplio monto de recursos con el fin de mejorar el manejo del Parque Nacional del Manu por un periodo de seis años. Este proyecto representa un hito en la gestión del PNM por varias razones. No sólo mejoró dramáticamente la infraestructura y diseñó un nuevo Plan Maestro (INRENA y Pro-Manu 2002), más importante aún, implicó todo un giro en el enfoque de gestión para incorporar el “desarrollo” de las poblaciones nativas como objetivo de gobierno, que era un modo de *traducir* localmente giros globales en el movimiento conservacionista, y que ya estaban siendo asumidos por las ONGs que trabajaban en la zona. En concordancia, el objetivo general del proyecto era integrar la conservación del PNM “con el desarrollo rural y la mejora de las condiciones de vida de las poblaciones campesinas e indígenas que colindan con el Parque para que puedan volverse ellas mismas actores de la conservación” (Brackelaire et al. 2002:7). Para cumplir con este objetivo se proponen cinco estrategias de acción o componentes. El cuarto de ellos estaba abocado específicamente a la “mejora de la calidad de vida de la población circundante del PNM”. Para ello, la estrategia principal fue impulsar “el desarrollo de actividades sostenibles” con las poblaciones del Manu, asociadas sobre todo a la agricultura en el caso de los colonos, y de impulsar proyectos de ecoturismo y huertos integrales para balancear la dieta alimenticia, si se trataba de poblaciones nativas.

Por otro lado, en el marco de este proyecto se reconfigura la zonificación del PNM. En primer lugar, se incorpora la Zona Reservada de Manu al PNM, incrementado el área del Parque a un total de 1'717,500 hectáreas.<sup>66</sup> En segundo lugar, y más importante aún, complejiza la zonificación dejada por el Primer Plan Maestro, incorporando dos nuevas Zonas -la Zona Histórico-Cultural y la Zona de Uso Especial- que reconocen explícitamente la ancestralidad de la presencia humana al interior del Parque, así como la legitimidad de su ocupación actual. En tercer lugar, reconociendo la insostenibilidad de un parque aislado de las zonas colindantes, añade una Zona de Amortiguamiento donde se busque concertar las estrategias de conservación con las de desarrollo con la población local.

Este nuevo enfoque propuso algunas soluciones a la ambigüedad encarnada en la dicotómica diferencia entre la explotación tradicional / moderna de recursos que ha guiado históricamente la política antropológica del PNM. Así, por ejemplo, la Jefatura diseña una estrategia para regular el usufructo de recursos por parte de las poblaciones limitantes con el Parque. Este es el caso específicamente de la utilización de troncas en verano -la época de lluvias- por parte de las poblaciones de Boca Manu y la Comunidad Nativa de Isla de los Valles, en la desembocadura del río Manu en el Alto Madre de Dios, y la utilización de pastos por parte de las comunidades campesinas altoandinas de la provincia de Challabamba que limitan con el PNM en su extremo occidental.

No obstante, el éxito de las soluciones propuestas ha sido, en el mejor de los casos, parcial. Según Shepard et al. (2010:288), en lugar de haber trabajado en la implementación de un manejo integral con respecto a las comunidades nativas, el PNM

lv—

<sup>65</sup> El “Proyecto de Aprovechamiento y Manejo Sostenible de la Reserva de Biósfera y Parque Nacional del Manu” (Pro-Manu 1998-2003) fue el resultado del Convenio firmado en 1995 entre la República del Perú y la Comisión de la Unión Europea, cuya resolución había sido promovida por el Comité Local del PNM. El proyecto manejó montos de aproximadamente 9 millones de dólares por parte de la Unión Europea y de 3 millones como aporte del INRENA y los Gobiernos Regionales de Cusco y Madre de Dios.

<sup>66</sup> Este trámite inicia el 2001 y culmina con la promulgación del Decreto Supremo N° 045-2002-AG.

ha optado por responder a varias situaciones de crisis diseñando soluciones de corto plazo, sin considerar seriamente las dimensión a largo plazo de los problemas y conflictos sociales. Esta postura se manifiesta de manera elocuente en el hecho de que, aún hasta el día de hoy, no se ha llegado a implementar para el PNM una política antropológica sólidamente respaldada por la aprobación de un documento oficial, ni se ha incluido en la estructura institucional de su gestión un área que incluya científicos sociales. De este modo, los múltiples problemas antropológicos traspasan la capacidad operativa de la Jefatura, en la cual prevalecen acciones meramente administrativas y de fiscalización. Por lo mismo, la solución de esta serie conflictos socio-ambientales encuentra resistencia por las limitaciones de la estructura institucional misma de gestión (Shepard y Rummenhoeller 2000).

\*

### *Nota de Campo 3. Saliendo del aislamiento*

Era mi última semana de trabajo de campo en el Parque Nacional del Manu en el 2011. Acompañaba a un equipo técnico de PROFONANPE y un especialista de la Jefatura a un viaje de recorrido y evaluación de posibles financiamientos futuros para el área. La noche del primer día dormimos en la Estación de Salvación. Allí encontramos a Guadalupe y Claudia, dos estudiantes de veterinaria que estaban haciendo sus prácticas profesionales en el PCV de Pusanga, y acababan de ser evacuadas fuera del PNM por precaución, junto a los tres guardaparques del puesto. La semana anterior, un grupo de Mashco Piros habían ingresado al puesto de control y se llevaron 3 machetes y racimos de plátano. El día anterior, un grupo de 16 Mashco Piros había aparecido en la quebrada Yanayaco. La mañana siguiente, el especialista a cargo de nuestra expedición, decide hacer una parada en el PCV de Pusanga para evaluar la situación. Al llegar, encontramos con sorpresa que el puesto había sido saqueado. Haciendo un corte en las ventanas de lona, los “Maschos” habían ingresado y puesto de cabeza la cocina: rompieron el foco, rociaron en el piso y la mesa azúcar y refresco, además de llevarse ocho ollas, vasijas, y un costal de yuca. Las huellas del grupo de Mashcos que habían ingresado quedaban frescas en los alrededores del puesto y se perdían en la quebrada, a no muchos metros. Se toma la decisión de evacuar el puesto y continuamos nuestra expedición con los tres guardaparques a cargo del PCV Pusanga.

Días después, al volver, nuestra expedición se detiene nuevamente en Pusanga. A mí ya no se me permite pasar. Pero sé lo que pasó adentro. Esta vez el saqueo se ha trasladado de la cocina a la oficina y las habitaciones para dormir. Decenas de papeles están esparcidos sobre las mesas y armarios caídos. Los colchones de las camas han sido lanzados y dejados fuera de su lugar. ¿Están guiados por la curiosidad o es éste un intento de enviar un mensaje? Si se trata de un mensaje, ¿de qué tipo es?, ¿qué nos están queriendo decir?





Figura 12. Desbarajustes provocados por los Mashco Piros en el PCV Pusanga. Fuente Archivo personal



Figura 13. Guardaparque del PCV Pusanga y las huellas por donde escaparon los Mashco Piros. Fuente: Archivo personal.

Un mes después, estando ya yo de vuelta en Lima, me llega la noticia de que Jesús Keme, uno de los guardaparques de Pusanga, en un viaje relámpago que hiciera al puesto para recoger unos documentos, fue flechado en el omóplato por los Mashcos. A la semana, Shaco Flores, comunero de la CN de Diamante, es asesinado por un flechazo al corazón. Shaco Flores vivía con su familia a orillas del río Alto Madre de Dios, en la orilla opuesta de la playa en donde los Mashco Piro aparecían esporádicamente. Se decía que Shaco había mantenido contacto y hecho intercambios materiales con ellos desde hace ya algunos años. ¿Cuál era la motivación detrás y cuál el detonante de este asesinato?



El 2011 representa un quiebre en el patrón de apariciones y relacionamiento de los Mashco Piros con la sociedad envolvente. Es cierto que el borrador del Plan Antropológico 2008-2012, a partir de una serie de incidentes ocurridos entre el 2002 y el 2005, señalaba ya que la problemática de los indígenas en aislamiento y contacto inicial se había convertido en una de las mayores preocupaciones de políticas antropológicas. Pero es recién a partir del 2011 que, además de los contactos violentos similares a los descritos en mis entrevistas, se vuelven crecientemente frecuentes las apariciones de Mashco Piros en playas del Alto Madre de Dios, buscando establecer contacto con los tripulantes de los botes que transitan ese río a diario. Tan es así, que son varios los vídeos que registran este tipo de encuentros. Al viralizarse, estos vídeos presionan más aún a los organismos estatales involucrados a hallar la manera de hacerse cargo. Como resultado, en el 2012, el gobierno peruano inaugura un proceso de “contacto controlado”, como una forma de intermediar las crecientes interacciones Mashco Piro con la sociedad envolvente (Torres 2015). Si bien es el Ministerio de Cultura quien lleva la batuta de este programa, éste requiere cercana colaboración con la Jefatura del PNM.

Nuevamente, el Parque Nacional del Manu vuelve a ser puesto bajo los reflectores como un paisaje en el cual se despliegan complejas dinámicas sociales y territoriales. Sin embargo, es aún muy pronto para juzgar si esta situación de crisis será encarada con una reformulación de la estructura de gestión del PNM a largo plazo, o se improvisarán más bien respuestas de corto-plazo, como de costumbre. Un primer paso, como señalaban ya Rummenhoeller y Aguirre en el 2007, pasa por el reconocimiento de la necesidad institucional de incorporar las iniciativas y la legislación recientes a favor de la protección de los PIACI en la legislación de ANPs (Rummenhoeller y Aguirre 2007:31).



### CAPÍTULO 3. IMAGINAR AL MANU

Al contrario, eso me enseñó a no medirlas [las mentiras] en absoluto. Total, pensaba yo, diga lo que diga, es verdad porque lo he dicho... Cuando íbamos camino de Roma, un cura que se llamaba Conrado me contaba las *mirabilia* de aquella urbe, de los siete autómatas del Capitolio que representaban los días de la semana y anunciaban, cada uno con una campanilla, una sublevación en una provincia del imperio, o de las estatuas de bronce que se movían solas, o de un palacio lleno de espejos encantados... Luego llegamos a Roma y, el día que se dedicaron a matarse a lo largo del Tíber, yo me escapé y vagabundeé por la ciudad. Y, anda por aquí, anda por allá, vi sólo rebaños de ovejas entre ruinas antiguas, y debajo de los soportales a lugareños que hablaban la lengua de los judíos y vendían pescado, pero *mirabilia* ni una, excepto una estatua a caballo en Letrán, y ni siquiera me pareció gran cosa. Y aun así, cuando en el camino de vuelta todos me preguntaban qué había visto ¿qué podía decir?, ¿que en Roma había sólo ovejas entre ruinas y ruinas entre ovejas? **No me habrían creído.** Y entonces les contaba de las *mirabilia* de las que me habían contado, y añadía alguna más, por ejemplo, que en el palacio de Letrán había visto un relicario de oro adornado de diamantes, y dentro el ombligo y el prepucio de Nuestro Señor. Todos estaban pendientes de mis labios y decían qué pena que aquel día tuviéramos que dedicarnos a matar a los romanos y no viéramos todas esas *mirabilia*. Así, en todos estos años, he seguido oyendo fábulas sobre las maravillas de la ciudad de Roma, en Alemania, y en Borgoña, e incluso aquí, sólo porque yo las había contado.

-Umberto Eco, *Baudolino*

Estamos habitados por imágenes. Al mismo tiempo, las imágenes median nuestra forma de habitar el mundo y sus espacios. Como resultado, nos vinculamos con, por lo menos, una duplicidad de mundos y espacios, los que están en nuestro interior –parte de un sistema de significación y comunicación- y los que están fuera de él –parte del mundo ‘material’, por ponerlo en simple. Estos espacios existen como las hebras inseparables de una misma fibra. No es mi intención sugerir que uno es más o menos ‘real’ que el otro, pero, eso sí, la distancia entre ellos pueden ser más amplia o más corta. Esta distancia se hace particularmente evidente cuando hablamos de mundos utópicos, o *mirabiliosos*, llenos de maravilla. La Roma de las ovejas entre ruinas y ruinas entre ovejas que encuentra Baudolino es radicalmente otra que la Roma de la *mirabilia* que circula. La narrativa *verdadera* será aquella que resuene en los marcos de significación de su contexto. De forma similar a Roma, el Nuevo Mundo no fue estrictamente ‘descubierto’. Existía ya en el imaginario, y fue *inventado* en la amalgama de lo que se encuentra y lo que se imagina que se está encontrando. Algunos mundos utópicos son tan distantes de sus contrapartes geográficas que su lugar está siempre *más allá*, o, por último, no tienen lugar, como no tiene lugar hasta el día de hoy El Dorado, o el Paititi.

La naturaleza es un mundo utópico en sí mismo. Al ser el mundo de lo no-humano, se constituye en nuestra alteridad por excelencia. Siempre más allá, siempre fuera de nosotros. De todas las naturalezas, algunas de ellas cumplen mejor su rol de *otro*. La Amazonía destaca entre muchas de ellas, movilizándose como un espiral antiguos imaginarios, que nos hablan quizá más efectivamente en forma de imágenes y emociones que palabras. El Manu es una muestra ejemplar de la Amazonía como depósito de imaginarios utópicos, una joya de la naturaleza. Cuando volví de hacer mi trabajo en el

campo en el Manu, familiares y amigos me preguntaron cómo era y qué había *visto*. Se me permitió ingresar al Manu como parte de una comitiva de biólogos que venían del Ministerio. Gran parte de mi viaje fueron horas en lancha, registro de puestos de control y conversaciones con guardaparques y funcionarios, por ahí un partido de fulbito. Sin embargo, lo que escogí para contar fueron las grandes troncas que obstaculizaban el transporte en un río por el que casi no transitan botes, la cola del caimán que alcancé a divisar saliendo del Alto Madre de Dios para entrar al Manu, el que -aunque yo no hubiera sido uno de los afortunados- una de cada cuatro personas llega a ver jaguares dentro del Parque y, por supuesto, las huellas de los no-contactados que encontré -y medí- en un puesto de control. Y es que claro, esperaban que hablara el lenguaje de la fábula. Había que hacer circular la *mirabilia*.

### 3.1 Naturaleza e imaginarios: un poco de teoría

“If the world is to be lived in, *it must be founded.*”  
-Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, 1959

“Para proteger la naturaleza que está a todo nuestro alrededor, debemos pensar largo y tendido sobre la naturaleza que está en nuestros cabezas”  
-William Cronon, 1995a

¿Por qué estudiar los imaginarios de la naturaleza? La cita del historiador ambiental William Cronon que introduce esta sección me ayuda a empezar a responder esta pregunta. Cronon sugiere la existencia de la naturaleza tanto como un constructo imaginario como una realidad empírica, o, en otras palabras, como naturaleza metafórica y como naturaleza geográfica. La naturaleza imaginada o representada está fuertemente implicada en el proceso de gobernar los modos en que la gente ordinaria piensa, siente o actúa con respecto a la naturaleza, y, por ende, en el proceso mismo de *proteger* la naturaleza, entendida en su acepción de ambiente natural (Castree 2005). Es en este punto que la indagación sobre la naturaleza imaginada trasciende un puro interés discursivo. Asimismo, esta indagación cobra mayor importancia si tomamos en cuenta la naturaleza en tanto realidad empírica no puede representarse a sí misma: *tiene* que ser representada por una serie de ventrílocuos ya que no puede articular sus argumentos en tanto no puede hablar en lo absoluto. Es precisamente por ser algo que *debe* ser representado, que el análisis de las representaciones se vuelve mucho importante, porque el acto de representación necesariamente construye aquello de lo que está hablando (Braun 2002:206).

Esta sección busca acercarse a esta naturaleza imaginada, examinando los discursos o repertorios representacionales de imágenes, ideas, conceptos y categorizaciones que emanan de -y dan forma a- las políticas y leyes que regulan cómo las poblaciones deberían tratar la naturaleza del Manu. Esto permite cuestionar críticamente no sólo los actos de cercamiento y restricción de la circulación de la práctica conservacionista del Parque Nacional del Manu, sino también, al estar la naturaleza tropical al centro del debate ecológico (Stepan 2001:24), muchos de los valores cuasi-religiosos del ambientalismo moderno (Cronon 1995b: 16).

La naturaleza es siempre *cultura* antes que naturaleza, dice Stepan (2001). Esto quiere decir que la naturaleza deriva su forma y significado no de la naturaleza *en sí misma*, sino, como todo constructo cultural, del interior de una red particular de significación que está a su vez inscrita en una matriz de intereses sociales contradictorios y en competencia (Castree 2014). Lejos de personificar una *esencia*, la naturaleza es el efecto de un proceso particular discursivo de poder/saber que está histórica y geográficamente delimitado. Esto significa que el ensamble o repertorio discursivo de la naturaleza que nos provee de lentes para percibir la realidad, que filtra como actuamos sobre ella y legitima cómo la gobernamos, tiene que atravesar un campo de poder, ganando en el proceso un peso particular que les permite pasar por encima o silenciar otros discursos, para constituirse como *verdad* (Rodríguez 2017). La naturaleza está precisamente entre los conceptos más efectivos en su establecimiento como régimen de verdad, una asunción abarcadora e incuestionable, ya que esconde su proceso de formación no-natural bajo la máscara misma de la *naturalidad*.

En el campo de la gubernamentalidad ambiental y la conservación, el discurso científico y técnico tiene mucho peso en este proceso de construcción de la naturaleza como *verdad*, en tanto opera al interior de un cuerpo social que valora la racionalidad científica como guía de gobierno (Orihuela 2017). Los científicos, podría decirse, están entre los ventrílocuos predilectos de la naturaleza. Sin embargo, incluso las representaciones científicas o técnicas son representaciones parciales, o solo un modo entre otros de entender la naturaleza (Adams 2007). Como cualquier tipo de conocimiento, los discursos expertos están incrustados en marcos interpretativos más amplios y son permeables, en ese sentido, a valores y representaciones que involucran lo estético, moral o económico que los trascienden (Escobar 1999). El biólogo Lewontin, en sus intentos por cuestionar los determinismos biológicos reconoce que: “la ciencia (...) es una institución social (...). Los problemas con los que la ciencia lidia, las ideas que usa para investigar estos problemas, incluso los llamados resultados que se derivan de la investigación científica, está profundamente influenciados por predisposiciones que se derivan que la sociedad en que vivimos. Los científicos son seres sociales imbuidos en una familia, un estado, una estructura productiva, y miran la naturaleza a través de los lentes que han sido moldeados por su experiencia social” (Lewontin 1991:4).

Numerosos estudios provenientes de las ciencias sociales han argumentando que el discurso –y práctica- conservacionista funciona sobre la base de la dicotomía naturaleza/sociedad (o naturaleza/cultura) como su cimiento ideológico (Spence 1999, Adams and Hutton 2007, Descola and Palsson 2001). Bajo este marco, la naturaleza es entendida como un cuerpo biológico que puede ser entendido, manipulado y usado en beneficio de la humanidad a través del dominio del conocimiento experto. Al otro lado del espectro, la sociedad es pensada en un continuo proceso de diferenciación *fuera de* la naturaleza: mientras más amplia la separación, más compleja la relación entre la sociedad y el ambiente, y más precario el delicado equilibrio entre ambas (Eder 1998). Esto sentó las bases para el desarrollo de una idea de humanidad destructiva, categorizada como analíticamente externa al mundo natural (Rodríguez 2013).

La división naturaleza/cultura no sólo nos provee de los lentes ideológicos para percibir la naturaleza, pero se vuelve *real*, existe allí fuera en el paisaje. Esto nos habla de una característica adicional de los discursos dominantes: tienen una eficacia práctica. Es decir no son meras plantillas, filtros a través de los cuales ordenamos lo que vemos y en correspondencia con los cuales actuamos, sino que son *constitutivos*, son medios de involucramiento, fuerzas materiales (Castree 2014: 35). Esto hace que la diferencia entre



naturalezas geográficas y naturalezas metafóricas de las que hablaba hace un momento sea un mero recurso epistémico, más no una separación ontológica. Precisamente por ello, Butler (1993) habla de prácticas discursivas antes que de discursos, porque como prácticas pueden producir, en el tiempo, los efectos que nombran. Su condición de verdad, su estabilidad y normalidad, proviene de la performance repetida y rutinaria de estas prácticas representacionales. En este sentido, las primeras áreas protegidas, que requirieron como condición el desplazamiento forzado de las poblaciones nativas que las habitaban, son la forma más radical de *crystalización* del ideal de una naturaleza prístina y no-humana. Parfraseando la cita de Mircea Eliade que abre este apartado “si la naturaleza ha de ser protegida, ha de ser fundada”. El inglés retiene el juego de palabras que transmite lo que quiero decir *founded/funded*, o encontrada/fundada. La creación de un área protegida constituye un proyecto estatal que cristaliza una idea particular de la naturaleza, una naturaleza “tipológicamente correcta” en palabras de Albelda y Saborit (1997). Entre las diversas naturalezas geográficas, la Amazonía y su bosque tropical lluvioso encaja con exactitud en la imagen de la naturaleza como escenario utópico (Pizarro 2009).

La división naturaleza/cultura que guía la empresa conservacionista no es, sin embargo, una simple dicotomía que opera en una relación de negativo fotográfico. Mas bien, como vengo a argumentar en este capítulo, son líneas de pensamiento que, al intersectarse, forman los marcos interpretativos que organizan escenarios móviles de naturalidad e indigeneidad. Como resultado, no todas las ‘naturalezas’ merecen ser protegidas, y no todas las ‘sociedades’ se constituyen como amenaza.

A continuación examino cómo la conservación, como forma de gubernamentalidad, da vida a nociones de naturaleza, argumentando están profundamente entreteljadas con nociones de indigeneidad, sobre las cuales modos coloniales de entender categorías sociales continúan ejerciendo persistente influencia. Luego de detallar en función de qué elementos y conceptos colaterales se montan las nociones de naturaleza e indigeneidad, explico la manera en que su intersección forma escenarios de significación móviles, para cerrar hablando de lo que *ocultan*.

Mis argumentos están basados en el análisis de una serie de artefactos representacionales: palabras, imágenes, objetos, disposiciones espaciales. Vale aquí resaltar que las representaciones de la naturaleza, incluso cuando son presentadas como discursos verbales, son altamente visuales. Por ello, opto en varias instancias por usar *imagen* como un concepto intercambiable con el de representación o discurso. Estas imágenes son *argumentos* en sí mismos, con una increíble capacidad para hablarle a -y configurar- estructuras emocionales. Estos trucos gráficos, en palabras de Stepan, son convenciones visuales que juegan un rol importante para proveer a la naturaleza (y los indígenas) de su efecto de verdad, es decir de su apariencia de verosimilitud (Stepan 2001: 14). Por último, si bien soy consciente de que existe no una sino más bien múltiples imágenes del Manu (y sus habitantes), enarboladas por distintos actores y comunidades epistémicas que se superponen y solapan, la presentación diferenciada de esta requiere de una complejidad que supera el alcance de esta investigación, por lo cual presento una versión principal que es matizada en algunos casos. Las representaciones de esta versión principal han sido encontradas en testimonios y documentos de funcionarios estatales, técnicos de ONGs de conservación y de desarrollo, científicos y empresarios de turismo.

### 3.2 Pensar la naturaleza

El **MANU** muestra en sus parajes una selva casi intacta, una amazonía virgen lejos de la civilización y toda transformación humana. El turista al ingresar al laberinto de caminos, ríos y lagunas, no entra a un lugar sino a un universo único en el mundo, donde no solo encontrará flora y fauna, sino cultura viva, con diversos grupos étnicos, donde podrá experimentar sus vivencias y costumbres y sabrá que lo que ha vivido hasta ahora no es nada a comparación de lo que podrá conocer en el **MANU**.

VEN Y DÉJATE CAUTIVAR POR LA MAGIA QUE ENVUELVE ESTE ENIGMÁTICO LUGAR QUE TE OFRECE EL PERÚ...

Visita el Manu

SERNANP  
Parque Nacional  
Manu

Figura 14. Propanda del Parque Nacional del Manu en la web institucional de SERNANP

Años atrás, cuando buscaba definir mi tema de tesis, me crucé con esta imagen promocional del Parque Nacional del Manu en la web institucional de SERNANP, y resultó clave en mi elección. Esta imagen puede constituirse como un sitio etnográfico en sí mismo. De manera condensada, dice mucho. Resaltan tres cosas: Primero, el Manu es un lugar enigmático. Su magia o su poder seductor recae en esa cualidad de opacidad, en su misterio. Segundo, es misterioso porque encarna una naturaleza primordial que puebla nuestro imaginario mítico desde los primeros relatos del Jardín del Edén y la creación del mundo pero con los que probablemente no nos podemos vincular más que por nuestra imaginación, ya que nunca hemos estado allí. Bueno, nunca *nadie* ha estado allí: es virgen (de humanidad). Su opacidad se refuerza por sus características laberínticas y por su unicidad. Al subrayarse como lugar único nos está diciendo que no disponemos de los elementos representacionales ni para imaginarlo, apenas de pistas. La imagen de la nutria en primer plano viene a reforzar la idea de un mundo propio de la naturaleza y extraño a la civilización. Sin embargo, a medida que se sigue leyendo el texto, se viene a quebrar esta imagen mental. Porque, en tercer lugar, el Manu tiene ‘cultura viva y diversos grupos étnicos’; es decir, ¡está habitado!

Esta propaganda es un elocuente depósito de las contradicciones y tensiones que rodean la construcción de la naturaleza del Manu. Si es que en la historia del Parque Nacional del Manu, la política original que dictaba el reasentamiento de sus poblaciones no se llegó a cumplir, ¿por qué continúa siendo imaginado como una *Amazonía virgen lejos de la civilización y toda transformación humana*? A lo largo de mi trabajo de campo me crucé una y otra vez con esta imagen aparentemente contradictoria del Parque. El Manu es comúnmente retratado como un paraíso virgen, un Edén viviente, una naturaleza prístina... que está, de hecho, *habitada*. Esta contradicción aparente no es solamente expuesta en panfletos turísticos o documentales de vida silvestre, sino que es rasgo central de cómo el Estado y sus redes de gobierno imaginan al Manu y su valor inherente.



Figura 15. "El Edén de la Amazonía Peruana". Panfleto turístico de Expediciones Vilca

Sostengo que el valor del Manu en tanto naturaleza que merece protección está constituido sobre la figura del *Edén*, un retrato utópico de la naturaleza amazónica que lidia de manera ambigua con el hecho de encontrarse habitada. Ser un Edén significa que el Manu es pensando como un *sistema cerrado*, tanto en términos ecológicos y sociales, como en términos temporales y espaciales. Esta imagen es resultado de un enmarañamiento ideológico, es decir que antes que denotar un objeto definitivo, refiere a una fascinante cacofonía de concepciones. Castree (2014:18) llama a estas nociones orbitantes *conceptos colaterales* a través de los cuales el concepto de naturaleza opera.



Figura 16. Manu como sistema cerrado y conceptos colaterales. Elaboración propia

La construcción de la naturaleza bajo protección en el Parque Nacional del Manu opera en relación a cuatro conceptos colaterales: ancestralidad, aislamiento, equilibrio y riqueza biológica. Desglosemos.

En primer lugar, el Manu existe en el pasado, está detenido en el tiempo, o más radicalmente aún existe en una dimensión atemporal. En el capítulo titulado “*El Edén de la vida silvestre*”, Walter Wust, uno de los más importantes fotógrafos de vida silvestre del país, describe su ingreso al Manu de la siguiente manera: “Durante un segundo, la imagen parece haberse congelado, detenida en el tiempo. Miles de años atrás, en una canoa similar, un hombre como este quizás disparó flechas de chonta sobre estas mismas aguas” (Wust 2007:33). Más adelante continúa: “El Manu es un territorio privilegiado por la naturaleza (...) donde el hombre es apenas un visitante eventual, y donde los tiempos siguen siendo marcados por las reglas de oro de la supervivencia: cazar o ser cazado” (Wust 2007:44). De forma similar, pero esta vez haciendo referencia a un tiempo ancestral mítico, uno de los operadores turísticos de mayor trayectoria en el Manu me decía: “O sea tú podrías decir, en términos románticos, que el Manu desde Adán y Eva ha estado así, es el Jardín del Edén, o sea nunca ha sido perturbado.” (Boris Gomez, Entrevista personal). Esta imagen de ancestralidad representa un borramiento o fuga de la propia historia del Parque.

En segundo lugar, el Manu está aislado, lo cual parece derivarse del hecho de que estamos frente a “el último rincón inmaculado de la tierra”, como se lee en un panfleto turístico. Pero, ¿remoto comparado a qué o a quién? Decir que algo es remoto evoca siempre de manera implícita un punto de vista, y en este caso se refiere a aquella sociedad que ha evolucionado de manera creciente fuera de la naturaleza, desde donde se mira de vuelta y con nostalgia a la naturaleza que permanece bajo un halo de romántica frontera. Las características geográficas de ‘inaccesibilidad’ del PNM redundan en su grado de protección, como me comentaba Violeta Zamolloa, la jefa del equipo técnico de la elaboración del 3er Plan Maestro. El mismo operador de turismo mencionado líneas arriba explica el estado de no-perturbación del Manu también a partir



de su cualidad de aislamiento “al norte de Manu, está separado del resto de la cuenca amazónica por una cadena de montañas (...) entonces eso encerró a Manu. Y luego si tu bajas por todo el Madre de Dios hasta Brasil y llegas al Madeira (...) donde hay como 12 cataratas (...). Me falta visitar eso para entender el fenómeno del Manu como un lugar tan aislado” (Boris Gómez, Entrevista personal). A sus características geográficas hay que sumarle una carretera de penetración de Cusco a Madre de Dios de difícil e impredecible acceso.

Este aislamiento es exaltado en tanto viajar al Manu significa ir lejos en el espacio pero también en el tiempo. Una cita de Kim MacQuarrie (1992) une ambas características para magnificar esta distancia -tanto espacial como temporal:

“Aislada del resto de la Amazonía por rápidos y escarpadas montañas y habitada únicamente por pequeños grupos tribales que cazaban los animales con flecha, Grimwood se sintió transportado a un pasado remoto en el que innumerables animales eran los únicos e incuestionables dueños de la selva, como solo hubiera parecido posible en tiempos anteriores a la llegada del ser humano” (MacQuarrie 1992).

Aquí es importante recalcar, sin embargo, que se trata de un aislamiento de la civilización mas no de los turistas, a quienes el Manu tiene que ser ofrecido como un producto. Así, Charles Munn, controversial ambientalista y gestor de turismo en la Amazonía resalta que “solo hay dos ciudades de Sudamérica en la que es fácil volar del mundo desarrollado hacia un bosque intacto en un solo vuelo: Cusco, en Perú y La Paz, en Bolivia” (Munn en Wust 2007:72). Con esto Munn apunta a un asunto interesante: para los turistas lo que vale es el aislamiento metafórico antes que el geográfico en sí mismo, y su presencia puede entrar y salir sin quebrar aquel mundo intacto imaginado.

La ancestralidad y aislamiento del Manu denotan una característica de la naturaleza que ha sido ya identificada por el geógrafo Noel Castree: que a la naturaleza se le suele asignar un tiempo (pasado), y un espacio (siempre más allá, en otro lado, a donde se va tan solo de visita) (Castree 2014). La unión de estos conceptos, hacen posible su tercera y cuarta característica: está en equilibrio y posee una extraordinaria riqueza biológica. Incluso en los testimonios que reconocen que el Manu ha sido perturbado en un punto de su historia en la época del auge cauchero, se subraya a continuación que habría logrado recuperar ya algún tipo de “ritmo natural”. Un científico de la EBCC ilustra este punto agregando que el Manu es especial “el sentido de que ese territorio había estado libre de la influencia humana desde hacia mucho, mucho tiempo (...) No es que nunca haya sido perturbado por el hombre (...) pero después que pasó Fitzcarrald y terminó el boom del caucho el sitio quedó como en descanso o en barbecho” (César Flores, Entrevista personal). Así, cuando pensamos en la naturaleza imaginamos que alberga una especie de balance inmanente que es retomado una vez que se retira la perturbación.

Por otro lado, la riqueza biológica del Manu constituye una de sus características más sobresalientes, en tanto el Manu ocupa el trono global como uno de los sitios más biodiversos de la tierra. Con el tiempo se ha ido desarrollando una serie de saberes en torno a la biodiversidad que han posicionado al Manu como un sitio privilegiado en redes globales de consumo de naturaleza. Cabe resaltar que si bien son nuevos saberes y lenguajes, se montan a la espalda de viejos imaginarios, bajo cuyos marcos la naturaleza imaginada por excelencia tenía que ser en extremo fértil. Inscrito en estos marcos, E.O. Wilson, figura fundacional del conservacionismo global, nombró a los bosques tropicales “nuestro Edén, progenitrix, y sibila”, el sitio de la procreación, “la primavera donde la profecía y la promesa descansa” (Dowie 2009:88). Uno de los especialistas en turismo del

PNM me detalla que la alta diversidad biológica constituye su principal capital turístico: “tenemos el 10% de aves del mundo, 200 especies de mamíferos que creo que es el 5% nivel del mundo, probablemente el mayor número de animales invertebrados, como 500 mil, 15 mil plantas de las cuales se han identificado solo 5000. Tenemos récords mundiales de avistamiento en 1 día de 312 especies. Un ornitólogo, Ted Parker, vio 1200 especies de mariposas en un día” (Harol Alagón, Entrevista personal). En un segundo orden, me comenta que el Manu es importante porque permite la visita a “bosques intactos”, asociando narrativamente ambas características.

Como se puede observar, decir que el Manu es atemporal y remoto lleva el significado asociado de que no ha sido *transformado* o *intervenido* y que se ha mantenido, en ese sentido, en un estado de *pureza*. De allí que se piense como un verdadero Jardín del Edén o un arca metafórica. Dicha intervención o alteración hace referencia a una presencia específica: la humana. El 2do Plan Maestro resalta como una característica sobresaliente del Manu el que sus bosques tropicales sean considerados como “uno de los menos intervenidos por el hombre moderno en el mundo, desarrollándose los procesos ecológicos y evolutivos con un nivel mínimo de intervención” (INRENA y Pro-Manu 2002:11). Es esa pureza a la que se refieren los sujetos cuando hablan de que el Manu es un lugar ‘virgen’, sumándose a una larga tradición de uso de tropos feminizantes para representar la naturaleza –sobre todo la tropical y la del Nuevo Mundo- y masculinizado su intervención al recrear épicas de conquista interpretadas como ‘domesticación’/‘mancillación’ de estos mundos (Sawyer y Agrawal 2000, Stepan 2001, Dowie 2009:88).



Figura 17. “Vespucci descubre América”. Grabado de Theodor Galle (1580) a partir de un dibujo de Jan van der Straet ca. 1575.

La manutención de este divino tesoro, la virginidad, retiene a su vez el sentido del Manu como “mundo perdido”, entendido como “el último lugar restante donde la civilización, aquella enfermedad tan humana, no ha infectado del todo la tierra” (Cronon 1995). Después de todo, ¿cuántos lugares *quedan* así en el mundo? El Manu es, como titula Wust (2007) en su libro sobre esta área protegida, “*El Último Refugio*”, en donde es posible presenciar una naturaleza que ha sido de algún modo “dejada a su cuenta para fructificar a través de sus propios dispositivos” (Cronon 1995). El bosque tropical lluvioso, nos dice Cronon, es precisamente el ícono moderno más poderoso de esta construcción de naturaleza, un auténtico Jardín del Edén, en donde no hay tiempo, no hay humanos, no hay historia. Así, los imaginarios preexistentes sobre la Amazonía, de antigua y profundamente emocional vinculación a la idea de naturaleza, funcionan como el marco interpretativo predilecto de lectura del Manu. Entrar al Manu implica en ese sentido, traspasar una frontera metafórica cargada de significado.

Lo interesante en la construcción de esta naturaleza imaginada es la ambigüedad con la que lidia con el hecho de encontrarse habitada, como contaba al iniciar este apartado. En algunos testimonios, la presencia humana al interior del Parque no resta necesariamente su condición de naturalidad. Al contrario, en algunos casos, la presencia de cierto tipo de humanos, *la refuerza*. Así, por ejemplo, Manuel Ríos, una figura central en el nacimiento del movimiento ambientalista peruano, y el encargado del equipo técnico que tuvo a su cargo la realización del Primer Plan Maestro cuenta que en el Manu ha visto “cosas maravillosas”: “a un mono maquisapa, líder de manada, golpeándose el pecho para alejar al intruso, a mujeres mashco llevando en la mano el tizón para hacer fuego –*un viaje de 10,000 años en la historia de los humanos*–, la huella de un jaguar en la playa llenándose de agua a la luz de mi linterna... la naturaleza silvestre en su plenitud” (SERNANP 2013:5; las cursivas son mías). En este caso, los indígenas son dispuestos deliberadamente en el relato entre dos animales fastuosos para subrayar la ancestralidad y pureza del mundo natural.

En una vena similar tenemos el testimonio de una científica de la EBCC, en donde subraya la pureza del Manu en la misma oración en donde hace mención a pueblos indígenas: “La única cosa que afecta el Parque Nacional del Manu es el cambio climático; ninguna actividad ha dañado su medio ambiente. Cuando nosotros llegamos el 2011, caminamos kilómetros de kilómetros sin encontrar a nadie, sólo los *rastros* de los no-contactados. Es increíblemente prístino”.<sup>67</sup> En este caso la presencia indígena se presenta nuevamente como un argumento que suma a la construcción del Manu como un lugar prístino, remoto, perdido en el tiempo, reforzando su exotismo al encontrarse tan solo con sus rastros. Este es un rasgo explotado también por el turismo, de allí que Manu Natura Tours, en sus panfletos propagandísticos, luego de presentar las impresionantes cifras de su riqueza biológica, señale que el PNM también salvaguarda “comunidades no-contactadas de cazadores-recolectores viviendo en imperturbado balance con su medio ambiente” (Archivo personal. La traducción es mía). La misma estrategia es usada por Pantiacolla Tours que señala que “en lo profundo del corazón del bosque, tribus no-contactadas continúan viviendo como han vivido desde hace siglos” (Archivo personal. La traducción es mía). El Manu termina convirtiéndose en un refugio atemporal que atestigua el *origen* de la humanidad, como una pintura en blanco y negro de “como alguna vez fuimos nosotros”, cuando eramos *uno* con la naturaleza. En ese sentido, los (ciertos y bajo ciertas condiciones, ojo) indígenas pueden funcionar como un potente componente

lxviii—

<sup>67</sup> Patricia Álvarez en una [entrevista](#) a Mongabay en el 2016.



del encanto del Manu. Seducidos por este encanto, varios son los casos de equipos de filmación que han entrado al Manu sin autorización de la Jefatura, buscando ‘capturar’ en sus cámaras ojalá un poco más que *rastrros* de estos pueblos.<sup>68</sup>

Otro potente elemento de presencia humana que contribuye antes que resta al encanto *natural* del Manu es la creencia de que en su interior se encuentra el Paititi. El Paititi es uno de los reinos dorados –junto a El Dorado, Manoa y La Ciudad de los Césares- que ha acompañado la visión de América y, de su selva amazónica en particular, desde el inicio de la conquista, despertando reminiscencias medievales latentes en los buscadores del oro (Magasich y De Beer 2001:105). La versión mutada de estos imaginarios primordiales que circula hoy en día, el Paititi “se interpreta como una ciudad perdida en la selva, donde se refugiaron los incas que habían escapado de los españoles en la época de la conquista y donde están escondidos fabulosos tesoros” (Tyuleneva 2003:193). Efectivamente, el territorio del Manu, incluyendo su centro intangible, está lleno de restos arqueológicos aparentemente incas, al punto de resultar arbitraria la elección del sitio donde se encuentran los petroglifos de Pusharo como única Zona Histórico Cultural. Pero más allá los relatos alertando de los saqueos de riquezas a manos de ciertos exploradores (desde el sacerdote italiano Polentini hasta helicópteros mandados por Fujimori), no hay evidencia de la suntuosidad que los exploradores esperan encontrar (quizá también porque cualquier hallazgo palidece al ser puesto frente al mito). Sin embargo, al igual que en el caso de los no-contactados, la fuerza magnética de las representaciones míticas del Paititi continúa atrayendo a los buscadores de riquezas, quienes muchas veces han ingresado al PNM sin autorización de la Jefatura, desde hace décadas. Y es que el mito del Paititi se permite vivir en la selva del Manu, amañado a otros imaginarios de lo exótico. Así, el Paititi puede seguir fascinando a muchos al verse retroalimentado por imaginarios de una naturaleza inexplorada o en donde hay tanto aún por explorar. Y, a su vez, los relatos –verbales y visuales- de la intrepidez de las expediciones desarrolladas en el corazón de la selva, como siguiere la leyenda de la fotografía acá abajo, refuerza el imaginario del Manu como una selva inhóspita y no-domesticada. Asimismo, los discursos en torno al Paititi circulan en armonía con los imaginarios de una naturaleza exuberante poblada de feroces *calatos*. Thierry Jamin, uno de estos exploradores, me contaba, por ejemplo, como en más de una ocasión se ha encontrado en el recorrido de sus expediciones con los “muy salvajes” kugapakori<sup>69</sup> quienes “viven desnudos, comen la carne cruda y atacan a los machiguengas porque los machiguengas se hacen ropas, son más civilizados” (Entrevista personal). Y bien, tanto las ruinas del Paititi y todas sus riquezas como los salvajes son muestras de otro tiempo histórico, y su existencia no sólo no está reñida con los imaginarios de una naturaleza primordial, sino que quizá más bien sólo son posibles al interior de ésta.

## Ixix

<sup>68</sup>A fines del 2007, un equipo de Films, una empresa productora inglesa trabajando para Discovery Channel, visitó sin autorización del PNM las familias Matsigenkas en contacto inicial situadas cerca Yomybato, buscando indígenas “más auténticos” luego de decepcionarse de lo occidentalizados que lucían los de la comunidad. Esta visita desató una epidemia de gripe entre las familias que tuvo 4 víctimas fatales.

<sup>69</sup> Explicar que es el nombre peyorativo que desde fuera se les da a los amahuaca.





Figura 18. Thierry Hamin y Herbert Cartagena, exploradores del Paititi desde hace 20 y 50 años respectivamente. Fuente: <http://www.granpaititi.com>

En los casos en que se reconoce que la naturaleza del Manu sí ha sido alterada, pues los motores de cambio se piensan como externos, *ergo* no indígenas. La alteración suele identificarse específicamente con la época del auge cauchero. Una alteración delimitada en el tiempo y que además “quedó en el pasado”. El mismo operador turístico mencionado líneas arriba agrega, a modo de ‘pero’, a su afirmación de que el Manu ‘nunca fue perturbado’: “A no ser por el último trámite de la incursión de los caucheros en la cuenca amazónica peruana. Es gran ola llegó en sus postrimerías a tocar apenas el Manu, pero muy brevemente. Aparte de eso el Manu ha permanecido *incólume, prístino, sin tocarse*, hasta el día de hoy” (Entrevista personal).

Esta constelación de significaciones, la ancestralidad, el aislamiento, el estado de equilibrio y abundante riqueza, convergen con una sensación doble: aquella en la que al ser el último refugio de pureza, el Manu es una naturaleza frágil y *en peligro*, más aún estando situado al medio de dinámicas extractivas y colonizadoras, como se evidenciaba en el primer capítulo de esta investigación. Al ser una naturaleza excepcionalmente rica y pura, pero también excepcionalmente amenazada, el Manu se configura como una naturaleza que uno, merece ser protegida y dos, merece ser visitada. Por un lado, el accionar conservacionista se inspira en la conservación de una *muestra* de esta naturaleza, la cual hace referencia a un movimiento nostálgico que busca preservar estos refugios naturales de la avanzada de la destrucción civilizatoria. Por otro lado, el movimiento conservacionista se piensa muy de la mano con la actividad turística (o su variante ecoturística) en tanto se considera que es de las pocas actividades que podría compatibilizar el aprovechamiento sostenible de la naturaleza con los objetivos de conservación (Yu et al. 1997). De allí que el turismo, o su expectativa, sea una poderosa maquinaria de producción de imaginarios en el Manu y sea considerado en este capítulo con tal centralidad. Como bien dice un operador turístico, “el sector privado de Cusco generó a Manu como un producto” (Boris Gómez, Entrevista personal). Así, mientras más exótica sea la naturaleza que se presenta, mejor, porque “como todo turista sabe, un viaje

que valga la pena es una mezcla de fantasía, expectación y placer en el descubrimiento de la novedad” (Claeys 2011:71).

Quiero cerrar este apartado y abrir el siguiente llamando la atención sobre cómo la naturaleza representada en el Manu puede pensarse como virgen y al mismo tiempo poblada por indígenas. Es decir, sobre cómo el discurso de pureza permite ver indígenas pero *no ver hombres*. O, jugando con las palabras, en lugar de hombres, *ver indígenas*. Como intentaré mostrar a continuación, este ambiguo entrecruce conceptual está alumbrado por representaciones coloniales sobre la indigeneidad y ruralidad.

### 3.3 Pensar el hombre que la habita

“Nothing ever wholly dies”  
-Christopher Hill, 1988<sup>70</sup>

Hace varios años inicié mi trabajo de campo entre Cusco y Madre de Dios con una pregunta principal en mente: ¿cuáles eran los imaginarios sobre la naturaleza que yacían detrás de las políticas de conservación del Parque Nacional del Manu? Pronto, a medida que robustecía mi recojo de información, fui notando que pensar la naturaleza del Manu pasaba necesariamente por pensar en el hombre que (no) la habita. La naturaleza exuberante y en equilibrio del Manu se pensaba posible gracias a que se había mantenido ‘lejos de la civilización’, una especie de refugio de naturaleza primordial lejos de la intervención humana. Es decir, la naturaleza se delineaba arrojando una “sombra conceptual” sobre el hombre, así sea para definirse en oposición a él (al menos a *ciertos* hombres).

Me explico. El primer punto importante a entender es que las categorías de naturaleza y humanidad son *relacionales*, lo que significa que los significados atribuidos a la naturaleza son cualidades distinguibles pero relacionadas a los significados asociados a los de humanidad, cultura o sociedad. La construcción del dualismo naturaleza/sociedad tiene sentido dentro de un set mucho más amplio de contrastes categóricos que los Occidentales toman por sentado (Ver Figura 19). Estos dualismos conforman un ‘libro de regla semántica’, una especie de esqueleto de un marco mental más complejo, que gobierna actos específicos de representación verbal/visual. Según Castree, estas dualidades se constituyen como “nuestros medios epistémicos para proveer de algún nivel de ‘higiene ontológica’ al mundo allá afuera” (2014:24). Estas dualidades son pensadas como *opuestos*, en tanto designarían aspectos del mundo cualitativamente distintos, una especie de espejos metafóricos cuyo significado mapea un mundo ya de antemano dividido en pedazos discretos. Mirando de más cerca, sin embargo, notamos el carácter ilusorio de esta oposición excluyente. Sigue Castree (2014:25):

“Una de las paradojas del pensamiento binario es que para que un antónimo tenga sentido debe implicar el significado de la cosa misma que supone ser su opuesto –lo que los post-estructuralistas no querrán llamar su ‘externo constitutivo’. En palabras de Candance Slater, cada antónimo arroja una ‘sombra conceptual’ sobre su ‘otro’, funcionando de ese modo como una presencia ausente (2003:10)”

Naturaleza	Cultura y crianza
Medio Ambiente	Sociedad
Sexo	Género
Wilderness	Tierra cultivada, limpia y ocupada
Raza	Identidad social
Biología	Convenciones y prácticas sociales
Genes	Normas, hábitos y rituales culturales
Organismo	Grupo social
Real	Falso
Instinto	Libre albedrío
Rural	Urbano
Campo	Ciudad
Mundo natural	Medio ambiente construido
Emoción	Razón/racionalidad
Mujer	Hombres
Madre	Padre
Salvajismo	Civilidad y civilización
Objeto	Sujeto
Realidad	Representación
Auténtico	Artificial
Crudo	Cocido
Salvaje	Domado, domesticado o disciplinado
Tradicional	Moderno
Físico	Mental
Cuerpo	Mente
Materia	Espíritu, ideología y creencia
Innato	Fabricado
Animal	Humano
Hecho	Ficción, conjetura y especulación
Verdad	Falsedad
Ontología	Epistemología
Observado	Observador
Desorden	Orden

Figura 19. Dualismos fundamentales del pensamiento Occidental desde la Ilustración Europea. Fuente: Castree (2014:24).

Adicionalmente, este set de dualismos tiene dimensiones cognitivas, morales y estéticas, lo que significa que se puede referir a los fenómenos naturales en esos tres registros. Así, no se trata de una mera división del mundo en piezas ontológicas sino que son también normativos: “están siempre involucrados en como el mundo debería ser por razones morales, estéticas o prácticas. En este sentido son raramente apolíticos” (Castree 2014). De este modo, la naturaleza del Manu hace rebotar entendimientos cargados de la humanidad en términos de *disturbio*, *intervención*, *interferencia*, *alteración*. La humanidad *hace ruido* al mismo tiempo que *compone* el entendimiento de la naturaleza.

Sin embargo, no se trata de una humanidad a secas. Y, aquí viene el segundo punto importante. En el Manu, el ser humano es pensado como una categoría *graduada*, situada de forma diferenciada con respecto a la naturaleza. El que sea posible representar al Manu simultáneamente como virgen y poblado por indígenas no es una simple contradicción. El discurso de la naturaleza permite alojar *indígenas* (antes que hombres). Es decir no todos los humanos interrumpen la construcción de esta naturaleza así imaginada, ni todos se constituyen como amenaza a ella.

Orientada por esta configuración, los inicios de la historia del Manu están marcados por los intentos de reubicación de las poblaciones indígenas asentadas en su interior. Así, el documento que registra la fundación del Parque en 1973 (DS 644-73-A6), encarga a la Dirección General de Reforma Agraria y Asentamiento Rural del Ministerio de Agricultura “la reubicación de los ocupantes de tierras del Parque Nacional”. Este encargo se refería en específico a los población de Tayakome, mas no a los indígenas no-contactados. Esta



directiva, ya sea por falta de recursos de gestión y voluntad política, no se llegó a cumplir y una década después vemos cómo el Primer Plan Maestro, manteniendo el ímpetu de reasentar poblaciones, amplía su rango de tolerancia: recomienda la reubicación ya no de Tayakome, pero aún la de los asentamientos de Santa Rosa de Huacaria y de Callanga, al considerarlos como “invasores”.

El ímpetu de reubicación deviene con el tiempo en una medida asociada: las poblaciones indígenas podían permanecer en el Parque siempre y cuando, como condición obligatoria, mantuvieran su modo de vida “tradicional”. El Primer Plan Maestro establece que:

“Se pretende que los diferentes grupos nativos se mantengan dentro del Parque cuando lleven una vida de acuerdo a su cultura tradicional; aquellos que opten por un modo “civilizado”, es decir de *aculturación avanzada*, tendrán que salir de los límites de la Unidad” (Ríos et al 1986: 87).

Es decir, el umbral que tiene que ser cruzado para que la humanidad se configure como *amenaza* a la naturaleza o a su protección, está marcado por una distinción gaseosa entre modos de vivir *tradicionales* en oposición a aquellos modernos. Esto es así porque “dentro de un parque nacional los miembros de un grupo nativo que llevan un modo de vida tradicional son parte del *equilibrio natural*; y por lo tanto, su presencia, libre de influencias mercantilistas, no debe, bajo una buena administración, transformarse en un conflicto” (Ríos et al. 1986: 88).

Esta alineación conceptual entre naturaleza y tradicionalidad, que lleva a entender la *tradicionalidad* de los indígenas como condición de permanencia al interior del PNM, alumbra la construcción de cómo se imagina el hombre que habita (o *debe* habitar) el Manu, y constituye una de las guías de política más persistentes de la gestión del Parque, como veremos en el siguiente capítulo. Pero, ¿qué significa ser tradicional?, ¿cómo es que los indígenas pueden *permanecer* tradicionales? Argumento aquí que la política conservacionista piensa, modela y fija la tradicionalidad/indigeneidad de maneras en que *modos coloniales de entender la diferencia social* continúan ejerciendo persistente influencia. Es decir, la interpretación estatal está influenciada por un repertorio de imaginarios preexistentes sobre el Otro que están lejos de ser neutrales.

En las sociedades del sur global, los modelos de heterogeneidad social que surgieron en postrimerías del colonialismo fueron establecidos dentro de marcos interpretativos que favorecían al blanco-urbano-masculino-rico (que Radcliffe denomina el sujeto no-marcado), sobre otros. Si bien el colonialismo como aparato administrativo llegó a su fin, los legados coloniales continúan moldeando el entendimiento y tratamiento de los distintos grupos sociales, siendo reforzados de forma cotidiana e institucional, porque como dice la cita del historiador Christopher Hill que abre este apartado “nada muere del todo”, menos en materia de percepciones e ideología. La transformación de las representaciones sobre la naturaleza y sus poblaciones debe ser pensado antes que como una línea recta o una montaña de yuxtaposiciones, como un *espiral*: el origen y sus aglutinamientos permanecen en el centro de su flujo a medida que se desarrolla. La geógrafa Sarah Radcliffe (2015), analiza cómo la práctica de desarrollo en Ecuador, continúa siendo guiada y motivada por poderosos modos coloniales de conocer y hacer sentido de la indigeneidad, la femineidad, la ruralidad y la pobreza. De manera menos compleja y en el campo que me ocupa Roderick Neumann (1997) ha hablado también de cómo viejas ideas e imaginarios sobre el Otro persisten al interior de los programas diseñados para conservar la biodiversidad en África, resultado en la formulación de proyectos que están basados en premisas erradas sobre los sistemas de tenencia



indígenas y que son inherente contradictorias. Astrid Ulloa ha realizado un trabajo similar al explorar la representación de los indígenas como *nativos ecológicos* al interior del movimiento ambientalista (Ulloa 2005). Inspirándome en estos análisis, me acerco al campo de la conservación y sus actores sabiéndolos inevitablemente comprometidos por sus historias y geografías coloniales.

Una de las características del legado colonial es que tiende a organizar el mundo en compartimentos entre los cuales se establece una relación jerárquica (Fanon 2007 [1961]). La sociedad entonces termina polarizada entre colonizadores/colonizados, españoles/indios, notables civilizados/campesinos bárbaros, en el marco de una relación de subordinación/resistencia no sólo en el plano de las relaciones productivas, sino también en el plano cultural (Jacobsen 2013). En el caso del Parque Nacional del Manu, la construcción del indígena que puede permanecer en el Parque toma sentido como parte de una constelación de dualidades que organizan los modelos de heterogeneidad social.<sup>71</sup> En este esquema, a los indígenas les son asignados: un tiempo, un espacio, y un repertorio de atributos culturales y de clase, que los distinguen de los no-indígenas u Occidentales, por lo que argumento que los indígenas son *localizados, culturalizados, y clasizados*. Son estos atributos que orbitan la tradicionalidad/indigeneidad lo que permite su emparejamiento con el dominio de la naturaleza (Ver Figura 20). Al mismo tiempo, este set de dualidades funcionarán como ejes de diferenciación entre indígenas, según sus 'grados de contacto' y transformación.

Naturaleza	Humanidad cultura sociedad
Tradicional	Moderno
<i>Primitivo</i>	<i>Civilizado</i>
<i>Rural</i>	<i>Urbano</i>
<i>Indígena</i>	<i>Occidentalizado</i>
<i>Subsistencia</i>	<i>Comercialización</i>

Figura 20. Constelación de dualidades para pensar al sujeto que habita el Manu

De acuerdo a este imaginario, los pueblos indígenas son *localizados* en el tiempo y en el espacio: representan la encarnación de un modo de vida ancestral desarrollado en asentamientos no-urbanos. Al igual que la expresión ideal de la naturaleza, los indígenas ideales no tienen tiempo. El Primer Plan Maestro del Parque es elocuente al respecto: "El parque es uno de los últimos lugares, en todo el mundo, en donde las tribus indígenas *todavía* no han modificado sus costumbres y modo de vivir. Por eso, se presentan oportunidades excelentes para estudios antropológicos de la utilización sostenida de los recursos del ambiente por seres humanos." (Ríos et al. 86). El Manu funciona en ese sentido como una ventana hacia un refugio atemporal y arcádico previo a cualquier tipo de transformación. En este contexto, el *cambio* se piensa como el producto de fuerzas externas: los indígenas –al igual que la naturaleza- *son transformados* antes que se

lxxiv

<sup>71</sup> Es importante notar que estoy hablando de una postura ideal. Naturalmente, existen matices en la forma en que los indígenas y la tradicionalidad es imaginada según los distintos actores, y sobre todo en las implicancias que esto tiene para la gestión del PNM, pero supera el alcance de esta investigación precisarlas en detalle.

*transforman*. Esta premisa organiza las acciones de regulación en el PNM, como se verá en el siguiente capítulo, en constante sospecha de lo foráneo, vigilantes de los procesos de expansión, incremento, introducción, y en torno a la defensa de la retención, la permanencia, el aislamiento.

Por otro lado, los indígenas *ocupan un espacio*, así como tienen una forma de ocuparlo. Este espacio es definido de forma consustancial a cómo se define la naturaleza, es decir distante, remota de aquello considerado como 'civilización'. Por ello, no es extraño chocarse con testimonios como el de Boris Gómez, antiguo operario turístico en el Manu, relatando su encuentro con los Yaminahua "recién contactados" en la década de los 1980s: "Todo se te revuelve en tu cerebro (...) cuando te encuentras con estos seres, porque te das cuenta que están en *absoluto contacto* con la naturaleza, viven de ella". El uso del 'absoluto contacto' en este testimonio nos hace pensar en una distancia acortada hasta el punto del roce corporal, llamando la atención al mismo tiempo sobre cómo el indígena es definido siempre en función de su posición relativa con respecto a la naturaleza (tanto en su versión espacial o ambiental, como en su versión metafórica). Por otro lado, la indigeneidad está también definida por la forma de *ocupar* el espacio, siendo el nomadismo la estrategia ideal en tanto supuestamente "no deja rastro" sobre el mundo natural o, en otras palabras, no lo transforma. Una medida de control interesante que se deriva de esta asociación entre el indígena y la naturaleza como espacio, es la reserva de un territorio de libre disponibilidad en el límite del PNM, pensando en la creación del Parque para cuando los indígenas no-contactados, por los procesos que sean, abandonen su "vida normal y natural", en palabras de Modesto Challco, ex Jefe del área, y avancen hacia procesos de sedentarización o quieran incluso "ser tituladas" (Entrevista personal).

Por otro lado, los pueblos indígenas son *culturizados*, de modos en que la cultura es entendida como un set de atributos materiales y prácticos, tales como ropas, instrumentos tradicionales de caza, rituales, idioma, etcétera. Las instalaciones de la Casa Machiguenga al interior del Parque son una muestra de los atributos materiales de indigeneidad que se recrean para ser valorados por turistas: collares coloridos, dardos y cerbatanas, flechas y hombres indígenas que se trepan sin usar accesorios hasta la punta de los árboles a recuperar las flechas que la puntería de los turistas manda fuera del campo de práctica de tiro (Ver Figura 21).



Figura 21. La Casa Machiguenga y la construcción de lo indígena. Fuente: Archivo personal

Para la gestión, el reemplazo de los atributos ‘tradicionales’ o la introducción de elementos foráneos son mirados con sospecha. En esta línea, un exguardaparque entrevistado, me contaba que en comunidades “no (se permite) hacer ingreso de foráneos, no aceptar regalos, no andar ebrios, no consumir bebidas de afuera, no estar peleando” (Roger Parra, Entrevista personal). De particular importancia es la vigilancia de la transformación de la tecnología de uso de recursos, en particular las redes de pesca y las escopetas. Esto es algo en lo que coincide el Parque con la misión católica de Shintuya quienes, mas bien en su intento por “civilizar” y mejorar las condiciones de vida de los indígenas viviendo al interior del Parque, ha venido hace décadas intentando ingresar animales de granja y nuevas tecnologías de caza para ellos. En el 2do Plan Maestro se detalla específicamente el problema que esto le acarrea a la gestión señalándose la relación directa que se considera existe entre la tecnología y la tradicionalidad:

“La misión de Shintuya en sus planteamientos de apoyo al desarrollo de la comunidad de Tayakome ha suministrado municiones y probablemente armas a ésta, con lo que la eficiencia de los cazadores sería lógicamente mayor y ya no se consideraría de naturaleza tradicional. La respuesta a estas transgresiones es únicamente control efectivo (...). Para el caso particular de la comunidad de Tayakome y sus relaciones con la Misión Dominica de Shintuya se requiere además una coordinación, que le permita a esta última conocer los objetivos y regulaciones del Parque Nacional y comprender que el desarrollo del comunidad de Tayakome no puede plantearse más allá de los términos estrictos de la vida tradicional de los nativos. Si el objetivo fuera diferente la comunidad machiguenga tendría que abandonar el área del Parque Nacional” (INRENA y Pro-Manu 2002).

Finalmente, y de manera fundamental, los indígenas son *clasizados*. Con esto, y a falta de un término mejor, me refiero a que, bajo la lógica conservacionista, la tradicionalidad está marcada por la práctica de una economía de subsistencia. Esto, en términos de regulación, se traduce en la prohibición sobre la comercialización. Heinrich Helberg, antropólogo que fue funcionario del PNM en la década de los 1980s, me lo explica de la siguiente manera: “[la norma es que] mientras no hagas venta de productos, puedes usar el Parque en cualquier lugar”. Esta prohibición ha acompañado la gestión del Parque desde sus inicios y se ha vuelto el eje fundamental para conceptualizar la idea de lo “tradicional”:



“(…) muy claro dice en la normatividad de áreas protegidas de que *se permite todas las actividades tradicionales para la supervivencia y el autoconsumo*, lo que no se permite, en parques nacionales, es para la comercialización. Dentro de las áreas protegidas no se puede cazar con escopetas, puedes pescar con flecha, no puedo escapar con estos equipos de arrastre por ejemplo, porque eso ya deriva en pesca masiva para la comercialización” (Ada Castillo, ex Jefa del PNM, Entrevista personal)

Esta equivalencia entre lo tradicional con una economía de subsistencia opuesta a la comercialización está basada en una confusión fundamental entre subsistencia con autoconsumo, poniendo un peso en el destino de la producción antes que en los modos de uso de los recursos y sus impactos. Como veremos en el siguiente capítulo, esto ha traído toda una serie de complicaciones para encajar algunas prácticas de las comunidades sedentarizadas, pero sobre todo para aceptar la existencia del asentamiento quechua Callanga al interior del territorio del Parque. El 3er Plan Maestro señala expresamente: “La Asociación de Agricultores de Callanga realiza actividades en su Zona de Uso Especial, tanto de subsistencia como de cultivo de productos que son comercializados, especialmente el café, de lo que se puede colegir que su vinculación con el ecosistema no es netamente de subsistencia” (SERNANP 2014b: 103). En base a este reconocimiento, la presencia de Callanga se vuelve irreconciliable con los imaginarios de indigeneidad/tradicionalidad que caracterizaban a quienes podían permanecer en el Parque.

La convergencia de estas características configura un indígena a ser regulado para que continúe viviendo en armonía con la naturaleza, de modo que no contravenga los objetivos de conservación del Parque. De este modo, al albergar un indígena que *habite* en ella y sea, la mismo tiempo, *parte de ella*, la naturaleza imaginada del Manu puede continuar recreándose como aquel “último refugio”, máspreciado aún por el mismo hecho de dar asilo una excepcional armonía entre humanos y naturaleza en contextos globales de degradación ambiental y pérdida cultural. Este esquema de interpretación de la naturaleza y la indigeneidad es excelentemente representado en el siguiente afiche, que fue parte de una campaña de promoción turística impulsado por la Jefatura y la SZF el 2011, la cual tenía por slogan “*Parque Nacional del Manu: Biodiversidad al Extremo*” (Ver Figura 22). Sobre el fondo de una exuberante selva surcada por un río, se agrupan las especies de animales más exóticas que habitan el Manu. Entre el otorongo y el gallito de las rocas encontramos tres niños machiguengas. El afiche se asemeja un *cabinet de curiosités* europeo del siglo XVI y XVII, una colección de artefactos *mirabiliosos* precursora de los museos, donde se exhibían sin distinción humanos exóticos (indígenas o seres con malformaciones) entre animales y objetos sin vida. La Figura 23 ilustra el ‘Wunderkammer’ de Ole Worm, un físico, lingüista y filósofo natural danés del siglo XVII, el cual reunía desde especímenes del mundo natural, hasta instrumentos científicos y objetos etnográficos (a simple vista se distinguen una lancha en la parte superior, una serie de flechas en la pared del fondo, y una estatua representando un indígena en la esquina inferior izquierda). En ambos casos, tan interesantes como los objetos agrupados, son los modos de organizar y coleccionar objetos materiales a modo de una réplica sin fin del exótico Otro (Mason 1996). En el caso del Manu, la idea del “extremo” apunta justamente a eso, a la experiencia liminal que ofrece la naturaleza del Manu a través sus escenarios, animales y *humanos*.<sup>72</sup>

lxxvii—

<sup>72</sup> Conversaba con un funcionario de la SZF sobre la historia detrás del afiche. Me comentaba que la propuesta desde la SZF –quien estaba poniendo los fondos para la campaña- era presentar solamente las especies animales, pero se terminó incluyendo la fotografía de las poblaciones a pedido del PNM, aunque haya sido evidente ante los ojos de los funcionarios que se trataba de una comunión forzada. Es interesante



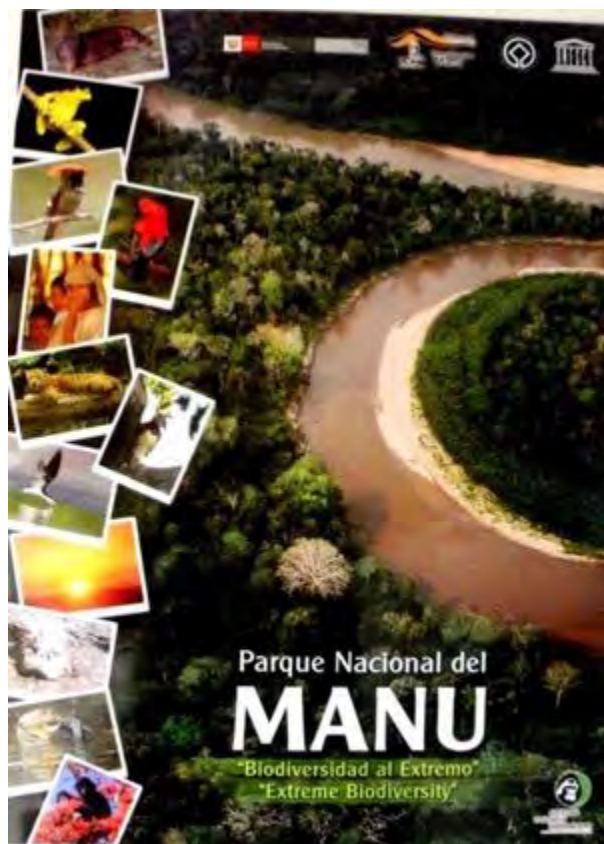


Figura 22. “Parque Nacional del Manu. Biodiversidad al Extremo”. Afiche publicitario elaborado por la Jefatura del PNM y la SZF para la promoción del turismo. Observar los tres niños Matsigenkas entrar el gallito de los rocas y el otorongo. Fuente: Archivo personal

Figura 23. Grabado del Museo Wormianum de 1655. Fuente: Wikimedia.

Esta construcción del indígena viviendo en equilibrio con la naturaleza resuena en la romántica noción del “buen salvaje” que, si bien popularizada por el filósofo francés Jean Jacques Rousseau, extiende sus raíces de manera aún más profunda en la cultura occidental (Adams 1996). De manera general, esta se piensa como un imagen de los nativos que los lee como sostenibles, espirituales y moralmente sabios; un filtro a través del cual los occidentales han expresado su nostalgia por una sencillez arcádica y profunda conexión con la naturaleza supuestamente perdida en Occidente (Claeys 2011, Lempert 2007). Sin embargo, el “buen salvaje” hace referencia de modo simultáneo a su lado opuesto, es decir un Otro indígena como fácilmente tentado por el mundo moderno, o pasivamente frágil en su nobleza (Lempert 2007:5). En palabras de Cronon: “en los debates sobre áreas naturales prístinas, los primitivos son idealizados, incluso sentimentalizados, hasta el momento en que hace algo no-primitivo, moderno, y no-

---

notar cómo la elaboración de un afiche publicitario puede develar asuntos de fondo como las dificultades para conciliar la naturaleza del Manu con el hecho de encontrarse habitada.

natural, cayendo fuera por ende del estado de gracia ambiental” (1996:21). Como han señalado algunos teóricos de los estudios coloniales, antes que ser una paradoja, la ambigüedad de las categorías coloniales es parte constitutiva de las mismas (Radcliffe 2015).

En el caso del Manu, la representación de los indígenas que viven al interior está teñida también de esta ambigüedad. *¿Realmente* viven en armonía? *¿Siguen aún* siendo indígenas? Las posturas más conservadoras llegan a cuestionar la compatibilidad misma de la existencia de pueblos indígenas con los objetivos de conservación. El “instinto de auto-preservación” como principal fuente de motivación indígena que hacen alusión a ritmos de reproducción y crecimiento descontrolado, sería la principal amenaza para algunos. Como me decía un funcionario de la SZF “no puedes esperar que los machiguenga sigan viviendo totalmente tradicionalmente en el Parque con este crecimiento poblacional” (Entrevista personal). Por otro lado, otros actores consideran que los nativos “han dejado de ser indígenas”. Un funcionario de la ONG Casa de los Niños, que trabaja en las CN Santa Rosa de Huacaria, Tayakome y Yomibato, me hablaba justamente de esto: “El 2004 se vestían collares, usaban su kushma, hacían sus ritos, eso se ha ido perdiendo poco a poco. Nosotros hemos intentado mantener su cultura viva. Pero ahora ellos van a Pillco[pata], toman su cerveza, es el cambio que ha habido en ellos. Es muy difícil mantenerle o guiarle por lo que nosotros queríamos. (...) cambiaron totalmente su lado de indígenas, se perdió.” (Caleb Matos, Entrevista personal). Más adelante en nuestra conversación refuerza la idea, identificando fuerzas externas como las promotoras de esta ‘caída del estado de gracia ambiental’: “El otro error es el turismo, siempre el turista que llegaba ofrecía una cosa y ellos se acostumbraron a pedir. Entonces se manoseó mucho. Por eso hoy en día vemos una comunidad que ya se puede llamar comunidad, simplemente es por raza pero ya no por costumbres. Ya no hablan su lengua, se perdieron sus valores, han dejado de ser indígenas” (Entrevista personal).

### 3.4 Entretejes ideológicos entre naturaleza y sociedad

“Sólo para el hombre blanco era salvaje la naturaleza, y sólo para él estaba la tierra infestada de salvajes animales y gentes bárbaras. Para nosotros, estaba domesticada.”

-Luther Standing Bear, Jefe de los Oglala Sioux.

Como se puede observar en lo que ha sido expuesto, antes que tratarse de los dos lados de una moneda, la naturaleza y la cultura deben ser pensadas como líneas o coordenadas de pensamiento que se intersectan para generar 1) un sistema de clasificación de la humanidad y 2) una teoría de su evolución o progreso. Los modelos de diferencia y de jerarquía social se configuran en este escenario a partir de otras categorías móviles; en el caso de los discursos que sustentan las políticas conservacionistas del Parque Nacional del Manu, estas categorías son principalmente las de tradición-indigeneidad y sus opuestos modernidad-Occidentalidad (Ver Figura 24).

Bajo este marco, la diferencia social en el Parque Nacional del Manu es representada en un espectro que va desde los indígenas no-contactados, pasando por las comunidades

indígenas sedentarizadas, los asentamientos campesinos, los colonos, y finalmente las urbanas occidentalizadas. Asimismo, este esquema de diferenciación implica una teoría de la naturaleza humana ambigua ya que puede pensar el paso de uno a otro estadio en términos de avance/progreso/desarrollo, mientras al mismo tiempo lamenta la creciente separación entre los humanos y la naturaleza que ese ‘desarrollo’ implica. Como se puede observar en el diagrama a continuación, este sistema de clasificación tiene dimensiones temporales y espaciales que caracterizan las relaciones entre los indígenas y la naturaleza, la sociedad circundante y el Estado. El último capítulo se abocará al desarrollo de cómo este entendimiento de la naturaleza y la indigeneidad tiene implicancias en la constitución del indígena como sujeto político.

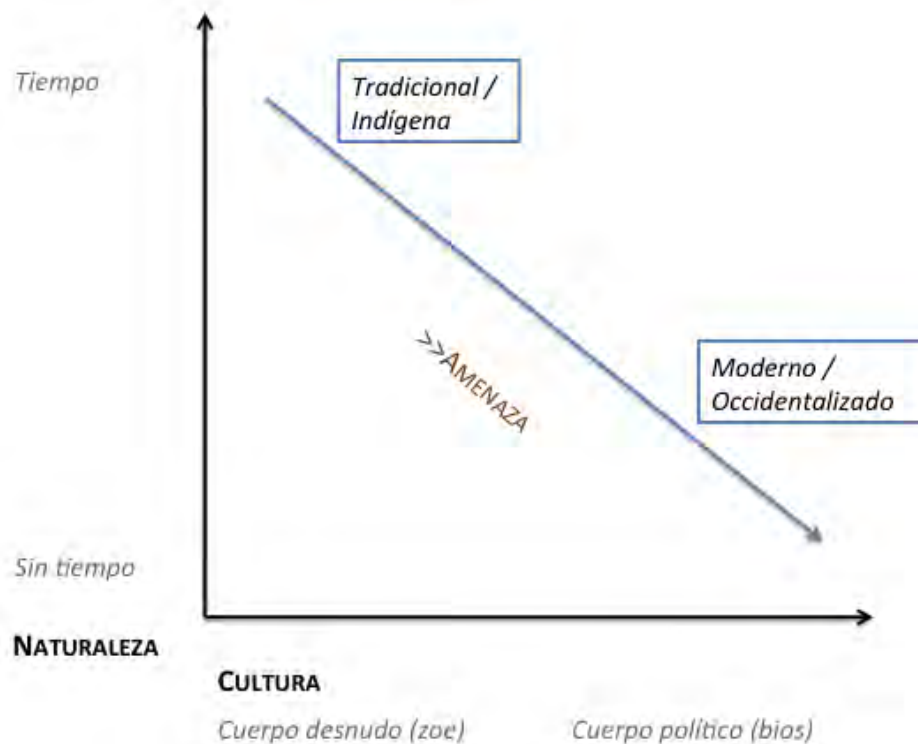


Figura 24. Sistema de clasificación de la humanidad en función de las categorías tradicionalidad-indigeneidad vs modernidad-Occidentalidad. Elaboración propia.

En este esquema de diferenciación social, los indígenas no-contactados representan el punto de mayor naturaleza posible en la definición de la condición humana. Es decir, no es sólo que vivan en armonía con la naturaleza, sino que *son* naturaleza. De allí que algunos testimonios señalen al Manu como “el recinto en el que perviven en *estado natural* mundos y culturas únicas e irrepetibles” (MacQuarrie 1992:82). Este estado “natural” suele aludir a una ausencia de leyes sociales, rasgo que resuena en las visiones coloniales sobre los pobladores del Nuevo Mundo y que fue usada de forma crucial para justificar el derecho de conquista (Claeys 2011). Según el historiador Claeys, uno de los motivos de fascinación de los exploradores europeos era que se trataba de pueblos que “no necesitaban de leyes para mantenerse en armonía”, lo cual podía llevar a un estado “primitivo de libertad que a muchos se les antojaba vicioso y bárbaro en extremo (2011:79). Una operadora turística de amplia trayectoria en la zona del Manu, señalaba como razones de las dificultades de sacar adelante proyectos turísticos con indígenas de



la Zona de Amortiguamiento, el que éstos “no entienden ningún concepto abstracto” ni moral, ya que “entre el bien y el mal no distinguen (Marianne, Entrevista personal). La versión radical de la anomia es el indio caníbal. Para el explorador Thierry Jamin, este es un rasgo característico los Kugapakoris, quienes “viven desnudos, comen la carne cruda, y atacan a los machiguengas porque los machiguengas se hacen ropas, son más civilizados” (Entrevista personal). De modo similar, Bertha Pacheco, cuyo padre fue propietario de la hacienda Nuevo Oriente, colindante con el PNM, me contaba de los Amahuacas que habitan el PNM, quienes “se comían a los hombres y a las mujeres las respetaban. Dice que caminan desnudos.” (Entrevista personal).

Siendo los no-contactados el punto más distante, la teoría de la naturaleza humana subyacente a los discursos plantea un avance hacia la civilización a medida que el hombre se distancia de la naturaleza. Este movimiento se plantea con una carga ambigua. Por un lado, la cultura “pule” al indígena, jugando el espacio un rol fundamental en esa transformación, como queda manifestado en el testimonio de Caleb Matos, funcionario de la ONG Casa de los Niños, al explicar los asentamientos dispersos de forma concéntrica alrededor de Tayakome y Yomibato y los tipos de indígenas que albergan:

“El machiguenga que vive en las alturas vive totalmente desnudo. Yomibato es una quebradita, a 4 5 días llegas al Itsmo de Fitzcarrald, digo las alturas porque viene de las cabeceras. Aquí en Posapari llegan porque alguna vez han sido no contactados, aquí están en contacto inicial, hablan su lengua, no se visten, comen sin sal, y hay algunos de acá que tienen un polo o un short. Entonces de aquí vienen a Taroca, entonces acá **te vas puliendo**, acá de pules más y cuando ya estás preparado bajas acá a Yomibato” (Entrevista personal).

Por otro lado, los procesos de asentamiento, transformación y asimilación cultural pueden ser descritos de forma negativa. Por ejemplo, Ronald Catpo, Director de la ONG de conservación ACCA, caracterizaba a los Queros, grupo indígena con quienes han desarrollado un proyecto de conservación comunitaria en la ZA, de la siguiente manera: “son los peruanos más antiguos vivos pero entre comillas porque ahora están bien *contaminados* también” (Entrevista personal).

De esta teoría de la transformación humana se desprende la implicancia más importante en términos de la gestión del Parque Nacional del Manu: a medida que el hombre se va civilizando y avanzando en su proceso de su evolución *fuera* de la naturaleza, se va configurando como una *amenaza* a la misma. La amenaza es un concepto central en la política de conservación ya que define cuál es el problema de política pública y, en ese sentido, qué se controla y qué no. Los significados vertidos en la política terminan equiparando la conservación con la preservación de una pureza imaginada, para lo cual se busca controlar procesos *sociales* antes que naturales para evitar que el hombre *devenga en amenaza*, guiados por la ambigua dicotomía tradicional-indígena / moderno-Occidental. De allí que el segundo Plan Maestro haya señalado como acción necesaria el “determinar, a través del Vice-Ministerio de Interculturalidad, el grado de contacto en el que se encuentran actualmente las CCNN de Tayakome y Yomibato” (INRENA y Pro-Manu 2002: 107), para poder evaluar la amenaza que representan al área.

Me sirve aquí apoyarme del análisis del historiador Peter Mason (1996) del proceso de producción del exótico nativo americano, para explicar cómo los significados imbuidos en las políticas de conservación en el Parque Nacional del Manu *exotizan* la naturaleza y la indigeneidad, reforzando de ese modo imaginarios coloniales sobre éstos. El ejercicio de



exotización es “una práctica cuyo modo de representación tiene el efecto de vaciar, postergar y desviar el significado” *fuera* del objeto representado (Mason 1996: 139). Es decir, se trata de una práctica de representación refractaria, que introduce una opacidad al momento de vincularse con su objeto, el cual se configura como una especie de espectro que proyecta un eco vacío de sí mismo, obligando al observador a buscar por significación más allá (o más acá: en su propio repertorio representacional). Esta opacidad al momento de acercarse al Otro, nos dice el historiador Peter Mason, no es introducida por falta de conocimiento. Más bien, volver algo exótico implica “borrar *deliberadamente* la posibilidad del observador de conocer a este ‘Otro’, sino es a través de sus propias proyecciones” (1996: 142).

La naturaleza del Manu, al igual que otras naturalezas tropicales, viene a simbolizar un espacio de radical *otredad*: un lugar de “pura” naturaleza en donde el hombre permanece en –o en proximidad a– el originario estado natural. Cuando los planificadores del Estado, los funcionarios de ONGs, los empresarios de turismo, observan el Manu y los indígenas que lo habitan, lo hacen a través del filtro de lo exótico, que no es una cualidad inmanente ni del Manu ni los indígenas, sino un *cosmético*, un instrumento en las manos del observador, que se encarga de maximizar la distancia con su objeto hasta volverlo un radical *Otro*. Al exotizar al Manu y sus indígenas, el significado rebota fuera de ellos, hacia “al anhelo moderno por la pureza y por un modo más simple y armónico de vida” (Slater 2015:7), es decir gatilla conexiones semióticas que reflejan nuestras imágenes, carencias y anhelos no examinados, superimponiendo significados sobre una naturaleza geográfica particular e indígenas de carne y hueso –que quedan ocultos tras ellos.

Al ser refractarios, los imaginarios sobre naturaleza e indigeneidad vertidos en las políticas de conservación, oscurecen las dinámicas sociales y económicas de las poblaciones indígenas, así como sus necesidades y aspiraciones. En particular, ocultan 1) una geografía históricamente habitada, 2) ocupada contemporáneamente por poblaciones campesinas, y 3) que es *producida* como naturaleza a través de la *praxis*.

En primer lugar, estos imaginarios silencian la Amazonía como un universo históricamente poblado. Diversas investigaciones han revelado que muchas de las áreas que hoy se consideran prístinas han sido en realidad ocupadas e influidas en su estructura y composición florística por grupos humanos (Rummenhoeller y Aguirre 2008:18), al punto que partes de la Amazonía habrían sido hogar de grandes poblaciones (Slater 2015:19). Más aún, las áreas de mayor biodiversidad amazónica coincidirían precisamente con territorios manejados por pueblos originarios (Gray et al. 1998, Zimmerer 1994), mostrando que el bioma amazónico es reproducido y filtrado a través de respuestas sociales (Rummenhoeller y Aguirre 2008:18). En otras palabras, la Amazonía, como cualquier otro escenario geográfico, está compuesta por un continuum de paisajes naturales que son al mismo tiempo culturales.

En segundo lugar, la visión del Manu como un sistema cerrado ignora que sus habitantes están estrechamente integrados -tanto al interior del Parque como con sus alrededores- en términos sociales y económicos. Por un lado, las rutas de comunicación y comercio entre varios grupos étnicos han cruzado el territorio del Manu, desde incluso antes de la llegada del boom cauchero y permanecen activas hasta hoy (Shepard et al. 2010: 288). Por otro lado, el entendimiento de que el umbral de la tradicionalidad está definido por la subsistencia en oposición a la comercialización descansa en la homologación entre auto-subsistencia con auto-consumo. Esto revela un profundo malentendido entre cómo el Parque configura su noción de subsistencia con la significación local que este concepto

asume para las economías indígenas contemporáneas. Mientras para el Parque, la auto-subsistencia ocurre fuera de la esfera del mercado, el significado local de auto-subsistencia se refiere a un complejo mayor de necesidades y expectativas esencial para la reproducción social, entre las cuales los pueblos indígenas incluyen la salud y la educación, por ejemplo. Satisfacer dichas necesidades en una Amazonía rural requiere del acceso a mercados laborales y de mercancías y del dinero como una pre-condición (Romero 2011). Esta participación simultánea en ambas esferas económicas (doméstica y mercantil) es el rasgo por definición de las economías campesinas a lo largo del mundo (Chayanov 1986 [1966], Heynig 1982), y es el mismo tiempo un rasgo definitorio de la economía de varias sociedades indígenas amazónicas desde fines del siglo XIX (Barclay 1991). Poner al frente la noción de Amazonía rural (Barclay 1992) podría permitirnos denotar con mayor claridad las conexiones que atraviesan y conforman este territorio, trascendiendo sus fronteras cerradas imaginadas.

Finalmente, los imaginarios dominantes oscurecen que la naturaleza *ha devenido* naturaleza, que no es producto de una evolución biológica a secas, sino más bien que ha sido producida a través de las prácticas de diversos actores al interior de economías políticas específicas (Raffles 1999, Descola y Pálsson 2001). Como hemos visto en el primer capítulo de esta investigación, la naturaleza del Manu está incrustada en procesos históricos y geográficos que la han configurado como escenario de dinámicas de extracción y colonización de la frontera amazónica, para permanecer luego como un complejo paisaje cultural de producción hasta mediados del siglo XX. Con la entrada de la conservación, si bien no suprimidos, estos paisajes de producción son silenciados para ver en su lugar paisajes mercantilizados de consumo turístico y científico, donde el ambiente y la sociedad terminan estando artificialmente separados (Castillo 2011). Manu *se vuelve naturaleza* al inscribirse en dichos circuitos. En un revés de lo que propone Banerjee (2003) cuando argumenta que el desarrollo sostenible requiere de la transformación de la 'naturaleza' en 'medio ambiente', se puede decir que la conservación opera el movimiento opuesto, transforma 'el ambiente' en naturaleza. Dicho brevemente, la naturaleza se *naturaliza* como resultado de los efectos prácticos de ciertos imaginarios circulantes sobre la naturaleza y la indigeneidad que arrastran modos coloniales de entender la diferencia social, los cuales se expresan materialmente en el despliegue del arte de gobernar los territorios y las poblaciones del Manu, que son materia del siguiente capítulo.

#### CAPÍTULO 4. EL ARTE DE GOBERNAR EL MANU

Esta investigación toma a la conservación de la naturaleza, en primera instancia, como un problema de gobierno. Por ello, para acercarme a mi objeto, tomo algunos alcances de los estudios de gubernamentalidad, enfocados en el análisis de una variedad de tópicos, desde el cuidado de la salud, la reformas educativas, el control del crimen, entre otros, como “problema de gobierno”, y que se derivan de los alcances originales de Foucault (1991, 1998, 2002, 2006), la mente tras dicho neologismo.<sup>73</sup> Para entender este concepto, es preciso empezar entendiendo ‘gobierno’ en el sentido amplio que tenía, según Foucault, en el pasado:

“Gobierno no se refería solamente a las estructuras políticas o al manejo de los Estados; más bien, designaba el modo en que la *conducta* de los individuos o los grupos podía ser dirigida –el gobierno de los niños, las almas, las comunidades, los enfermos... *Gobernar, en este sentido, es controlar el campo posible de acción de otros*” (Foucault 2002: 326).

Este énfasis en la conducta da pie a la definición más concisa de gobierno como *la conducta de la conducta* -el control o la regulación del comportamiento (de uno y) de otros (Sokhi-Bulley 2014). La gubernamentalidad entonces es un ‘arte’ o un ‘juego’ que opera a partir de un ensamble constituido por “instituciones, procedimientos, análisis, reflexiones, cálculos y tácticas, que hacen posible el ejercicio de esta **forma de poder**, que tiene como objeto la población, como su principal forma de conocimiento (*savoir* en francés) la economía política, y como sus tecnologías esenciales los aparatos de seguridad” (Foucault 1991:102, la traducción es mía).

Foucault arriba a esta pieza conceptual al pensar en la nueva forma de gobierno que surge con el nacimiento y consolidación de la burocracias y Estados modernos entre el siglo XVI y mediados del XVIII. Este tipo de racionalidad y práctica política se vuelve preeminente frente a otras de formas de poder (como la soberanía, o la disciplina), al abarcar dos rasgos característicos de la sociedad moderna, la ‘población’ y la ‘seguridad’, como problema de gobierno. La ‘población’, entendida no como la suma de individuos sino como fenómeno que abarca el campo de lo social y que es posible dilucidar a partir de variables como un dato –taza de nacimientos, mortalidad, enfermedad, estadísticas matrimoniales (Gordon 1991), se configura como el nuevo objeto de intervención de este ‘arte de gobierno’, y el bienestar y cuidado de la población como su fin último. Para lograrlo, se generan como medios los ‘aparatos de seguridad’, que son las tecnologías usadas para proveer a la población de un sentido de bienestar político y económico. Estos medios y fines se sostienen sobre la ‘economía política’ como principal forma de saber, entendiendo economía en su sentido tradicional como “el ejercicio sobre los habitantes de un Estado, y sobre su riqueza y su comportamiento, de una rigurosa forma de control y vigilancia, tal como la que aplica una cabeza de familia sobre su núcleo familiar y sus bienes” (Foucault 1991: 92).

lxxxiv

<sup>73</sup> Es a partir del dictado del curso *Seguridad, Territorio, Población* en el Collège de France en 1978 que Foucault presenta la ‘gubernamentalidad’ como la pieza conceptual que le permite acercarse a pensar en la racionalidades detrás de la economía general del poder en las sociedades modernas.

Hay algunas reglas sobre este arte de gobernar que es preciso resaltar para propósitos de esta investigación. Primero, la gubernamentalidad no abarca como ‘problema de gobierno’ lo referido puramente al Estado. Por un lado, el poder está descentrado, es decir que no reside en fenómenos o instituciones particulares, sino que opera en una red de relaciones. Así, el gobierno puede ser examinado no al enfocarse en el Estado como una institución que gobierna, sino más bien en las *prácticas* de gobierno que se despliegan al interior y *alrededor* del Estado (Sokhi-Bulley 2014). El Estado, en este sentido, no es una fuente universal ni autónoma de poder, y antes que un aparato fijo es una *práctica* (Oksala 2013). Por otro lado, la gubernamentalidad se ocupa del poder más allá de la dominación, y busca más bien establecer ese nexo entre el poder como regulación de los otros, y el poder como relación con uno mismo. Esta racionalidad política descansa, como dice Sokhi-Bulley (2014), sobre la libertad, por lo que los individuos juegan un rol activo en su propio auto-gobierno. Así, las formas modernas de poder y regulación logran sus efectos totales no al forzar a la población hacia ciertos objetivos dados por el Estado, sino al volverlos cómplices (Agrawal 2005:217).

Segundo, la gubernamentalidad existe a través del discurso (Orihuela 2017: 54). Los discursos son definidos como un entramado de ideas, conceptos y categorizaciones, que son producidos, reproducidos, transformados a través de un set particular de prácticas, y a través de los cuales se adscribe significado a fenómenos sociales y físicos (Hajer 1995:44). Estos discursos circulan a la largo de un campo de poder y, en el proceso, algunos terminan excluyendo y silenciando otros, constituyéndose a sí mismos como ‘conocimiento’ o ‘régimenes de verdad’. La naturaleza de esta circulación revela el nexo poder/saber. Es decir, que no existe dinámica de poder sin la correlativa formación de un campo de saber que le preceda y la constituya al mismo tiempo. En palabras de Foucault, “estamos sujetos a la producción de la verdad a través del poder y no podemos ejercer el poder sino es a través de la producción de la verdad” (Foucault 1980:3).<sup>74</sup>

A la hora de gobernar, los discursos de verdad cumplen un rol de contención fundamental: contribuyen a la formación de un campo discursivo en el que el ejercicio del poder es presentado como ‘racional’ (Lemke 2001:191). En la gubernamentalidad, son las formas de saber científico –y entre éstas, sobre todo, la economía- las que contienen y guían la racionalidad gubernamental (Escobar 1999, Oksala 2013:314). Esto significa que –en principio- el gobierno no es evaluado según su adecuación a leyes morales o divinas (como si lo es, por ejemplo, el poder soberano feudal), sino a verdades científicas. Así,

“las relaciones de poder y el discurso científico se constituyen mutuamente al convertir el mundo social a una forma que es tanto cognoscible como gobernable. Los métodos de gobierno vuelven a los fenómenos (como un número creciente de personas) objetos susceptibles al estudio científico (como la población). Simultáneamente, las metodologías científicas proveen de conocimiento sobre estos objetos, convirtiéndolos entonces en susceptibles de ser gobernados (Simons 2013:304, *la traducción es mía*).

En el campo de formulación de políticas ambientales, este nexo entre conocimiento, poder y práctica gubernamental es más que evidente. Como Keeley y Scoones (2003:162) señalan, “el expertise científico y técnico tiene un rol central en enmarcar, modelar e implementar políticas ambientales”. Orihuela (2017:54), por ejemplo, muestra en su estudio sobre la conservación de bosques en la Reserva Nacional de Tambopata, que el rol jugado por los expertos en el modelamiento de la gubernamentalidad forestal es

lxxxv

<sup>74</sup> Vale aclarar que esto no significa que la verdad no exista, sino que la verdad es una “función de las relaciones de poder y un sitio de lucha e impugnación” (Banerjee 2007:135).



crucial: su expertise ostenta gran poder cultural, en tanto emana de un cuerpo social que valora la racionalidad científica como guía de gobierno. Dicho esto, vale tener en mente que los discursos no emanan exclusivamente de individuos e instituciones pre-existentes, y que incluso las prácticas discursivas de científicos y otros actores diferenciados son en sí mismas reflejo de discursos circulantes más amplios (Lewontin 1991, Keeley y Scoones 2003:37).

En tercer lugar, al operar la gubernamentalidad produce sujetos (governables). El arte de gobernar conlleva una racionalidad que, además de definir qué es y qué no es, moldea que puede/debe ser hecho, cómo y por quién (Li 2007). En el campo de la política, implica determinar, como sugiere Arnshdeit en primer lugar, cuál es el problema y cuál su posible solución; y, en segundo lugar, quién está causando el problema y quién tiene la autoridad para solucionarlo (Arnschdeit 2009). De este modo, los discursos, prácticas y tecnologías de gobierno producen identidades gobernantes/governables (Sokhi-Bulley 2014). Por un lado, el discurso provee del mismo “espacio de emergencia” para los sujetos hablantes (o silentes), mientras permite que ciertas formas de ‘agencia’ sean adscritas o negadas a ellos (Clifford 2001:182). Por otro lado, si bien la gubernamentalidad tiene a la población, como sujeto colectivo como objeto de intervención, continúa basándose en tecnologías de poder disciplinarias –una multiplicidad de técnicas y procesos micro, meticolosas y menudas- para regular el comportamiento de dicho colectivo (Sokhi-Bulley 2014). Por ello, analizar el gobierno significa mirar aquellos intentos menudos que buscan modelar, movilizar y actuar a través de las elecciones, deseos, aspiraciones y modos de vida de los individuos y grupos (Dean 2010 [1999]:12).

\*

Si bien la gubernamentalidad surge como una pieza conceptual para pensar la experiencia histórica de las democracias liberales modernas, otros autores expandirán su campo de aplicación hacia nuevos dominios de la vida social (Romero 2011: 56). Surge así un nuevo campo, los estudios de gubernamentalidad, que abordan el “problema de gobierno” de fenómenos tan disímiles como el control del crimen (Garland 1997, Rose 2000), el cuidado de la salud (Rose 2007, Ferlie et al. 2012), la lucha contra la pobreza (Cruikshank 1993), los derechos humanos (Sokhi-Bulley), los programas de desarrollo (Escobar 1995, Ferguson 1994, Li 2007, Radcliffe 2015), entre otros, y en contextos ajenos a la tradición política occidental (Jeffrey 2009).

Entre estos nuevos ámbitos de aplicación está también el cuidado del medio ambiente (Luke 1995, 1997, Agrawal 2005, Cepek 2011). Conservar la naturaleza puede ser pensado como un tipo de práctica gubernamental, un “arte de gobierno” en su sentido amplio, en tanto implica que el Estado –u/y otros actores vinculados- establezca una serie de reglas y procedimientos sobre quién puede usar la naturaleza, cuándo, dónde y cómo podrán hacerlo (Adams y Hutton 2007). En este sentido, al definir qué es y qué no es, modelar lo que podría/debería hacer, cómo y por quién sobre un espacio determinado, la conservación guía *la conducta con respecto a la naturaleza*; es decir, establece un orden disciplinario sobre el espacio y la población.

Para poder operar, la conservación necesita volver gobernables a la naturaleza y a la población, a través de una serie de aparatos y métodos gubernamentales, y del desarrollo de un complejo de saberes. Esencial entre estos métodos es la separación de áreas de conservación, que son el resultado del “cercamiento o circunscripción de espacios y personas en una política del espacio estratégica y disciplinaria” (Luke 1995: 64). La

delimitación de espacios como medida regulatoria, antes que ser una práctica única de la conservación, es más bien inherente a las estrategias de los Estados modernos (Robbins 2005: 152). Sobre éstos y sus poblaciones, los gobiernos despliegan una serie de sistemas de medida –mapas, censos nacionales, etc.- que podrán ser leídos como conocimiento calculable por expertos en estadísticas, cartografía, para asesorar el diseño de políticas. En el caso de la conservación, el surgimiento de ésta como práctica política está estrechamente vinculado a la generación de saberes que permiten, recortar, identificar, y regular espacios ‘biodiversos’ de vida silvestre, así como el desarrollo de una comunidad epistémica que los incorpora y reproduce. En el diseño de políticas de conservación, los científicos y los administradores se han ganado el rol dominante de ‘manejo’ de la biodiversidad, particularmente de las áreas protegidas (Büscher y Wolmer 2007). Esto permite que la conservación se sitúe muchas veces como un mero tema técnico, de expertos, más allá del ámbito político y, por ende, inmune al conflicto social.

\*

Ahora, ¿cómo estudiar la gubernamentalidad de la conservación del Parque Nacional del Manu? Si la gubernamentalidad es un ‘arte de gobierno’ que opera sobre la base de un *ensamble* de prácticas, instituciones, análisis, cálculos y tácticas, a través de las cuales somos gobernados y a través de las cuales nos gobernamos a nosotros mismos (Dean 2009:28), estudiar la gubernamentalidad del Manu significa entonces detenerse en la reconstrucción de ese *ensamble* de prácticas organizadas a través del cual el PNM es conservado/gobernado. Uso la ecuación conservar/gobernar porque hace evidente que conservar la naturaleza significa gobernar la población, lo que implica que el Estado controla procesos *sociales* antes que naturales. Esta afirmación, que puede sonar simplona de primeras, tiene en realidad profundas implicancias en tanto es elocuente en mostrar que la conservación es un proceso social y política de regulación de espacios y gentes.

¿Qué –y en función de qué- se gobierna? ¿Quién y a quién se gobierna? ¿En dónde se gobierna? ¿Cómo se gobierna? Estas son las preguntas que, de manera general, guían mi reconstrucción del *ensamble* sobre el que opera el gobierno del Manu. Identifico así cuatro entramadas piezas de gobierno: a) una mentalidad, b) un aparato institucional 3) una disposición y organización espacial, y 4) un set de tecnologías y dispositivos de control. Si bien establezco líneas divisorias entre estos componentes para fines del análisis, la noción de *ensamble* retiene el sentido de que se trata más bien de un set de entramadas piezas que hacen parte de un juego mayor.

#### 4.1 Mentalidad de gobierno

El vínculo semántico entre gobierno (*gouverner*) y modos de pensamiento (*mentalité*) en el concepto de ‘gubernamentalidad’ indica que no es posible estudiar las tecnologías de poder sin un análisis de la mentalidad de gobierno (*mentality of rule*) subyacentes a éstas. La mentalidad de gobierno es cualquier modo sistemático de pensar sobre el gobierno que delinea un campo discursivo en el cual el ejercicio del poder es ‘racionalizado’ (Lemke 2001:191). En el caso de la conservación, esta racionalidad de gobierno se inscribe en imaginarios más generales sobre la naturaleza y sobre las poblaciones (indígenas) que viven en ella, los cuales han sido explorados en el capítulo anterior.

Basándome en el análisis de Arnschdeit (2009) sobre la historia de la conservación en Indonesia, considero que la mentalidad de gobierno en el campo de la política pública pasa por determinar 1) el *qué*: los objetivos de gobierno, 2) el *cómo*: cuáles son los problemas que impiden cumplir con tal objetivo y cuáles las posibles soluciones, y 3) y el *quiénes*: quién está causando el problema y a quién se le da la autoridad para resolverlo y cómo.

#### 4.1.1 El *qué*: objetivos de gobierno

La idea básica del Sistema de Áreas Protegidas en el Perú está guiada por una lógica coleccionista: la conservación de *muestras* de naturaleza. A este objetivo primordial se subordinan todos los demás. Esta lógica ha primado desde la gesta de la institucionalidad de la conservación a nivel nacional, como veíamos en los intentos iniciales por crear tres Grandes Parques Nacionales, representativos de las tres regiones naturales del Perú (costa, sierra y selva). Se trata de una lógica que encajaba además con la narrativa nacionalista del gobierno militar de Velasco Alvarado y Morales Bermúdez —el que hace despegar el Sistema de Áreas Protegidas en los 1970s.

El predominio de esta lógica perdura, sobretodo en las áreas naturales de *uso indirecto*<sup>75</sup>, entre las que se encuentran los Parques Nacionales. El SINANPE diferencia las áreas naturales protegidas según la ‘gradualidad de uso’, es decir el grado de intervención humana permitida, en básicamente dos tipos: áreas de uso indirecto y áreas de uso directo. En las primeras se prohíbe el uso directo de la naturaleza, entiéndase “extracción de recursos naturales”, pero se permite “la investigación científica, la recreación y el turismo”, con el fin de asegurar que se proteja “con carácter intangible la integridad ecológica de uno o más ecosistemas”. En las segundas, en cambio, sí se permite el aprovechamiento de recursos por las poblaciones locales de acuerdo a un plan de manejo. De esto se deduce que la conservación de la intangibilidad ecológica de las muestras de naturaleza está directamente reñida con el uso productivo del territorio, pero no con el consumo turístico y científico. Esto nos habla de una diferencia conceptual importante entre naturaleza y recurso natural, sobre la cual se intentará ahondar en el siguiente capítulo.

La noción de *muestra* hace referencia a un movimiento nostálgico, que se activa en respuesta a una avanzada colonizadora y de extracción, con el fin de conservar relictos de naturaleza, que ha acompañado el movimiento conservacionista desde sus inicios (Worster 2008). Estos refugios naturales son vistos como *sistemas cerrados*, que cristalizan como *fove* alguna vez la naturaleza libre de la interferencia del hombre. Se trata de santuarios que se salvan de la destrucción causada por éste. Con el paso de tiempo, y lxxxviii—

<sup>75</sup> Según el Plan Director de Áreas Naturales Protegidas (2009), las Áreas de uso indirecto “son aquellas que permiten la investigación científica no manipulativa, la recreación y el turismo, en zonas apropiadamente designadas y manejadas para ello. En estas áreas no se permite la extracción de recursos naturales, así como modificaciones y transformaciones del ambiente natural. Son áreas de uso indirecto los Parques Nacionales, Santuarios Nacionales y los Santuarios Históricos”. Las Áreas de uso directo, en cambio, “son aquellas que permiten el aprovechamiento o extracción de recursos por las poblaciones locales, en aquellas zonas y lugares y para aquellos recursos definidos por el plan de manejo del área. Otros usos y actividades que se desarrollen deberán ser compatibles con los objetivos del área”.

a medida que se van desarrollando una serie de saberes que permiten recortar, identificar, y controlar espacios de vida silvestre, se van incorporando toda una serie de criterios ecológicos a la empresa de la conservación, entre los que resalta la noción de “diversidad biológica” y, más recientemente, nociones de “sostenibilidad”, “servicios ecosistémicos”, a distintas escalas, pero el principio de la *muestra* de naturaleza persiste.

De allí que lo que ha ido mutando en el tiempo no es la lógica de la *muestra* sino su contenido, en función de la transformación de los saberes y criterios de valoración de la naturaleza. Así, en los 1980s, las unidades de conservación apuntaban a preservar “muestras representativas de las formaciones naturales del territorio nacional” (Ríos et al. 1986), mientras más recientemente, en los 2000s, Solano (2005:30) describe que el objetivo básico del Sistema de Áreas Protegidas es contener “las principales muestras de diversidad biológica”.

En el caso del Parque Nacional del Manu, los tres Planes Maestros hasta ahora elaborados han coincidido en delinear su objetivo primordial alrededor de la noción de *muestra*. El 1er Plan Maestro señalaba como el primer objetivo del PNM: “La conservación de una muestra representativa de la diversidad natural de la región selva sureste del Perú”. El 2do Plan Maestro, modifica este objetivo, distinguiendo entre diversidad y paisajes por un lado, y haciendo hincapié en el gradiente altitudinal que caracteriza al Parque: “Proteger una muestra representativa de la diversidad biológica, así como de los paisajes de la selva baja, ceja de selva y de los Andes del suroriente peruano”. Este último fraseo se mantiene en el 3er Plan Maestro.

La racionalidad de gobierno del Manu orientada a conservar la *intangibilidad ecológica* de una *muestra* de naturaleza alimenta la tendencia de los administradores y expertos de ver al Manu como un sistema cerrado *ideal* tanto en términos ecológicos y sociales (Shepard & Rummenhoeller 2008), como a escalas espaciales y temporales. Es a partir de esta racionalidad y los imaginarios de fondo asociados en torno a la naturaleza y la indigeneidad, que se delinear los problemas y soluciones de política, y se distribuyen los roles de causantes de problemas y responsables de soluciones. Y es a partir del ejercicio disciplinatorio del Estado que esta muestra ideal de naturaleza va volviéndose *real*: se cristaliza.



Figura 25. Objetivo de gobierno: El Manu como sistema cerrado. Elaboración propia.



#### 4.1.2 El cómo: la dialéctica control / amenaza

¿Cómo conservar –en el tiempo y en el espacio- la intangibilidad ecológica de esta muestra de naturaleza? Manteniéndola a salvo de aquellos agentes y procesos que puedan interrumpir la reproducción de las dinámicas naturales que se desenvuelven en su interior. Traduciendo al lenguaje de gestión, los problemas son pensados como las *amenazas* a la manutención de cierto orden ‘natural’, y las soluciones como las estrategias diseñadas para *controlarlas*.

Bajo el enfoque tradicional de la conservación, las amenazas son planteadas como intrínsecamente externas al mundo natural, el cual se autorregula. Esta cita de John Terborgh encarna dicho enfoque: “Desde el momento en que Noé se despidió de los animales que abandonaron el Arca, la naturaleza se ha cuidado a sí misma sin mucha intervención humana. Hoy, sin embargo, enfrenta una grave amenaza, no a causa de un diluvio, sino debido a nosotros mismos” (en Wust 2007). El mundo de los hombres es la principal amenaza en tanto no es parte de ese orden, o ha dejado de serlo. De allí se desprende que la conservación, **antes que una acción de control de procesos naturales, consiste fundamentalmente en una acción de control socioespacial**: busca mantener una muestra de espacio ‘silvestre’ a través de la regulación de procesos sociales calificados como amenaza, aplicando una serie de tecnologías y dispositivos de control sobre las poblaciones y espacios interiores y adyacentes al PNM.

Tal como los Estados modernos están anclados sobre la territorialización del poder político (Brenner et al. 2003:6), el ensamble de las tecnologías y dispositivos del ambientalismo conservacionista dispuesto para controlar las amenazas necesita organizarse en primer lugar sobre el espacio. La espacialización de la conservación en el Manu está tejida a partir de dos tipos de líneas: sus líneas externas o fronteras, y sus líneas internas o zonificación. Las fronteras obedecen, en primer lugar, a una lógica centrípeta que “concentra, centra, encierra”, movimiento esencial de los órdenes disciplinatorios según Foucault (2006:66), encargadas de crear un sistema *cerrado* capaz de ser gobernado.<sup>76</sup> Bajo esta lógica de gobierno, la mejor manera de controlar las amenazas es distinguiendo la naturaleza claramente en el espacio. En el enfoque tradicional de conservación esto implicaba el cercamiento del espacio silvestre -previo vaciamiento de los hombres restantes- y la posterior vigilancia estricta de sus fronteras. En segundo lugar, las fronteras obedecen también a una lógica de seguridad, que complementa su labor *aperturando* el sistema cerrado para cierto tipo de poblaciones y bajo condiciones específicas. El movimiento estatal de cerrar y abrir pone a la *circulación* como una arena fundamental de regulación. Por otro lado, la apertura del PNM habilita –o hace necesaria- la territorialización de su interior a partir de las líneas internas o zonificación, las cuales clasifican el espacio según su grado de protección/interferencia y ‘valores naturales’ para luego establecer reglas de uso sobre dicha clasificación.

Esta líneas configuran dos tipos de espacio principales a ser regulados: los bordes y el interior del Manu. Desde sus inicios, los esfuerzos de control –traducidos en infraestructura, personal, tecnologías- serán guiados por lógicas distintas según el lado de la frontera a donde se mire. Así, el primer PCV fue instalado en Tayakome, con el objetivo

XC

<sup>76</sup> Esta práctica de delimitar espacios no es un ejercicio único del ambientalismo conservacionista. Más bien, como señala Robbins “puede ser argumentado que es inherente a las estrategias y necesidades de los Estados modernos” (Robbins, 2005:152)

de vigilar de cerca a la población remanente asegurándose que continuara manteniendo sus modos “tradicionales de vida”, y el segundo PCV es instalado en Pakitza, en el límite entre el PNM y lo que era en ese momento una concesión maderera (y que después se convertirá en la Zona Reservada del Manu), para controlar la expansión hacia el Parque de un uso no permitido del bosque.

Controlar los muros es más sencillo: las infraestructuras y tecnologías de control se despliegan fundamentalmente en las fronteras para (i) evitar la expansión de usos no permitidos sobre el orden natural, y (ii) regular la circulación hacia dentro/fuera de su territorio de distintos tipos de población. Este diseño institucional responde sin contradicciones a la categoría de Parque Nacional como la segunda de más alta protección del SINANPE, en donde sólo está permitido el *uso indirecto* de la naturaleza. Antes que controlar la naturaleza, el control de las fronteras controla el acceso/salida de las poblaciones hacia esta. Bajo esta lógica fundamental resulta complicado mirarse hacia adentro: ¿cómo controlar el acceso a la naturaleza a las poblaciones que *habitan* en ella? **La existencia de pueblos al interior del PNM desafía los arreglos institucionales puestos para conservar un área de tal nivel de protección.**

Al interior la caracterización de la amenaza y las estrategias para controlarla varían. Según la legislación vigente están prohibidos los asentamientos de nuevos grupos humanos y el aprovechamiento de los recursos naturales al interior de Parques Nacionales, “salvo cuando existan derechos adquiridos establecidos por la legislación de la materia, previos a la creación del Área”<sup>77</sup>. Por ello, según lo establecido en la legislación a favor de las comunidades y grupos ancestrales, éstos “podrán continuar sus prácticas y usos tradicionales en la medida en que sean compatibles con los objetivos del área protegida”. De este modo, lo que se vigila hacia adentro del Manu es la observancia de dicha compatibilidad: que los procesos sociales que ya existen al interior sean armónicos con el orden natural. O, en otras palabras, que los procesos sociales existentes se transformen dejando de ser armónicos y deviniendo en amenaza. Así, mientras la primera lógica ejerce control sobre el espacio, esta busca ejercer control sobre el tiempo. El 2do Plan Maestro, por ejemplo, señalaba claramente a la “intervención y presencia de nuevos elementos culturales” (INRENA y Pro-Manu 2002:18) como amenaza, mientras identificaba como medio de verificación del éxito de sus políticas para con las poblaciones que “el 100% de culturas existentes en el PNM y Zona de Amortiguamiento, mantiene sus valores” (Ídem: 41).

Ejercer esta vigilancia es más complejo. Porque, ¿cómo saber cuándo una sociedad se vuelve una amenaza al orden natural? El principal criterio que usa el Parque es una gaseosa idea de *tradicionalidad* en oposición a la modernidad. El paso de la primera a la segunda marca la configuración de la amenaza. Las preguntas vuelven: ¿cuándo algo deja de ser tradicional y se vuelve moderno? ¿cuál es el umbral y por qué? ¿quién lo define? Es más, ¿qué es tradicional? ¿y cómo podrían las poblaciones indígenas *mantenerse* tradicionales o *dejar* de serlo? Como hemos en el capítulo anterior, la construcción de la ‘tradicionalidad’ y la ‘indigeneidad’ por parte de la política de la conservación se produce de modos en que modos coloniales de entender la diferenciación social —que diferencia, por ejemplo, entre lo primitivo/lo civilizado— continúan teniendo persistente influencia.

xcí

<sup>77</sup> Aprueban el Plan Director de las Areas Naturales Protegidas Decreto Supremo No 010-99-AG, 11 de abril de 1999.

Con el tiempo se añade lo exterior, lo circundante al Manu, como un nuevo espacio de control, y se adhiere una tercera lógica de gobierno aplicada a ambos lados del “muro” imaginario del Manu: el control de la presión –demográfica y económica- sobre los recursos. Hacia fuera, el PNM junto a actores vinculados como ONGs, buscan estrategias para aliviar la presión de las poblaciones adyacentes sobre el Parque. La delimitación de una Zona de Amortiguamiento con la creación de la Reserva de Biósfera del Manu en 1977 se efectúa precisamente con este objetivo en mente, aunque no dicta medidas de gestión al respecto. Estas estrategias giran principalmente en torno a la promoción de un uso más sostenible de los recursos naturales, a través de dotar a la población adyacente de información y capacidades para que puedan optar por alternativas más sostenibles. El Proyecto Pro-Manu (1998-2002) trabajó fundamentalmente sobre este principio. Al interior, se han diseñado también estrategias para aliviar la presión demográfica y económica. Así, por ejemplo, la creación de la Casa Matsigenka a fines de los 1990s se plantea como la alternativa generadora de recursos monetarios a través del turismo para las comunidades Matsigenkas del interior del Manu, en respuesta a la presión y demanda de los comuneros porque se les permita comercializar los recursos del Manu para poder acceder a dinero. Por otro lado, la Sociedad Zoológica de Frankfurt tiene un programa de capacitación de jóvenes Matsigenkas de las comunidades de Tayakome y Yomybato, en oficios de carpintería y panadería, con el objetivo hacer posible la opción de ser empleados en ámbitos urbanos y abandonar el Parque.

Ésta tercera lógica nace a partir del reconocimiento de la insuficiencia de la lógica restrictiva de las primeras dos. El control de acceso y la vigilancia de la tradicionalidad están fundadas sobre la capacidad de decir *no*, es decir la capacidad de prohibir, restringir, limitar (Foucault 1991). La tercera lógica, en cambio, está fundada sobre la capacidad de decir *sí*, es decir de fomentar, incentivar, promover actividades que puedan fungir de válvula de escape, de modo que aquellas actividades destructivas no se reproduzcan, y buscar así que los sujetos gobernados se vuelvan aliados antes que enemigos de la conservación. Las tres lógicas responden al mismo objetivo: vigilar, controlar y moldear la transformación de los procesos sociales con el fin de impedir la transformación de las dinámicas del mundo natural.

#### **4.1.3 El quién: la dialéctica gobernantes / gobernados**

Por último, gobernar pasa por identificar quién encarna los problemas y amenazas, y quién las soluciones. Este ejercicio de identificación es, a su vez, un ejercicio de moldeamiento y fijación, de sujetos que gobiernan y sujetos que son gobernados, o identidades políticas gobernantes y gobernadas. Mientras las poblaciones indígenas y colonas viviendo al interior y en los bordes del Parque son interpretadas como aquellas que encarnan las amenazas, solo expertos en ciencias naturales son aquellos autorizadas a diagnosticar los problemas y diseñar intervenciones.

Las acciones de la población amenazan con quebrantar la integridad del Manu. Esto se puede observar, por ejemplo, en el modo en que el Plan Operativo 1991-1992 describe la situación del PNM en la época: “una población creciente en la Reserva de la Biósfera del Manu sin una adecuada tecnología para el uso de los bosques y demás recursos naturales está poniendo en peligro su propia base de subsistencia así como la integridad



del Parque Nacional del Manu” (Jefatura del PNM 1991). Sin embargo, el grado de amenaza que las poblaciones representan varía según el “grado de contacto” que tengan con la sociedad mayor. Así, a mayor sea el grado de contacto mayor será el grado de amenaza. Ahora, la percepción sobre dónde radican las mayores amenazas del PNM varía según actores. Las posturas más conservacionistas identifican que la mayor amenaza está al interior del Parque; para algunos, los procesos de transformación social que se están sucediendo están incubando “el peligro desde dentro” (*The danger within*, Terborgh 1999). Uno de los funcionarios de la Sociedad Zoológica de Frankfurt entrevistados considera que las poblaciones al interior son una bomba de tiempo. Para él, el conflicto es inminente: “el crecimiento demográfico de las poblaciones es de 4% al año (...) estamos hablando de una explosión demográfica (...). No puedes tener más de 200 personas viviendo juntas de la caza y la pesa, eso desemboca en un conflicto por uso de recursos”. Ante esta situación, considera que el Estado “hace [como] la avestruz: mete la cabeza en la arena y finge que el problema no está allí”, mientras “cada año el problema es más grande, porque hay más personas que quieren más cosas, pero es obviamente no compatible a largo plazo tener poblaciones creciendo a esta tasa en el Parque que va a querer más y más desarrollo con los objetivos de conservación” (Entrevista personal).

La postura oficial del Parque no se encuentra a este lado del espectro. Con los años, la Jefatura ha ido evolucionando en su entendimiento de las poblaciones viviendo al interior. Esto se puede observar, por ejemplo, en el hecho de que el nuevo Plan Maestro 2013-2018, haya dejado de señalar el “cambio cultural” de las poblaciones como amenaza, como sí lo hacía al Plan Maestro previo al ver con sospecha “la presencia de nuevos elementos culturales”. Por supuesto, su cambio en el papel no significa la transformación automática de una lógica que ha dominado por décadas la gestión; de modo que, la práctica regulatoria continúa entendiendo pobremente y mirando con recelo los cambios y transformaciones sociales al interior del PNM. Esto está directamente vinculado al hecho de que el entendimiento de las dinámicas sociales y sus impactos sobre la ‘naturaleza’ continúa anclado en marcos de referencia coloniales sobre qué significa ser indígena y poblador rural. En esta arena, la ausencia de las investigaciones sobre los impactos sociales sale a relucir. Comentando justo sobre este aspecto durante los años que trabajó en el Manu a mediados de los 1980s, Heinrich Helberg dice: “se demandaba que se haga una investigación pero los burócratas no hacen investigación” (Entrevista personal).

Por otro lado, ¿quién gobierna el Manu? El gobierno del Manu está sustentando sobre la base de una estructura organizacional liderada por una élite de administradores y expertos, poseedores de una serie de tecnologías administrativas y saberes provenientes de las ciencias naturales. Al momento en que realicé mi trabajo de campo, cuatro de los seis especialistas eran profesionales del mundo de las ciencias naturales (3 biólogos y 1 ingeniero agrónomo); los otros dos restantes eran especialistas en turismo. El dominio de las ciencias naturales en el mundo de la conservación no es novedad alguna. Al respecto, Adams y Hutton han señalado que: “La planificación de la conservación está dominada por gente entrenada en las ciencias naturales, cuyo pensamiento se sostiene casi exclusivamente sobre paradigmas de base científica. Por lo general, estos profesionales están mal posicionados para entender y responder a la crítica social de sus ideas y métodos” (Adams y Hutton 2007:167. *La traducción es mía*).

Desde luego, la paradoja del dominio de profesionales del mundo de las ciencias naturales en la regulación de procesos sociales salta a la vista. Nuevamente nos ilustra Adams:



“La mayoría de personas activas en conservación están entrenadas como biólogos, pero la mayoría de los problemas de la conservación tienen que ver con personas. Pregunta a un salón lleno de conservacionistas, jóvenes y entusiastas, o viejos y cansadas, dónde yacen las principales amenazas a la biodiversidad y dónde recae el éxito de la conservación, y ellos señalarán al funcionamiento de la sociedad, economía y política. Los humanos, dirán siempre, son el problema. Y, sin embargo, reclutamos biólogos para hacer conservación, no científicos sociales (Adams 2007:275).

La brecha entre los sujetos gobernantes y los gobernados es grande. En principio, la figura del Comité de Gestión fue diseñada como mecanismo de participación de la población local en el diseño e implementación de políticas de conservación; sin embargo, en la práctica, la eficacia de este mecanismo en función de su objetivo original es limitada. En el siguiente testimonio de una profesional de Pro-Manu, donde describe los problemas ambientales causados por los colonos andinos que migran a la selva, se observa claramente esta brecha entre población y expertos, o gobernados y gobernantes, signada por quienes encarnan los problemas y quienes las soluciones:

“Estos problemas son entendidos por los expertos y generalmente hay soluciones para enfrentarlos. Sin embargo, muchos no se resuelven porque no existe una conciencia del problema ambiental o porque, habiendo tal conciencia, los afectados no saben hasta qué punto el problema los perjudica o no saben que existen soluciones (...). Por lo mismo, los implicados terminan haciendo lo que juzgan más importante para su propio beneficio y, si bien escapan a las consecuencias de corto plazo, disminuyen la capacidad del medio ambiente para satisfacer las necesidades del futuro, con lo cual sus intereses sufrirán a largo plazo. Y entonces será un problema no sólo para **ellos**, sino para todos **nosotros**.” (Pro-Manu 2003:39).

Sería ciego, sin embargo, señalar esta brecha y no problematizarla a partir de la figura de los guardaparques. Como hemos visto, en sus inicios la figura del guardaparque encarnaba la hostilidad de las relaciones entre el Parque y las poblaciones; además de su perfil militarizado, los primeros guardaparques cometieron una serie de abusos que las poblaciones recuerdan amargamente hasta el día de hoy. Como cuenta un Jefe del PNM: “Cuando yo llegué en el 86, 87, la gente nativa no podía ver a los GP, por el maltrato, el abuso. Que hasta ahora se acuerdan porque la memoria no la pierden, porque hubo mucho abuso.” (Ada Castillo, Entrevista personal). Para otro Jefe del PNM, este perfil habría estado justificado por el contexto de la época: “Los GP inicialmente tenían como requisito lo de ser licenciado, tiene su explicación, no es porque quisieron amedrentar a la gente, no, si era la gente más preparada en términos físicos, en términos de sobrevivencia porque el parque no estaba implementado, no tenía los medios de comunicación. Entonces se necesitaba esa persona. Pero por otro lado, el río Manu estaba saturado de madereros, entonces tenía que saber utilizar arma y defenderse porque estos madereros no creían en nadie y tenían sus armas y todo.” (Modesto Challco, Entrevista personal).

Este rol ha ido evolucionando. Una de las guardaparques entrevistadas afirma que su principal labor consiste en “los patrullajes, monitoreos y visita a comunidades”. Es decir, la labor del guardaparque podrá tener como eje el control y la vigilancia de las poblaciones, pero se amplía hacia la recolección de información (sobre la circulación de poblaciones animales y humanas y su relación con el entorno), así como al relacionamiento con las comunidades. Esta misma guardaparque trabajó como GP a inicios de los noventa por algunos años, y luego de abandonar la labor por más de una década, regresó al puesto el 2012, lo que quizá le permite notar la evolución del rol de GP de manera más clara:

“Antes era como militarizado así, ahora somos gente más preparada, técnica, que tenemos que trabajar más con las comunidades. Antes era resguardar, cuidar. Ahora es distinto, se trata de incluir a las personas, no ser restrictivos. (...) (Antes) no se llegaba tanto (a las comunidades) como ahora que estás constante con ellos, en sus reuniones comunales o en sus actividades. Es como una **autoridad**. En la zona andina, por ejemplo, cualquier cosa sucede tratan de invitar, ya sea de salud, o cualquier conflicto siempre vienen al puesto para que puedas ayudarlos, como que no son muy letrados tampoco, es analfabeta, campesina, entonces siempre requieren de tu apoyo (...). A veces nosotros contamos con un pequeño botiquín, vienen para apoyarlos.” (Marleni Estrada, Entrevista personal).

El cambio fundamental parece radicar en la inclusión del GP en el paisaje institucional local –ser “autoridad”–, de allí la importancia de complementar sus patrullajes, y otras labores de control –que siguen siendo su tarea principal– con la asistencia a las reuniones comunales. En uno de los viajes de campo que realicé el 2011, uno de los guardaparques de la zona andina había asumido el compromiso de ser mayordomo para una familia en la fiesta patronal de Challabamba. Por supuesto, estas labores no terminan por eliminar las distancias, que están muchas veces cruzadas por una actitud de respeto movilizadora por el temor. Otro guardaparque entrevistado enfatiza esta relación entre el respeto por el guardaparque y el temor que inspira: “Hace quince años usaban armas del ejército, por eso se tiene respeto, piensan que seguimos teniendo armas, porque los comuneros no entienden sin arma, son brutos.” (Roger Parra, Entrevista personal).

No sólo han variado los roles de los guardaparques, sino también su composición. Por un lado, desde hace más o menos una década se ha incorporado en la estructura de gestión la figura del guardaparque comunal para las comunidades limítrofes, como Paltooa. A diferencia de los guardaparques oficiales, ellos suelen quedarse en sus comunidades, y sólo van a los PCVs como apoyo en situaciones especiales. Por otro lado, a lo largo del tiempo se han ido incorporando más locales en la labor de guardaparque. Un guardaparque que trabaja desde 1993 en el PNM lo describe así: “cuando empecé la mayoría de guardaparques era cusqueño, pero luego llegó un 50% de Madre de Dios. Ahora último son de comunidades (...). Ahorita no hay uno de Puerto Maldonado: somos de Cusco y de la zona” (Adrián Marvelí, Entrevista personal).

Esta incrustación en las dinámicas locales, tanto por el cambio de la composición como la reformulación de los roles de los guardaparques, genera complejos escenarios en donde las labores de regulación y vigilancia están marcadas y mediadas tanto por las economías morales locales como por las relaciones interpersonales ya construidas y las que se van construyendo entre éstos y la población que tienen a su cargo. Esto se refleja con mayor claridad en aquellos principios regulatorios ambiguos, como por ejemplo la vigilancia de la tradicionalidad de las poblaciones viviendo al interior. Aquí, los razonamientos particulares y la cualidad de los lazos construidos entre los guardaparques y la población serán privilegiados por sobre la ambigüedad de los principios regulatorios; como por ejemplo, al momento de “sacar” recursos (alimentos) fuera del PNM.

## 4.2 Aparato institucional

Esta sección detalla el paisaje institucional en el que se enmarca la gestión del Manu. Veremos que la estructura orgánica está diseñada en función a una lógica administrativa antes que deliberativa, donde el gobierno se confía fundamentalmente a expertos en las

ciencias naturales. Se enmarca primero el paraguas institucional de la gestión de áreas protegidas a nivel nacional, para pasar luego a hablar estrictamente de la organización de la Jefatura y los documentos de gestión que guían sus acciones, y finalmente a la forma en que ésta funciona como eje institucional de una red de gobierno que incluye otros actores e instituciones.

#### 4.2.1 Paraguas institucional

La gestión del Parque Nacional del Manu ha estado marcada por los cambios en el devenir de la organización política al interior del Ministerio de Agricultura hasta que se da la creación del Ministerio del Medio Ambiente en el 2008, con la cual su gestión pasa a ser asumida por el Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas (SERNANP). Podríamos hablar, a grandes rasgos de tres etapas previas al establecimiento del SERNANP según el órgano público que ha tenido a cargo su administración<sup>78</sup> (INRENA y Pro-Manu 2002):

- 1969-1979: Dirección General Forestal, de Caza y Tierras / posteriormente Dirección General Forestal y de Caza / Dirección General Forestal y de Fauna.
- 1980-1998: Organismo de Desarrollo de Madre de Dios / Corporación Departamental de Desarrollo de Madre de Dios (CORDEMAD) / Región Inca Sub Región Madre de Dios / Consejo Transitorio de Administración Regional de Madre de Dios.
- 1999-2008: Instituto Nacional de Recursos Naturales / Intendencia de Áreas Naturales Protegidas.

Estas tres etapas previas al Manu están marcadas por un doble tensión: por un lado, entre la centralización y de la descentralización de la gestión a nivel regional y, por otro lado, las disputas regionales entre Cusco y Madre de Dios sobre quién debería estar a cargo de su gestión. Durante la primera etapa, la gestión de las pocas áreas nacionales protegidas y los proyectos de creación de nuevas, eran manejadas por un pequeño departamento dentro del Ministerio de Agricultura.

Durante la segunda etapa, entre 1980 a 1998, se da un intento de descentralización de la gestión de áreas nacionales protegidas, y la gestión del Manu pasa a ser asumida por el órgano regional de Madre de Dios –cuyo nombre irá variando. Madre de Dios y no Cusco, en tanto el 90% del territorio del Manu se encuentra en el territorio del primero. Esto implicó un traslado de la sede de Cusco a Salvación (capital de la Provincia del Manu, Madre de Dios), acercando el Parque a las poblaciones limítrofes con el PNM en su extremo sur quienes, según un ex Jefe del PNM durante esta época “antes no conocían la existencia del Parque” (Modesto Chalco, Entrevista personal). En la opinión de este mismo ex funcionario, la gestión del PNM empieza a despegar justamente porque el órgano regional le da importancia ahora que estaba bajo su tutela. En la misma línea, otro ex Jefe del PNM durante inicios de los 1980s considera que mientras la administración era llevada desde Salvación las autoridades eran “más directas y comprometidas, se preocupan por el Parque; había una idea de pertenencia, ahora sería un entidad que

xcvi

<sup>78</sup> Antes de la creación del Ministerio de Agricultura y Alimentación en 1969, el PNM estuvo bajo el cargo del Servicio Forestal y de Caza por un año.

administra recursos de Madre de Dios”.<sup>79</sup> Otro ex funcionario del PNM, opina más bien que durante esta época la gestión del PNM estuvo atrapada en esquemas descentralizados, resultando en que “la limitante del propio Parque era el Estado”, ya que en tanto el presupuesto llegaba a través del órgano regional, se gastaba más en correr la caja chica que en realizar actividades (Ada Castillo, Entrevista personal XX).

A fines de los 1990, se re-centraliza el control de los recursos naturales y áreas protegidas del Estado con la creación del Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA), un instituto semi-autónomo afiliado al Ministerio de Agricultura.<sup>80</sup> Como parte de los reajustes institucionales, se establece la sede definitiva de la Jefatura del PNM en Cusco, priorizando un criterio de accesibilidad, ya que ingresar al Manu por la carretera de penetración desde Cusco es más sencillo que ingresar vía bote desde Puerto Maldonado. Años después, el proyecto Pro-Manu construye una sede técnica en Salvación, a modo de afianzar su presencia en la región.

La creación del SERNANP como ente rector de las áreas protegidas del país en el 2009 ha tenido repercusión sobre todo en dos aspectos: el recorte de los procesos burocráticos y un considerable aumento de los fondos destinados a la protección de las ANPs. Lo que era antes una Dirección dentro de INRENA, a cargo de la gestión de ANPs, ha pasado ahora a tener un estatus equivalente a su antes órgano rector a través de la creación del SERNANP: es una instancia semi-autonónoma. Esto redundo en la abreviación del paso entre una y otra instancia de toma de decisión, favoreciendo que los procesos normativos y de gestión de ANPs se den con mayor fluidez.<sup>81</sup> Con respecto al aumento de los fondos financieros, el entonces Jefe del PNM dice: “antes recibíamos 6 millones por todo el sistema, como SERNANP son 32 millones por parte del Estado”. Este aumento, sin embargo, no habría llegado a compensar el bajón presupuestal experimentado desde el 2004 a raíz de la salida de Pro-Manu. Asimismo, esta mejora presupuestal, en opinión de algunos, no ha tenido impactos considerables en tanto “no se ha mejorado la capacidad de gestión”. Así, por ejemplo, frente a la sub-optimización del trabajo de los guardaparques, el director de la Sociedad Zoológica de Fráncfort, nos dice que “es casi una cuestión cultural de cuando no había presupuesto” (Entrevista personal).

xcvii

<sup>79</sup> Ex Jefe del Parque Nacional del Manu (primera mitad de la década de los '80). Entrevista realizada el 5/09/11.

<sup>80</sup> El SERNANP crearía el 2009 los Enlaces Territoriales como mecanismo administrativo de integración entre áreas protegidas a nivel regional. Se piensa como un espacio adicional del SERNANP en un ánimo de descentralizar un poco la gestión y, sobre todo, con el fin de desarrollar capacidades en los gobiernos regionales para el diseño y gestión de áreas de conservación regional y áreas de conservación privada.

<sup>81</sup> El jefe del PNM describe los beneficios de esta situación como sigue: “Antes para llegar al Ministro estaba un Viceministerio y aquí recién el Viceministerio de agricultura. Acá en SERNANP nosotros directamente coordinamos con el ministro del ambiente. Ni siquiera vamos a un Viceministerio, nada. Ese tema burocrático de antes, cuando proponías una norma, primero tenías que convencer acá al Secretario General, luego al INRENA, el INRENA al viceministro, y de ahí al ministro. En cambio ahora, directamente hablamos con el ministro, lo entiende y puede salir un área en dos semanas, un mes.” (Entrevista personal)



#### 4.2.2 La Jefatura del PNM

A escala local, el paisaje institucional a cargo de la gestión del Parque Nacional del Manu está organizado en torno a la Jefatura del PNM<sup>82</sup>. Internamente, la estructura orgánica de la Jefatura es la siguiente:



Figura 26. Organigrama del Parque Nacional del Manu. Fuente: Plan Maestro del Parque Nacional del Manu 2010-2014, borrador final.

Básicamente, la Jefatura tiene dos cuerpos: uno meramente administrativo, y otro técnico. El cuerpo técnico está encabezado por el Jefe del Parque, que tiene bajo su cargo a tres especialistas responsables de las áreas de 1) Turismo y Educación Ambiental, 2) Monitoreo e Investigación y SIG, y 3) Control y Vigilancia.<sup>83</sup> La tercera área incluye además 28 guardaparques, de los cuales una tercera parte es indígena, y 8 guardaparques comunales adicionales.<sup>84</sup>

xcviii

<sup>82</sup> La Jefatura del PNM responde a la Dirección de Gestión de Áreas Naturales Protegidas, que es un órgano de línea que responde a su vez al Consejo Directivo de SERNANP.

<sup>83</sup> Con relación a la infraestructura con la que cuenta el Parque Nacional del Manu actualmente se tiene las siguientes instalaciones: a) Sede Administrativa en Cusco; b) Sede Técnico-Administrativa de la RBM en Salvación, distrito y provincia del Manu, departamento de Madre de Dios; c) 7 Puestos de Control y Vigilancia; d) 2 Refugios (Yanacocha y Mendozayoc); y e) 1 Mirador (Tres Cruces).

<sup>84</sup> Los guardaparques están distribuidos entre los siete puestos de control. Si bien lo ideal es tener 4 guardaparques por puesto, en la actualidad se trabaja con 3, y en algunos casos con 2. El SINANPE contempla cinco niveles de GP, correspondientes a aumentos salariales. En el 2011 los salarios correspondientes a cada tipo de GP eran los siguientes (en soles): GP1 675, GP2 850, GP3 1150, GP4 1500, y GP5 1800.

Entre éstas, el área priorizada siempre ha sido la de control y vigilancia. De hecho, si el Jefe del PNM se ausenta, quien asume responsable de responder por la institución es el especialista de la Unidad de Control y Vigilancia. Un ex Jefe del PNM afirma que el PNM se ha enfocado en “control y vigilancia para evitar invasiones, tala, deforestación, tráfico de especies; trabajar un poco con la población local más cerca que se tiene conflictos; un poco de educación ambiental con los colegios locales; y se paró de contar porque en realidad se acaba el presupuesto” (Ada Castillo, Entrevista personal). Esta situación se habría agravado luego de la salida de Pro-Manu. En opinión de Ada Castilla, Jefe del PNM que acompañó la gestación del Proyecto Pro-Manu, este habría permitido ampliar la labor de protección del PNM y intentando forjar una consistencia en el trabajo con la población local durante siete años. Pero al acabar el Proyecto y quedar el PNM subsistiendo de presupuesto público, “las priorización son de lo más detestables”. En la misma línea, un representante de la ZSF señalaba que la falta de presupuesto del PNM ha ocasionado que la gestión se limite a “hacer nada más que tener unos guardaparques sentados en un puesto de control” (Rob Williams, Entrevista personal).

Entrando un poco en los detalles presupuestarios, podemos ver cómo estos ponen en evidencia –en cómo disponen de los recursos escasos- que el *control* es la principal línea de acción en el gobierno del Manu. Según información del Plan Maestro 2013-2018, las asignación presupuestal que le otorga el SERNANP al Manu es de S/. 8 752 100.00. Sin ahondar mucho, resulta interesante mencionar que dentro de los tres programas que agrupan los componentes operativos de este Plan Maestro, el 56.8% está destinado para el Programa de Apoyo a la Gestión. Dentro de éste, el 91.7% (el 56.7% del monto total) compete al Subprograma de desarrollo del personal, que consiste básicamente en el pago de los servicios de los especialistas y guardaparques, su capacitación y la contratación de nuevo personal.

Tabla 2. Presupuesto del Plan Maestro del PNM 2013-2018

Componentes Operativos	Monto (S/.)	%
Programa de Conservación de Recursos	3 226 800.00	36.9
Programa de Uso Público	560 000.00	6.3
Programa de Apoyo a la Gestión	4 965 000.00	56.8
<b>Total</b>	<b>8 752 100.00</b>	<b>100</b>

La limitante presupuestal redonda en una serie de limitantes institucionales, entre las que los entrevistados han mencionado: poco personal unida a una alta rotación del mismo, y una ausencia de valoración en términos de dinero y tiempo del trabajo de documentación y desplazamiento a lo largo del área. Nuevamente Ada Castillo expone este problema:

“Tenemos una rotación del 30% del personal. A veces hay gente que puede tener mucha mística, gustarle mucho el trabajo, pero no es compensable porque ya empiezas a tener problemas con tu familia, comienzas a también tener otras oportunidades con mejores perspectivas económicas. Esto es parte de nuestra problemática administrativa y también de la continuidad de los proyectos (...) y en la consistencia. Porque si alguien comenzó en el año 1 un proyecto, en el año 3 o 4 ya tienes gente que cambiaste y tienes procesos que tienes que recomenzar. Y si el que cambias es el líder el proyecto tienes proyectos inconclusos definitivamente” (Entrevista personal).

Al otro lado del espectro, lo que brilla por su ausencia es un área encargada de la problemática social del PNM. Como está detallado antes, la única vez que el PNM contó con un Departamento de Pueblos Nativos fue durante la crisis desatada por la epidemia

de los Yora/Yaminahua. A pesar de la recomendación hecha por IUCN al momento en que el Parque es declarado Patrimonio Natural de la Humanidad en 1987, de continuar con el estudio y monitoreo antropológico de la población nativa residente, este departamento es desactivado al año siguiente.<sup>85</sup> Una década después, Pro-Manu recomendaría el establecimiento de una Unidad de Diversidad Cultural que, sin embargo, no se llega a implementar nunca. Esto va de la mano con que, hasta el día de hoy, y a pesar de su imperiosa necesidad, el Parque no ha aprobado oficialmente ningún plan antropológico que delinee políticas a largo plazo ni ha vuelto a contar con profesionales entrenados las ciencias sociales entre sus filas.

El resultado es que la administración del PNM, después de la desactivación del Departamento de Pueblos Nativos en 1988, no ha desarrollado una política de trabajo con la población en forma coherente o estable. Al contrario, “la política del PNM frente a las poblaciones ha estado sujeta a prácticas cambiantes y contradictorias (...), que ha respondido muchas veces a decisiones de emergencia, escasamente relacionadas entre sí o con una ruta de navegación poco clara respecto al desarrollo de un plan antropológico” (Rummenhoeller y Aguirre 2007: viii). Sin un área encargada del componente social y de desarrollo y sin un documento oficial que guíe sus estrategias, los objetivos de “promover e integrar el desarrollo cultural de los pueblos indígenas y población en general, así como propiciar el uso sostenible de los recursos naturales” (INRENA y Pro-Manu 2002:21) incorporados como uno de los lineamientos de la gestión desde el segundo Plan Maestro, quedan sin una base institucional que los haga realidad. Violeta Zamolloa, quien lideró el equipo técnico a cargo de la elaboración del tercer Plan Maestro, considera que este ha sido el componente más descuidado del Plan: “Lo que menos se llegó a cumplir es el manejo de recursos a través de proyectos, es decir de pedir apoyo y de incentivar proyectos para comunidades, proponer, hacer seguimiento, monitorear esos proyectos, porque muchos de ellos no habían dado resultados porque, por ejemplo, no eran las especies adecuadas para la zona” (Entrevista personal).

#### 4.2.3 Documentos de gestión

La gestión del Manu está organizada según las actividades programadas en los instrumentos de gestión. En nuestro país, la gestión de ANPs asume una estructura básica según los lineamientos institucionales estipulados por el Plan Director, documento que fue actualizado el 2009 como parte de la creación del SERNANP. La planificación de la gestión del PNM, así como la de otras áreas protegidas, está plasmada en una serie de documentos: Plan Maestro, Plan Antropológico, Plan de Uso Turístico, y Planes Operativos.<sup>86</sup> De éstos, el principal es el **Plan Maestro**. Es aquí donde se definen los lineamientos técnicos y las normas generales de uso de un área de conservación. De manera resumida, un Plan Maestro debe reunir: un diagnóstico de la situación, la visión y objetivos de la gestión, las estrategias necesarias para alcanzarla, una zonificación del área que detalle dónde se implementarán dichas estrategias, y un plan de monitoreo que guíe como medir los avances (INRENA, GTZ/PDRS 2008). El **Plan Operativo Anual** es el que, guiándose de lo estipulado en el Plan Maestro, especifica las acciones a realizarse

<sup>85</sup> Aparentemente, según está señalado en el Plan Operativo 1992-1993, este departamento habría evolucionado en el de “Antropología y Proyección Social”, pero no tengo registrado cuándo habría dejado de funcionar.

<sup>86</sup> La Reserva de Biósfera del Manu cuenta con sus propios instrumentos de gestión, entre los que destaca el Plan de Ordenamiento Territorial de la RBM.

para lograr los objetivos propuestos. Por su parte, el **Plan Antropológico** es el encargado de agrupar la política del área protegida frente a las poblaciones, sobre la base de un diagnóstico situacional de las poblaciones. Finalmente, el **Plan de Uso Turístico**, detalla las pautas de manejo turístico del área, con el fin de disminuir sus impactos negativos, así como potenciar sus efectos positivos a largo plazo.

A continuación hago un breve recuento de la evolución de los planes maestros y los planes antropológicos, que son aquellos donde se concentran los principales lineamientos de política del PNM frente a las poblaciones.

Tabla 3. Línea de Tiempo de las Políticas Antropológicas del PNM

Año	Autor/ Institución	Nombre/descripción	Implicancias para comunidades	Estado
1968	Instituto Forestal de la Molina	Zonificación de hábitats	Recomienda varias zonas de uso de recursos para las comunidades nativas	Nunca implementado
1970s	PNM	Reglas informales con respecto a las poblaciones nativas	Poblaciones nativas son permitidas de circular libremente al interior y mantener actividades "tradicionales de subsistencia"	Seguidas hasta hoy en gran medida
1986	Ríos et al.	1er Plan Maestro	Muy poca información o planeamiento antropológico: poblaciones mantienen modo de vida tradicional o dejan el parque	Implementado en líneas general, aunque lo referido a las comunidades nunca les fue comunicado
1989	Helberg	1er Plan Antropológico	Lineamientos de política antropológica y diálogo con comunidades	Nunca implementado
1997	Rummenhoeller	2do Plan Antropológico	Documento preliminar para coordinar acciones, mejorar la calidad de vida, y promover la participación en la gestión del área	Nunca implementado oficialmente, pero algunas recomendaciones adoptadas
2002	INRENA y Pro-Manu	2do Plan Maestro	Incorpora el desarrollo cultural de las poblaciones indígenas en los objetivos del Parque Nacional	Implementado, aunque el componente de desarrollo fue el más descuidado
2002	INRENA y Pro-Manu	Revisión del 2do Plan Antropológico	Garantizar los derechos indígenas territoriales en los territorios del parque, mejorar el acceso a educación y salud, participar en la gestión del parque	No implementado, aunque sirve de guía de la política del PNM para poblaciones
2007	Rummenhoeller y Aguirre	3er Plan Antropológico. Actualización de lo elaborado por Pro-Manu	Recoge la mayoría de lo elaborado antes. Prioriza la actualización del diagnóstico situacional de las comunidades	No implementado
2013	SERNANP	3er Plan Maestro 2013-2018		En curso

Fuente: Basada en Shepard et al. (2010:277)



En los 44 años de historia del Parque Nacional del Manu sólo se ha contado con tres Planes Maestros, junto con tres intentos de aprobación de un Plan Antropológico que termina en todos los casos interrumpiéndose. El efecto de esto es que, como comenta Klaus Rummenhoeller, “hasta hoy en día no hay una política clara desde el parque hacia las poblaciones indígenas” (Entrevista personal).

El Primer Plan Maestro fue aprobado el año 1985 y publicado en 1986 (Ríos et al. 1986).<sup>87</sup> Este documento fue el resultado del trabajo del Centro de Estudios y Proyectos de Investigación y Desarrollo, CEDIP, de la Universidad Agraria La Molina. Este primer plan contaba con muy poca información sobre la población residente en el Manu, y contemplaba para ellos sólo dos opciones viables: o conservaban su modo de vida tradicional y se quedaban, o se aculturaban a la sociedad mayor y abandonaban el Parque (Rummenhoeller y Aguirre 2007: 16). En la práctica se asumió cómo política permitir la libre circulación de los “nativos contactados”, mientras se controlaba la intervención de “elementos extraños” y se prohibía la comercialización de pieles, cueros y animales vivos. Esto partía de una visión proteccionista que quería impedir la ‘alteración’ de sus modos de vida a causa de influencias externas. Si bien no se buscaba expulsarlos del Parque –excepto a los de Callanga, vistos como invasores-, se tenía la esperanza tácita de que estas restricciones ocasionarían que el Parque se fuese despoblando paulatinamente, a medida que sus habitantes eran atraídos por “centros de intercambio” exteriores.

La primera propuesta antropológica de 1987 surge en el contexto específico de crisis social de los Yora. Dicho plan plantea la existencia del Departamento de Pueblos Nativos no como una entidad que interviniera de forma reglamentaria en la vida de los indígenas, sino como una instancia que sirviese de intermediadora entre los nativos, la administración y la ‘civilización occidental’ en general. Llama sobretodo la atención que reconozca tan tempranamente que “si se desea que los nativos se identifiquen con el Parque Nacional del Manu es necesario que tengan la opción de participar en la toma de decisiones, así como en la administración” (Helberg 1987). Esta participación, indica además, no tiene que limitarse a ser guardaparques, sino que debe estar fundada sobretodo en la consulta por familia extensa. Pero los planteamiento de este primer Plan Antropológico encontraron poca resonancia en las entidades responsables del Parque.

La segunda propuesta de 1997 se concibe, en lo sustancial, sobre la base de las principales políticas enunciadas diez años antes.<sup>88</sup> Así, reconoce que el objetivo principal del Plan es establecer lineamientos para hacer posible “la concertación y coordinación entre sectores del Estado, organismos no gubernamentales (ONG) y poblaciones locales” (Rummenhoeller et al. 1997), ampliando esta vez el foco para incluir la situación de las comunidades campesinas. Este plan es firme en señalar la importancia de garantizar derechos ancestrales sobre la tierra para las poblaciones residentes. Aunque no aprobado oficialmente, tiene algunos impactos inmediatos en la política del PNM, entre los cuales resaltan: el asesoramiento a los pobladores de Callanga para constituirse como organización con personería jurídica (Asociación de Productores Agropecuarios de

cii

<sup>87</sup> Antes de la aprobación del Primer Plan Maestro, el Parque funcionó mediante planes de trabajo provisorios anuales o bianuales (Ríos et al. 1985:11).

<sup>88</sup> El INRENA y el PNM, en coordinación con APECO, consiguieron el apoyo financiero del WWF-UK en 1996, para la elaboración de este plan, que se publica como “Bases para la Planificación y Desarrollo de las Comunidades Andinas y Amazónicas en la Reserva de Biosfera del Manu” (Rummenhoeller et al. 1997).

Callanga); acuerdos con Callanga y otras comunidades colindantes sobre el uso de praderas naturales; y los acuerdos logrados con Tayakome y Yomibato para la construcción de la Casa Machiguenga.

El tercer Plan Antropológico es elaborado por el Proyecto Pro-Manu en el 2002. Se trata de una actualización del anterior y continúa reconociendo como principios básicos el diálogo intercultural y el respeto a la autodeterminación indígena. Si bien tampoco fue aprobado ni implementado formalmente, algunos de sus propuestas hallaron eco en la ejecución de proyectos de Pro-Manu a través de su 'Componente de Asuntos Indígenas'. Recoge, por ejemplo, una preocupación por la problemática de los indígenas en aislamiento y contacto inicial, que irá convirtiéndose en una de los principales desafíos de las políticas antropológicas con el tiempo. Luego de una emergencia epidemiológica de pobladores Matsigenka en contacto inicial en el sector del Piñi Piñi y el fundo Villa Carmen en 2001-2, desatada luego del ingreso de forasteros al PNM, Pro-Manu elabora el primer Plan de Contingencia para estas poblaciones. Por otro lado, se continúa el trabajo de diálogo en la zona andina con respecto al uso de las praderas naturales. En el 2001 se establece una primera directiva para el uso de pastos naturales en la que es hoy zona de recuperación del PNM, sobre la base de un estudio del potencial de toda la pradera colindante y la implementación de un Plan Piloto de Manejo de Pastos en el 1997 en la CC Cristo Salvador (Jesús María).

Pro-Manu financia también la elaboración del segundo Plan Maestro del PNM (INRENA y Pro-Manu 2002). Éste recoge del Plan Antropológico la propuesta de crear una Unidad de Diversidad Cultural, formulando a su vez un objetivo general, "integrar el desarrollo cultural de los pueblos indígenas y la población local con los objetivos de protección del Parque", y algunos lineamientos de acción para su consecución. Entre una de sus acciones planificadas incluye la aprobación del Plan Antropológico. Lo más importante con respecto a la problemática social de este Plan es la creación de Zonas de Uso Especial dentro del PNM que, en opinión de Rummenhoeller y Aguirre (2007:30), significó un cambio de rumbo estructural. Por primera vez se cuantifican los espacios ocupados por asentamientos humanos pre-existentes a la creación del Parque, abriendo la puerta para la implementación de planes de manejo de recursos dentro del área. La definición de las áreas correspondientes a esta zona, sin embargo –de 800ha para Tayakome y Yomibato, y de 3,300ha para Callanga- requiere de mayor precisión así como de un proceso más participativo. Cabe mencionar que este reconocimiento de "uso especial" no incluye los espacios y corredores migratorios de los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial que se superponen en la práctica a la denominada Zona de Protección Estricta.

Finalmente, casi una década después, el tercer Plan Maestro 2013-2018<sup>89</sup> (SERNANP 2014a, 2014b) ve la luz. En opinión de la coordinadora de la actualización del Plan Maestro, este documento se diferencia de los anteriores en cuatro aspectos esenciales. En primer lugar, y siguiendo la guía de elaboración de un Plan Maestro del INRENA y GIZ (2009), es resultado de un proceso participativo; es decir que la información recopilada proviene de talleres realizados con los actores involucrados en el manejo del Parque<sup>90</sup>, y

ciii—

<sup>89</sup> Mientras hacía trabajo de campo en el 2011-2012, este Plan (originalmente 2010-2014) estaba en proceso de validación.

<sup>90</sup> Se realizaron nueve talleres, de los cuales solo dos involucraron a población residente en el PNM (uno realizado en Challabamba y otro en Salvación).

requirió para ser aprobado de la validación previa del Comité de Gestión<sup>91</sup>. Segundo, le presta más atención al diagnóstico de la situación social de la zona de amortiguamiento, dedicándole un capítulo entero. En tercer lugar, distingue entre objetos de conservación biológica y objetos de conservación social y cultural, incluyendo dentro de los últimos a las poblaciones en aislamiento al mismo nivel que el patrimonio arqueológico<sup>92</sup>.

Cuarto, este nuevo Plan Maestro trabajaría en función a objetivos más realistas y no tan ambiciosos como los anteriores. El cumplimiento, por ejemplo, de los objetivos trazados en el Plan Maestro 2003-2007 resultó siendo mínimo. La coordinadora comenta al respecto:

“En el anterior no se había cumplido casi nada. Estaban en 20, 30 %, en algunos aspectos había llegado al 80%, pero un promedio era medio abajo. Lo que menos se llegó a cumplir es el manejo de recursos a través de proyectos, es decir de pedir apoyo y de incentivar proyectos para comunidades, proponer, hacer seguimiento, monitorear esos proyectos, porque muchos de ellos no habían dado resultados porque por ejemplo no eran las especies adecuadas para la zona” (Entrevista personal).

Por otro lado, el anterior Plan Maestro incluía metas tan imprecisas como el lograr un monitoreo en la zona de amortiguamiento que de cuenta de una “migración ordenada y controlada en un 70%”, e indicadores tan vagos como “el 100% de las culturas existentes en el PNM y Zona de Amortiguamiento mantiene sus valores” para evidenciar que “el desarrollo de la población es compatible con los objetivos del Parque” (INRENA y Pro-Manu 2002).

Es importante detenerse un momento en esta incapacidad política para “cumplir con lo pactado” y reflexionar en si realmente son los planes y documentos los que planifican la gestión del Parque. El diseño de estos planes pasa por un filtro de corrección política distante de su capacidad real de gestión. Algunos objetivos no se ajustan a la disponibilidad presupuestal. Por otro lado, los documentos no necesariamente van a corresponderse a la voluntad política de las autoridades a cargo. Las decisiones sobre políticas terminan adecuándose según las circunstancias y moldeándose a las interpretaciones individuales muchas veces, así hasta el último eslabón del Estado, que son los guardaparques, y que tienen un rol particularmente interesante. De allí la importancia de analizar en paralelo los discursos y las prácticas de gobierno.

#### 4.2.4 *Redes de gobierno*

Si bien centrada en la Jefatura del Manu, el gobierno del área no es impermeable a la acción de otros actores institucionales. De hecho, la capacidad del gobierno sobre el

civ\_\_\_\_\_

<sup>91</sup> Es importante mencionar que el Comité no valida la versión final del documento. Fue una versión previa la que fue validada el 8 de octubre del 2011.

<sup>92</sup> La coordinadora me contaba que, durante el proceso de elaboración, se armó un debate en torno a la pertinencia de usar la categoría ‘objeto’ en lugar de ‘sujeto’ de conservación para hacer referencia a las poblaciones. En su opinión, se decidió mantener el término de ‘objetos’ en tanto se trata de poblaciones que se encuentran en situación de riesgo. Pero, quizá, la razón de mayor peso tras esta decisión fue la imposibilidad de adaptar la categoría de ‘sujeto de conservación’ a las plantillas ya existentes que se imponen “desde arriba”. Esta de una de las muestras de cómo la rigidez del sistema fuerza un entendimiento inadecuado del territorio y sus poblaciones.

Manu está distribuida a lo largo de una red de tomadores de decisiones con grados de autoridad y poder diferenciados que está congregados alrededor del Estado como su eje institucional central. Como señala Peluso (XX:51), “la agenda conservacionista, que es presentada por lo general como acorde al interés común de toda la comunidad global, es vista como justificación de la intervención externa en aquello que previamente era enteramente asuntos internos del Estado”<sup>93</sup>. De ello se desliza la importancia de ampliar la mirada al momento de analizar el gobierno de áreas protegidas por parte del Estado.



Figura 1. Sistema de gobierno ampliado. Elaboración propia.

En el caso del Manu, su estatus como Reserva de Biósfera (desde 1977) y Patrimonio Natural de la Humanidad (desde 1987) empieza a aperturar la capacidad de gestión del PNM más allá del Estado. Esto es propulsado a su vez por el cambio de paradigma que trae consigo que implica abandonar una visión de áreas protegidas que “sea completamente cerrada y que nadie entra y cosas por el estilo” (Ada Castillo, Entrevista personal XX). Este giro en la tendencia de la conservación a nivel global, redundando a nivel nacional en una creciente afluencia de proyectos externos guiados por un enfoque que une conservación y desarrollo, que son aterrizados sobre todo en torno áreas emblemáticas de conservación como el Manu. Estos proyectos han sido, en la mayoría de los casos, financiados por cooperación internacional y ejecutados por ONGs nacionales como APECO, ProNaturaleza, DRIS-, y consolidan su acción sobre el Manu desde mediados de los 1980s. Estos proyectos pueden ser de dos tipos, o bien están orientados directamente al “fortalecimiento institucional” de la gestión del PNM, o impulsan de manera independiente el desarrollo de actividades sustentables en la zona de

CV

<sup>93</sup> “(...) desde una perspectiva local, sin embargo, tanto el Estado como los grupos internacionales de conservación pueden ser visto como controladores ilegítimos de los recursos locales”, continúa Peluso.



amortiguamiento, como una forma de aliviar la presión sobre el Parque. Este es el caso, por ejemplo, de la primera experiencia REDD+ de la Unión Europea, implementada de forma binacional en la zona de amortiguamiento del Manu en Perú, y de Yasuní en Ecuador. En el Perú, este proyecto es ejecutado por DRIS en las provincias Pilcopata, Salvación y Fitzcarrald, con comunidades nativas y propietarios individuales. Además de aliviar la presión sobre el Parque por parte de la población colindante, este proyecto es enfático en que uno de sus objetivos es “hacerle ver a la gente que este proyecto viene *por* el Parque” (Rodolfo Masson, Entrevista personal), como me comenta uno de sus responsables técnicos, de modo que la percepción del Manu como un obstáculo por parte de la población local se vaya atenuando.

Pero más importante aún que estos proyectos independientes, es el que algunas prácticas de Estado estén localizadas al interior de sitios no gubernamentales, entre los cuales la SZF ocupa un lugar privilegiado<sup>94</sup>. Esta institución ejecuta un programa orientado a *mejorar* las funciones del Estado<sup>95</sup>, enfocándose en dos aspectos básicos: control y vigilancia, y turismo. En el primer componente, la SZF ha financiado el mejoramiento de la infraestructura –que incluye la construcción de Lacco, un nuevo puesto de control en la límite occidental andino-, y está a cargo del pago de los guardaparques comunales. En el componente de turismo, el objetivo es aumentar la afluencia de turistas al Manu, para lo que se han concentrado en principalmente en diversificar la oferta turística aperturando nuevos atractivos (cochas y trochas), e intensificar la promoción del área a través de nuevas estrategias de comunicación y marketing. Además, la SZF ha sumado dos especialistas al personal del PNM para hacerse cargo de cada componente dentro del PNM, de los cuales los pagos son asumidos por esta institución. Desde luego, esto les da una voz en el proceso de toma de decisiones que ninguna otra institución no gubernamental tiene.

Un caso interesante que evidencia la permeabilidad de las fronteras del Estado como locus de gobierno es el del proyecto que llevó a cabo APECO en el 2001 con el fin de “promover estrategias para la conservación de largo plazo en la Parte Alta del Parque Nacional del Manu”, enfocado en realidad en “buscar soluciones durables al problema de Callanga (APECO 2001:1). Entre los cinco productos que contemplaba, se encontraba un estudio de zonificación y microzonificación<sup>96</sup>. El objetivo principal de éste era ordenar el territorio de Callanga a través de la delimitación de cuatro tipos de zonas: de Uso Especial (4.1 %), de Recuperación (10.5%), Silvestre (11.9%) y de Protección Estricta (73.5%). De éstas, la Zona de Uso Especial de 1,439.16 ha es donde se contemplaba el desarrollo de

cvi

<sup>94</sup> Tan es así que el nuevo Plan Maestro (SERNANP 2014a: 81) detalla que casi el 30% de su estrategia de financiamiento, es decir 2,5 millones de soles, está compuesta por el apoyo de dos proyectos externos previstos y en ejecución: (a) el de “Protección de los Bosques y Manejo de los Recursos Naturales en la RBM”, financiado por la ICI y el BMUB y ejecutado por la SZF, y (b) el “Programa para la Conservación de los Bosques y Desarrollo Sostenible de dos ANP de la Amazonía Peruana”, financiado por el BMZ y ejecutado por DRIS.

<sup>95</sup> Proyecto de “Fortalecimiento del Sistema de Protección y Mejora de los Servicios Turísticos del Parque Nacional del Manu”, financiado por Fondo de las Américas (FONDAM) y PROFONANPE, y ejecutado por la Sociedad Zoológica de Frankfurt desde el 2010.

<sup>96</sup> APECO, bajo la dirección de la bióloga Lily Rodríguez, produjo cinco productos: a) diagnóstico socio económico, b) diagnóstico socio educativo, c) estudio de composición florística, d) estudio de suelos, y e) estudio de zonificación o microzonificación. Este último serviría, a su vez, para la incorporación del ámbito de influencia del asentamiento de Callanga como Zona de Uso Especial en el nuevo modelo de zonificación propuesto en el Segundo Plan Maestro (INRENA y Pro Manu 2002).

actividades económicas de subsistencia de las 41 familias. Sobre la base de esta zonificación el Parque generó su política de control territorial, prohibiendo que los pobladores expandan más allá su uso de la tierra. Como muestra la antropóloga Cindy Álvarez (2010, 2015), quien volvió una década después a la zona –esta vez contratada por el PNM- para actualizar el diagnóstico original, las acciones de medición y la legitimidad de los acuerdos llegados eran profundamente cuestionadas por los agricultores, habiéndose generado un fuerte sentimiento de aversión contra “los Apecos”, por haber limitado su uso de la tierra, entre otras cosas. Por otro lado, este documento propone como opción a largo plazo “facilitar la salida voluntaria de los pobladores de esta zona, en condiciones que permitan mejorar su nivel de vida”. Esta iniciativa fue finalmente ejecutada por el PNM, con fondos manejados por la SZF, en el 2013 (Álvarez 2015: 201).

Otra manera en la que se manifiesta la existencia de una red de gobierno, es en la alta movilidad de trabajadores entre la Jefatura, agencias afines del Estado y ONGs de conservación. Esto se produce tanto a nivel de Jefes y especialistas, como de guardaparques. Uno de los ex Jefes, por ejemplo, que estuvo a cargo del PNM a fines de los 80s y luego nuevamente a inicios de los 2000, llegó a la zona en 1978 con un proyecto del MINAGRI y, luego de ser Jefe del PNM por primera vez, estuvo trabajando una década en ProNaturaleza; luego de dejar su segunda Jefatura del PNM ingresó a las filas del PNUD. Otros de los dos ex Jefes entrevistados habían trabajado antes también en ProNaturaleza. A diferencia de los especialistas, los guardaparques tienen tiempos mayores de pertenencia en su cargo, lo que explica para algunos la lentitud de los cambios de enfoque institucional en sus niveles más básicos. La rotación de estos también se da entre ONGs / Estado, como en el caso de Adriel Mariño, que antes de trabajar en el PNM estuvo en ProNaturaleza; o entre distintas instancias en los márgenes del Estado, como el caso de Jesús Keme (quien fue sanitario, representante indígena del gobierno regional, registrador civil de RENIEC, y representante de FENAMAD, antes de ingresar como guardaparque). Es importante tener en mente este tránsito entre los especialistas y técnicos porque nos habla también de un tránsito de saberes y prácticas, aún cuando cada institución guarde sus particularidades orgánicas propias.

Aquí vale mencionar también a la Estación Biológica Cocha Cashu como una de las instituciones con mayor influencia en la gestión del PNM, en tanto productora de saberes sobre su territorio. Dada la importancia del rol y la autoridad de las ciencias naturales en el movimiento conservacionista, no sorprende la interrelación entre la EBCC y la Jefatura del PNM. Como veíamos antes, la EBCC existe desde incluso antes de la declaratoria oficial del Manu como Parque Nacional, y está vinculada a la gesta de la institucionalidad forestal en el Perú. La producción de saberes sobre el territorio por parte de la EBCC –al punto de ser una de las selvas tropicales más estudiadas- ha hecho posible la *lectura* del Manu como una de las áreas de mayor biodiversidad, lo cual redundó en la construcción de su estatus como área de importancia a nivel mundial. En la misma línea, cuando el Parque Nacional del Manu es declarado Patrimonio Natural de la Humanidad, la importancia científica del PNM es declarada en función de las “muchas contribuciones (casi 200 publicaciones) a nuestro entendimiento de los ecosistemas de bosque tropical hechos por los científicos trabajando en la Estación Biológica de Cocha Cashu al interior del Manu” (IUCN, 1987). Por otro lado, esta producción científica ha permitido el diseño de una serie de instrumentos de gestión. Así, por ejemplo, según información de la misma estación, el conocimiento de la calidad de hábitats en el río Manu producido por ésta habría hecho posible el desarrollo de una mejor reglamentación turística (Flores et al. 2013).

Hasta el 2010, que la EBCC pasó a estar bajo el cargo de San Diego Zoo Global y de un nuevo director, ha sido un cuerpo institucional de expertos en ciencias naturales que ha representado una de las posturas más conservadoras sobre la gestión del PNM en aspectos sociales. Tan es así, que quien fuese director de la estación durante dos décadas, el renombrado ecólogo tropical John Terborgh, es uno de los representantes globales de la postura denominada 'neo-proteccionismo', un intento renovado por defender la existencia de áreas de conservación libres de humanos. Terborgh considera que las comunidades asentadas dentro del Manu equivalen a mantener el "peligro al interior" (*the danger within*), es decir son la amenaza más apremiante a la conservación de esta área, tanto por el aumento de su población como por las "amenazas de la comercialización" (Terborgh 1999).

Cabe mencionar que, en términos formales, el último Plan Maestro reconoce a la Jefatura del PNM como un eje de la gestión de un conjunto más amplio de actores. Así, la coordinadora de la actualización de este documento nos dice:

"hemos trabajado en cuestión de establecer convenios, acuerdos sobre todo con otras instituciones, de tal manera que las instituciones lleven la batuta, sean las encargadas y el parque sea el promotor y el que apoye para que esas instancias, por ejemplo, del Estado, el GO RE de Madre de Dios, de Cusco, DIRCETUR, cumplan sus funciones. (...) la zona de amortiguamiento tiene mucho que ver las instancias del Estado o entidades privadas, entonces lo que se quiere es hacer una promoción: que mediante el Parque, él ayude a buscar que salgan proyectos, financiamientos, de tal manera que nos ayude como parque a obtener la información y poder resolver la problemática sobre todo de la ZA." (Violeta Zamolloa, Entrevista personal).

Este enfoque de gestión que da un lugar central a la búsqueda de *aliados*, responde a su vez a un giro en la racionalidad de gobierno del PNM que incorpora una preocupación por vincular la conservación al desarrollo, de modo que las poblaciones no los vean como agendas contradictorias. Nuevamente Violeta: "La manifestación [de la población] de que para ellos el Parque es una pared para el desarrollo (...). Porque si tú te das cuenta en lugares donde hay tanta riqueza, tanta biodiversidad, está la mayor pobreza. Lo único que nos queda es buscar la forma de hacer proyectos financiados por instituciones, por instancias exteriores y que el parque promocióne. Nuestra tarea es esa promoción, esa búsqueda de aliados para que a través de ellos, ellos incorporen por ejemplo lo que es la parte económica, y el parque la parte técnica y puedan resolverse los problemas" (Entrevista personal). Las problemáticas inherentes a esta alianza entre las agendas de la conservación y el desarrollo serán analizadas con mayor detenimiento en el cuarto capítulo.

A un nivel de arreglos institucionales esta figura de coordinación se materializa en la existencia del Comité de gestión como catalizador. Este órgano agrupa a alrededor de 100 instituciones, entre Municipalidades distritales, ONGs y comunidades nativas, que se reúnen anualmente para discutir temas vinculados a la gestión del Parque. Aunque, a un nivel discursivo el Comité de Gestión pretende constituirse como un canal de participación en la gestión del PNM, en la práctica está lejos de ser un canal efectivo de gestión participativa, como expondremos más adelante.



### 4.3 Espacialización

El Estado como ensamble de instituciones jurídico-políticas y capacidades regulatorias esta anclado sobre la *territorialización* del poder político –o, en otras palabras, en la adscripción de un poder político a un territorio específico (Brenner et al. 2003:6). Algunos apuntes al respecto. En primer lugar, no se trata de un espacio ‘natural’ o dado, sino de una malla territorial que es *producida* en relación al poder. Esto significa que la producción del espacio estatal refleja tanto estructuras y procesos históricamente contingentes, como que actúa como un vórtex que cerca y moldea las relaciones sociales. Es decir, moldean y reformulan las geografías de las mismas relaciones que aspiran a regular o controlar (Brenner et al. 2003:29). En segundo lugar, el espacio estatal no es estático, siendo más inherentemente procesual y contingente, un resultado precario que tiene ser constantemente reificado no sólo a través de prácticas regulatorias materiales e institucionales, sino también a partir de una variedad de estrategias representacionales y discursivas que sirven para aprehenderlo y simplificarlo. Estos dos rasgos nos llevan al tercer apunte: la malla territorial sobre la que funcionan los aparatos administrativos y regulatorios del Estado, actúa como una *matriz espacial del poder*, en donde las estructuras sociales –injustas, excluyentes, y desempoderadoras- son inscritas (y contestadas) (Elden y Crampton 2007).

Esto es claro en la conservación como forma de gobierno. La conservación piensa, modela y fija un espacio que ha sido calificado (imaginado) de antemano como espacio silvestre o “natural” y, en ese sentido, digno de preservación. Esta delimitación del espacio es profundamente política, en tanto la conservación actúa a través del espacio separando lo deseado/no deseado, dotando de significado al espacio a partir de cómo sitúa y regula a ciertos sujetos con respecto a otros (Crampton 2013: 388). Así, a través de su clasificación, vigilancia y regulación, la naturaleza conservada actúa como una matriz espacial de poder.

En esta sección reconstruyo la malla territorial sobre la que se erige el gobierno del Manu, prestando atención a cómo se configura a su vez como una matriz espacial de poder al excluir ciertos grupos de su diseño, al vincular tipos de espacio o naturaleza con tipos de población, y al reflejar dinámicas de resistencia y lucha sociopolítica.

La naturaleza del Manu está moldeada y fijada por dos tipos de líneas imaginarias que estructuran el esqueleto territorial básico de organización: 1) las líneas externas o fronteras que lo cercan, y 2) las líneas internas o la zonificación que clasifica y organiza su geografía. Estas líneas configuran una organización espacial de partida: *el interior, el borde y el exterior* del PNM. Sobre esta malla territorial se despliegan la infraestructura, personal, tecnologías de control de las amenazas existentes (*dialéctica control/amenaza*) en función de tres lógicas principales, y que tienen la *circulación* –de personas, bienes, saberes y ‘costumbres’- como uno de sus principales sitios de regulación.

#### 4.3.1 Líneas externas o fronteras

A primera vista, las fronteras del Manu cumplen básicamente una función: cercar un territorio sobre el cual se va a ejercer un control soberano. Sin embargo, y de manera no menos importante, las fronteras del Manu cumplen también una función de apertura. Se trata de dos movimientos simultáneos: un cerrar y un abrir. Habíamos visto, cómo la



racionalidad de gobierno del Manu opera en función de una lógica centrípeta que “concentra, centra, encierra”, movimiento esencial de los órdenes disciplinatorios según Foucault (Foucault 2006:66). Mientras el cercamiento y la circunscripción del espacio obedece a un movimiento disciplinatorio, el abrir y cerrar espacios para permitir la circulación y el pasaje obedece un movimiento de seguridad (Foucault 2006; Elden 2007:32). Así mientras la disciplina aísla, la seguridad incorpora.

Disciplinar el espacio a partir de su cercamiento sirve dos propósitos: *crear* la naturaleza para poder luego *controlarla*. La creación de un área protegida es un proyecto estatal que aterriza sobre el espacio una abstracción imaginada llamada naturaleza. La separación en el espacio, a través de la clara distinción de sus fronteras, vuelve *real* en el paisaje la dualidad naturaleza/sociedad. Aislando un espacio y purificando su interior de elementos no deseados –hombres- se cristaliza esa *muestra de naturaleza* digna de ser conservada. O, en otras palabras, para poder conservar la naturaleza, primero hay que crearla. De allí que un ejercicio común en el establecimiento de áreas protegidas haya sido el desplazamiento forzado de poblaciones, cuyo territorio ancestral ahora se convertía en una naturaleza “virgen” bajo el control del Estado. Este fue el sello de la primer área protegida establecida en el mundo en Estados Unidos (Worster 2008), que se ha exportado como modelo a todos los rincones del mundo, y a pesar de las críticas desde científicos sociales y movimientos políticos de base desde los 1980s, ha continuado reproduciéndose como bien muestra Dowie en un libro reciente (2014). Como hemos visto ya, en el caso de la creación del Manu, la expulsión de las poblaciones se constituyó como un objetivo inicial ejecutado de forma parcial, y que fue mutando en mecanismos posteriores para *vaciar* el Parque –que perduran hasta hoy.

En segundo lugar, a partir del establecimiento de fronteras se habilita la naturaleza como una entidad geopolítica, un sistema cerrado, en términos ecológicos y sociales, sobre el cual es posible ejercer un control soberano. La lógica soberana del poder político<sup>97</sup> pone énfasis “en la defensa y retención del territorio –quizá más propiamente sólo ‘terreno’- de los enemigos al interior y al exterior del Estado” (Elden y Crampton 2007:7). Este control soberano que circunda y defiende un orden natural se enfoca en no permitir la expansión de usos productivos sobre éste, cuidando celosamente las fronteras.

A su vez, el control soberano permite llevar la idea de naturaleza como sistema cerrado - espacio silvestre separado de lo humano- a la perfección. En el caso del Manu, puede observarse claramente cómo las fronteras en tanto umbral espacial son a su vez un umbral representacional que sirve al perfeccionamiento del ideal de naturaleza. Esto puede observarse en el uso de las troncas arrastradas por el río Manu. En época de lluvias, el Río Manu arrastra troncas madera valiosa –incluso caoba- de las playas. Estas troncas son usufructuadas por una asociación de pobladores de la Comunidad Nativa Isla de los Valles, colindante con el PNM en la desembocadura del Río Manu en el Río Alto Madre de Dios. A pesar de los reclamos levantados por las comunidades de Tayakome por su derecho a usufructuar de las troncas desde los 1990s (Ríos et al. 1986), e incluso los pedidos de autoridades políticas –como el alcalde distrital de Fitzcarrald- más recientes, el plan de manejo de las troncas continúa excluyendo a los Matsigenkas que viven al interior del Manu. Además de los imaginarios sobre la tradicionalidad a ser mantenida por los indígenas, existe detrás de este arreglo una diferencia clara entre naturaleza y recurso natural: la salida de las fronteras del Manu marca el traspase de uno a otro. Por otro lado, las fronteras marcan también el traspase entre subsistencia y

CX

<sup>97</sup> Característica de los regímenes medievales previos a la creación del Estado moderno (Foucault 1991).

comercialización, el umbral de la “tradicionalidad” según es definido en el PNM. Un guardaparque ilustró este punto con una historia. Cuando él estaba en el PCV de Limonal, se encontró con un Matsigenka de Maizal que estaba llevando o “sacando” pescado fuera del PNM. Por reglamento, los indígenas del Manu solo pueden usar los recursos del Manu (¿o son de ellos?) para autosubsistir, teniendo prohibido venderlos, por lo que el guardaparque quiso decomisar el pescado. Pero el indígena se opuso: “Si no me dejas llevar dame para comer en Boca Manu”. El testimonio no solo habla de cómo el paso de la frontera marca el paso de la autosubsistencia a la comercialización, sino también lo limitado que es entender estos usos como antónimos, ya que uno puede “vender para comer”, como lo deja en claro el indígena en cuestión. Sumado a esto, las fronteras marcan la precariedad de los derechos de los indígenas del Manu sobre los recursos de su territorio, ya que es allí donde se pone en evidencia que, en última instancia, los recursos son del PNM.

Se vislumbran así las limitaciones de aterrizar esta lógica centrípeta sobre espacios de intervención tales como la Amazonía rural, tanto en términos ecológicos, como sociales. Romero lo resume con claridad: “[la lógica centrípeta] por un lado, va a ser incapaz de asir algunos de los procesos ecológicos que busca conservar, en la medida en que estos tejen redes ecosistémicas con elementos que trascienden las propias fronteras de los espacios de conservación. Por otro lado, va a entrar en conflicto con las lógicas económicas de manejo territorial de los pueblos indígenas y ribereños, lógicas que suelen responder a un tratamiento extensivo y diversificado de la naturaleza antes que a un manejo intensivo y jurídicamente delimitado” (Romero 2011:58).

Además de cercar un territorio y evitar a través de su control la expansión de usos productivos sobre la naturaleza bajo conservación, decíamos que las fronteras cumplen otro rol fundamental: permitir la circulación hacia dentro y fuera del PNM. La circulación de personas, bienes y “costumbres” se producen bajo vigilancia estricta de los guardaparques situados en la fronteras, principalmente en tres puntos: PCV Kurkorpampa, PCV Acjanaco, PCV Limonal. Además de permitir la entrada y salida de los tecnócratas y agentes del control, estos puntos permiten la circulación de la población que vive al interior del Manu (y sus redes de parentesco), así como la de algunos actores – Iglesia, Municipalidad y ONGs- que les proveen de asistencia o servicios, y la de la población que harán un “uso público” o indirecto del Manu, es decir las poblaciones de científicos, filmadores de vida silvestre y turistas. En estos tres puntos, los agentes de control regulan a su vez que, junto con la población, no circulen ciertos bienes ni enfermedades. Así como hemos visto que no se permite la salida de ciertos recursos “del Parque”, como troncas o animales, no se permite el ingreso de ciertos bienes, como escopetas o redes de pesca, que amenacen con transformar los modos de producción de los indígenas. A su vez, se controla el ingreso de animales domésticos –gallinas, chanchos, perros- para evitar la transmisión de enfermedades a las especies silvestres, y es un requisito de ingreso estar vacunado contra la gripe antes de ingresar al Parque.

Como es de esperarse, existen espacios en donde la circulación escapa a la mirada vigilante del Estado; sobre éstos hablaremos más adelante. Por otro lado, hay una circulación en reversa, es decir del Parque hacia fuera, por parte de los animales silvestres, que el PNM no puede controlar. La salida de pumas y osos que salen del PNM y perjudican a los campesinos de la zona andina comiéndose los cultivos de sus chacras o sus animales es un motivo recurrente de queja y de conflictos con el PNM. En la Figura 27 se puede ver la queja presentada por un comunero a un guardaparque del PNM ante los ataques del oso a su ganado. Así también en el Anexo 4 se aprecia un oficio

presentado el 2005, el presidente comunal de la CC Televán se dirige al PNM solicitando soluciones “ya que (...) los campesinos de esta zona somos gentes de escasos recursos y sólo con la crianza de nuestros ganados educamos a nuestros hijos. Si vamos seguir siendo perjudicados por el oso de anteojos i pumas que se protege en el parque nacional del manu nuestra situación empeorará”.

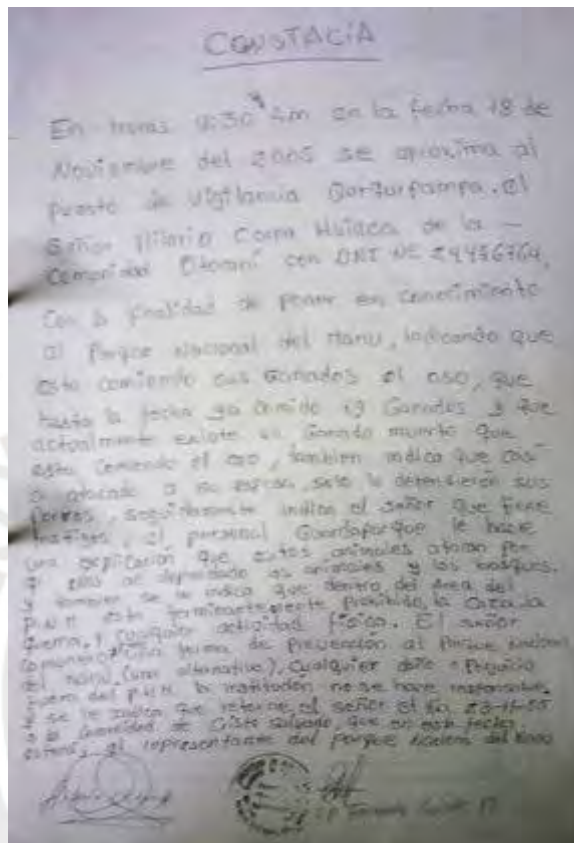


Figura 27. Constancia dejada por el GP Fernando Quispe que registra que el oso ha comido los ganados y atacado a la esposa del Hilario Ccapa HUilca, comunero de Otcani. Fuente: Archivo de la Jefatura del PNM.

Este tipo de circulación cuestiona la precariedad del Manu como un sistema cerrado, cuando este se prueba incapaz “de cuidar a sus animales”, como le suelen reclamar los campesinos: “Algunos se quejan de que se comen a sus crías, el oso, el puma. A veces bajan cuando tienen áreas agrícolas, ahí están los osos, son grandes, siempre están en las áreas agrícolas, también come al ganado. Nos dicen “amarren a sus animales, cuiden a sus animales” (Marleni Estrada, Entrevista personal). Lo único que los funcionarios pueden hacer es pedir a los campesinos que “se cuiden”: “A los pumas no podemos controlarlos nosotros, pero de todas maneras vienen a quejarse los propietarios de los ganados o las mulas. Entonces nosotros lo único que tenemos que hacer es decirle ‘cuida tus animales, que no estén botados. Si están en toda la loma, el animal puede comer” (Adrián Marveli, Entrevista personal).

Es crucial aquí entender que el movimiento de apertura del Manu no es sólo un reflejo de los giros de política que hicieron posible negociar y llegar a acuerdos con las poblaciones que viven en su interior, sino que es también un acto asociado a la producción de información y de *valor*. Las tecnologías y dispositivos de control desplegados en las



fronteras permiten generar información sobre el territorio, sobre los movimientos y dinámicas poblacionales de ciertas especies clave –por ejemplo, el águila arpía-, y sobre la población científica y turística que ingresa. La información producida por los científicos naturales redundaba en la consolidación del Manu como una selva tropical de importancia global. Permitir la circulación de turistas, más allá de la generación de ingresos económicos –más aún cuando la mayor parte de éstos va a parar al gobierno central-, contribuye también a este fin de consolidar del prestigio del Manu como el último refugio “natural” del planeta (Wust 2007). Asociada a ambas actividades, se encuentra la circulación de equipos de filmación, que cumplen un rol fundamental en el posicionamiento del Manu, fomentando lo que el primer Plan Maestro denominaría “educación e incremento de cultura”.

No es posible hablar del establecimiento de fronteras del Manu en tanto cristalización de la abstracción de una idea de naturaleza y condición para ejercer un control soberano sin preguntarnos abstracción *de quién* o control *por parte de quién*. Las fronteras del Manu marcan un espacio de poder, un espacio dominante que ha sido concebido y elaborado por los planificadores, los tecnócratas y administradores de la conservación. La legitimidad de este “espacio concebido” (Lefebvre 1974) está sustentada en saberes aderezados por conocimientos científicos, disfrazados tras lenguajes que se presentan como intelectuales o técnicos. En el caso del Manu las fronteras fueron “impuestas por los biólogos” desde un escritorio (Klaus Rummenhoeller, comunicación personal). Como hemos señalado, el objetivo –y la hazaña- del Parque Nacional del Manu está en la conservación de una alta diversidad biológica, la totalidad de una cuenca y de un ininterrumpido gradiente altitudinal. Así, lo que señala su límite más occidental es el *divortium aquarium* o, en otras palabras, la cresta de la montaña de su lado andino; asimismo, su territorio norte y oeste está también demarcado por la división de las aguas que alimentan el Río Manu, y una parte de su límite sur está señalada por el Río Alto Madre de Dios.

El espacio concebido por los planificadores ha sido puesto en términos ideales sobre una naturaleza *vaciada de hombres*. En la realidad, la naturaleza del Manu es un vibrante territorio indígena, en donde las dinámicas extractivas históricas han tenido un peso fundamental en el moldeamiento de las relaciones sociales y económicas, como he intentando mostrar en el primer capítulo. El resultado fue que el recién creado Parque Nacional del Manu terminó superpuesto a territorios indígenas y campesinos tanto en su lado andino como amazónico. En palabras de Klaus Rummenhoeller, el Manu se creó en función de “límites geográficos<sup>98</sup>, pero no culturales ni históricos (...). No hay un criterio de territorio; el territorio tiene que ver con usos ancestrales”. Efectivamente no entraron en la ecuación derechos ancestrales, ni patrones de uso de recursos ni se pensó en consultar a las poblaciones viviendo al interior. Rayando en lo absurdo, el Primer Plan Maestro (Ríos et al. 1986: 87) recoge una anécdota que ejemplifica elocuentemente la distancia entre el espacio concebido por los planificadores y científicos y el espacio experimentado por sus habitantes. Poco después de la creación del PNM, un equipo del Instituto de Investigaciones Forestales de la UNALM diseñó una propuesta “que consistía en propiciar una zonificación que permitiera mantener, dentro del concepto de equilibrio natural, facilidades para la vida de los machiguenga de Tayakome” (Pierret y Ponce 1968). Esta zonificación incluía áreas de caza, producción forestal y agrícola. Esta propuesta había sido formulada sin ningún tipo de consulta o estudio de los reales prácticas Matsigenka de

cxiii

<sup>98</sup> Aunque quizá antes que estar guiados por criterios geográficos, que vincularían la relación del hombre con su medio ambiente, criterio puramente hidrográficos o ecológicos.



uso de la tierra y los recursos. No es de sorprender en ese sentido que no haya tenido ninguna consecuencia práctica (Shepard *et al.* 2010:278). Esta brecha entre el espacio concebido y el espacio *vivido* (Lefebvre 1991 [1974]) ha sido el locus de una serie de conflictos.

#### 4.3.2 Líneas internas o zonificación<sup>99</sup>

Al interior, el espacio del Manu está organizado a partir de su zonificación, proceso que consiste fundamentalmente en: (i) el trazo de líneas imaginarias para diferenciar zonas de acuerdo a sus grados de ‘naturalidad’/interferencia, es decir qué tan protegidos o alterados están por la intervención humana, y de acuerdo a sus “valores naturales”; y (ii) el establecimiento de reglas de uso de dichos espacios por parte de poblaciones específicas y, en correspondencia, de necesidades y estrategias de manejo.<sup>100</sup> Este proceso termina regulando la *circulación* de poblaciones al interior del PNM y vinculando en la práctica tipo de naturaleza / tipo de uso / tipo de población. Así, a los científicos, filmadores y turistas que hacen un “uso público” de la naturaleza, que significa que la consumen de manera indirecta, se les asignan algunas zonas, mientras a los indígenas, que hacen un uso productivo de la misma, se les reserva (o no) espacios específicos. En ese sentido, las poblaciones tienen rasgos de circulación específicos, y algunas tendrán rangos mayores que otras.

El Manu ha sido zonificado casi desde su creación. Pero las líneas imaginarias de hace cincuenta años no se mantienen hoy. Podemos hablar de cuatro momentos en la zonificación del PNM: una primera zonificación provisional propuesta en 1977, y las otras siguientes tres correspondientes a la declaración de cada nuevo Plan Maestro. Ahora, en tanto el primer modelo de zonificación no fue aprobado, y el cuarto modelo es una modificación ligera del modelo propuesto por el 2do Plan Maestro, en realidad sólo estamos frente a dos grandes reformulaciones de la zonificación del PNM. En la Tabla 4 se observa la evolución de la zonificación según esos cuatro momentos, detallando su clasificación, definición, principales características y cambios de uno a otro.

CXIV

<sup>99</sup> La zonificación es parte de los procedimientos estándar dentro de ANPs. Está considerada dentro de la Ley de Áreas Naturales Protegidas (2009) como parte de los instrumentos de manejo (Título III, Artículo 23). Antes de ello estaba regulada por el Reglamento de Unidades de Conservación (DS No. 160-77-AG).

<sup>100</sup> El criterio de zonificación es similar al que guía la categorización de áreas protegidas a nivel del SINANPE según su “gradualidad de uso”, es decir el grado de intervención humana permitido.

Tabla 4. Evolución de la Zonificación del PNM

Documento	Tipos de Zona	Definición	Características / Principales cambios
Propuesta provisional no aprobada, 1977	Zona vedada	área natural, inalterada o muy poco alterada que contiene ecosistemas únicos y frágiles que requieren de protección absoluta, excluyéndose toda visita, con la excepción del personal de control y vigilancia.	- Hace mención explícita a científicos y personal de control, y de manera implícita a turistas (recreación), mas no a poblaciones indígenas.
	Zona restringida	área natural que presenta un mínimo de intervención humana, en la que se permite un moderado uso sólo para fines de investigación científica	
	Zona primitiva	área natural que contiene rasgos significativos, que se prestan para el desarrollo de actividades limitadas a determinarse para cada caso.	
	Zona de recreación	área natural que contiene paisajes y recursos sobresalientes, que se prestan para el desarrollo de actividades relativamente intensas. Se permite la instalación de infraestructuras de apoyo.	
	Zona de servicio	área de reducida extensión destinada a la instalación de infraestructura de administración	
Primer Plan Maestro, 1986	Zona restringida	<i>Ídem.</i> Que se desarrolla sobre la casi totalidad del territorio del PNM. Presenta, por supuesto, un mínimo de intervención humana sobre los ecosistemas característicos y debe ser apertura a la investigación científica.	- Elimina la zona vedada y la zona primitiva. Ahora todas las áreas son accesibles a la actividad de control y la científica. - Incorpora una zona de recuperación en el límite con la zona andina, "debido a las interferencias que ocurren por el pastoreo en las partes alto andinas". Tiene un estado <i>transitorio</i> . - Hace referencia a las poblaciones en calidad de "interferencia".
	Zona de recreación	<i>Ídem.</i> Ubicada en Akcanaco – Tres Cruces y Boca Panahua – Cocha Cashu. En ambas existe una infraestructura de senderos y mínimos apoyos para servicios de los visitantes, que no serán ampliadas.	
	Zona de servicio	<i>Ídem.</i> Ubicada en los alrededores de los puesto de control o estaciones dentro y fuera del territorio.	
	Zona de recuperación	área donde el medio natural ha sido severamente dañado, siendo necesario realizar obras planificadas para su recuperación. Una vez recuperada se asignará a una de las zonas antes descritas. (...) Su gestión se caracteriza por el control de la quema y del número de cabezas de ganado hasta que este uso pueda ser erradicado.	
Segundo Plan Maestro, 2003	Zona de protección estricta	espacios donde los ecosistemas han sido poco o nada intervenidos, o incluyen lugares con especies o ecosistemas únicos, raros o frágiles, los que, para mantener sus valores, requieren estar libres de la influencia de factores ajenos a los procesos naturales mismos, debiendo mantenerse la características y calidad del ambiente original. Sólo se permite actividades propias del manejo del área y de monitoreo del ambiente, y excepcionalmente, la investigación científica.	- La zona restringida es renombrada como zona de protección estricta. A pesar que requiere para su protección de estar libre de "factores ajenos a los procesos naturales", reconoce la existencia de grupos PIACI al interior. - Incorpora una zona silvestre, que sirve como zona <i>limbo</i> o de amortiguamiento entre las zonas intervenidas y la restringida.
	Zona silvestre	aquellas que han sufrida poca o nula intervención humana pero que son menos vulnerables que las arriba descritas. Aquí se permite actividades de administración y control, investigación científica, educación y recreación sin infraestructura permanente ni vehículos motorizados. El principal criterio es la existencia de áreas que permitan actividades de uso	

		público restringido. Pueden soportar la influencia de actividades antrópicas debidamente reguladas, y se considera un área de amortiguamiento entre la de protección estricta y las zonas de uso recreativo y uso especial.	Reconoce la presencia humana al interior del Manu tanto en un sentido histórico como contemporáneo:
	Zona de uso turístico y recreativo	espacios que tienen rasgos paisajísticos para los visitantes y que, por su naturaleza, permiten un uso recreativo compatible con los objetivos del área. En esta zonas se permite el desarrollo de actividades educativas y de investigación, así como infraestructura de servicios necesarios para el acceso, estadía y disfrute de los visitantes, incluyendo rutas de acceso, albergues y uso de vehículos motorizados.	- Incorpora una zona de uso especial que reconoce por primera vez la legitimidad del uso "tradicional" de las comunidades sedentarias del PNM. No incluye a los asentamientos anexos de Tayakome y Yomibato, es decir a Maizal y Kakautal.
	Zona de uso especial	espacios ocupados por asentamientos humanos pre-existentes al establecimiento del ANP, o en los que por situaciones especiales ocurre algún tipo de uso agrícola, pecuario, agrosilvopastoril u otras actividades que implican la transformación del ecosistema original. Incluye los ámbitos de influencia de Callanga y Tayakome y Yomibato.	- Incorpora una zona histórico-cultural que se remite al ámbito de influencia de los Petroglifos de Pusharo. Sin embargo, el parque tiene presencia abundante de registros arqueológicos incluso en el "corazón" del Manu, lo cual es de conocimiento de los famosos buscadores de El Paititi.
	Zona de recuperación	una zona transitoria aplicable a ámbitos que, por causas naturales o intervención humana, han sufrido daños importantes y requieren un manejo especial para recuperar su calidad y estabilidad ambiental, y asignarle la zonificación que corresponde a su naturaleza.	
	Zona histórico-cultural	ámbitos que cuentan con valores históricos y arqueológicos importantes, y cuyo manejo debe orientarse a su mantenimiento, integrándolos al entorno natural. Es posible implementar facilidades de interpretación para los visitantes y la población local. Se promoverán en dicha áreas la investigación, actividades educativas y uso recreativo, con relación a sus valores culturales.	
Tercer Plan Maestro, 2014	Zona de protección especial	<i>Ídem.</i>	- La zona de uso especial sigue sin incluir a Maizal y Kakautal, asentamientos anexos de Tayakome y Yomibato. Además, hace precisiones con respecto al uso forestal y pastoril de los recursos del PNM.
	Zona silvestre	<i>Ídem.</i> Precisa que las actividades de administración y control, la investigación científica, educación y recreación son permitidas siempre y cuando "no conlleven concentraciones importantes de personas que permitan el mantenimiento del estado natural no intervenido".	
	Zona de uso turístico y recreativo	<i>Ídem.</i>	
	Zona de uso especial	<i>Ídem.</i> Precisión con respecto al uso forestal y uso pastoril de los recursos.	
	Zona de recuperación	<i>Ídem.</i> Precisa la necesidad de poner en marcha un plan de control de fuego y programas de recuperación activa, así como evaluar y monitorear la dinámica de regeneración del ecosistema de la zona.	
	Zona histórico-cultural	<i>Ídem.</i>	

El cambio fundamental operado en la zonificación del PNM gira en torno a la reformulación de la idea de la población como “interferencia”, reflejando los cambios en las representaciones sobre el espacio “natural” y sus poblaciones por parte de los hacedores de política. Pasamos de la primera propuesta de zonificación en donde mientras se hace mención explícita a la población de científicos y de turistas, no se menciona de ninguna manera a la población indígena viviendo al interior. En el segundo modelo de zonificación, la presencia indígena es fraseada puramente en términos de interferencia, remitiéndose al daño que han causado en las pasturas del límite altoandino del PNM. Se los incorpora dentro de la Zona de Recuperación que tiene meramente un estatus *transitorio*, y que se planea será reasignada según sus “funciones naturales” una vez que la ‘interferencia’ haya sido erradicada. Mientras, todas las otras poblaciones del PNM son invisibilizadas. El tercer modelo de zonificación opera un giro fundamental: visibiliza la presencia humana en el Manu en el tiempo y en el espacio. Sobre esto, el cuarto modelo de zonificación introduce cambios mínimos.

Este giro fundamental fue parte de toda una serie de reformulaciones de política empujadas por el proyecto Pro-Manu (1998-2002) que incorporaba la problemática social y una preocupación por el ‘desarrollo’ de las poblaciones como objetivos de gestión. La zonificación es usada en este contexto como una de las herramientas centrales para aliviar las tensiones entre el PNM y las poblaciones internas y adyacentes. Así, la zona de uso especial reconoce como legítimo el asentamiento contemporáneo de las comunidades sedentarizadas al interior del PNM. La zona histórica cultural, además de reconocer la presencia humana en el tiempo, sirve para hacer alianzas con la CN de Palotoa, adyacente al territorio del Parque, renunciando de algún modo sus derechos territoriales al otorgarles la posibilidad de administrar la visitas turísticas a la zona. La zona silvestre, por su parte, da solución a la disputa territorial entre la CN Santa Rosa de Huacaria y el PNM, al declarar el 60% del territorio comunal superpuesto sobre el Parque como un área en donde los comuneros podían hacer un “uso ancestral” de los recursos. Este es un cambio fundamental si tenemos en cuenta que el Primer Plan Maestro había dictado que debían reubicarse (Ríos et al. 1986:27). Por último, en la zona de recuperación se muda del enfoque previo centrado en erradicar el uso de los pastos por parte de los campesinos a un reconocimiento de la necesidad de manejar este tipo de uso a través de planes de manejo, más aún teniendo en cuenta que en un medio social tan empobrecido, la actividad pecuaria es el único capital importante de los pobladores (INRENA y Pro-Manu 2002: 30).

Aún así, con todos los avances que este giro fundamental significa, la delimitación interna de los usos y circulación al interior del PNM no queda libre de ambigüedades. En parte, estas son el resultado de la brecha que existe entre, por un lado, definiciones estándar establecidas por la Ley de Áreas Naturales Protegidas para todo el sistema y, por otro lado, la composición específica de ANPs particulares. Pero fundamentalmente reflejan las brechas entre los espacios *concebidos* por los planificadores y los espacios *vividos* por las poblaciones. Según la zonificación actual se diferencian seis tipos de zonas según usos y tipos de población permitida. A continuación hare una revisión breve de éstas y sus contradicciones (Ver Tabla 5 y Figura )



Tabla 5. Zonificación del PNM: Usos y tipos de población permitidos

Zona	Símbolo	Superficie (ha)	%	Usos permitidos	Tipo de población
Zona de protección estricta	ZPE	1 458 076,74	84,95	Control Científico Educativo "Uso natural"	Personal de control Científicos Filmadores PIACI
Zona silvestre	ZS	172 096,67	10,03	Control Científico – EBCC Educativo Recreacional Uso natural Uso ancestral eventual / no extractivo	Personal de control Científicos Filmadores Turismo PIACI Comunidades nativas
Zona de uso turístico y recreativo	ZUTR	12 211,81	0,71	Control Educativo Recreacional	Personal de control Filmadores, estudiantes Turistas
Zona de uso especial	ZUE	39 697,04	2,31	Control Científico "Usos y costumbres ancestrales"	Personal de control Científicos sociales Comunidades nativas asentadas
Zona de recuperación	ZE	15 849,72	0,92	Control Científico Uso regulado de pastos	Personal de control Científicos Comunidades campesinas
Zona histórico-cultural	ZHC	18 363,24	1,07	Control Científico Educativo Recreacional	Personal de control Investigadores Filmadores, estudiantes Turistas
<b>Total</b>		<b>1 716 295,22</b>	<b>100</b>		





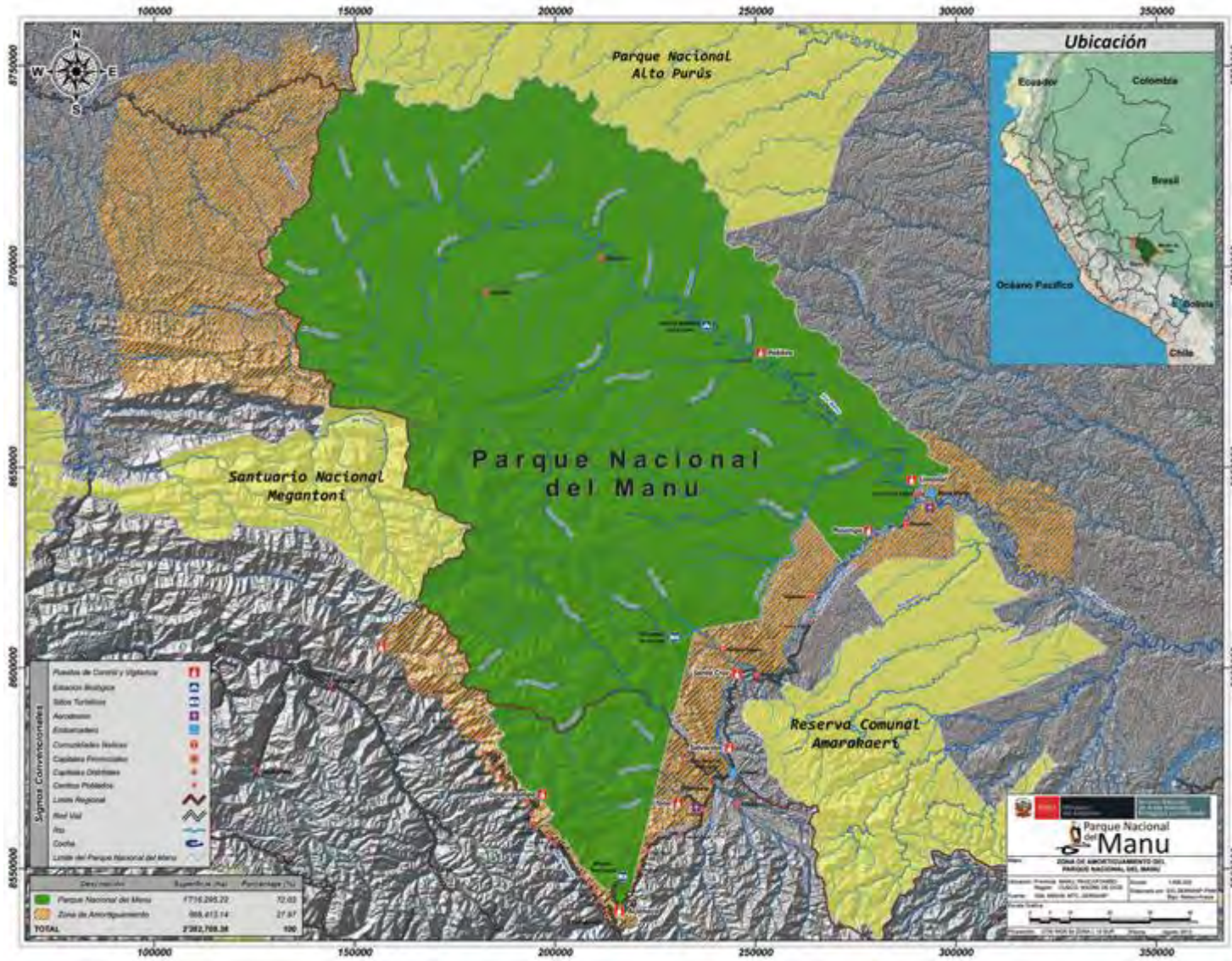


Figura 29. Mapa de la Zona de Amortiguamiento del PNM. Fuente: Plan Maestro 2013-2018.

La zona de protección estricta (ZPE) –antes Zona Restringida- es la zona menos *interferida* por el hombre y constituye el corazón y la razón de ser del PNM. Su importancia se ve reflejada en su extensión: ocupa el 84,95% de la superficie del Parque. Dada su importancia, el acceso a esta zona es el más restringido, estando limitado en el papel al control y, de manera excepcional, a la actividad científica y educativa. Si bien se especifica que, para mantener los valores de sus ecosistemas, “requiere estar libre de factores ajenos a los procesos naturales mismos”, menciona dentro de sus criterios de protección la presencia de pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial<sup>101</sup>. Tanto el plan anterior como el borrador del plan actual buscaban resolver esta contradicción apuntando que: “las formas tradicionales de uso de recursos que [los PIACI] practican no constituyen ningún riesgo para los ecosistemas de la zona” (INRENA y Pro Manu 2002:24). De esto se deduce que sus formas tradicionales de uso de recursos no son pensadas ajenas a los procesos naturales mismos; es decir son *naturales* (esto cobrará más relevancia en el Capítulo 3). Para asegurar la protección de la ZPE, se ha diseñado una zona silvestre (ZS) que funciona como un *umbral* entre el corazón de la conservación y las zonas donde hay una circulación poblacional mayor, es decir la zona de uso especial y la zona de uso turístico y recreativo. Esta especie de franja interna de amortiguamiento ocupa el 10,03% del PNM, siendo la segunda en importancia en términos de superficie territorial.

La zona de uso especial (ZUE), la gran innovación del tercer modelo de zonificación, intenta resolver las ambigüedades inherentes a un Parque Nacional -segunda categoría de mayor nivel de protección del SINANPE- habitado. Según su definición, esta área otorga legitimidad a los asentamientos humanos preexistentes al establecimiento del ANP, que en el caso del PNM abarca el ámbito de influencia de los las comunidades nativas de Tayakome y Yomibato y el asentamiento rural de Callanga. A diferencia de los PIACI en la ZPE, se entiende que la presencia de estas poblaciones “siendo sedentarias (...) han alterado las condiciones naturales del ecosistema donde se asientan” (INRENA y Pro-Manu 2002:28), pero sus “impactos negativos” sobre los recursos del PNM aún pueden ser tolerados. Para los tecnócratas, los “usos y costumbres ancestrales” son permitidos “siempre y cuando (...) sean realizados para fines de subsistencia y de carácter cultural”. Esto se traduce en la prohibición de fundamentalmente dos cosas: (i) la explotación maderera y el uso de recursos con fines comerciales, y (ii) el establecimiento de nuevos grupos o asentamientos humanos, y el incremento de la extensión actual de esta zona.

En la práctica, sin embargo, esto plantea una serie de contradicciones y conflictos. Primero, el umbral entre lo tolerado y lo prohibido radica en la distinción subsistencia/comercialización; sin embargo como hemos visto ya el principal cultivo de los pobladores de Callanga es el café, el cual es comercializado para poder sostener las necesidades básicas de las familias. Por otro lado, en el segundo Plan Maestro se observaba que la actividad ganadera de Callanga era incompatible con los objetivos del PNM, por lo que registra que “fue suspendida (...) de mutuo acuerdo entre los agricultores y el Parque” (INRENA y Pro Manu 2002:20); sin embargo, el nuevo Plan Maestro anuncia que ésta mantiene, apuntando solamente que “no deberá incrementarse”. Segundo, con respecto a la expansión del territorio y los grupos humanos, este ha sido un tema de

cxxi

<sup>101</sup> Ojo que solo se hace una mención de ellos, mas no se hace un recuento de sus espacios migratorios que permita definir corredores de protección como herramienta de gestión.



agudo conflicto con Callanga, que le ha disputado al Parque el proceso de delimitación de su territorio elaborado el 2001 por APECO (Álvarez 2015). Por otro lado, Tayakame y Yomybato cuentan con dos asentamientos anexos, Maizal y Kakautal respectivamente, no reconocidos como parte de la ZUE. Mientras Kakautal es un asentamiento relativamente reciente, Maizal emergió en los 1980s (Rummenhoeller 2007: 16). Existen además toda la serie de asentamientos Matsigenka y Nanti en las cabeceras de varias quebradas afluentes del Manu y Madre de Dios, siendo uno de los más importantes Mameria-Piñi Piñi, que guardan relaciones de parentesco con las familias de las comunidades asentadas y que muchas veces optan por seguir procesos de sedentarización hasta unirse a ellas. Este desfase entre la prohibición establecida sobre el aumento poblacional, y el aumento efectivamente producido en la práctica puede observarse en la diferencia poblacional registrada entre el segundo y el tercer Plan Maestro (Tabla 1). Tayakome pasa de 153 habitantes el 2002 a 338 el 2013, y Yomybato de 137 a 357. Yomybato mismo es un asentamiento creado en 1977, es decir luego al establecimiento del Parque y, en parte, a consecuencia de su creación.

De modo similar, la zona histórico cultural (ZHC) reconoce la presencia humana al interior del PNM y le otorga un lugar en el tiempo: la presencia es ancestral, nos dice. El centro de la ZHC protege los Petroglifos de Pusharo, una magnífica roca trabajada entre los 1000 AC – 1000 DC. No obstante, no es lo único contenido al interior del PNM. De hecho, si de historia ancestral se trata, el Manu es un área llena de vestigios arqueológicos. Tan es así que numerosos exploradores se han adentrado en ella buscando el famoso Paititi, el último refugio Inca posterior a la conquista. Bajo el criterio de Thierry Jamin, uno de dichos exploradores, existen otros sitios que merecerían ser declarados como zona histórica cultural: “toda la zona de Mameria no debería ser una zona restringida sino histórica, porque sólo los huaqueros ingresan a esta zona para saquear lo que se puede saquear, y los arqueólogos como nosotros tenemos un montón de problemas para acceder a esta zona porque tenemos siempre problemas con el SERNANP” (Entrevista personal). La delimitación de la ZHC entonces no está guiada por el criterio único de presencia de restos arqueológicos; influye también su accesibilidad, su potencial turístico, y la posibilidad de volver un aliado estratégico a la CN Palotoa, la comunidad colindante, a través de concesionarle su gestión turística. Sin embargo, uno de los resultados probablemente no esperados, es que al cercar una zona volviéndola emblemática de dicha ancestralidad, la zonificación continúa despojando de un sentido histórico al resto de ellas -sobre todo a la más amplia, la zona de protección especial valorada por su naturalidad inafectada-, dejando sin protección al resto de patrimonio, como bien ilustra Thierry.

Finalmente, la zona de recuperación (ZR), la última área que contempla la presencia de poblaciones indígenas, específicamente en el límite andino, marca su carácter transitorio por definición: se espera “recuperar su calidad y estabilidad ambiental, y asignarle la zonificación que corresponde a su naturaleza”. El nuevo Plan Maestro menciona también que se trata de “zonas en proceso de recuperación natural” (p.54). Sin embargo, si bien dicho carácter transitorio es central en el manejo de los incendios naturales, ¿cómo se compatibiliza este con los convenios de utilización de pastos en el límite altoandino? El plan de manejo de pastos es presentado por las autoridades del PNM como una estrategia exitosa de relacionamiento armónico con las comunidades, y en las entrevistas realizadas no se ha planteado como una modalidad con fecha de caducidad.

Un apunte final. Si bien la zonificación del Manu ha evolucionado en el reconocimiento de las poblaciones al interior del PNM, la categorización de las zonas continúa invisibilizando

a las poblaciones indígenas en aislamiento y contacto inicial o PIACI. Si bien se las menciona como uno de los criterios que justifica el cercamiento de la ZPE, no se hace un recuento de sus espacios migratorios que permita definir corredores de protección como herramienta de gestión. Al mismo tiempo, tampoco figuran en las representaciones cartográficas, como puede observarse en la Figura 28. Las poblaciones *aparecen* en el Manu sólo como comunidades sedentarias reconocidas: Tayakome, Yomibato, y Callanga. Al restringir a las poblaciones a espacios delimitados, representando su presencia al interior del PNM como una isla de humanidad en medio de una naturaleza “no intervenida”, el PNM se sacude del hecho de ser un territorio indígena con dinámicas de circulación que permean sus fronteras. A través de la disolución de ciertas poblaciones –de menor grado de ‘contacto’ o ‘civilización’- en la naturaleza, el Parque mantiene su ficción, *naturaliza* su naturaleza. De modo similar, la humanidad ancestral es restringida en el espacio a la isla de la ZHC, mientras el resto del Parque es vaciado de historia, sobre todo aquella que habla de las actividades económicas de extracción que penetraron y transformaron el Manu desde inicios del siglo XX.

### *Zona de amortiguamiento*

Otra característica esencial de la zonificación elaborada por el segundo Plan Maestro 2003-2007 es la incorporación de una Zona de Amortiguamiento (ZA) (Ver Figura 29). De acuerdo a la Ley de Áreas Naturales Protegidas, las zonas de amortiguamiento “son espacios adyacentes a las áreas naturales protegidas del SINANPE que, por su naturaleza y ubicación, requieren un tratamiento especial que garantice la conservación del área natural protegida”. En el caso del PNM, la extensión de la ZA es de 666 413.14 ha y está dividida en tres sectores: a) cuencas del río Alto Madre de Dios y del Kosñipata, b) cuenca del río Mapacho, y c) las cuencas de los ríos Camisea y Mishagua<sup>102</sup>.

La delimitación de una zona de amortiguamiento obedece a un cambio de paradigma de la conservación que reconoce que un parque aislado de las zonas colindantes es insostenible a largo plazo y, en concordancia, la necesidad de tratar al Parque como parte de un sistema geográfico mayor. Esto es reconocido en el segundo Plan Maestro: “Si bien es un espacio físicamente delimitado y legalmente protegido, el Parque Nacional del Manu no es un territorio que se encuentre aislado de su entorno, sino que se vincula con áreas adyacentes habitadas, y que, en ocasiones, ejercen presión sobre los recursos naturales o influyen en el origen de actividades que pueden afectar negativamente los objetos de conservación del área protegida” (INRENA y Pro-Manu 2002: 33). A partir de este reconocimiento, “se amplía la visión de territorialidad” trabajada por el Parque, como me decía un ex Jefe del PNM (Modesto Chalco, Entrevista personal).

El tercer Plan Maestro reconoce a la ZA como “la mayor fuente de presión humana sobre los recursos naturales del PNM” (SERNANP 2014b: 103). Por ello, profundiza en su caracterización y en el diseño de estrategias de acción dedicándole un capítulo completo

<sup>102</sup> La delimitación de este espacio se da sobre la base de la configuración establecida con la creación e la Reserva de Biósfera del Manu en 1977. Esta configuración se va a mantener hasta el tercer Plan Maestro, que reajusta los límites de la siguiente manera: 1) se excluye la concesión de Conservación Los Amigos, “porque las acciones que allí se realizan no afectan al ANP”; 2) se incluye la Comunidad Nativa Diamante, “por la necesidad de emitir opinión sobre los proyectos y actividades que puedan realizarse en el citado ámbito”; 3) se incorpora una zona en el sector Lacco-Yanatile “debido a que se vienen realizando actividades ganaderas y agrícolas que incorporan prácticas culturales como la quema de pastizales por parte de la población que la habita” (SERNANP 2014a). Con estos reajustes la ZA aumenta de tamaño en más de 200,000 ha, ya que antes su extensión era de 447 970.5 ha.

(SERNANP 2014a: 57). Asimismo, incrementa considerablemente el presupuesto considerado para el trabajo de esta zona con respecto al segundo Plan Maestro (pasa de 3500 USD a 97 500 S/.).

#### 4.3.3 *La dialéctica amenaza / control en el espacio*

La espacialización del poder político de la conservación está guiada por la dialéctica control/amenaza. Esto significa que la presencia de amenazas guía el despliegue de las fichas y estrategias de control según los tres tipos de ámbitos –interior, muro, exterior– que componen la malla territorial del PNM. Los arreglos institucionales del PNM, en términos de infraestructura y personal, están dispuestos fundamentalmente a lo largo de las fronteras como espacio liminal. Antes que controlar la naturaleza en su interior, el Estado controla la circulación de las poblaciones hacia ésta. Bajo esta lógica resulta complicado mirarse hacia dentro: ¿cómo controlar el acceso a la naturaleza a poblaciones que *habitan* en ella? Las comunidades al interior desafían los arreglos institucionales puestos para conservar un área protegida de un nivel de protección como el Manu. En esta parte se detalla la caracterización de la amenaza y la organización del control según estos tres ámbitos.

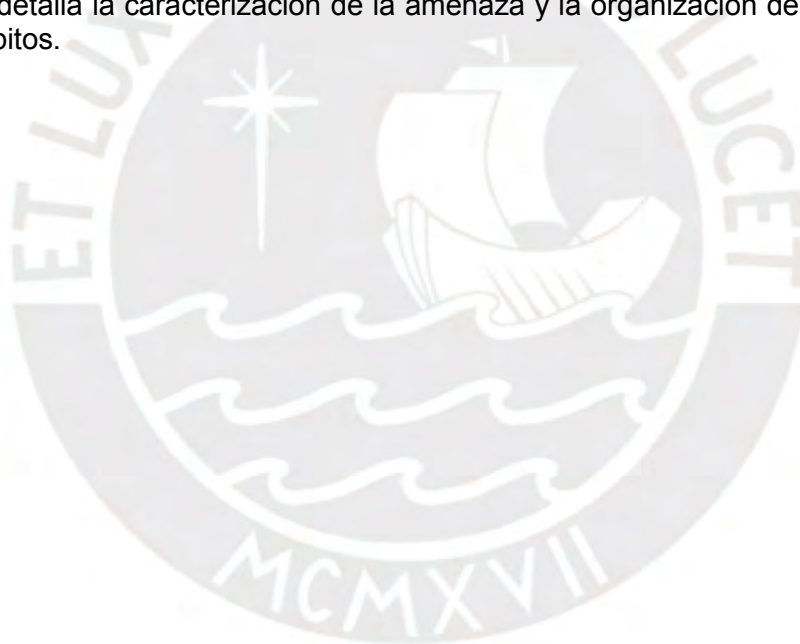




Tabla 6. Ámbitos de conservación, control y amenazas

Ámbitos	Control	Amenazas
<b>Interior - Tayakome / Yomibato</b>	Vigilancia en los patrullajes y la circulación de poblaciones	Ampliación del uso de suelo Crecimiento poblacional Comercialización de recursos
<b>Interior - Callanga</b>		Introducción de animales y plantas exóticas, y sustancias químicas y tecnologías (armas de fuego y redes de pesca)
<b>Andina – Challabamba</b>	PCV Kurkurpampa	Quema Caza Uso no autorizado de pastos Crecimiento poblacional, expansión territorial y usos no autorizados del suelo en Callanga
	PCV Acjanaco	Quema Caza Uso no autorizado de pastos Recolección no autorizada de recursos (p.e. orquídeas) Ingreso / circulación no autorizada
	PCV Lacco*	Quema Caza Uso no autorizado de pastos Ingreso no autorizado en búsqueda del Paititi
<b>Amazónica Kosñipata</b>	- PCV Tono	Tala Pesca con dinamita Cultivos de coca para narcotráfico
	PCV Santa Cruz	Tala Pesca Ingreso no autorizado en búsqueda del Paititi
	PCV Pusanga**	Tala Pesca Vigilancia de PIACI
<b>Amazónica – Manu</b>	PCV Limonal	Caza Tala ilegal Ingresos / Circulación no controlada Vigilancia del ingreso (turístico, científico) al PNM = colección de información Uso no autorizado de troncas
	PCV Pakitza	Recolección no autorizada de huevos de taricaya Uso turístico (visita a las Cochas) Uso científico – EBCC Abandono de la ‘tradicionalidad’ de las comunidades Matsigenka
<b>Exterior – ZA</b>	Educación ambiental Proyectos de desarrollo	Incremento de la presión demográfica y económica sobre los recursos del PNM

\* Este PCV entró en funcionamiento a fines del 2012.

\*\* Desactivado temporalmente desde fines del 2011 debido a las incursiones de grupos de Mashco Piro.

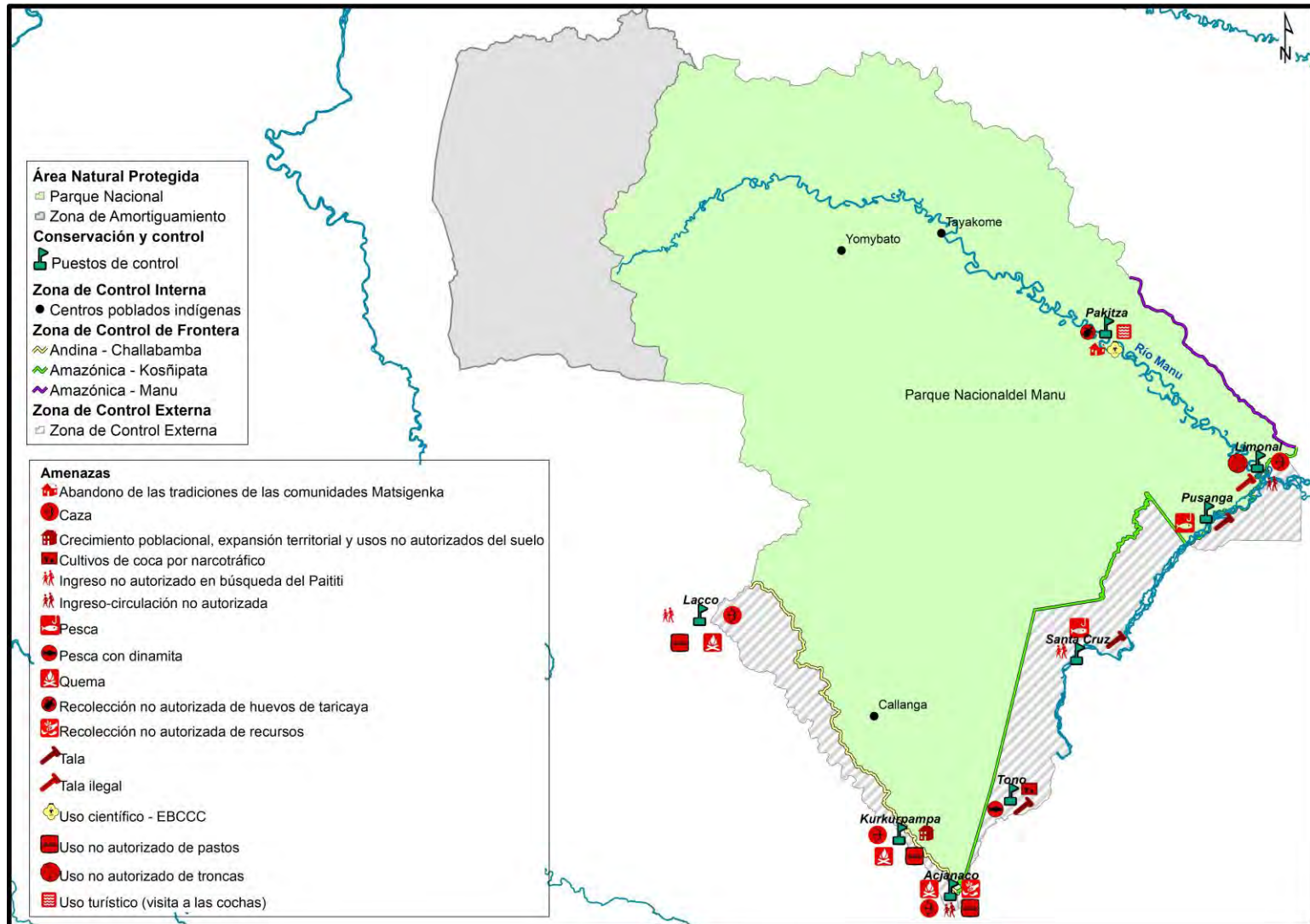


Figura 30. Mapa de los ámbitos de conservación según la dialéctica control/amenaza. Elaboración: Karla Vergara. Fuente: Trabajo de campo.

## 1) Fronteras

Las fronteras del PNM son el espacio primordial de despliegue de la infraestructura y estrategias de control, en tanto además de cristalizar el Manu como naturaleza protegida en el espacio, operan como un espacio liminal desde donde el control puede ser dirigido hacia dentro y hacia fuera. Ahora, la disposición del control, en su forma de PCVs y guardaparques, no está distribuida de manera equitativa a lo largo de la línea externa que circunda al PNM, sino solo allí donde las amenazas acechan: en sus *fronteras habitadas*<sup>103</sup>. Los PCVs están concentrados en su frontera sur y suroeste, emplazados estratégicamente tanto frente a los asentamientos limítrofes para hacer frente a los individuos que busquen desafiar las reglas del PNM, como cerca de los poblaciones internas<sup>104</sup>. En contraste, en la zona norte y noroeste, además de estar rodeado por otras áreas protegidas (RN Megantoni, PN Purus, APP Los Amigos), la geografía del Manu es de difícil acceso, por lo que “excluye las visitas (...) no requiriéndose en la práctica asumir modalidades de manejo que comprometen en demasía los escasos recursos, humanos y financieros, de que dispone la unidad” (Ríos et al. 1986: 129).



Figura 31. PCV de Limonal y PCV de Pakitza. Fuente: Archivo personal.

Ahora, si bien es cierto que la infraestructura y tecnologías de control se despliegan según la disposición de las amenazas, es verdad también que se controla aquello que *se puede* controlar, dadas las limitaciones de presupuesto y del acceso. Por ejemplo, testimonios confirman la existencia de chacras dentro del PNM trabajadas por los Yora/Yaminahua asentados en la actualidad en la zona de Camisea, pero no llegan a calificar ni como una amenaza apremiante –son chacras de “subsistencia”- ni *pueden ser* controladas. Violeta Zamolloa, coordinadora de la actualización del nuevo Plan Maestro

<sup>103</sup> Cabe señalar que hasta no hace mucho, la disposición de los PCV estaba también al interior de las comunidades, específicamente en las CN de Tayakome, Palotoa y Shipetiari. Los giros en los enfoques de gestión han llevado a que, con el tiempo, la infraestructura de control salga de las comunidades para evitar esa relación policial con sus habitantes. El PCV asentado en Tayakome fue el primero en existir y fue desactivado en 1985. El PCV localizado en Palotoa fue desactivado en XX convirtiéndose en el PCV Santa Cruz. Finalmente, el PCV que se instaló en la CN Shipetiari en 1995 para “ejercer mayor control sobre las entradas no autorizadas en el río Pinquén” (Rummenhoeller 2007:29, fue trasladado a Pusanga el 2004.

<sup>104</sup> Como es el caso del PCV Kurkurpampa, que tienen entre sus funciones controla la población y el territorio de Callanga y el PCV Pakitza, que controla a las comunidades Matsigenka así como la circulación y uso del bosque por parte de la EBCC.



aclara este punto: “Para la parte del fondo hemos obtenido datos pero no hemos podido entrar hasta adentro. [Esas zonas serían más desvinculadas] por el hecho que son tan inaccesibles, y de hecho que la situación está allí mucho más protegido por el hecho de que hay menor población, no hay vías circundantes, sólo bote y avionetas” (Entrevista personal). Por otro lado, algunas fronteras habitadas no se configuran como amenaza, sino más bien como *contenedores* de ésta. Así, por ejemplo, las comunidades nativas de Santa Rosa de Huacaria y Palotoa, colindantes con el PNM funcionan como contenedores de amenazas, aliviando la necesidad de instalar allí nuevos PCVs. Así lo ilustra un ex Jefe del PNM refiriéndose a Santa Rosa de Huacaria: “al final logramos una alianza así con este trato equitativo, claro, todo, de que ellos se convierten en guardianes de este sector, que no permiten entrar a nadie más que a su comunidad. Entonces es un área protegida por los indígenas, etc. Por ejemplo, estaba prevista la construcción de un puesto de vigilancia aquí en Piñi Piñi pero habiendo esta respuesta lugareña sin costo alguno entonces qué mejor. Es más hay una conciencia de parte de ellos de ayudar a proteger al parque (Modesto Challco, Entrevista personal).

Podemos hablar de tres rangos de acción a lo largo de estas fronteras habitadas: 1) la zona andina – Challabamba; 2) la zona amazónica - Pillcopata; y 3) la zona amazónica – Manu. Estos rangos de acción se distinguen según las características geográficas y sociales con las que limitan, que configuran amenazas y estrategias de respuesta particulares. Sobre estos rangos de acción están dispuestos ocho PCV, cada uno con idealmente 4 guardaparques.<sup>105</sup> Si bien las amenazas varían, podemos hablar de tres tipos básicos de tarea que los guardaparques cumplen: 1) el control de la expansión de los usos no permitidos y de la circulación de poblaciones, tanto desde fuera hacia el PNM como por parte de las comunidades que viven el interior; 2) la recopilación de información –monitoreo en el lenguaje de gestión- tanto de la circulación de especies animales clave como de población humana (*visitantes* y *habitantes*), como de tendencias climatológicas; y 3) relacionamiento con comunidades, que incluye desde las labores de educación ambiental en las escuelas, capacitaciones, hasta su participación como ‘autoridad’ en fiestas locales, y que es parte de la tercera lógica de gobierno a partir de incentivos de la que hemos venido hablando. Una guardaparque resume muy sus funciones en la siguiente frase: “nuestra principal labor son los patrullajes, monitoreos, visita a comunidades” (Marleni Estrada, Entrevista personal).

A continuación entro en detalle en los rangos de acción, la disposición de la infraestructura y estrategias de control y la caracterización de la amenaza, que están resumidas en la Tabla 6:

a) Zona Andina – Challabamba. Abarca el corredor de Challabamba, que incluye las comunidades altoandinas que se encuentran en la margen derecha del río Yavero y limitan con la frontera occidental del Parque. En este sector, el PNM cuenta con tres PCV, Lacco, Kurkurpampa y Acjanaco, desde los cuales se controla básicamente: 1) la quema de los pastizales que puede derivar en incendios forestales; 2) la caza furtiva de osos, venados y pumas; 3) los ingresos no autorizados –en búsqueda del Paititi en el caso del PCV Lacco, y la circulación hacia Callanga en el caso del PCV de Kurkurpampa; y 4) regular que el uso de los pastos se corresponda con los acuerdos de manejo efectuados con la Jefatura del PNM. Por otro, como he mencionado ya en otro lado, el PCV

cxxviii

<sup>105</sup> Según el especialista de conservación del PNM, cada PCV debe contar idealmente con 4 guardaparques y con 3 como mínimo, de modo que cuando hay tareas de patrullaje, alguien puede quedar en el PCV. Sin embargo, para el 2011, habían entre 3 y 2 GP por PCV.

Kurkupampa y el de Acjanaco funcionan como ‘puertas de entrada’ hacia el Manu, el primero para vigilar la circulación y ejercer control sobre la población y el territorio de Callanga, al que se destinan algunos patrullajes al año, y el segundo para vigilar la circulación de los visitantes al Manu en su ingreso a la ZUTR de Tres Cruces, además de ser “un puesto clave porque marca el ingreso al parque” (Ernesto Escalante, Entrevista personal).

b) Zona Amazónica – Kosñipata. Abarca la frontera sur del PNM, definida en su mayor parte por la línea imaginaria que corre paralela al cauce del río Alto Madre de Dios, y en donde el PNM limita con poblaciones nativas y colonas establecidas hacia ambos márgenes del río. En esta zona, el PNM cuenta con tres PCV, Tono, Santa Cruz y Pusanga, los cuales controlan 1) la caza furtiva y 2) la tala ilegal ejecutadas por pobladores de las comunidades aledañas como principales amenazas comunes. Además, el PCV de Tono lidia de manera particular con la amenaza de expansión de los cultivos ilegales de coca que prosperan en la comunidad colona de Patria, aledaña a este PCV. Por su parte, la particularidad del PCV Santa Cruz radica en lidiar con los ingresos no autorizados de buscadores del Paititi y de indígenas en aislamiento, labor que es apoyada por los guardaparques comunales de la CN Palotoa. Este PCV funciona además como un centro de operaciones importante que marca la transición del paso en carretera al transporte en bote en los viajes de ingreso/salida del Manu<sup>106</sup>. Finalmente, el PCV de Pusanga, además de lidiar con las incursiones ilegales de la CN Diamante al PNM (que tenían un ingreso privilegiado en el río Pinquén que desemboca en el Alto Madre de Dios), tenía por encargo monitorear los movimientos de los grupos de Mashco Piro, que en su recorrido tradicional a lo largo del corredor Pinquén Pinquecillo Panagua y otras áreas entre el río Manu y Los Amigos llegaban a zonas cercanas a este PCV. Fueron justamente las repetidas incursiones Mashco Piro al PCV Pusanga que se sucedieron a fines del 2011 las que llevaron a su desactivación temporal.

3) Zona Amazónica – Manu. Abarca una parte del recorrido del río Manu hacia su desembocadura en el alto Madre de Dios. En este sector el PNM cuenta con dos PCV, Limonal y Pakitza, con funciones diferenciadas. El PCV Limonal, al estar localizado en la frontera del PNM, comparte algunas funciones con los PCV de la zona descrita anteriormente, es decir el control de la caza furtiva y la tala ilegal por parte de la CN Isla de los Valles. Pero tiene además otras dos funciones: regular que el uso de troncas por parte de la Asociación de artesanos de Isla de los Valles se corresponda a los acuerdos con el PNM, y ser la tercera “puerta de entrada” definitiva de ingreso al PNM, monitoreando y recopilando información sobre la circulación de todo tipo de visitantes – científicos, turísticos, oficiales- y habitantes, así como controlando la circulación de bienes no permitidos. Por su lado, el PCV Pakitza regula los usos del bosque al interior del PNM, tanto por parte de las comunidades Matsigenka a las que visita esporádicamente, de los científicos asentados en la EBCC, como de los turistas, cuyos campamentos visita con regularidad.

## 2) Al interior

Como se detalla en el primer capítulo, las poblaciones que viven dentro del PNM son de tres tipos: comunidades asentadas, población en contacto inicial y población en

cxxix

<sup>106</sup> Si bien está ubicado en un punto que ya dejó de ser “punta de carretera”, continúa cumpliendo esta función para los viajes oficiales del Estado y de algunas ONGs. Los viajes de turismo abandonan la carretera y se suben a los botes mucho antes, en un punto llamado Atalaya, cerca de la desembocadura del río Carbón.

aislamiento voluntario. Entre estas poblaciones, las políticas de control al interior del Manu sólo han estado explícitamente dirigidas hacia los *habitantes*, es decir hacia las comunidades Matsigenkas de Tayakome y Yomibato (y Maizal y Kakautal como sus respectivos anexos), y el asentamiento Quechua de Callanga, es decir aquellas que componen la Zona de Uso Especial, y en menor medida hacia la CN Santa Rosa de Huacaria, parte de la Zona Silvestre.

Desafiando la directiva general que define a los Parques Nacionales como áreas de uso indirecto, la guía principal de control de estas poblaciones ha estado centrada en la observancia de la compatibilidad entre los procesos sociales que existen al interior y el 'orden natural' del área protegida, como está establecido en la legislación de ANPs: “[los grupos humanos ancestrales] podrán continuar sus prácticas y usos tradicionales en la medida en que sean compatibles con los objetivos del área protegida”<sup>107</sup>. Más claramente, se observa que los procesos sociales que se desenvuelven al interior se *transformen* deviniendo en amenaza. Pero, ¿cómo saber cuándo una sociedad se vuelve una amenaza al orden natural? El criterio que usa el Parque -y el SINANPE en general- para marcar el quiebre de esa existencia armónica es una gaseosa distinción dicotómica entre modos de vida *tradicionales* y modernos. El paso de la primera a la segunda marca la configuración de la amenaza.

Las políticas de control, en este sentido, están dirigidas a regular dicha transformación, enfocándose por ello en las poblaciones sedentarias, que se entiende están más cercanas a traspasar el umbral que distingue lo tradicional de lo moderno, reemplazando la convivencia armónica por la alteración, la interferencia, la destrucción de su medio natural. Así, antes de tratarse de un control sobre el espacio, al interior se busca ejercer un control sobre el *tiempo*: evitar la transformación de los sujetos y sus modos de vida. Esto se logra desplegando una serie de tecnologías y regulaciones que eviten la incursión, la expansión, el crecimiento y haciendo un acto de resguardo de las poblaciones que viven al interior. El subcapítulo siguiente explora más a detalle estas tecnologías.

### 3) Al exterior

Los giros globales en los paradigmas de conservación que reconocen la necesidad de tratar las áreas naturales protegidas como parte de sistemas socioecológicos más amplios, llevan a la incorporación de lo exterior, lo circundante al PNM como un nuevo espacio de control. Sobre este espacio prima una lógica de gobierno de incentivos, que se diferencia de aquella forma restrictiva de entender el gobierno que ha predominado en el tratamiento de las fronteras y del interior del PNM a lo largo de la historia del Parque. Con el objetivo fundamental de *aliviar la presión* demográfica y económica sobre los recursos del Parque, se diseñan estrategias que busquen “compatibilizar el espíritu de la Ley de ANPs con el *desarrollo* de las actividades de las poblaciones asentadas en torno al PNM” (INRENA y Pro-Manu 2003:33).

El quid del asunto es convertir a las poblaciones locales en “aliados de la gestión” (Parque Nacional del Manu 2010), mostrándoles que la conservación no es opuesta a su desarrollo. Para ello, “antes que imponer acciones coercitivas o legales, deben encontrarse mecanismos de concertación con la población local” (INRENA y Pro-Manu

CXXX

<sup>107</sup> Aprueban el Plan Director de las Areas Naturales Protegidas Decreto Supremo No 010-99-AG, 11 de abril de 1999.



2003:33) orientados a la promoción de usos más sostenibles de los recursos que provean de alternativas o puedan suplantar a aquellas actividades destructivas que son las que terminan ejerciendo presión sobre el PNM. Es, como decía antes, una lógica de gobierno fundada sobre la capacidad de decir *sí*, es decir de fomentar, incentivar, promover, antes que en la capacidad de decir *no*, prohibir, restringir, limitar.

Los fines de la década de los 1990 ve la inauguración de este tipo de lógica de gobierno en la habilitación de modalidades de uso de los recursos del Parque que generen beneficios económicos para las poblaciones habitantes y colindantes del PNM. Estas son la Casa Matsiguenka como proyecto de las comunidades Tayakome y Yomibato; la utilización troncas por parte de las poblaciones de la CN Isla de los Valles en la desembocadura del río Manu; y la utilización de pastos por parte de las comunidades altoandinas de Challabamba que limitan con el Parque en su extremo occidental. Esta lógica de gobierno se terminará consolidando con la llegada del Proyecto Pro-Manu (1998-2003), el cual trabajó específicamente bajo el paraguas del paradigma de integración de la conservación con el desarrollo rural.

Con excepción de las estrategias de uso de los recursos del PNM, bajo esta lógica de gobierno, el rol de la Jefatura se asemeja más al de un “ente promotor” que al de un órgano rector. Esto significa que hacia el exterior el rol del PNM consiste en: (a) dar opinión –no vinculante- sobre problemáticas de la ZA que puedan afectar al Parque como, por ejemplo, la ampliación de los lotes de explotación de hidrocarburos en su límite noroeste como parte del proyecto de Camisea, y (b) habilitar plataformas de confluencia, como el Comité de Gestión, y facilitar la articulación de iniciativas de desarrollo de otros actores –ONGs, Municipalidades- sobre esta área.

#### 4.4 Tecnologías y dispositivos de control

“No podemos entonces hablar de poder (...) sino que debemos hablar de los poderes o intentar localizarlos en sus especificidades históricas y geográficas”  
-Michael Foucault, 1986

Una de las preguntas que más ha llamado mi atención en estos años es cómo un territorio de 1' 716 295,22 ha, es protegido por apenas un poco más de 30 hombres sobre el terreno. O siguiendo la línea de lo propuesto por esta investigación que propone que conservar es *gobernar* ¿Cuáles son las estrategias usadas por el Estado para *gobernar* un territorio enorme, mucho más grande que varias regiones enteras del país o que pequeños países europeos? En definitiva, es más que la costosa vigilancia que un puñado de hombres pueda hacer sobre las fronteras de una selva siempre cambiante.

En este apartado presento de manera conjunta y articulada los distintos *poderes* o tecnologías, estrategias y dispositivos de control a través de las cuales el espacio y la población del Manu se vuelven *gobernables*. Estas han sido mencionadas ya de uno u otro modo a lo largo de este capítulo de forma dispersa. Por un lado, están los dispositivos que consisten en intervenciones materiales y representacionales cotidianas dirigidas a mantener “la fantasía del Estado” (Rasmussen 2017:5), que incluyen: 1) la inscripción material del PNM en el espacio; 2) la estricta vigilancia de sus fronteras y la regulación de la circulación hacia/fuera del PNM, tecnología marcada por la micropolítica

de las relaciones entre los guardaparques y la población; y 3) las prácticas de legibilidad del territorio y sus *habitantes*, performada a partir de patrullajes especiales a territorios inaccesibles, sobrevuelos, estudios poblacionales y de uso del bosque, y monitoreos de avistamiento de especies clave y de grupos de PIACI. Estos datos son usados como insumo para la producción de información, expresada en formas de estadísticas y mapas, que será utilizada como herramientas esenciales para la gestión. Por otro lado, otras tecnologías de control están orientadas a la transformación (o no) de los sujetos. Estas son básicamente de dos tipos: 4) una busca evitar que los *habitantes* del Manu traspasen el umbral de la tradicionalidad, mientras espera que el destino de los miembros ‘civilizados’ es abandonar el Parque; 5) y la segunda busca transformar a las poblaciones, ya sean de dentro o fuera del PNM en ‘sujetos ambientales’ a través de una serie de dispositivos, de modo que al ser ‘conscientes’ de los beneficios proveídos por el Parque puedan convertirse en ‘guardianes’ del bosque.

#### 4.4.1 Inscripción en el espacio

Para conservar la naturaleza primero hay que *crearla*. La inscripción del Manu en el espacio a partir de la delimitación de sus fronteras es una tecnología esencial en esa dirección: *crystaliza* el Parque como una idea de naturaleza a ser protegida. Esta inscripción hace uso de ciertos dispositivos materiales que funcionan como sus anclas, básicamente los PCVs, los hitos y las trochas, y cobran mayor relevancia allí donde el espacio de la naturaleza es disputado por el hombre, es decir en las fronteras habitadas: “La protección física del Parque Nacional del manú requiere cubrir el control y la vigilancia de un perímetro total aproximado de 750km lineales; pero a la fecha solo se han cubierto medianamente aproximadamente el 40% de este perímetro, con la instalación de 05 puestos de vigilancia y la construcción de 02 que aún no han sido instalados, en el tramo de los sectores Acjanaco-Pakitza” (Parque Nacional del Manu 1995). Esta inscripción si bien es un acto fundacional del Parque, no es el resultado de un evento único como el hundimiento de una bandera en señal de conquista, sino más bien el producto de una práctica cotidiana y paulatina de control que va afianzando la existencia del Manu. Esta idea está emparentada con las afirmaciones hechas desde la antropología del Estado que lo reconocen como una entelequia cuya realidad tiene que ser habilitada y producida cotidianamente (Law y Mol 2008, Mol 2002, Latour 2007).

Un ejemplo que ilustra muy bien esta idea es la tarea de “monumentación” de los hitos y limpieza de su perímetro, así como el trazado de trochas de delimitación, como acto cotidiano de territorialización, encargada a los guardaparques en el límite sur del PNM. Aquí, buena parte del territorio del PNM está delimitado por una línea recta trazada en paralelo al Río Alto Madre de Dios conocida como la “línea imaginaria”<sup>108</sup>. Puede observarse en la Figura 32 cómo esta línea es representada en el croquis de un guardaparque en uno de sus patrullajes de control. Claro, sin esa trocha de delimitación

cxxxii—  
<sup>108</sup> “El Parque Nacional del Manu en su límite Sur-Este, va a través una línea imaginaria que inicia en el hito Pillahuata, a 15° con rumbo Sur-Este, el mismo que atraviesa la zona colinosa del bosque de nubes hasta llegar al hito Inconadero sobre el río Palotoa. En su tramo que corresponde a los sectores Chaskimayo, Tono Alto, Pitama Grande y Guadalupe, existe una trocha de delimitación, el mismo que ha sido aperturado para facilitar el control y vigilancia de la zona, anualmente la vegetación crece en la trocha, siendo necesario realizar la limpieza y mantenerla transitable.” Informe No. 038-2008-INRENA-IANP-JPNM-JCNN, Informe final de Monumentación de hito secundario Chasquimayo, 22 de Setiembre del 2008.

pues ¿cómo saber donde empieza el Manu en medio de una selva siempre cambiante? Una guardaparque entrevistada aclara la precariedad de la existencia del Manu una vez que la trocha “se hace monte: “Justo ese año el 2002 teníamos una trocha de delimitación, luego se ha monteado, se ha hecho monte, pero imaginariamente [es el Manu]” (Marleni Estrada, Entrevista personal). Por supuesto, esto plantea desafíos al control de las amenazas: “El problema del límite es la línea imaginaria; habrá el hito pero más adentro, ¿cómo sabes?” (Eustaquio Cahuaniri, Entrevista personal). El año 2008, se determina la necesidad de instalar el hito secundario Chasquimayo al inicio de esta trocha, donde solo existía “pequeño mojón de cemento” para “definir bien los límites del PNM”. El informe de monumentación del hito identifica que esta acción “permitió el saneamiento físico de una zona con bastante presión antrópica de los pobladores locales por el recurso forestal (...), además servirá como referencia del inicio de la trocha de delimitación Chasquimayo –Guadalupe y esperamos que se reduzca las infracciones por desconocimiento en esta zona muy vulnerable para el ANP”<sup>109</sup>. La Figura 33 muestra el registro fotográfico hecho por funcionarios del PNM de la instalación del hito.



Figura 32. Croquis de Patrullaje, PCV Tono 2009. Fuente: Archivo de la Jefatura del PNM.





Figura 33. Monumentación del Hito Secundario Chasquimayo, 2008. Fuente: Archivo de la Jefatura del PNM.

Por otro lado, fueron las acciones de control las que fueron dotando de existencia o habilitando al PNM en la zona andina, en donde el Parque tenía prácticamente presencia nula hasta fines de los 1990s, y serán la práctica cotidiana de control y relacionamiento con las comunidades la que continuará expandiendo la *creación* del PNM hacia los nuevos territorios del recientemente creado PCV Lacco (Ver Cuadro de texto 1).

*Cuadro de Texto 1. Creación del PNM a partir de su inscripción en el espacio*

El PNM ha ido afianzando en el tiempo la soberanía sobre su territorio a través de su emplazamiento en el espacio, la práctica del control y el relacionamiento con las comunidades. Hablemos de la conquista relativamente reciente del PNM sobre la zona andina. Hasta los 1990s, los funcionarios del PNM no tenían presencia en la zona más allá de algunos muy eventuales patrullajes. Nótese como Alfredo Ugarte, radicaliza esta distancia al pintar a los funcionarios como animales huidizos: “pasaban como venaditos de lejos” (Entrevista personal). Además, era una distancia marcada por el recelo desde las poblaciones a una entidad estatal que magnificaba la visión de sus actividades como amenaza; nuevamente Alfredo: “esos informes extremistas eran sustentados por la gente del PNM de su primer viaje a la zona, que hacían agricultura extensiva. Es una zona muy pobre. Incluso las comunidades por su geografía no tienen grandes extensiones de tierra. El PNM realmente era el perro del hortelano”. El efecto más dramático de esta ausencia se refleja en la abundancia y la magnitud de los incendios: “fotos satelitales del 72 te muestran incendios dentro del PNM que han afectado 70ha. En los años 80 igual (...). Hasta los 90 ha habido tremendos incendios (...) Mientras tanto [el Parque en] esta zona era nombre nomás, el personal no podía llegar” (Ignacio Mamani, Entrevista personal). Pero antes de poder ingresar a esta zona y *volver real* al Manu, era necesario aligerar las tensiones sociales con las comunidades limítrofes. ProNaturaleza apoya a la Jefatura del PNM entablando un diálogo con las comunidades andinas impulsando procesos de

titulación. El mismo guardaparque describe el cambio producido: “este año 2011 casi el 100% está siendo respetado, excepto en Nuevo Oriente, que es propiedad privada y el dueño es medio loquito y no quiere respetar al PNM”.

El 2011, año en que realicé mi trabajo de campo, este acto de control estaba siendo ampliado hacia el norte a partir de la construcción y habilitación del nuevo PCV de Lacco, proyectada desde el 2009<sup>110</sup>. Además de ser una las puertas predilectas para los expedicionarios que se internan en el Manu en búsqueda del Paititi, el sector de Lacco en el PNM era usado por otros actores, e incluso habían disputas de reconocimiento territorial por parte de grupos organizados. Por ejemplo, un informe de inspección a la zona de 1995 (PNM 1995) registra que tres grupos organizados –Grupo Alfa y Omega (29 socios), Grupo Pantiacolla (4 socios), y la Cooperativa Barrial Yanatile- junto al Fundo Miraflores estaban haciendo uso de las tierras del PNM. No sólo eso: el Grupo Alfa y Omega contaba con una Resolución de la Dirección Regional de Agricultura (15 Abril 1994) que los reconocía como beneficiarios de Reforma Agraria y les otorgaba tierras al interior del PNM, mientras las otras dos agrupaciones estaban solicitando adjudicación de terrenos del PNM ante la misma Dirección. Estos asentamientos son identificados en el Mapa adjuntado en dicho informe (Ver Figura 34).



Figura 34. Ubicación de los grupos humanos con usos superpuestos al territorio del PNM en el Sector de Lacco (Parque Nacional del Manu 1995).

Además, se tenía identificado que habían ganaderos en la zona que estaban pastando dentro del PNM, como me lo confirmó un guardaparque: “El ganado puede pasar, pastar y lo trae a su comunidad” (Ignacio Mamani, Entrevista personal). Thierry Jamin, uno de los famosos buscadores del Paititi describe esta situación de descontrol así: “Ingresan así nomás los lugareños, no hay ningún control. Por ejemplo, en la zona de Keparo (...) Pero no hay control, los lugareños de Lacco que viven en estas zonas van a cazar en el Parque del Manu, tienen chacras aunque sea prohibido. Y los narcos están presentes ahí, hay circuitos de tránsito de los narcos, ellos tienen

CXXXV

<sup>110</sup> La construcción del PCV Lacco está estipulada como acción parte del Convenio FONDAM, ejecutado entre la SZF y el PNM.

helicóptero” (Entrevista personal). La creación de este PCV cambiaría por completo el estado de control y relacionamiento con las comunidades de un área donde hasta hace poco sólo se hacían onerosos patrullajes especiales que tomaban de 10 a 11 días un par de veces al año. Así, luego de casi cinco décadas, la materialidad del Parque (o el Estado) continúa *creándose* a través de prácticas sociales que imponen y naturalizan formas de conocimiento/poder sobre el espacio.

#### 4.4.2 Vigilar / castigar

La práctica del control enfocada en las fronteras del PNM obedece, como se ha explicado ya, a dos lógicas, a una lógica disciplinaria que cierra, evitando la expansión de usos no permitidos sobre el Manu, y una lógica de seguridad que apertura, regulando la circulación hacia dentro y fuera del PNM. Ambas se orientan por el objetivo de controlar las amenazas, o en el lenguaje de gestión “hacer cumplir las normas del ANP”: establecer reglas, *vigilar* su cumplimiento y sancionar o *castigar* su desacato.

A lo largo de las fronteras el dispositivo fundamental de control es el patrullaje de rutina y, en segundo lugar los “esporádicos viajes de reconocimiento y exploración”. Ambos mecanismos se complementan, llegando los segundos a aquellos sectores en las fronteras al interior del PNM, donde no existe una infraestructura de control permanente. El patrullaje consiste en el recorrido rutinario de rutas pre-establecidas cercanas a los PCV que se realizan siguiendo un ciertas reglas y orden de calendario (Cuadro de Texto 2), pero lo suficientemente flexibles para responder también a las amenazas y necesidades circunstanciales. Así, por ejemplo, el PCV de Pusanga tiene 5 rutas de patrullaje definidas como se puede apreciar en el Cuadro de Texto 3, pero un informe anual del 2008 muestra la diversidad de los patrullajes realizados en la práctica (Tabla 7). En dichos recorridos, los guardaparques van atentos a la presencia o las huellas de las *infracciones*, definidas como los quebrantamientos de las reglas de acceso al PNM, por ejemplo acciones de caza o tala ilegal (Ver Tabla 6). En menor medida, en ellos se cumple también funciones adicionales de monitoreo de flora y fauna, así como de relacionamiento con las comunidades. Por ejemplo, un patrullaje a Shipetiari, una de las rutas fijas del PCV Pusanga puede incluir reuniones con autoridades, talleres de educación ambiental en la escuela y hasta incluso partidos de fútbol (Ver Anexo 8).

##### Cuadro de Texto 2. Patrullajes, reglas generales de funcionamiento

- a. Se establecen en función de los reportajes de infracción, idealmente de forma anual.
- b. Cada PCV tiene 5 rutas de patrullaje definidas que deben ser recorridas como mínimo una vez al mes (aproximadamente una por semana).
- c. Si bien los guardaparques tienen que cumplir con 5 patrullajes como mínimo (*patrullajes de rutina*), se pueden realizar patrullajes adicionales en función de los “rumores” de las infracciones que ocurren en el momento: “[si] te avisan que están sacando madera, cuando hay algún rumor tienes que estar por esa ruta” (Marleni Estrada, Entrevista personal).
- d. El equipo está compuesto por idealmente dos guardaparques.
- e. Tienen una duración máxima de tres días.



**Cuadro de Texto 3. Ejemplo de Patrullajes Rutinarios: PCV Pusanga\***

- 1) Boca Manu – Condeja, se aprovecha para recoger dotación de combustible (un galón y medio de bajada).
- 2) Trochas clandestinas hechas por cazadores en toda la zona de Diamante - Es bastante frecuente la caza y tala ilegal.
- 3) Sector Mamaccapa y Quebrada Gallinazo – 2 o 3 días. Van en bote y luego por trocha. “Ahí verificamos los límites del parque y hay bastante tala. Ahí limita con bosque de libre disponibilidad pero igual explotan” (Jesús Keme, Entrevista personal)
- 4) Hito Yanayaco y Centro Medicinal Eori (río Madre de Dios) – 2 días. Mantenimiento del perímetro del Hito, control de zona de pastilazales al lado del río.
- 5) Sector de Shipetiari – 2 días. Verificación de linderos del PNM ya que cerca de allí, en el territorio comunal, se está extrayendo madera por parte de terceros. También se realizan tareas de relacionamiento con la comunidad, desde jugar fútbol, reunirse con las autoridades y hacer charlas de educación ambiental en la escuela cuando es posible.

\*Reconstruido en base a la entrevista a Jesús Keme, GP de Pusanga en el 2011 e informes mensuales del PCV Pusanga de Marzo y Noviembre del 2009, y el informe anual 2008.

Tabla 7. Cuadro de Patrullajes, Informe Anual 2008, PCV Pusanga

Sectores	Meses												Total
	E	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D	
CN Diamante y Boca Manu	x	x	x		x			x		x			6
CN Shipetiari	x	x		x		x	x	x	x		x	x	9
Quebrada Condeja – CN Diamante	x		x										2
Pastizal, Hito Yanayaco y Centro Med	x	x	xx	x	x	x	x	x	x	x	xx	x	14
Quebrada Condeja – Trocha Circuito		x								x			2
Quebrada Condeja y Boca Manu		x				x	xx						4
Trocha Clandestina – Quebrada Condeja			x	x	x		x			x		x	6
Trocha Mamíferos (Lupuna)				x	x	x							3
Trocha de Mamíferos y Tapir					x			x		x			3
Trocha Tapir – Quebrada Condeja					x								1
Quebrada Gallinazo						x							1
Trocha Huangana							x	x	x				3
Quebrada Yanayacu							x						1
Río San Isidro (PCV Tono)									x				1
Quebrada Pusanga									x				1
Río madre de Dis Margen Izq.										x			1
Isla Quebrada Condeja												x	1
<b>TOTALES</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>5</b>	<b>4</b>	<b>6</b>	<b>5</b>	<b>7</b>	<b>4</b>	<b>6</b>	<b>5</b>	<b>4</b>	<b>4</b>	<b>59</b>

Los patrullajes en tanto acción estatal son registrados en lenguaje y formato burocrático. Es decir, los guardaparques elaboran fichas por cada patrullaje (Anexos 5, 6, 7 y 8), así como informes mensuales y anuales donde sistematizan sus acciones. Las fichas de patrullaje registran: las zonas patrulladas, los GPs participantes, las acciones realizadas/hallazgos, un croquis, apuntes de avistamiento de flora y observaciones adicionales. Lo fundamental del registro es dar luces del estado de conservación de las fronteras a partir de detallar las infracciones encontradas.

Los encuentros con la infracción son variados: van desde hallar tan solo indicios hasta la confrontación directa con el infractor. Las huellas de la infracción son identificadas por los ojos entrenados de los guardaparques y pueden consistir en huellas humanas, restos de fogata, madera cortada, restos de cartucho que fueron usados, “indicios de presencia de cazadores por que se encontró hojas de palmera tendidas en el suelo con restos de sangre totalmente seca” (Ficha de Patrullaje 15.08.2008, Trocha Huangana). Cuando sucede que la infracción es tala ilegal, los guardaparques proceden a “quitarle valor a la madera”, es decir cortarla en pedazos para anular su valor comercial, como se puede observar en la Figura 35.<sup>111</sup>



Figura 35. Al encontrar tala ilegal, los guardaparques “quitan valor” a la madera”. Fuente: Informe Anual 2009, PCV Tono. Archivo de la Jefatura del PNM

A veces se encuentra la infracción y a pesar que el infractor esté ausente se logra identificarlo por sus pertenencias (“identificamos la canoa del poblador de Diamante Federico Flores”, Ficha de Patrullaje 2, 01.2009, Anexo 6) En otras ocasiones, se encuentra al infractor pero no logra ser identificado, ya sea porque huye (“encontramos 3 familias pescando en 1 canoa cada uno y al vernos inmediatamente se retiraron de la zona y no identificamos a ninguno”, Ficha de Patrullaje 3, 28.3.2008, Anexo 7), o porque se evita el encuentro por representar una amenaza al propio guardaparque (“se observó las personas de cazadores cargando 02 guangana saliendo del puerto trocha clandestino cxxxviii\_\_\_\_\_”

<sup>111</sup> Cuando sucede que la infracción es tala ilegal, llevarse la tronca aprovechada puede tomar varios viajes que pueden expandirse en días consecutivos. De modo que los guardaparques pueden encontrarse con las troncas aprovechadas tendidas en los límites del PNM. En ese caso, la nueva ley (D.L. 1079) les permite ahora “quitar valor a la madera”, sin necesidad de recurrir antes a la autoridad forestal que lidia con el problema de tala ilegal fuera de ANPs. Adrián Marvelí, ex guardaparque explica la nueva situación: Ahora con la nueva ley tenemos autoridad dentro de nuestra jurisdicción. “Antes cuando encontrábamos una infracción teníamos que dar cuenta a INRENA, nosotros no podíamos actuar, entonces mientras damos parte la madera que hemos incautado desaparecía y cuando viene INRENA no había. INRENA tenía su oficina de Salvación. (...) Entonces si encontramos una infracción dentro del Parque recuperamos, o en caso contrario quitamos el valor adquisitivo (cortarlo en pedazos) dentro del Parque, ya no damos parte a nadie. Podemos recoger la madera si es posible. (...)” (Entrevista personal).







Figura 37. Notificación de infracción elaborada

### NOTIFICACIÓN

Señora: Lucía Ocampo

Por medio de la presente se le notifica, por última vez, que sus ganados sean pastados en los lugares de los límites del Parque, en los sectores del Puesto de Vigilancia, Titicaca, y San Blas.

Caso contrario se tomaran medidas drásticas según normas del Parque y Directiva de las Comunidades Campesinas del sector.

Qurqumpapa, 11 de Abril del 2005.

Solo en casos excepcionales de infracciones recurrentes, se inician acciones legales que sirven como medidas ejemplares, como lo deja claro un especialista del PNM: “Este hecho [tala ilegal de árboles de cedro dentro del PNM] no puede quedar impune, ya que se debe sentar un precedente a este tipo de infracciones en contra del PNM, que permitirán que la población conozca que existe leyes que protegen efectivamente los atentados contra la ecología en el espacio del Parque Nacional del Manu”.<sup>112</sup> Estas medidas son excepcionales fundamentalmente porque son costosas, como declara el mismo Especialista del PNM: “es importante contar con apoyo económico de la SZF, para los procesos Judiciales que afronta el Parque, debido a que no se cuenta con un presupuesto para estas actividades”.

En el encuentro entre los guardaparques y los infractores se revela la vulnerabilidad no sólo de los guardaparques ante situaciones que los superan sino también la fragilidad de la estrategia misma del vigilar/castigar. Adrian Marvelí, ex guardaparque me lo contaba así: “Corremos peligro pero como es nuestra función tenemos que afrontar, hay varias ocasiones que nos han enfrentado, nos han amenazado de muerte, pero morir hoy o mañana es igual (...). Por ejemplo, en [el PCV] Tono eso es lo que nos ha pasado, hasta con machetes nos han correteado” (Entrevista personal). Asimismo, nos muestra cómo la construcción de la autoridad y su desafío o evasión se asemeja a un juego de caracteres. Por un lado, los infractores juegan en tándem con las estrategias de control (Barrio de

cxl

<sup>112</sup> Informe NO. 020-2007-INRENA-IANP-JPNM-JCNN. Informe Inspección Ocular de Infracciones en el ANP. Remitido por J. Carlos Nieto Navarrete, Especialista del PNM el 2 de Julio de 2007. En este informe se registran tres procesos penales, 2 en el Juzgado Mixto de salvación y el último en el Juzgado Mixto de Paucartambo: 1) Contra Abrahán Surco Saavedra, poblador de la CN Diamante, “a quien en el mes de agosto del año 2006 se le encontró realizado tala ilegal de 3 árboles de Cedro”. Este proceso incluye una acusación por corrupción de funcionarios en contra Ronald Blas Garrido Ramos. 2) Contra Ángel Rojas Valles y Pastor Rojas Valles, comuneros de la CN Isla de los Valles, “quienes el año 2004 realizaron la tala ilegal de árboles de Cedro”, y 3) el proceso contra Isaías Huancco Hacho, por “el incendio suscitado en el sector de Kellhuacocha Chico-Acjanaco al interior del PNM”.

Mendoza y Rodríguez 2016), por ejemplo aprovechando sus debilidades: “Al inicio de este año, el año pasado también, encontramos que se estaban cortando madera en la orilla, aprovechando que estaba lloviendo fuerte” (Jesús Keme, Entrevista personal). Por otro lado, los guardaparques construyen su autoridad a partir de sus investiduras (uniformes, herramientas y equipos), su lenguaje escrito y hablado y su capacidad de legibilidad de la zona protegida (una especie de panopticon que dice entre líneas “sé lo que estás haciendo”). Ignacio Mamani, guardaparque de la zona andina, retrata cómo su función de protección territorial requiere de la construcción de una figura de autoridad, incluso sobre la base del uso de armas, que dejaron de usarse a fines de los 80s: “El 2004 me encuentro con Nicolás haciendo un patrullaje. Me pregunta: “¿ustedes conocen bien esta zona?”, “Sí, como la palma de mi mano”, luego me dice “ustedes llevan defensa personal”, “yo porto mi revólver 38 o si quieres te lo vendo”. Me estaba averiguando si el parque viene protegido o no (...) Está bien que sigan imaginando que tenemos armas”. En la misma línea, un ex guardaparque hace referencia a la importancia de las armas en la construcción de su autoridad: “Hace 15 años usaban armas del ejército, por eso se tiene respeto, piensan que seguimos teniendo armas, porque los comuneros no entienden sin arma, son brutos” (Roger Parra, Entrevista personal).

La acción estatal en las fronteras me fue explicada varias veces como un acto de “afianzar la autoridad” o “fortalecer la presencia” del Parque. Es decir, los patrullajes son muchas veces un acto de demarcamiento territorial que funciona como medida preventiva antes que sancionadora. Como un dueño de casa que hace uso de un gato, que aunque no sepa cazar sirve para espantar los ratones, como el reno irlandés que aumenta evolutivamente el tamaño de sus osamentas no necesariamente para ser un mejor oponente de pelea sino precisamente para *evitar* la pelea, ostentando simbólicamente su poder e infundiendo temor para no tener que malgastar sus energías en probarlo en la lucha frontal (Gould 2007 [1973]), el Estado hace uso de sus pocos recursos para dejar sentada su existencia, para alertar de la posibilidad de sanción, para *advertir*.

Esto, por supuesto no significa que las infracciones no se den. De hecho, la confrontación directa, militarizada, es costosa –tanto en términos materiales como sociales– por lo que, por ejemplo, se mantienen en el tiempo las trochas clandestinas dentro del PNM, a la orilla opuesta de la CN Diamante, o por lo que el acta de infracción presentada a Victoria Zapana por el pastizal de 3ha al interior del Parque (Anexo XX. Acta de Infracción 1), no evitó que continúe reportando su uso en los patrullajes de los años siguientes (por lo menos 2008 y 2009, de los que tengo data). Lo que se busca entonces es la manutención de un nivel tolerable de amenaza, un estado de “equilibrio” que es definido fuera del papel, en la relación entre el Parque y las comunidades en el terreno (Barrio de Mendoza y Rodríguez 2016) Ciertamente difícil de asir en esta investigación que ha tenido el foco puesto en los funcionarios que gobiernan el Manu.

Ahora, pasando brevemente a la estrategia de control de la circulación hacia/desde el Manu, esta se ejerce, como hemos visto, en tres “puertas”: los PCVs Kurkurpampa, Acjanaco y Limonal. Estas puertas vigilan la circulación de población de y hacia Callanga, de turistas hacia a la ZUTR de Tres Cruces, y de población indígena, funcionarios estatales, de ONGs e iglesias, científicos y turistas respectivamente. El nivel de énfasis en el control varía de puerta en puerta según las cantidades y tipos de población que circulan, expresándose con mayor intensidad en la puerta del PCV Limonal. El principal dispositivo de control aquí es el cuaderno de registro. Este nos informa que nuestra huella como visitantes está siendo leída y registrada por el Estado, y sumado a las acciones del ritual burocrático de revisión de vacunaciones y pertenencias marcan nuestra experiencia

de ingreso a este espacio regulado de naturaleza. Boris Gómez, empresario turístico con experiencia de décadas en el rubro y la zona, retrata esta sensación: “Tú te presentas a un área natural protegida y te piden muchas cosas, tu pasaporte, que te identifiques. En ese tiempo era muy militar y no se ha perdido. Cuando entras a un área natural protegida sientes que estás entrando a una *frontera* y te lo digo porque cuando vas a otros parques naturales en el mundo no sientes eso” (Entrevista personal).

Por otro lado, según el tipo de población la vigilancia de la circulación varía. Así, por ejemplo, un funcionario de la ONG Casa de los Niños hace referencia a cómo luego del friaje ocurrido en el 2012 en el que murieron dos bebés en Yomybato, el PNM pide la vacunación como requisito para los visitantes del Manu en general, pero no para los indígenas: “A raíz de eso ahora no tenemos permiso para entrar, porque dicen que ha sido una epidemia y señalan a la gente de afuera, pero ellos no ven que ellos salen hasta Puerto Maldonado, entra, y nunca le piden vacunas porque es indígena. ¿O sea porque es indígena no se va a contagiar? El Parque es tan tonto, no les ve vacunación” (Caleb Matos, Entrevista personal). Por otro lado, se restringe la circulación de todo aquel que no es “parte” de la comunidad, que en el caso de Callanga significa estar enscrito en la Asociación, el resto de personas, así sean parientes de las comunidades aledañas requieren de un permiso del ANP. Y se restringe la circulación incluso de los que son comuneros; según el testimonio de un guardaparque, en el caso que un comunero Matsigenka haya salido por varios meses, requiere para reingresar de una autorización por radio del presidente comunal (Conversación casual, 2016).

Asimismo, según el tipo de población varía también la naturaleza de las tensiones y conflictos que la circulación pueda generar. Por ejemplo, con el gremio turístico los conflictos giran en torno a la capacidad de carga establecida por el PNM (2500 personas anual<sup>113</sup>), los requisitos tanto del proceso de formalización de las empresas para prestar servicios al interior del ANP como del proceso de registro por cada turista –tanto previo como en la puerta de entrada–; y en relación a estos, argumentos de rentabilidad del negocio y la permisividad por parte del PNM de competencia desleal por parte de la Casa Machiguenga. La circulación de los científicos también requiere de permisos por parte del PNM, aunque se trata casi de una formalidad si ya han sido aceptados previamente ya sea por la EBCC en el caso de los científicos naturales, o por el presidente de las comunidades Matsigenkas en el caso de los científicos sociales. Pero es con la población que *habita* el Manu en donde las tensiones en torno a su circulación se agudizan; después de todo su huella no es pasajera como las otras. Aquí el carácter de la infracción se disputa en la relación cara a cara con el guardaparque, que tiene que reinterpretar las reglas oficiales no escritas de, por ejemplo, no permite la salida de recursos del PNM para su posterior comercialización. Este era el caso de la salida de pescados y huevos de taricaya fuera del PNM que es legitimado por parte de los indígenas invocando a un ética de subsistencia: “sino me dejas sacar, dame para comer en Boca Manu”. El guardaparque, como representante estatal, sabe que no puede comprometer la subsistencia del indígena, por lo que reinterpreta la norma de la comercialización para ese caso específico en el marco de la economía moral local, sin ir en contra del espíritu del principio normativo que prohíbe la comercialización.

cxlii

<sup>113</sup> No hay mucha claridad de cómo se llega a establecer el tope de turistas por año, ya que según uno de los especialistas en turismo del PNM no hay cálculos concluidos sobre capacidad de carga.



### 4.4.3 Legibilidad

“A map says to you, 'Read me carefully, follow me closely, doubt me not.' It says, 'I am the earth in the palm of your hand. Without me, you are alone and lost.’”

-Beryl Markham, *West with the Night*

La legibilidad es un problema central en el oficio de gobierno moderno, y consiste en el “intento de un estado por hacer a la sociedad legible, por configurar la población en formas que *simplifiquen* las clásicas funciones estatales de tributación, conscripción y prevención de rebeliones” (Scott 1998:2). Las dos anteriores tecnologías de control –la del control territorial y la lógica de vigilar/castigar- están guiadas fundamental por lógicas soberanas de control que tienen el foco puesto en defender y retener el territorio de aquellas amenazas dentro y fuera del ANP, y demandan intervenciones a menudo crudas. A diferencia de las anteriores, la legibilidad como tecnología de control demanda de una sofisticación en el tratamiento de su objeto, un complejo de “hombres y cosas” constituidos como población. Esta *población* es un nuevo sujeto de gobierno, no la mera suma de individuos habitando un territorio específico; tiene tasas de nacimiento, muerte, salud y demás, así como patrones de dispersión y circulación en el territorio, que pueden ser enunciadas por nuevas herramientas y lenguajes, como la estadística y la cartografía.

El PNM necesita su conocer su territorio y sus habitantes –tanto humanos como animales- y para ello usa una serie de dispositivos: monitoreos dentro de las tareas de patrullaje, registros de circulación, viajes especiales a territorios inaccesibles, sobrevuelos, diagnósticos poblaciones y de uso del bosque, censos. Los datos recolectados se vuelven insumos para la producción de información; dicha producción requiere de la adecuación de esos datos a lenguajes administrativos, principalmente estadísticas y mapas, y otorgan al PNM la capacidad de *ver*, de operar como un aparato centralizado, un “*uno que observa a los muchos*”, y desplegar a partir de este conocimiento herramientas de gestión razonadas como legítimas. Importante señalar acá que esos datos en bruto que son transformados en taquigrafías convenientes de lectura para el Estado –ficciones en ese sentido- terminan transformando la realidad que presumen observar, aunque nunca tan exhaustivamente como para encajar con precisión en la cuadrícula (Scott 1998: 2).<sup>114</sup>

El territorio del Manu es leído fundamentalmente a partir de mapas. Estos mapas “extienden y refuerzan los estatutos legales, los imperativos territoriales, y los valores emanados del ejercicio del poder político” (Harley 2001:165). Es decir, la lectura que hacen del territorio está mediada por supuestos, valores e imaginarios establecidos de antemano, que se ven reforzados en y a través de su representación cartográfica. Las principales representaciones cartográficas del PNM que se encuentran en los documentos de gestión, como los Planes Maestros, son las de zonificación interna y de la zona de amortiguamiento (Figura 28 y 29). Como hemos visto ya, la aparición de las Zonas de Uso Especial junto a la Zona Histórica representan un cambio central en la gestión del PNM en tanto visibilizan y legitiman la presencia humana al interior del Parque, tanto espacial como temporalmente. Del mismo modo, el delineamiento de una Zona de Amortiguamiento se corresponde a los giros de política que empiezan a delinear los

cxliii—

<sup>114</sup> Por supuesto, dada toda la serie de vacíos a nivel de recursos financieros y humanos, la producción de esta información está lejos de ser sistemática y el PNM se apoya en la información producida tanto por otras instancias estatales (como el INEI, ver Anexo XX), como no estatales, como la EBCC o la SZF.

espacios adyacentes como nuevos sitios de control. Sin embargo, tanto la organización espacial como su representación cartográfica han visibilizado solo a un tipo de población: aquella que está sedentarizada. Sólo las poblaciones sedentarizadas *aparecen* en las representaciones del Manu. Es decir la mayoría de los habitantes del Manu, los poblaciones en contacto inicial y en aislamiento voluntario, que de hecho son la mayoría, continúa siendo invisibilizada. Al presentar la presencia humana al interior del PNM restringida a espacios delimitados, a islas de humanidad en medio de una naturaleza “no intervenida”, el PNM se sacude de la imagen de ser un territorio indígena con dinámicas de circulación que permean las líneas administrativas definidas por los planificadores. A través de la disolución de ciertas poblaciones –de menor grado de ‘contacto’ o ‘civilización’- en la naturaleza, el Parque mantiene su ficción, *naturaliza* su naturaleza. De modo similar, al restringir la humanidad ancestral a la isla de la ZHC, el resto del PNM se vacía de historia, sobre todo aquella historia contemporánea que habla de las actividades económicas de extracción que penetraron y transformaron el Manu desde inicios del siglo XX.

Las poblaciones humanas son leídas a partir de diversos dispositivos según el tipo que sean y dónde se encuentren. Primero, las poblaciones externas empiezan a ser leídas desde que se inician los planes de uso de recursos del PNM, específicamente pastos en la zona andina y troncas en la zona amazónica, y desde que la ZA se vuelve un nuevo espacio de control. De hecho, los planes de manejo de recursos requieren de la lectura del Estado para su funcionamiento. Por ejemplo en el caso del uso de las troncas, los GPs de Limonal hacen turnos de día y noche para vigilar la salida de las troncas en cada “acrecentada del río”. En la mañana siguiente el GP se pasea por la orilla del río de “midiendo toda la tronca que se ha capturado” con el fin de registrar el tipo y la cantidad de madera capturada y por quién. En cuanto al quién, se vigila no sólo que quien capture las troncas esté registrado en la Asociación sino que el reparto entre ellos sea equitativo:

“el GP tiene que medir para sacar los metros cúbicos para ver qué cantidad de madera está sacando cada persona. Por eso la persona que coge tiene que poner sus iniciales en la tronca, para saber qué persona ha cogido y cuánto lleva (...). Y ese es el informe que se envía de cada mes. Por ejemplo, en noviembre si ha habido crecentada envías cuántos metros cúbicos han cogido, cuántos pies tablares de cedro, [madera] corriente, a veces caoba también jala” (Adrián Marveli, ex guardaparque, Entrevista personal).

En el caso del uso de pastos, la lectura difiere. Aquí el Estado vigila básicamente la manutención del número de animales autorizados a pastear así como el cumplimiento del cronograma establecido de rotación de potreros, con el objetivo de evitar el sobrepastoreo. En tanto es imposible una supervisión permanente, la forma que tiene el Estado de leer el cumplimiento de los acuerdos es a través de los censos de ganado<sup>115</sup>, que no solo detallan los números de ganado por comunidad sino que lo *fijan*: “si se quiere aumentar los ganados de una familia se tiene que disminuir de otras familias”.<sup>116</sup> Estos

cxliv\_\_\_\_\_

<sup>115</sup> El procedimiento de empadronamiento de los ganados parece ser el siguiente: la comunidad entrega primero un padrón de ganado, y luego el personal del PNM verifica el día en que todos los ganados son llevados a pastear dentro del Parque. Este número de ganados empadronados no empata necesariamente con los números determinados en los Planes de Manejo sobre capacidad de carga de recurso pasto. Algunos documentos subrayan la importancia de realizar censos anuales, deduciéndose que no se efectúan de esa manera. Sin embargo sí he encontrado censos de ganado realizados por los guardaparques de los PCV Kurkurpampa y PCV Acjanaco.

<sup>116</sup> Reunión para el uso temporal de pastos naturales de la zona de recuperación del Parque Nacional del Manu y Comunidades Campesinas de su zona de amortiguamiento. Comunidad Campesina de Acobamba, Domingo 26 de Junio del 2006.

censos pueden ser levantados por el mismo personal del PNM como se puede observar en la Figura 38 (Ver también Anexo 12) y complementados con información oficial solicitada a otros organismos de gobierno, como el INEI (Anexo 13). Los animales que han sido autorizados por el Estado –empadronados y vacunados- son *marcados*: “solamente los ganados que están registrados y censado por la gobernatura, harán uso de estos pasto, y tiene que ser vacunado y tener una marca con arete”.<sup>117</sup> Por otro lado, otra forma de leer el cumplimiento de los acuerdos es a partir de los indicadores provistos por evaluaciones del Plan de Manejo de Pastos, que miden básicamente la altura de los pastos, el nivel de biomasa y la presencia de especies vegetales que crezcan en suelos perturbados, para determinar niveles de sobrepastoreo.<sup>118</sup>

CANTIDAD DE BOVINOS DE TODAS LAS COMUNIDADES CAMPESINAS ADYACENTES  
AL PARQUE NACIONAL MANU

01	C.E. LUCUYBAMBA	45	731	15	CENSO COMPLETO
02	C.E. HUACACANCA	24	191		
03	C.E. ALLCABAMBA LINDO	07	124		
04	C.E. ALLCABAMBA	14	102	08	
05	C.C. TUTORA	16	173	08	
06	C.E. TUTORIA Y TILLO GRANDE	01	55		CENSO COMPLETO - LOS DOS ESTABLECIMIENTOS
			920 BOVINOS	31 FAMILIAS	

RESIDENTES DE LAS COMUNIDADES CAMPESINAS

01	C.E. LUCUYBAMBA	TOMAS CERNA PRIMO
02	C.E. HUACACANCA	JULIÁN SANCHEZ MARIANI - VICE PRESIDENTE
03	C.E. ALLCABAMBA LINDO	
04	C.E. ALLCABAMBA	VICENTE ARCEBODES SUAREZ
05	C.C. TUTORA	JULIANA HUAMAN LONDREY
06	C.C. TILLO GRANDE	LEONCIO VASQUEZ GUTIERREZ
07	C.E. TILLO GRANDE	LEONIDAS DARRIGO

Figura 38. Censo de ganado en el ámbito del PCV Acjanaco. Fuente: Archivo de la Jefatura del PNM.

Por último, con respecto a la lectura de la población de la Zona de Amortiguamiento, los Planes Antropológicos son los primeros en coleccionar información para pintar un panorama sobre el área adyacente, mientras el nuevo Plan Maestro 2013-2018 incluye en su caracterización cultural y socioeconómica al “entorno” del PNM, reconociendo la importancia de su lectura ya que es de allí de donde proviene “la mayor fuente de presión humana (SERNANP 2014: 103).

En segundo lugar, las poblaciones sedentarizadas son leídas de forma rutinaria a partir de los reportes de circulación en la puerta del Manu, los viajes de control realizados (una o

<sup>117</sup> Acta de Reunión de la Evaluación del Cumplimiento de la Directiva Concertada del Uso Temporal de Pastos Naturales en la Zona de Recuperación del Parque Nacional del Manu, 4 de Octubre del 2006.

<sup>118</sup> Parece que antes que evaluaciones propiamente con informes realizados por el personal del PNM sobre el plan de manejo de pastos. Uno de estos informes a los que tuve acceso detalla, por ejemplo, que el Plan de Manejo de Pastos implementado en la CC Cristo Salvador en 1997, recomienda la ejecución de dos evaluaciones posteriores. Se realiza una el año 2000, pero para la segunda que debía realizarse el año 2004 el PNM no tiene presupuesto para contratar un consultor especialista, por lo que se aprovecha una evaluación realizada en el marco de otro proyecto, el Plan de Monitoreo de la RBM.



dos veces al año) por los guardaparques, y algunos datos adicionales proveídos por otras instancias estatales de salud y educación fundamentalmente. Pero se lo conoce fundamentalmente a partir de las visitas especiales emprendidas por el personal del PNM, aquellas contratadas por el PNM u organismos vinculados como insumos de la gestión, y en menor medida por los alcances de las investigaciones de terceros no vinculadas a la Jefatura.

Hablemos de Callanga. Callanga es leído fundamentalmente a partir de los documentos elaborados APECO en el marco del Proyecto “Promoviendo Estrategias de Conservación de Largo Plazo para la Parte Alta del Parque Nacional del Manu” (2000-2001), y que tuvo como objetivo general “contribuir a la protección, conservación y uso adecuado del PNM, buscando una solución durable al problema de Callanga” (APECO 2002). De sus cinco componentes, los más importantes fueron la realización del diagnóstico socio-económico de la población y la microzonificación de su territorio. Ambos se vuelven lentes que la Jefatura usa para ver y tomar decisiones sobre Callanga. Así, por ejemplo, al censar a la población, el diagnóstico establecía proyecciones de crecimiento alarmantes que recomendaban el uso de herramientas de control biopolítico: “En el corto tiempo que duró el diagnóstico socio económico, se ha presentado 12 nacimientos en Callanga, indicador que demuestra la existencia de un alto potencial para que la población se incremente aceleradamente. Se recomienda realizar Talleres de capacitación en planificación familiar” (APECO 2002: 14). Estos datos proveídos refuerzan la lectura de Callanga como “la mayor amenaza para este ecosistema dentro de los límites del Parque” (APECO 2002: 1). Por otro lado, su lectura del territorio de Callanga determina cómo será leído oficialmente por el PNM al incorporarlo como Zona de Uso Especial en el nuevo modelo de zonificación del 2do Plan Maestro. Esta lectura fue profundamente cuestionada por la población de Callanga, como muestra la antropóloga Álvarez, que vuelve una década después (2010) para realizar una actualización del diagnóstico elaborado por “los Apecos”. En este nuevo estudio se observa no sólo que la población no había aumentado con la alarma anunciada, sino que de hecho era menor: registra 140 habitantes a comparación de los 209 registrados el 2001. Al mismo tiempo los agricultores disputaban también la delimitación espacial de las áreas de asentamiento y uso establecida por “los Apecos”, ya que sobre esa base el PNM erguía su prohibición fundamental sobre la expansión del uso de la tierra.

En tercer lugar, las poblaciones más difíciles de leer, justamente por ser tratarse de sociedades que han luchado por no ser legibles (Scott 2009), son las poblaciones en contacto inicial y aquellas en aislamiento voluntario. A las primeras se accede a partir de incursiones esporádicas realizadas por instancias como el MINSA o la Dirección Regional de Cultura en coordinación con el PNM: “[esta] relación interinstitucional que se practica desde años atrás realizando actividades de campañas médicas, asistencia de salud y control de vigilancia haciendo un censo de familias que se encuentran en dicha zona”.<sup>119</sup> El Informe Anual del 2004 del PCV Tono, por ejemplo, registra una de estas incursiones a la zona de Mameria, detallando los nombres de los 72 habitantes Matsigenka, sus edades, y su relación de parentesco. En cuanto a las poblaciones en aislamiento voluntario, se las lee fundamentalmente a partir del registro de sus *avistamientos* y sus *rastros*, o “evidencias” puesto en el lenguaje de gestión. Estos pueden ser desde objetos que se encuentra (canastas tejidas, ollas), restos de tambos o construcciones de descanso, hasta señales de “habitabilidad” (cenizas, brasas, alimento) hasta huellas de pies (Anexo 14). Estas evidencias se registran en las Fichas de Patrullaje de la siguiente manera: “en el

cxlvi—

<sup>119</sup> Informe Anual 2004, PCV Tono.

recorrido hemos observado huellas frescas de pies descalzos es probable sea de los mascos (*sic*) que todavía existen en esa zona y que en algunos veces visitan al Centro EURE según comentario del Sr. Mateo Italiano”.<sup>120</sup> Es interesante notar que la lectura de las poblaciones en aislamiento es similar a la lectura y al registro de las poblaciones animales: a partir de las huellas y los avistamientos<sup>121</sup>.

Finalmente, la lectura de las poblaciones animales y otro componentes ecológicos (flora, clima) se da partir de los monitoreos de los guardaparques, como de estudios vinculados realizados por ONGs. Los guardaparques hacen registros muy básicos de “monitoreo de flora” en sus patrullajes rutinarios, pero el cumplimiento del monitoreo de animales requiere de tareas –así como de saberes- adicionales. En función de varios informes anuales de distintos PCV he podido reconstruir que los dos muestreos principales son: el de aves (guacamayos, loros y oropéndolas), realizados una vez a la semana, y el mamíferos (a veces este incluye aves grandes y hormigas legionarias) realizado una vez al mes. Ambos pueden verse dificultados por la nubosidad, lluvia o crecidas de río. Algunos informes registran monitoreos adicionales, como por ejemplo “monitoreo de flora de las especies cedro y catahua” realizado en el PCV Pusanga, o monitoreos de precipitación pluvial o de la basura generada por el PCV Tono en el 2004 (descontinuado para los años siguientes). Estos monitoreos requieren que los guardaparques estén entrenados en *saber mirar*, por lo que es común que reciban capacitaciones en métodos de ‘levantamiento de datos’: “Los consultores y su equipo de biólogos del proyecto monitoreo de la RBM, iniciaron el 2003 trabajos de monitoreo de campo, en el cual los guardaparques del PC Tono fueron entrenados en una serie de protocolos (métodos) para el levantamiento de datos asociados con una serie de indicadores ambientales, resultado del cual continuamos con los trabajos de monitoreo”<sup>122</sup>.

*Cuadro de Texto 4. Ejemplo de monitoreos de flora y fauna en el PCV Tono, 2004.*

- Muestreo de aves (guacamayos, loros y oropéndolas) usando el método por puntos de conteo en dos lugares específicos: Colina y pastizal cercanos al PV, dichos puntos son muestreados a las 6:00am hasta 6:30am (media hora) y a las 17:00 hasta las 17:30 una vez por semana, debiendo anotar el número de especies de interés que hacen su paso, así como el porcentaje de la nubosidad y no se puede muestrear cuando está lloviendo.

- Muestreo de mamíferos, aves grandes y hormigas legionarias, usando el método de transepto establecido en el límite del parque en el tramo hito Tono al Hito Ptama 2400 metros de trocha, los muestreos se realizaron entre 1 persona a 3, la hora de inicio entre 5:30 y 7:00am coincidiendo con la hora de mayor actividad de los mamíferos y se debe culminar el trabajo antes de las 12:00hrs. Al empezar el recorrido se anota fecha, la hora de inicio y la hora termino el recorrido, no se realiza el trabajo si hay lluvia; los métodos de detección son: (visual, escuchado o huellas) número de individuos, hora de detección, distancia en la trocha, distancia perpendicular de la trocha al individuo a victado (*sic*), también se pone el nombre del observador y la información se levanta en la libreta de campo luego se copia al cuaderno de los consultores, para que ellos puedan recopilar

cxlvii—

<sup>120</sup> Ficha de Patrullaje 12 de Setiembre de 2008, PCV Pusanga.

<sup>121</sup> Ahora, el giro de política que se ha dado desde el 2012 con respecto al tratamiento de los Mashco Piroso que aparecen en el sector de Pusanga ha generado probablemente modificaciones en las modalidades de registro, acomodándose mejor a los requerimientos de la Dirección de PIACI del MINCUL, más no cuento con esta data.

<sup>122</sup> Informe Anual 2004, PCV Tono.

estos datos.

- Monitoreo de basura generada en el PV Tono 2004
- Monitoreo de la precipitación pluvial. En el puesto de vigilancia contamos con una probeta de 25mm. Ubicado a una altura de la boca del pluviómetro sobre el suelo 1.25cm. (Solo 2004)

Por otro lado están toda la información producida por ONGs sobre ciertas especies. Por ejemplo, la SZF hace anualmente un censo anual de la población de lobo de río desde 1990 (Proyecto Lobo de Río), especie clave en términos ecosistémicos aparte de estar en peligro de extinción. Esto se complementa por toda la información producida por la EBCC que ha convertido al Manu en una de las selvas tropicales más estudiadas. Esto ha permitido que se pueda *leer* al Manu como una de las áreas de mayor biodiversidad a nivel mundial, lo cual redundo en la construcción de su estatus como área protegida.

Hay que hacer aquí, sin embargo, una diferenciación fundamental entre el registro de la información, que puede obedecer a la mera formalidad del procedimiento burocrático, y la *lectura* de tal información recopilada. Por ejemplo, el nuevo Plan Maestro 2013-2018 detalla en su análisis FODA como una de sus debilidades la ausencia de sistematización de la información de monitoreo de fauna recogida por los guardaparques (SERNANP 2014:17). No siempre el acto de recopilación o generación de información por parte del PNM o de terceros (ONGs e investigadores) termina siendo *leído* o interpretado como insumo de gestión por los decisores de política. Después de todo, *leer* (interpretar, procesar) la información es costoso. ¿Cuáles son los sentidos entonces de la generación burocrática de información que termina apilada en archivadores, oculta a la vista? Responder a esta interesante pregunta va más allá de los alcances de esta investigación, pero pareciera sugerirse que se trata de prácticas ritualizadas de ser o comportarse como Estado. Por otro lado, y no siempre la información que sí logra ser leída puede ser incorporada y traducida de manera coherente dentro como decisión de política. Así, por ejemplo, puede llegar a leerse el incremento demográfico, el aumento de los avistamientos de indígenas en aislamiento, sin llegar a asir o formular una respuesta en forma de política.

#### 4.4.4 Sujetos 'tradicionales'

En otro espectro están las tecnologías de control orientadas a transformar (o no) los sujetos a partir de la regulación de su conducta. Podríamos decir que ambas están concentradas en regular la cualidad de interferencia, la capacidad destructiva del hombre, su configuración como amenaza del orden natural ya sea buscando o la permanencia del *sujeto tradicional* (noble salvaje ecológico) o la conversión en un *sujeto ambiental*.

La primera tecnología está dirigida fundamentalmente a controlar los sujetos que habitan el Manu. Si bien la legislación vigente reconoce la legitimidad de los asentamientos humanos dentro de ANP siempre y cuando se trate de derechos adquiridos previos a la creación del área protegida, pone algunas condiciones para su permanencia. Según lo establecido, “[los grupos humanos ancestrales] podrán continuar sus prácticas y usos tradicionales en la medida en que sean compatibles con los objetivos del área



protegida”<sup>123</sup>. De este modo, al interior de las ANPs se despliegan una serie de tecnologías para observar dicha compatibilidad o existencia armónica entre los procesos sociales y el orden natural protegido. Esta compatibilidad podría ser observada/medida a través de complejos indicadores ambientales, que den luces no sólo de los impactos ambientales de las actividades humanas, sino también de la simbiosis y co-adaptación entre dinámicas sociales y ambientales.<sup>124</sup> Sin embargo, sobre la base de una serie de imaginarios previos y premisas que se han explorado en el anterior capítulo, el Parque –y el SINANPE en general- dirige sus tecnologías de control a evitar que los procesos sociales y los sujetos que habitan al interior se *transformen* deviniendo en amenaza. ¿Cómo saber cuándo esa transformación deviene en amenaza? El criterio que se usa para marcar el quiebre de esa existencia armónica es una gaseosa distinción dicotómica entre modos de vida *tradicionales* y modernos: a más tradicionales, más armónicos; a más modernos, más amenazantes. Es por ello, que las tecnologías de control y las regulaciones son dirigidas hacia aquellas poblaciones que han avanzado en ese proceso de transformación –por no decir evolución: las poblaciones asentadas, las que “siendo sedentarias (...) han alterado las condiciones naturales del ecosistema donde se asientan” (INRENA y Pro-Manu 2002:28). Estamos hablando de las comunidades Matsigenka de Tayakome y Yomibato, el asentamiento campesino de Callanga y, en menor medida, la CN Santa Rosa de Huacaria.

La manutención de la *tradicionalidad* como señal de compatibilidad y condición de permanencia al interior del PNM es una de las persistencias más rígidas del PNM. El primer Plan Maestro dicta explícitamente que: “Se pretende que los diferentes grupos nativos se mantengan dentro del Parque cuando lleven una vida de acuerdo a su cultura tradicional; aquellos que opten por un modo “civilizado”, es decir de aculturación avanzada, tendrán que salir de los límites de la Unidad” (Ríos et al 1986: 87). La esencia de esta prescripción –o te mantienes tradicional y permaneces en el Parque o te “civilizas” y sales- se mantiene hasta hoy, y lo que busca esencialmente es desincentivar la vida al interior del Manu, resultando ya sea en la estabilidad poblacional o, en el mejor de los casos, en su decrecimiento. Como ha registrado Helberg (1989 en Shepard et al. 2010), si bien se abandonaron los intentos iniciales de reubicación de las poblaciones, el lado no tan oculto de esta política respondía a la esperanza tácita de los funcionarios de que el área se vaya despoblando lentamente, a medida que los indígenas eran atraídos hacia centros de comercio y oportunidades económicas fuera del Parque. Hablo de un lado “no tan oculto” porque la SZF tiene en la actualidad una iniciativa que apunta específicamente a controlar el crecimiento demográfico al interior del Parque a partir de ésta lógica. Esta iniciativa consiste en ofrecer entrenamiento técnico a jóvenes Matsigenkas en un centro situado en Boca Manu, para dotarlos de herramientas y habilidades –tales como la carpintería, o la panadería- que les permitan trabajar en contextos urbanos.

¿Cómo evitar la transformación de lo tradicional a lo moderno/civilizado? ¿cómo regular el cambio hasta niveles tolerables? El Parque despliega una serie de dispositivos de control

cxlix—  
<sup>123</sup> Aprueban el Plan Director de las Areas Naturales Protegidas Decreto Supremo No 010-99-AG, 11 de abril de 1999.

<sup>124</sup> Esto es algo que se ha explorado a profundidad en el caso de las sociedades pastoriles, las cuales han prosperado históricamente en ecosistemas en desequilibrio (Scoones 1995). La literatura de los últimos años ha venido mostrando no sólo que el pastoralismo es compatible con sino que es *indispensable* para la conservación de ecosistemas áridos, ya que se trata de ecosistemas que han evolucionado y co-adaptado a la acción del hombre (Rota y Sperandini XX). Tan es así que, algunos programas de manejo de áreas protegidas de montaña en Europa y África, han empezado a planificar la acción delimitada de actividad pastoril, por ejemplo, para crear “patches” en el bosque los cuales traen toda una serie de beneficios ecosistémicos.

para guiar la conducta –principalmente la económica- de las poblaciones al interior. A diferencia de los inicios del PNM, en que los guardaparques actuaban vigilantes desde el interior de las comunidades (de allí los desaparecidos PCV Tayakome, PCV Palotoa y PCV Shipetiari), en la actualidad estos dispositivos se expresan en la forma de regulaciones distantes, establecidas desde la Jefatura, y son altamente negociadas y contestadas.<sup>125</sup> Como veremos estas regulaciones se organizan en torno a **la aversión de los movimientos de expansión, incremento, introducción, y la defensa más bien de la retención, la permanencia, el aislamiento**. Se vela por la no asimilación (de la civilización) en resguardo de la permanencia (de la tradicionalidad). Esta organización ocurre –y refuerza a su vez- premisas preexistentes sobre la naturaleza del cambio social: es el producto de fuerzas externas –ya sean objetos, sujetos o prácticas-, no el movimiento intrínseco, visceral, de las dinámicas de los grupos humanos. En este sentido, decimos que la sociedad tradicional –quizá al igual que la naturaleza- *es transformada* antes que *se transforma*.<sup>126</sup> De allí que se diga que cuando el Parque fue fundado, a los indígenas “se les quitaron hasta las hachas” (Boris Gómez, Entrevista personal), que significa que la primera medida fue la remoción de todos los elementos foráneos, desde la presencia física de los misioneros del ILV hasta los objetos, servicios y hábitos “introducidos” por ellos.

*Cuadro de Texto 5. Reglamento para la conservación de la zona denominada “Callanga” al interior del Parque Nacional del Manu. Borrador*

1. Que los miembros de la Asociación de Agricultores de "Callanga", realicen actividades de carácter agrícola fuera de los linderos que les fueran reconocidos en el Convenio suscrito entre EL ASOCIADO Y EL PARQUE.
2. Que los recursos naturales protegidos en el Parque Nacional del Manu, sean comercializados dentro y fuera de los linderos establecidos en Convenio entre El ASOCIADO y El PARQUE.
3. Que se incorporen nuevos miembros foráneos a la Asociación de Agricultores de Callanga.
4. Que cualquier persona ajena a la Asociación de Agricultores de Callanga pueda ingresar al Parque Nacional del Manu, sin previa autorización del Parque.
5. Que se efectúe cualquier actividad humana fuera del área señalado por el Estudio de Microzonificación de la zona denominada "Callanga".
6. Que se causen incendios.
7. Que se usen sustancias agroquímicas.
8. Que ingresen animales y plantas exóticas que no sean del lugar, a excepción de los que ya existen a la fecha.
9. Que realicen ingresos a las partes bajas del río Callanga sin la autorización de la autoridad del Parque Nacional del Manu.

Fuente: Reglamento recomendado por el Primer Plan Antropológico (Rummenhoeller 1997). Ver Nota al pie.

cl\_\_\_\_\_

<sup>125</sup> Según testimonios de los guardaparques, los patrullajes a comunidad se realizan una o dos veces al año.

<sup>126</sup> En este punto es interesante notar cómo el Estado no se lee a sí mismo, en su forma de agentes y regulaciones, como factor de cambio o fuerza transformadora. Como hemos visto en los capítulos anteriores, lejos del imaginado regreso a una utópica sociedad indígena, el Parque representó una irrupción en la organización demográfica, tuvo efectos dramáticos en el bienestar de las poblaciones. Esto queda representado en la historia contada por Rafael Metaki y Domingo Chiririne, guardaparques Matsigenkas, que inicia el siguiente capítulo, la cual registra la brutalidad del ingreso del PNM a un nivel simbólico.

Existe cierta ambigüedad con respecto a las regulaciones formales establecidas para/con la población *habitante* del Manu<sup>127</sup>, de hecho pero es posible decir que están organizadas para controlar –aunque no lo logren- principalmente las siguientes amenazas:

- a) *La introducción de insumos químicos y tecnologías, principalmente armas de fuego y redes de pesca.* La prohibición sobre las tecnologías está asociada a la prohibición sobre la comercialización y la posibilidad de agotamiento de recursos. En palabras de un ex Jefe del PNM: “Dentro de las AP no se puede cazar con escopetas, sí puedes cazar con flecha, puedes pescar con flecha, no puedes pescar con estos equipos de arrastre por ejemplo, porque eso ya deriva en pesca masiva para la comercialización” (Ada Castillo, Entrevista personal). En el caso de las armas de fuego, el estudio de Levi et al. (2009) sobre la caza indígena al interior del PNM muestra que la continuada prohibición de las armas de fuego es importante para asegurar la sostenibilidad a largo plazo de los grandes primates y otros vertebrados.
- b) *La introducción de especies exóticas, principalmente animales domésticos, entre los que destacan ganado y cerdos.* Esta restricción parece estar vinculada a evitar el traspaso de enfermedades a los animales silvestres, así como el uso intensivo del suelo que contribuye a procesos de erosión. Tanto las comunidades Matsigenka como Callanga rompen esta prohibición, por lo que el control se remite a evitar el aumento de estos animales vigilando su ingreso. A mediados de los 1990s, el Parque organizó una campaña para sacar los ganados de Callanga y dejarlos en la lomada de Kurkurpampa, a seis horas cuesta arriba del poblado. Dada la ausencia de cuidados estos ganados terminaron perdiéndose, lo que generó resentimientos esperables (Alvarez 2010, 2015). En el 2003 los campesinos solicitaron al Parque que se les permitiera criar ganados apelando a una ética de subsistencia: según me cuenta un ex guardaparque “necesitaban para la alimentación de sus niños” (Adrián Marveli, Entrevista personal). Sin un acuerdo explícito con el Parque los ganados volvieron a Callanga, muchas veces siendo introducidos de noche para saltarse los controles o resistiendo activamente la prohibición de los guardaparques. A pesar que el Acta de una reunión entre el PNM y las comunidades andinas del 2006 registra la autorización del PNM para poder criar un ganado por familia<sup>128</sup>, el testimonio de un ex guardaparque apunta a que se trataba de un acuerdo poco sólido, en tanto la ambigüedad de esta prohibición/autorización se mantiene años después: “en el 2009 nos amenazaron

cli\_\_\_\_\_

<sup>127</sup> Durante la mayor parte de la historia del Manu se ha tratado de reglas no escritas. En 1997, el segundo Plan Antropológico recomendó el establecimiento del reglamento -que puede observarse en el Cuadro de Texto 5- “que armonice los objetivos del PNM, sin negar las opciones de desarrollo de las familias de Callanga” (Rummenhoeller y Aguirre 2007: 91). Dicho documento es elaborado pero, como muchas de las disposiciones antropológicas del PNM, no llega a ser aprobado. Por ello, no tengo claridad de si se trata de regulaciones aprobadas por las comunidades y en qué condiciones.

<sup>128</sup> “En cuanto al ingreso de ganado a Callanga, primero tiene que realizarse un estudio, una vez realizado este estudio e ingresado ganado de acuerdo a sus posibilidades, y con las condiciones de que tiene que zonificar su parcela, y sin (*sic*) caso el personal guardaparque hace una inspección y encuentra en otras parcelas será inmediatamente sacado o en caso de incumplimiento. También tiene que estar registrado en el puesto y en el censo. Por ahora se regularizará el ganado que ha sido ingresado, posibilitando solo un ganado y sin (*sic*) caso existe más será sacado el ganado, por ahora solo un ganado si hay excedente tiene que sacar o sacrificarlo hasta que se realice un estudio. Un ganado por familiar. El censo será responsabilidad del presidente (...)”. Acta de Reunión de la evaluación del cumplimiento de la Directiva Concertada de Uso Temporal de Pastos Naturales en la Zona de Recuperación del Parque Nacional del Manu, 4 de Octubre de 2006.



de muerte en Kurkurpampa, intentaban llevar ganado a Callanga y no les hemos dejado ingresar (Roger Parra, Entrevista personal).

- c) *La incorporación de nuevos miembros a las comunidades, así como el ingreso de sujetos ajenos sin previa autorización del Parque.* Contraviniendo la prohibición, el crecimiento demográfico dentro del PNM es una realidad, y es un tópico sensible en la gestión del PNM en tanto se asume, bajo una lógica malthusiana, que resulta automáticamente en mayor presión sobre los recursos naturales. Esto ha llevado a un sentido de alarma que consolida la percepción de estas comunidades como una de las mayores amenazas del PNM. Un técnico de la ZSF describe esta preocupación refiriéndose a las comunidades Matsigenkas: “el crecimiento demográfico de las poblaciones es de 4% al año (...) estamos hablando de una explosión demográfica (...). No puedes tener más de 200 personas viviendo juntas de la caza y la pesca, eso desemboca en un conflicto por uso de recursos” (Rob Williams, Entrevista personal). En el caso de Callanga, el diagnóstico socioeconómico realizado por APECO en el 2001 mostraba también alarma por la tendencia de crecimiento demográfico. Sin embargo, la población disminuyó de 209 a 140 habitantes para el 2010 (Álvarez 2010). Por último, esta restricción ignora que tanto los Matsigenka como los Quechua que viven el interior están unidos en cercanas relaciones de parentesco con las comunidades limítrofes al PNM, cuyos miembros circulan a través de sus fronteras, algunas veces decidiendo establecerse al interior, como es el caso de los profesores de Tayakome y Yomibato, por ejemplo.
- d) *La expansión del uso de la tierra.* Esta prohibición está directamente vinculada a la anterior, la restricción del crecimiento demográfico. Las comunidades Matsigenka ocupan un área aproximada de 800ha y, según un funcionario de la SZF, con ellas se “tiene un acuerdo de que no van a abrir chacras río debajo de la quebrada Maizal, porque es zona de investigación de [Cocha] Cashu desde la quebrada Maizal y después es zona turística” (Rob Williams, Entrevista personal). Sin embargo, tanto Yomybato como los anexos Maizal y Kakautal fueron establecidos luego de la creación del PNM. En el caso de Callanga, APECO realizó una delimitación territorial de 3,300 ha el 2001 y se llegó a un supuesto acuerdo de “no abrir más chacras”. Esto ha sido un tema de agudo conflicto con los comuneros, como muestra la antropóloga Álvarez que tuvo a su cargo la actualización de dicha delimitación el año 2010 (Álvarez 2010, 2015).
- e) *La comercialización de los recursos naturales del Parque.* Esta restricción es abiertamente quebrantada por los agricultores de Callanga, ya que su economía campesina está sustentada sobre el cultivo y la comercialización del café. Por su parte, las comunidades Matsigenkas se ven enfrentadas continuamente a la ambigüedad levantada por esta prohibición. La anécdota del guardaparque que, apoyándose en esta restricción, buscó evitar que una familia Matsigenka sacara pescados a Boca Manu a su salida del Parque, ilustra esta ambigüedad. Apelando a una ética de subsistencia, a familia rebate lo prohibición argumentando “si no me dejas llevar esto, entonces dame dinero para comer en Boca Manu”. A partir de esa respuesta, el guardaparque reinterpreta que la venta del pescado en realidad iba a servirles para comer -para su autosubsistencia- y los deja pasar. Otro guardaparque lo explica de la siguiente manera: “[llevan pescado] pero en pequeña cantidad, así para comprar sus productos de primera necesidad” (Marleni Estrada, Entrevista personal).

Des estas prohibiciones, la restricción sobre el uso de los recursos para su comercialización en oposición al “uso tradicional de subsistencia” es el rasgo fundamental de definición del vago ideal de manejo de la *tradicionalidad*. Se trata de un rasgo persistente en la conceptualización de lo que significa una comunidad tradicional, por lo que vemos repetirse desde los primeros documentos de gestión hasta los testimonios más recientes recopilados en mis entrevistas:

- “Dentro de un parque nacional los miembros de un grupo nativo que llevan un modo de vida tradicional son parte del equilibrio natural; y por lo tanto, su presencia, libre de influencias mercantilistas, no debe, bajo una buena administración, transformarse en un conflicto. (Ríos et al. 1986: 88)
- “Se les dice que ellos podían quedarse siempre y cuando mantienen cuestiones y una vida tradicional, ¿no?, en cuanto a caza, pesca y no se meten en una economía de mercado diríamos y extracción para vender.” (César Flores, Director de EBCC, Entrevista personal)
- “(...) muy claro dice en la normatividad de áreas protegidas de que **se permite todas las actividades tradicionales para la supervivencia y el autoconsumo**, lo que no se permite, en parques nacionales, es para la comercialización. (Ada Castillo, ex Jefa del PNM, Entrevista personal)
- En la misma línea, otro ex jefe del PNM explica sobre los acuerdos llegados con la comunidad de Santa Rosa de Huacaria a inicios de la década de 1990 que “ellos no podían meter acá tractor, para sacar madera forestal ni nada, sino solamente practicar sus costumbres y tradiciones de aprovechamiento de recursos tradicionales en el bosque. Máximo eso.” (Modesto Challco, Ex Jefe del PNM, Entrevista personal).

Vale apuntar aquí que la oposición subsistencia/comercialización sobre la que se funda el entendimiento de lo tradicional se sostiene en tanto homologa subsistencia con *autoconsumo*. Esto revela un profundo desencuentro entre cómo el Parque configura su noción de subsistencia y el sentido local que este asume para las economías indígenas contemporáneas. Mientras la gestión del PNM asume que la subsistencia es opuesta al ámbito de lo comercial, los sentidos locales de subsistencia de la unidad doméstica indígena aluden a una construcción más amplia de necesidades y expectativas imprescindibles para la reproducción social, entre las que los indígenas cuentan la educación y la salud, por ejemplo (Romero 2011: 91). Satisfacer estas necesidades de subsistencia en el espacio rural amazónico requiere del acceso al mercado –de mano de obra y de productos- al dinero y como una precondition (Warren 1992). No sólo es esto un rasgo fundamental de las economías campesinas tradicionales en el mundo como han mostrado numerosos estudios (Heynig 1982) sino que es una cualidad de la economía de diversas sociedades indígenas amazónicas desde fines del siglo XIX (Barclay 1992, Romero 2011).<sup>129</sup>

cliii

<sup>129</sup> Cabe mencionar que esta visión restringida de ‘subsistencia’ como esencialmente la satisfacción de requerimientos alimenticios que guía la gestión del PNM, es complejizada por el Plan Director de Áreas Naturales Protegidas (2009) que usa la definición del PNUD, según cual “subsistencia hace referencia al uso de recursos para satisfacer los requerimientos mínimos básicos del hogar, no necesariamente limitados a la alimentación, vivienda, vestidos, asistencia médica, entre otros, sino a lograr una “vida digna” en función a los derechos humanos fundamentales; en este sentido se reconoce la posibilidad de realizar actividades comerciales sin fines de lucro” (INRENA 2006a). Según Rummenhoeller y Aguirre (2007:37) esta interpretación centrada en la “vida digna” podría facilitar la comprensión y autorización de las actividades comerciales “sin fines de lucro” de las poblaciones por parte del PNM.

No es que esta necesidad de la participación en el mercado y la importancia del rol del dinero haya sido enteramente desconocida por el PNM<sup>130</sup>. De hecho, es a partir de este reconocimiento que se gesta el proyecto de La Casa Machiguenga, aperturado en 1998. Durante toda la década de los 1990s, los *habitantes* Matsigenkas presionaron al PNM para que ese reconocimiento se de. En 1991, los pobladores de Tayakome y Yomybato solicitaron al PNM la autorización para poder aprovechar económicamente la troncas traídas por el río Manu en época de “crecidas”, argumentando que esto les permitiría “no vivir eternamente de donaciones, sino de su propio trabajo”, “de no ser así”, continúa el profesor de Yomybato, “seguiremos con la actitud de mendigos y en permanente inseguridad. ¿Qué pasaría si el padre [de la misión en Shintuya] se cansa o se muda?”.<sup>131</sup> Luego de que el PNM rechazara esta propuesta, las comunidades se entusiasman con un controversial proyecto de turismo empujado por Charles Munn primero (en 1993), y por CEDIA unos años después. Como el PNM rechaza este proyecto de turismo, de hecho paralizando obras de construcción ya empezadas, se genera un fuerte conflicto con las poblaciones. En el corazón de este conflicto residía precisamente la demanda de las poblaciones de que el PNM reconociera sus necesidades de generar recursos monetarios: “¿y cuál va a ser el proyecto que el parque nos va a dar porque nosotros necesitamos comprar ollas, cosas de fuera?”, versaba el reclamo de los comuneros de Tayakome, según cuenta la Jefa del PNM de este momento (Ada Castillo, Entrevista personal). Curiosamente, para responder a esta demanda de generación de recursos monetarios el PNM opta por la actividad menos “tradicional” –el turismo antes que el aprovechamiento de troncas.

A su vez, este foco en la “subsistencia” ha llevado a que Callanga haya sido objeto de un análisis y tratamiento especial por parte del Parque desde que fue “descubierta” por éste a mediados de los 1980s y tratada como invasora y como un peligro real para los objetivos de conservación<sup>132</sup>. Si bien con el tiempo se fueron reconociendo sus derechos ancestrales de posesión, las contradicciones en su tratamiento persisten. El objetivo de manutención de la “tradicionalidad” ha chocado una y otra vez con iniciativas de “desarrollo” de las poblaciones. El Parque le ha contestado a Callanga desde la crianza de ganado vacuno, la siembra de coca para el consumo tradicional (Anexo 10), la realización de puentes peatonales<sup>133</sup> y proyectos productivos<sup>134</sup>, hasta el refaccionamiento

<sup>130</sup> Al respecto, un ex Jefe del PNM me cuenta: “Había siempre una demanda [de un proyecto] y fue en el año 89 que hubo una reunión de RB en la cual se ve como una posibilidad de beneficiar a las comunidades que están al interior del parque y que estaban demandando algún recurso económico, el tema de establecer alguna actividad, se visualizó específicamente que el turismo podía ser, pero recién comenzaba lo del turismo. (...) Allí comienza a trabajarse algún proyecto que pudiera darle alguna alternativa económica a las comunidades” (Ada Castillo, Entrevista personal).

<sup>131</sup> Parque Nacional del Manu, Plan Operativo Anual 1991.

<sup>132</sup> En la siguiente cita se puede observar la oposición entre subsistencia y comercialización para el caso de Callanga: “La Asociación de Agricultores de Callanga realiza actividades en su Zona de Uso Especial, tanto de subsistencia como de cultivo de productos que son comercializados, especialmente el café, de lo que se puede colegir que su vinculación con el ecosistema no es netamente de subsistencia” (SERNANP 2014b: 103).

<sup>133</sup> “El Presidente de la Asociación de Productores Callanga y los asociados piden una vaca para la alimentación de su familia. Seguidamente se indica que anteriormente se ha sacado todos estos ganados por que tenían conflictos entre ellos y hasta la fecha no tienen pastos y facilidades para la crianza de ganado y se indica que primero se tiene que analizar a travez de un estudio sustentado y el parque nacional del Manu no puede autorizar, sabiendo que esta area de protección es del estado, en cuando al puente, requiere un buen expediente, sustentando de parte de la institución ejecutora. Municipalidad de Challabamba tiene que levantar observaciones”, Acta de Reunión de la Evaluación del Cumplimiento de la Directiva Concertada del Uso Temporal de Pastos Naturales en la Zona de Recuperación del Parque Nacional del Manu, 4 Octubre 2006.



del local de la iglesia (Álvarez 2015), amparándose en la naturaleza de las restricciones de los Parques Nacionales así como en la necesidad de *sustentar* de manera técnica los impactos de cada uno de estos proyectos antes de ser ejecutados. El choque con la población de Callanga ha sido tal que en el 2011 iniciaron las negociaciones para comprar sus cultivos de café como un incentivo para que salieran y se asentaran fuera del PNM.

Este foco en lo económico se combina con otro tipo de imaginarios sobre lo que implica ser una sociedad tradicional. La antropóloga Álvarez apunta en esta dirección: “La idea de sociedad tradicional en Callanga es más complicado porque *no son nativos*. (...) La idea del parque es que si dejan de ser nativos tienen que salir del Parque” (Entrevista personal). Recordemos lo establecido en el Primer Plan Maestro: “aquellos que opten por un modo “civilizado”, es decir de *aculturación avanzada*, tendrán que salir de los límites de la Unidad” (Ríos et al 1986: 87). La civilización o modernización prohibida por el Parque habla explícitamente de *cultura*. La regulación de la tradicionalidad se sostiene así sobre una serie de imaginarios sobre lo que significa ser un indígena “parte del equilibrio natural” que no son culturalmente neutros, y que están anclados en entendimientos coloniales sobre la naturaleza y la diferencia social. El capítulo anterior exploró a profundidad esta configuración del indígena tradicional como un “Otro” a ser regulado.

La gestión al interior del Parque se transforma así en una regulación de la *alteridad*, basada antes que un control sobre el espacio, en un control sobre el *tiempo*. El cambio se prefigura como externo, los factores que lo promueven son leídos como símbolos de interferencia y alteración de la relación de delicado equilibrio hombre-naturaleza. Esto se evidencia, por ejemplo, en el testimonio de un guardaparque al preguntársele qué controla en sus patrullajes a comunidades: “no (se permite) hacer ingreso de foráneos, no aceptar regalos, no andar ebrios, no consumir bebidas de afuera, no estar peleando” (Roger Parra, Entrevista personal). El control sobre el cambio es apuntado a su vez en los documentos de gestión. El 2do Plan Maestro, por ejemplo, señalaba claramente a la “intervención y presencia de nuevos elementos culturales” (INRENA y Pro-Manu 2002:18) como amenaza, mientras identificaba como medio de verificación del éxito de sus políticas para con las poblaciones que “el 100% de culturas existentes en el PNM y Zona de Amortiguamiento, mantiene sus valores” (Ídem: 41).

#### 4.4.5 Sujetos ambientales

Finalmente, la segunda tecnología de transformación de sujetos, busca que la población, ya sea dentro o fuera del PNM, a través de una serie de dispositivos vaya volviéndose ‘consciente’ de los beneficios proveídos por la naturaleza del Manu, convirtiéndose así en sujetos *ambientales* (que Ulloa, 2005, llamaría dispositivos ecogubernamentales). Esta

---

<sup>134</sup> Refiriéndose a la apertura de pozas para la crianza de peces “se tuvo que informar a los agricultores que este proyecto no fue informado ni consensuado con el Parque, por lo cual no podía continuar, además que no se estaba realizando con un adecuado asesoramiento técnico para la apertura de pozas y su ubicación (construcción en laderas) y mucho menos se iba a permitir el ingreso de peces exótico al Parque (Carpas o Tilapias). Este proyecto incentivado por la organización DEXCEL, nos ha acarreado serias diferencias con la zona población de Callanga, ya que genero expectativa en la población, siendo necesario conversar con DEXCEL para conocer, cual fue su plan de intervención para Callanga”. Informe No. 004-2008-INRENA-IANP-JPNM. Asunto: Visita a Callanga. 12 de Enero de 2008. Presentado por José Carlos Nieto Navarrete, Especialista del PNM.

tecnología responde a una necesidad de gobernar “ligeramente”, usando dispositivos de control no tan onerosos como la vigilancia de las fronteras y la circulación, que Foucault llamaría mecanismos de poder positivos en tanto *producen* antes que reprimen o recortan (Foucault 1986). Estos dispositivos de control han ido siendo introducidos en el gobierno del Manu respondiendo a los cambios de paradigmas del gobierno de la conservación a distintas escalas. El entonces Director de la SZF, hace alusión clara a como esta incorporación de dispositivos positivos de control pasan a ampliar y transformar las lógicas soberanas: “Es este nuevo modelo que no es que te dice “acá estamos en el límite, no pasas”, es más como un centro de información, control, conservación, está allá con la comunidad discutiendo, hablando y tiene un impacto así. Es el nuevo modelo de PCV. Antes era ‘no pasas este punto’, ahora es más ‘como vamos a hacer, dónde estás yendo, asegúrate de que tu ganado no entre al Parque’, más construir una relación que estar parado en un sitio aislado *prohibiendo*” (Rob Williams, Entrevista personal). Antes que la manutención de un espacio aislado soberano, el Parque busca a través de estas tecnologías participar de la vida de la *comunidad* y gobernar al volverse parte de las dinámicas cotidianas locales.

Esta incorporación de dispositivos transforma hasta las funciones básicas del guardaparque, el representante a pie del gobierno del PNM. Un ex Jefe del Parque nos habla elocuentemente de esta paulatina incorporación/transformación:

“Cuando yo llegué en el 86, 87, la gente nativa no podía ver a los GP. [El PNM] no era un ente facilitador, ni promotor, ni educador, entonces la relación con las comunidades era de confrontación. Entonces cuando se empieza a trabajar el proyecto del “cambio de paradigma” era cambiar un poco la mentalidad y la formación del guardaparque y que el área no es pues un campo de batalla. Fue una etapa de bastante cambio y difícil porque incluso a ellos les gustaba tener armas. Era una época de cambio del guardaparque militarizado al guardaparque promotor, al guardaparque amigo en vez de ser guardaparque militar (...). En el 87 creo que se quitaron todas las armas del sistema [de ANPs]. Tuvimos nosotros que ver mucho en el tema, porque particularmente soy de la idea de que no se debe usar armas: nuestro trabajo no es militarizado, no es con armas, nuestro trabajo es de facilitar procesos, de ver proyectos, de ser promotor de la conservación, de ver un poco más en la educación, la información de la gente, esa es nuestra arma, no el arma de fuego.” (Ada Castillo, Entrevista personal)

¿Cómo lograr que los sujetos “hagan suya la conservación” o se vuelvan sujetos *ambientales*? El PNM utiliza a grandes rasgos tres tipos de dispositivos productivos: a) la concientización o sensibilización discursiva en torno a la importancia de la conservación de la naturaleza, incluyendo los bosques del PNM; b) la autorización del uso de recursos del PNM, como modalidad para mostrar que la conservación no sólo recorta/limita sino también puede *beneficiar* a las poblaciones; c) el fomento de proyectos de desarrollo, en donde el Parque funciona como ente promotor antes que rector en búsqueda de alternativas económicas compatibles con la conservación.

#### a) *Concientización o educación ambiental*

Esta es una de las labores centrales de los guardaparques en su acercamiento a comunidades, constituyendo, en palabras de alguien que fue uno de ellos, la versión suave del control: “La labor del guardaparque es la sensibilización: hacer talleres, cursos, eventos deportivos, eso *suaviza* las cosas” (Roger Parra, Entrevista personal). Vemos que puede presentarse tanto de forma espontánea en los relacionamientos cotidianos, como institucionalizada en talleres de educación ambiental –principalmente en escuelas- o

intervenciones radiales, y está dirigida fundamentalmente a las poblaciones adyacentes al PNM (Ver Figura 39). Estas actividades:

“se realiza con la finalidad de concienciar (sic) e incentivar a los pobladores locales a cuidar el medio ambiente manejando adecuadamente sus recursos naturales y evitando la contaminación ambiental así como tener conocimiento de la importancia del Parque Nacional del Manu.” (Informe Anual 2004, PCV Tono)



Figura 39. Registros fotográfico de las tareas de “sensibilización” ambiental de los GPs a través de su participación en la estación radial local y de talleres en la escuela. Fuente: Informe Anual 2004, PCV Tono. Archivo de la Jefatura del PNM.

Además, la educación ambiental puede ser ejecutada como un proyecto en sí mismo por actores aliados del PNM. Por ejemplo, desde fines del 2002 Pro-Manu implementó un proyecto de educación ambiental por una duración de 10 meses<sup>135</sup>. Este proyecto buscaba “inducir a un *cambio de actitud*” que lleve hacia un *adecuado* uso de los recursos. Se pretende lograr esto procurando tres objetivos: “1) fomentar conciencia del valor de los recursos naturales y de los procesos ecológicos que los mantiene; 2) mostrar a la población qué es lo que amenaza el bienestar del medio ambiente y cómo ella puede contribuir a mejorar su manejo, 3) alentar a la población a hacer todo lo posible para mejorar el manejo de su medio” (Pro-Manu 2002: 39).

Ya sea ejecutada por los guardaparques del PNM o por otras instituciones, estos proyectos parten de una misma premisa: la población tiene que ser *educada* en tanto se asume que ésta no conoce ni el valor de su medio ni los caminos que se requiere para conservarlos. Como dice explícitamente el Plan Operativo del PNM 1992-1993, se debe “*introducir* en la comunidad educativa el concepto de medio ambiente y conservación de la naturaleza” (Parque Nacional del Manu 1991). El trabajo se prefigura bajo una fórmula sencilla: hacer descender los conceptos y soluciones desarrolladas por una élite de expertos hacia el mundo de sujetos caracterizados fundamentalmente como *carentes de* - conocimientos, habilidades, recursos-. El proyecto de Pro-Manu ilustra esto de forma muy clara; el problema radica, nos dice, en que los sujetos *no saben*:

“Esto problemas [ambientales] son entendidos por los expertos y generalmente hay soluciones para enfrentarlos. Sin embargo, muchos problemas no se resuelven porque no existe una **consciencia** del problema ambiental o porque, habiendo tal consciencia, los

<sup>135</sup> Este proyecto trabajó sobre la base de los paquetes educativos formativos para profesores y líderes desarrollados por APECO entre 1994 y 2000 en su Programa de Educación Ambiental de la Reserva de Biósfera del Manu (PEA-Manu).



afectados no saben hasta qué punto el problema ambiental les perjudica no saben que existen soluciones. Más aún, a veces los pobladores comprende el problema ambiental y las formas de resolverlo, pero piensan que la acción a tomarse no compensa los sacrificios financieros que supone. Por lo mismo los implicados terminan haciendo lo que juzgan más importante para su propio beneficio y, si bien escapan a las consecuencias de corto plazo, disminuyen la capacidad del medio ambiente de satisfacer las necesidades del futuro, con lo cual sus interés sufrirán a largo plazo. Y entonces será un problema no sólo para ellos, sino para todos nosotros”. (Pro-Manu 2003).

Uno de los resultados más interesantes de entender a lo sujetos como *carentes de*, y en ese sentido en la acción del desarrollo o del Estado como mera acción unidireccional de transmisión, llenado, es que hace deposita en ellos la carga de los problemas ambientales y también de los conflictos con el PNM. Así, por ejemplo, un ex guardaparque señala como una de las razones del conflicto con las comunidades andinas “la falta de conciencia”: “Antes tenían más resistencia las comunidades porque no estaban concientizados, creían de que estábamos prohibiendo todo lo que tenían ellos” (Adrian Marveli, Entrevista personal).

#### b) *Uso de recursos*

Por otro lado, están los dispositivos productivos de gobierno centrados en la generación de beneficios económicos a partir de la utilización de los recursos del PNM, ya sea como el usufructo productivo en el caso de las troncas y los pastos<sup>136</sup>, como del consumo de paisaje en tanto capital turístico en el caso de la Casa Machiguenga.<sup>137</sup> Dichos dispositivos fueron incubándose desde inicios de la década de los 90s activándose recién a fines de esta, como una forma tanto de responder a las demandas de las poblaciones internas y adyacentes, como de gobernar mejor la utilización de los recursos. Su implementación marca el inicio de una fase de creciente negociación y cooperación entre el Parque Nacional del Manu y las comunidades locales.

#### *Cuadro de Texto 6. El uso de troncas*

En la época de lluvias el río Manu incrementa su caudal erosionando sus orillas, provocando la caída de árboles que son arrastrados aguas abajo hasta salir de manera ‘natural’ fuera del Parque. Estas troncas –de caoba, cedro y catahua principalmente- son capturadas entre el sector del PCV Limonal y el centro poblado Boca Manu, por la Asociación de Artesanos conformada por aproximadamente 50 miembros provenientes de Boca Manu y la CN Isla de los Valles, gracias a un convenio ejecutado con el PNM.<sup>138</sup> El aprovechamiento de este recurso está

clviii

<sup>136</sup> En 1997 ProNaturaleza implementa también el Proyecto “manejo de taricayas”, que se basaba en la cría de huevos de taricaya para repoblar las cochas y el río, con miras a incrementar la especie y generar ingresos adicionales para las poblaciones. Si bien se logró el incremento de la especie en el sector, no se llegó a concretar el segundo objetivo debido a dificultades de manejo, desactivándose el proyecto en el 2003 (Rummenhoeller 2007:24).

<sup>137</sup> La creación de la figura del guardaparque comunal, podría encajar también como una modalidad generar beneficios económicos para las comunidades limítrofes, mientras se familiariza y acerca al mismo tiempo las labores de control del PNM a las dinámicas comunales.

<sup>138</sup> La naturaleza de este convenio es ambigua. Si bien se reconoce la legitimidad del acuerdo entre el PNM y la Asociación de Artesanos, no existe una reglamentación que especifique en papel las reglas de

organizado por turnos como sigue: dos miembros de la asociación esperan a la altura del PCV llegar las troncas, uno de ellos coge la gruesa (de 1000 pies tablares para arriba) y el otro las maderas delgadas, luego rotan. Por temporada, un miembro de la asociación puede llegar a coger entre 2 y 3 troncas grandes. Esta actividad toma lugar bajo la vigilancia de los guardaparques del PCV Limonal, que van registrando el tipo y la cantidad de madera extraída, así como vigila la rotación equitativa entre los miembros. (Registro de captura de troncas en el Plan Maestro 2003-2008:123).

#### *Cuadro de Texto 7. El uso de pastos*

La creación del PNM se incubó con un conflicto de partida. En su límite occidental, el área delimitada como Parque se superponía al territorio de varias comunidades campesinas que, una vez que el Parque inicia sus labores de control en la zona, se niegan a renunciar a sus derechos ancestrales de acceso a los pastos altiplánicos que ahora quedaban dentro del área protegida. Buscando dar solución a este conflicto, así como asegurar un “manejo racional” de este recurso y “recuperar” el ecosistema, el PNM lanza una “Directiva concertada para uso temporal de pastos naturales de la zona de recuperación del Parque Nacional del Manu y Comunidades Campesinas de su zona de amortiguamiento” en el 2001 (Anexo 2 y 3). Esta directiva se lanzó sobre la base de un estudio del potencial de uso de toda la pradera colindante y la implementación de un Plan Piloto de Manejo de Pastos en el 1997 en la CC Cristo Salvador (Jesús María) en cooperación con Pro-Naturaleza.

Este convenio establece reglas de 1) el control del aumento del número de ganado –solo pueden pastar los animales debidamente empadronados o censados, y la rotación del uso de pastos –solo se puede pastear aquí en época de cosecha o sembrío de cultivos, con el fin de evitar el sobrepastoreo de las praderas. Adicionalmente, se busca que el ganado esté debidamente vacunado y que no haya pasteado antes en *kikuyo*, para evitar así la difusión de enfermedades y de especies vegetales exóticas. Para asegurar el cumplimiento de estas reglas básicas, se establecen una serie de sanciones a su quebrantamiento, como por ejemplo, el remate o decomiso del ganado no empadronado o ‘michipa’, y la pérdida de los derechos de acceso. Por otro lado, uno de los compromisos a largo plazo es ir buscando alternativas –mejora de pastos comunales y familiares, mejoramiento genético, diversificación en la crianza de animales- para en el futuro “disminuir o desactivar el uso de la pradera o lomas del Parque”.

#### *Cuadro de Texto 8. Casa Matsiguenka*

La Empresa Multicomunal Casa Matsiguenka es inaugurada en 1998 con el objetivo primordial de constituirse como una “alternativa productiva modelo” que sirva de fuente de ingresos monetarios para las comunidades de Tayakome y Yomybato y a la vez sea compatible con los objetivos del PNM. La cooperación alemana (GIZ) financia su construcción desde 1997 y continúa trabajando hasta el 2003 dando una serie de capacitaciones con miras de hacer sostenible el proyecto. En tanto se trata de una propuesta de desarrollo basada en la comunidad, está en principio manejada

---

aprovechamiento de este recurso. Por ello, el nuevo Plan Maestro señala dicha reglamentación como una tarea a ser cumplida.

por éstas, quienes designan un gerente por comunidad. De manera rotativa (cada 3-6 meses) uno de los gerentes junto a su familia y dos familias acompañantes más ocupan la Casa Matsiguenka para hacerse cargo de su mantenimiento, atención de turistas y venta de artesanías. El único personal no indígena contratado es la administradora que maneja la oficina con la que cuentan en Cusco, encargada de la logística y el marketing de la empresa.

La Casa Matsiguenka fue lanzada como prestadora de servicios de alojamiento. De modo que durante los tres primeros años solo podía vender alojamiento a su competidor, Ecotur Manu. Durante la época de verano, la Casa Machiguenga recibía los excedentes de lo hospedado en las campamentos temporales de las playas por Ecotur Manu. Pero cuando estos campamentos cerraban en invierno, la Casa Machiguenga tenía el monopolio del alojamiento. Esto cambia en el 2002 cuando se otorgan más permisos a otras empresas así como concesiones a algunas de ellas empresas construir campamentos. Cuando eso sucede, la Casa Matsiguenka tiene una caída drástica del 50% de ingresos (pasando de alojar hasta 780 turistas en sus primeros años a 406 en el 2003, y un promedio al 2011 de 380) y, según datos del 2005, tiene una ocupación promedio anual de sus instalaciones del 9% (Rummenhoeller 2007:23). Aún cuando en el 2006, es autorizada por INRENA para funcionar también como operador de turismo, es decir traer y manejar sus propios grupos de turistas y no sólo de depender de la contratación del alojamiento por parte de sus competidores, al 2011 su principal sostén económico continuaba basado en la venta de paquetes de alojamiento –pero esta vez a empresas que no cuentan con la autorización oficial para entrar al PNM en su mayoría.

Estos programas no están libres de conflictos y no necesariamente han logrado cumplir sus objetivos. En el caso del manejo de troncas, hay una disputa sobre *quiénes* y *de qué modo* se benefician. El entonces alcalde de Fitzcarrald, José Achahuanca, cuestionaba por un lado que quienes se benefician no son quienes más lo necesitan, es decir las comunidades del interior: “eso debe ser un 80% mínimo para esa gente que lo necesita que son cuatro comunidades, ya no son dos, (...). La idea de que les demos beneficios a ellos no es que ellos cojan, sino que el Parque o la Municipalidad puedan apoyar para que puedan captar eso y sacarlo a la venta o tratar de ponerlo de alguna manera industrializada, o exportarla esa madera fina y luego hacer lo que ellos necesitan, una infraestructura, alimentación, vestimenta, porque ellos están en extrema pobreza, demasiada avanzada”. Por otro lado, el alcalde cuestiona la equivalencia entre afluencia de dinero y ‘real beneficio’, ya que para él la modalidad asistencialista de este programa ha traído la corrupción moral de sus beneficiarios: “ellos están muy contentos en recibir esto que es gratuito, no pagan un solo céntimo para apoyar al PNM o a la gente que lo necesita que está en las comunidades nativas (...). Ya lo toman como una corrupción, porque es tan fácil coger y luego vender como les da la gana y es madera fina: es cedro. Entonces mucho más aún porque eso tiene valor y hacen lo que quieren con ello. Y de dónde viene la corrupción, porque los chicos en vez de seguir estudiando dejan de estudiar, porque saben que la época de invierno van a coger” (Entrevista personal).

Por otro lado, si bien el uso de los pastos es presentado como una estrategia exitosa de relacionamiento con las comunidades, la revisión de partes del convenio en el 2006 realizada en varias comunidades, luego de cinco años de que se firmara, muestra que la mayoría de los acuerdos no se estaban cumpliendo. Principalmente, los animales habían aumentado y la rotación de parcela a parcela de pastura no se efectuaba. En el 2011, un



ex guardaparque habla del uso de pastos en Jesús María, la comunidad piloto del programa, declarando que:

“Eso no ha funcionado (...) El acuerdo era para que ellos lo cuiden y pascen sus ganados de forma rotativa, parcela por parcela, pero no se ha llegado a hacer ese manejo, porque en primera intención todos estaban de acuerdo pero después poco a poco desistieron que no funcionaba porque no abastecía el pasto. Porque ellos también han aumentado el número de ganados. Era ganado censado el que tenía que comer ahí, y allí incrementaron más las familias, entonces por ahí ya no abastecía. Eso ha terminado, ya no están trabajando, dicen que inclusive que en esas parcelas están cultivando papa” (Adrián Marveli, Entrevista personal).

Este incumplimiento puede estar reflejando más bien las limitaciones de una modalidad de arriba-abajo del diseño de este programa, que establece reglas no incrustadas en las estrategias e instituciones locales de manejo de recursos que han probado ser claves en los sistemas productivos pastoriles (Damonte et al. 2017, Mwangi y Ostrom 2009). Esto es evidente por ejemplo, en el diseño del piloto implementado en Jesús María, que estableció dos potreros o parcelas de pastoreo cercadas en las tierras comunales, otros dos en tierras del PNM (solo pastoreados según la regla cada dos años en épocas de cosecha o sembrío), dos potreros pequeños clausurados que sirven como ‘testigo’ o grupo control para fines de medición, y un cronograma de rotación. La incompatibilidad de las reglas y las prácticas locales se hace explícita en una reunión extraordinaria llevada en esta comunidad el 2006, donde “los comuneros piden la reformulación del cronograma de rotación de pastos, en vista que no coincide con la realidad de la tierra”<sup>139</sup>, proponiendo uno alternativo. Más bien, la solución al sobrepastoreo planteada en una propuesta de fortalecimiento del manejo de los pastos a inicios de los 2000<sup>140</sup>, pasa por la capacitación técnica y organizacional sobre “la importancia de las praderas andinas, especies forrajeras más abundantes y su aprovechamiento más apropiado, sobrepastoreo y sus consecuencias, rotación de potreros, control y mantenimiento de los potreros y funciones del pastor de turno”, así como por la introducción de pastos mejorados. Nuevamente, las comunidades se presentan como receptores de soluciones –conocimientos y prácticas– planteadas y desarrolladas por los que *saben*.

De modo similar, la Casa Machiguenga no ha logrado los objetivos esperados, dejando de reportar ganancias a las comunidades y de poder mantener la infraestructura desde el 2004, apenas alcanzándole para cubrir costos operacionales (Rummenhoeller 2008: 23, Ohl et al. 2008). En mis entrevistas, mucha responsabilidad de este fracaso fue atribuida a la administradora de la empresa, argumentando fundamentalmente la falta de transparencia de las cuentas de la empresa. Sin embargo, las razones del fracaso son mucho más estructurales: 1) la Casa Matsiguenka no fue fundada para competir; su plan de negocios se cimentó sobre la promesa de un monopolio durante la época lluvias y la dependencia de la contratación de sus competidores para subsistir (Ohl et al. 2008:21). Asimismo, otras dificultades esenciales son: 2) las trabas institucionales puestas por INRENA (SERNANP) para facilitar su conversión como operador de turismo, así como la modificación de las condiciones de los contratos con las otras empresas, que terminaron impactando negativamente el funcionamiento de la Casa Matsiguenka, y 3) la poca experiencia en administración de negocio de los indígenas, sumada al corte prematuro de las actividades de desarrollo de capacidades administrativas y de implementación de sistemas de monitoreo biológico y social (Rummenhoeller 2007:23). Sin embargo, entre sus logros, deben mencionarse el sí haber podido generar ingresos a partir de los salarios

<sup>139</sup> Acta Extraordinaria, Comunidad Campesina Cristo Salvador, 10 de Mayo del 2006.

<sup>140</sup> Perfil de Propuesta para Fortalecer el manejo de pastos en la Comunidad Cristo Salvador (Jesús María).

del trabajo rotativo, y la venta de artesanías, llegando a cubrir el 35% de las necesidades monetarias individuales de aproximadamente dos tercios de los hogares (Ohl et al. 2008:22). Más importante aún, este proyecto suaviza la imagen del Parque como un fuerza negligente sino opresora ante los ojos de las comunidades Matsigenka, logrando un importante beneficio intangible en su acercamiento con la administración del Parque, luego de casi treinta años de desconfianza mutua.

### c) *Desarrollo y participación*

Por último, tenemos la promoción del desarrollo como un dispositivo de gobierno, enfocado fundamentalmente en las poblaciones que habitan la Zona de Amortiguamiento del PNM. Este dispositivo funciona bajo la premisa de que se puede aliviar la presión sobre los recursos del Parque, ya sea incrementando la rentabilidad de la producción fuera de él (por ejemplo, mejorando los pastos en la zona andina para evitar que los comuneros continúen pastando en las tierras del PNM) o generando alternativas más “compatibles” con la conservación de los recursos (por ejemplo, fomentando la agroforestería en la zona amazónica). De este modo se espera volver más *ambientalmente* amigables a los sujetos que habitan la zona de amortiguamiento y a sus prácticas.

La utilidad de este enfoque es reconocida desde la década de los 1980s. Así, el Primer Plan Maestro alude dos cuestiones centrales de este dispositivo, la importancia de abordar las necesidades de las poblaciones circundantes, y el rol del PNM como *catalizador* de dicho proceso: “La administración deberá identificar las necesidades de estas organizaciones campesinas [las comunidades asentadas en la margen derecha del río Urubamba] y actuará como catalizador de la ayuda que requieran por parte de la administración agraria del Cusco” (Ríos et al. 1986). Claro que, una cosa es reconocer en el papel su utilidad y otra cosa implementarlo desde una institución con recursos escasos y falta de voluntad política.

La partida en dirección a construir el papel del Manu como *catalizador* de procesos de desarrollo se da con la creación del Comité Local en 1986 (o Comité de Gestión desde 2002). Esta acción “fue un primer paso en lo que es la participación ciudadana en la gestión del área protegida”, según Modesto Challco, quien fue Jefe del PNM en ese entonces. Sin embargo, antes que un espacio de participación en las decisiones de política del PNM<sup>141</sup>, el Comité de Gestión funciona más bien como una plataforma de confluencia de diversos actores, que bien podría facilitar tanto la articulación de iniciativas de desarrollo como la resolución de conflictos. Así, por ejemplo, más de la mitad de una de las reuniones del Comité de validación del nuevo Plan Maestro a las que asistí, se ocupó en las quejas de las autoridades y pobladores en torno a una diversidad de temas: la excesiva burocracia en las respuestas a la tala ilegal, la sospecha frente a las

<sup>141</sup> Como órgano de participación presenta varias deficiencias. En términos de representatividad, todos los grupos de interés tienen el mismo peso formal de participación, vivan dentro o fuera del PNM. En la práctica, no es ni siquiera que la voz de las comunidades que habitan el Manu tenga el mismo peso que las Municipalidades de fuera, sino que es mucho menor debido a las dificultades que a la hora de la hora se les presenta para poder asistir a las reuniones –eso sin hablar de las otras desventajas de capital económico, educacional y simbólico que los posicionan distinto. Por otro lado, la totalidad de los miembros del Comité de Gestión se reúnen solo una o dos veces al año, limitando así también su capacidad de influir sobre el PNM. Estas deficiencias están, a su vez, seteadas por la estructura institucional propia de un área protegida del nivel de conservación de un Parque Nacional, a diferencia de, por ejemplo, una Reserva Comunal.

concesiones privadas de conservación (como la de ACCA), la resistencia a que su territorio sea considerado zona de amortiguamiento, la baja del turismo, la arbitrariedad del uso de las troncas del PNM. El Parque, en más de una ocasión, expuso que no era él la institución estatal encargada de lidiar con esos temas.

*Cuadro de Texto 9. El Comité de Gestión*

Si bien creado en 1986, el Comité Local se consolida con la aprobación de sus estatutos en 1989, y con su oficialización y obtención de personería jurídica al año siguiente. Está compuesto por 96 miembros agrupados en seis grupos de interés: gobiernos locales, comunidades campesinas, comunidades nativas, sector empresarial, comunidad científica y sector público, representados por ocho vocalías reunidas en una Comisión Ejecutiva. En principio, la Asamblea General de miembros se activa una o dos veces por año.

En el 2002, la nueva legislación introduce una serie de cambios que obligan a transitar del Comité Local al Comité de Gestión. El resultado más resaltante de esta mutación es que se pasa de una figura de personería jurídica a otra de jurisdicción pública. Apoyado en su condición de persona jurídica, el Comité de Gestión tenía la potestad de gestionar proyectos, de hecho jugó un rol clave en la gesta del Proyecto Pro-Manu, por lo que la pérdida de esta condición impacta profundamente en su capacidad de influencia política.

El proyecto Pro-Manu (1998-2003) representa la incorporación del dispositivo de promoción del desarrollo como lógica de gobierno. Pro-Manu fue un programa financiado por el gobierno del Perú y la Unión Europea<sup>142</sup> de extensión y profundización de las acciones de conservación poniendo énfasis en “propiciar, orientar y viabilizar el desarrollo sostenible de la Reserva de Biósfera del Manu y su área de influencia” (Pro-Manu 2002:12), o en pocas palabras, “articular el tema de conservación y desarrollo” (José Carlos Nieto, Entrevista personal). De sus cinco componentes<sup>143</sup>, dos se dirigieron al fortalecimiento institucional del PNM y del INRENA, a través de la construcción de infraestructura, capacitación del personal, entre otros, y los otros tres al trabajo con las poblaciones locales buscando mejorar el uso sostenible de los recursos y la biodiversidad, controlar los flujos migratorios y formalizar la tenencia de la tierra, y mejorar la calidad de vida.

La estrategia principal fue el diseño de Comités de Desarrollo Local, para a través de ellos promover: la transferencia de tecnologías de producción a la vez “ecológicas” y rentables, la generación de valor agregado y de cadenas de comercialización, el otorgamiento de créditos, y el desarrollo de la actividad turística. José Carlos Nieto, uno de los técnicos del proyecto, resaltaba que el proyecto trabajó con enfoques completamente diferentes dependiendo si la población era colona o nativa. Con los colonos el proyecto buscaba la intensificación *ecológica*: “tratar de producir lo más que se pueda en pequeños espacios pero de manera orgánica también, con una tecnología de punta”. En cambio, con los nativos se buscaba la mejora de la dieta y el desarrollo del ecoturismo: “O sea, ellos

<sup>142</sup> El convenio de financiación fue firmado el setiembre de 1995 y las actividades del proyecto inician en junio de 1998.

<sup>143</sup> Los cinco componentes fueron: 1) Fortalecimiento del Parque Nacional del Manu mediante la mejora de los dispositivos de vigilancia y monitoreo ambiental; 2) Modalidades y reglamentos para el uso sostenible de la biodiversidad; 3) Orientación del flujo migratorio y regulación de la tenencia de la tierra; 4) Mejora de la calidad de vida de la población circundante al Parque; 5) Fortalecimiento institucional del INRENA.



ponen plátano, yuca, papaya, todo junto en un solo espacio. Entonces ahí lo que tratábamos de ver era que ellos puedan tener los suficientes nutrientes para cubrir su dieta. Básicamente para su consumo. (...) Por supuesto que se trabajó otros temas como ecoturismo muy fuerte con ellos” (Entrevista personal).

Bernardo Sullca, presidente de uno de estos Comités de Desarrollo Local de Challabamba, nos da una idea de cómo se desplegaron las acciones de Pro-Manu:

“Ellos [Pro-Manu] quieren que el distrito de Challabamba crezca en la parte agrícola, por lo cual nos hablan diariamente, nos visitan, *nos indican lo que es bueno*. Porque ellos quieren que mejoremos nuestra agricultura, que arreglemos nuestras chacras, que nos superemos económicamente. A veces nosotros no estamos tomando conciencia o nos quedamos un poco, pero ellos son exigentes y eso es excelente” (Entrevista en Pro-Manu: 2002).

Podemos ver la similitud de las premisas de fondo entre las estrategias de desarrollo y las de educación detalladas arriba: los expertos saben “lo que es bueno”, mientras lo pobladores van llenándose de “conciencia” ante sus problemas, respondiendo a la ‘exigencia’ de los técnicos.

El Proyecto Pro-Manu significó el mayor auge en términos de recursos al intento de articular estrategias de desarrollo con el objetivo de mejorar el estado de conservación del PNM. A su término, el Parque revierte a su rol de *catalizador* o ente promotor, mientras la tarea de promoción del desarrollo como dispositivo de gobierno recae en actores aliados. El nuevo Plan Maestro 2013-2018 otorga un lugar central a esta función, en tanto se parte del reconocimiento de la paradoja que representa que “en lugares donde hay tanta riqueza, tanta biodiversidad, está la mayor pobreza”, reconoce Violeta Zamolloa, la Jefa del Equipo de Actualización de dicho Plan (Entrevista personal). En ese contexto, y dadas las limitaciones de recursos financieros y humanos del PNM, “lo único que nos queda es buscar la forma de hacer proyectos financiados por instituciones, por instancias exteriores y que el parque promocióne. Nuestra tarea es esa promoción, esa búsqueda de aliados para que a través de ellos, ellos incorporen por ejemplo lo que es la parte económica, y el parque la parte técnica y puedan resolverse los problemas”. En ese sentido, el Parque “apoyaría” que instancias públicas “por ejemplo, del Estado, el GO RE de Madre de Dios, de Cusco, DIRCETUR, cumplan sus funciones”, y que entidades privadas puedan sacar proyectos y financiamientos.

Así, por ejemplo, un proyecto de mejora de ganado ejecutado por una ONG podría mejorar el estado de territorio altoandino del PNM y reducir los esfuerzos de control: “para ello hay un proyecto del GO RE de Cusco a través del IMA que está desarrollando un proyecto de manejo de pasturas y agroforestería, que ya está trabajando, que tengan un ganado mucho más mejorado y que esté en la parte plana y ya no suba a la zona colindante del parque en la cual se va a entrar porque no hay un límite. También para Callanga” (Violeta Zamolloa, Entrevista personal). Y más allá de los efectos sobre los recursos del Parque, los proyectos de desarrollo ejecutados por otros actores sirven para “hacerle ver a la gente que este proyecto viene por el Parque” (Rodolfo Masson, Entrevista personal), como me decía el responsable técnico de la ONG DRIS, es decir que el Parque atrae financiamientos para habilitar proyectos de desarrollo en la zona.

Cabe advertir, sin embargo, que si bien se puede reconocer la centralidad de este dispositivo, es quizá el más difícil de poner en marcha, más aún cuando el Parque no dispone de un área en su estructura organizacional ni un presupuesto abocado a este propósito. De hecho, según Violeta Zamolloa, este fue el componente más descuidado del Plan anterior: “Lo que menos se llegó a cumplir es el manejo de recursos a través de

proyectos, es decir de pedir apoyo y de incentivar proyectos para comunidades, proponer, hacer seguimiento, monitorear esos proyectos, porque muchos de ellos no habían dado resultados” (Entrevista personal). ¿Podrá hermanarse los objetivos de conservación y desarrollo en el futuro? Las dificultades, como se intentará mostrar en el siguiente capítulo, van más allá de organización institucional y distribución de recursos, y tienen que ver con las lógicas estructurales de la gubernamentalidad de la conservación.



## CAPÍTULO 5. CONSERVACIÓN, DESARROLLO Y PRODUCCIÓN DE ESPACIOS / SUJETOS

El día que llegamos al PCV de Pakitza, los guardaparques Matsigenka a cargo del puesto habían tenido un buen día de pesca. Preparamos los pescados para lo que se convirtió en una larga cena, terminada por unas rondas de tabaqueada. Rafael y Domingo, los dos guardaparques originarios de Tayakome o Yomybato respectivamente, estuvieron a cargo de los relatos de la noche, centrados en su mayoría en los tabúes en torno a la caza. “No comen arriba venado: es gente. ¡Qué te van a comer!”. Entre las varias historias que circularon, una me llamó la atención por sobre todas: la entrada de los primeros guardaparques al bosque del Manu, o en otras palabras, la historia de la creación del Parque.

“Había un paisano acá [en Pakitza] pero bueno, el espíritu de la naturaleza había [también], *tunche* lo que dicen ¿no? (...). *Tunche* será. Dice habían dos, uno lo han baleado y uno lo ha hecho correr, ir al monte. *Por eso los machis se han ido por Tayakome* (...). Había un guardaparque acá, el guardaparque había acá y ha venido a fastidiar. Estaba solo siempre un guardaparque, entonces aparecía así. No es como ahorita, ahora ya estamos trabajando sin armas, antes trabajaba con armas, tenían su revólver, pero entonces le ha matado y a uno no le ha matado entonces se ha ido. *Al otro le ha quemado, al tunche*. Se ha enfermado el paisano entonces ya dice que le dolía su espalda y se ha ido a caminar lejos y ha escuchado ¡bum!, ha caído una arpía le ha encontrado, y después se ha resbalado y de ahí ha regresado y en la noche le ha comenzado una fiebre. Y le han comenzado a agarrar fiebre al día siguiente. De ahí cuando iba a morir ya le ha comenzado eso agarrar, su piel como calambre, todo fiebre sus huesos. (...) Después se ha ido eso lo que estaba enfermo, le ha puesto masato y estaba comiendo eso el *tunche*. Ahí le han baleado. O sea el paisano ha puesto lo que ha preparado masato. Ha aparecido [el *tunche*], cuando está comiendo, comiendo le ha baleado [el guardaparque]. Dice parecido a gente es pero es fierro. (...) El paisano estaba enfermo y en lo que se ha ido ha dejado masato, como estaba acá el guardaparque, estaba con su arma, entonces dice que ha venido ese *tunche* estaba tomando, ahí lo ha disparado; pero es como fierro, el otro ya se ha escapado.”<sup>144</sup>

Esta historia condensa la significación que tuvo la creación del Parque en los marcos interpretativos Matsigenka: irrupción en su orden social (simbolizada por el desplazamiento forzado de ‘los machis’ como consecuencia de este evento), en su formas de relacionamiento con las ‘otras gentes’ del bosque (el masato del paisano siendo consumido por el *tunche* como el punto de encuentro en cual el *tunche* se revela vulnerable frente al guardaparque), así como en el orden social no-humano del bosque (representada en el asesinato de uno de los *tunches* y el ensañamiento con su cuerpo, más la huida del segundo). Como hemos visto a lo largo de esta investigación, los inicios del Parque estuvieron marcados por una relación de abierta hostilidad con las poblaciones. Hasta inicios de los 1990s, el Parque fue percibido como un opresor, que luego de haber expulsado las instancias de asistencia en salud y educación a las

clxvi—

<sup>144</sup> Versión que fusiona los testimonios de Rafael Metaki y Domingo Chiririni. Entrevista grupal, PCV Pakitza, 29.IX.11.



comunidades sin reemplazarlas, imponía una serie de restricciones y prohibiciones que eran leídas como arbitrarias. Con el tiempo, este relacionamiento fue mutando, pasando luego de una etapa de crisis desatada por la salida del aislamiento de un grupo de Yaminahuas, a una nueva etapa de negociación con las poblaciones. Esta nueva fase ha estado marcada por el creciente reconocimiento de las necesidades de las poblaciones que viven al interior y aquellas que limitan con el área, particularmente sus necesidades económicas sustentadas en el uso de la tierra y el bosque del Manu. Esto ha dado lugar incluso a un nuevas formas de gobernar el Manu, con la finalidad de volver más amigable la figura de la conservación ante los ojos de las poblaciones. En esta evolución de los marcos de la gestión, ningún otro concepto ha cobrado mayor relevancia que el de *desarrollo* -en su variante sostenible. Pero, ¿de qué desarrollo hablamos? ¿y de qué tipo de conservación entonces si incluimos al desarrollo en la ecuación? La alianza conservación-desarrollo está plagada de complicaciones.

### 5.1 El rol del Estado en áreas protegidas en cuestión

“No te preocupes. Así es la carretera o los ríos por esa zona, a veces decimos que esto es bueno de tal manera hay pocos migrantes en la zona”, me respondió un ex Jefe del Parque después que le explicara las razones por las que no iba a poder cumplir con presentarme a nuestra entrevista en la fecha que habíamos pactado días atrás. La crecida masiva de la desembocadura del Río Carbón, combinada con una serie de huaicos a lo largo de la carretera más arriba, me impedían retornar de Salvación, la capital de la provincia del Manu, a Cusco, en donde planeaba encontrarme con el ex Jefe. Su respuesta resonaba en varios testimonios con los que me había ido encontrando a lo largo de mi trabajo de campo. Por ejemplo, con el testimonio de uno de los funcionarios de la SZF, la ONG más cercana al Estado en cuanto a la gestión del Parque, que predicaba que si los nativos que vivían dentro del Parque aspiraban al ‘desarrollo’, tenían que salir: “Yo puedo decir “ah, me gusta vivir en el valle sagrado”, pero no hay un *Maestro* acá, no hay un restaurante japonés, no hay un multicine; bueno si quiero multicine, *Maestro*, *Saga Falabella*, me voy a Arequipa, Lima, Chiclayo. Es lo mismo para la gente indígena en zonas remotas. No puedes esperar que todo viene *aquí*, si quieres tener todo esto *tienes que ir hacia esto*. Es lo mismo para cualquier persona en el país. Pero hemos llegado al estado en el que la gente piensa “ah, gente indígena tiene todos los derechos de desarrollo donde están, hay que tratarlos diferente”. Actualmente (*sic*) somos todos indígenas del planeta tierra, ¿por qué tenemos que hacer tanta diferencia para ellos?” (Entrevista personal)

El haberme encontrado recurrentemente con este tipo de testimonios dejó toda una serie de interrogantes difíciles de resolver dentro mío, que cuestionaban el **rol del Estado** en áreas habitadas que son separadas para proyectos conservacionistas. La racionalidad del ‘desarrollo’, que parece guiar de manera tan natural la acción estatal en otros espacios —u otro tipo de cuerpos gubernamentales, como por ejemplo las municipalidades— era presentada aquí en contradicción aparente con los objetivos de conservación. Y es que a pesar del reconocimiento global y nacional de la necesidad de incluir el desarrollo social en el diseño de políticas de conservación y su creciente incorporación en la retórica conservacionista, en la práctica, esta alianza continúa significando todo un desafío.

Partiendo de la problematización de esta imperfecta, por no decir conflictiva, alianza entre la conservación y el desarrollo, este último capítulo busca las raíces de las dificultades estructurales de dicha conciliación hurgan en la forma en que la conservación se organiza como un problema de Estado y gobierno. ¿Hacia dónde mira el Estado al conservar la naturaleza? ¿hacia qué tipo de espacios y qué tipo de poblaciones? ¿puede el estado gobernar distinto sobre unos y otros y cómo legitima tal diferencia? Estas son algunas de las interrogantes que busco responder. Considero que el desafío que se presenta para incorporar y traducir la preocupación ‘desarrollista’ yace en la organización y predisposición estructural de la gubernamentalidad de la conservación. Argumento que, para conservar la naturaleza, el Parque Nacional del Manu opera en los márgenes del Estado, creando un orden político de excepción, un ‘estado de naturaleza’ que implica la producción o modelamiento de espacios en condiciones de desarrollo desigual, y sujetos de conservación –localizados, culturalizados, clasizados- que pueden ser gobernados pero que no pueden gobernar. Dentro de este estado de naturaleza, los criterios de membresía de los pueblos indígenas a una comunidad política nacional son redefinidos. A su vez son redefinidas también las funciones del Estado, y el ‘deseo por mejorar’ que guía la práctica estatal en otros escenarios, es suspendido y reemplazado por el deseo de *conservar*. La conformación de este ‘estado de naturaleza’ es el resultado de la cristalización de imaginarios pre-existentes sobre la naturaleza y la indigeneidad que abrazan modos coloniales de entender la diferencia social, a través de una serie de artes y técnicas de gobierno, detalladas ya en el capítulo anterior.

Para desarrollar este capítulo me sostengo sobre la base de algunos recursos teóricos de la antropología del Estado, específicamente las nociones de márgenes y estado de excepción. Desde hace algunas décadas viene emergiendo una serie de literatura antropológica que tiene al Estado como su objeto de investigación (Hansen y Stepputat 2001, Sharma y Gupta 2006). Dentro de este campo, algunos investigadores han subrayado la importancia de enfocarse en los márgenes del Estado –en tanto prácticas, espacios y lenguajes- como claves para ganar un entendimiento más robusto sobre éste (Das y Poole 2004). A modo de introducir la noción de márgenes, Das y Poole recuperan la teoría del poder soberano de Agamben, basada en las nociones de estado de excepción y vida desnuda (Agamben 1998, 2005).

El poder soberano para Agamben es establecido a través de la conformación de un estado de excepción. Esta forma de orden político está caracterizada por la suspensión temporal/espacial de la ley, de modo que los seres humanos son arrancados de su estatus legal, y convertidos en “*vida desnuda*” sin derechos. La vida desnuda no está ubicada simplemente fuera de la ley; más bien, la vida desnuda habita los umbrales de la comunidad política, un margen del Estado. A través de su propia suspensión, la ley no solo abandona a los seres vivientes, sino que también los ata hacia ella. En la figura del ‘hombre sagrado’ de la ley Romana arcaica, Agamben encuentra la encarnación de la vida desnuda. El *homo sacer* es un criminal para quien el sacrificio (por parte del Estado) está prohibido, pero que puede ser asesinado con impunidad. Es decir, esta *simultáneamente* situado dentro y fuera de la ley: está amarrado al poder que lo ha abandonado en tanto este abandono es el que lo expone a la amenaza incondicional de la muerte. El refugiado, el comatoso, el hombre-lobo son ejemplos de *hominis sacri*, en tanto habitan el margen entre el exilio y la pertenencia, la vida y la muerte, la naturaleza y la cultura.

Es importante notar que el movimiento de desplazamiento de la vida legal a la vida desnuda implica distinguir entre distintos tipos de seres: seres políticos y seres puramente

biológicos (O'Donoghue 2015). En Aristóteles, Agamben encuentra un alcance conceptual útil para distinguir entre la simple vida animal (*zoe*) a la que nacemos y la vida 'buena' de la participación política (*bios*) a la que ingresamos. La mera vida o la vida desnuda es un pre-requisito para nuestra entrada en el mundo político; sin embargo, el hecho de que se reconozca como pre-requisito significa que está excluida de la esfera elevada de lo político (Agamben 2005). Siguiendo esta línea de pensamiento, se puede argumentar que la identidad política, la ciudadanía, es una condición *construida* antes que dada, ya que a la vida desnuda (*zoe*) se le puede adscribir o se le puede arrancar su carácter legal o político (*bios*). Asimismo, este argumento resuena en el análisis de Fanon de la gobernabilidad colonial, cuando propone que el régimen colonial opera a partir de la bipartición entre dos tipos de poblaciones, que resulta en la producción jurídica de dos tipos de *ciudadanías*, es decir, de dos tipos de vida muy diferentemente valorizadas por el derecho (Fanon 2007). Fanon propone que la vida de los indígenas son vida radicalmente no-normativas, o sea vidas producidas a través de un mecanismo de *bestialización* que las determina y mantiene como menos humana (o inhumana), mecanismo que es a su vez causa y efecto de las instituciones coloniales (Ajari 2011:54). Este mecanismo de bestialización puede entenderse, volviendo al lenguaje de Agamben, como el proceso que arranca al sujeto su carácter legal o político, dejando en su lugar un especie de hombre-lobo que habita los márgenes de la comunidad política, la ciudadanía y el Estado.

En mi opinión, la co-constitución del poder soberano, el estado de excepción y la vida desnuda, prueban ser útiles al analizar el gobierno de áreas protegidas habitadas. Una comunidad política está fragmentada de acuerdo a distintos ejes de membresía e inclusión basados en la raza, el género, la etnicidad, la locación, y otros (Das y Poole 2004). Los estados de excepción suspenden de facto el orden normal redefiniendo las reglas de membresía así como el arte y la racionalidad de gobierno bajo la lógica del poder soberano. Cuando la membresía es negada a ciertos tipos de sujetos, éstos son reconstituidos como *cuerpos* distintos, una población sobre la cual nuevas formas de regulación son ejercidas, convirtiendo su corporalidad inscrita-en-el-Estado en la corporalidad desnuda del simple humano. En relación a esto, el Estado es re-imaginado como una abstracción que personifica la soberanía de forma intrínseca, antes que ser entendido como una entidad a la cual se le delega el poder –una especie de extensión de los márgenes del cuerpo de sus ciudadanos. Esta separación entre el Estado y sus gobernados, es lo que le autoriza a mantener ciertos espacios y poblaciones como márgenes.

A continuación describiré las dificultades de conciliación entre la conservación y el desarrollo en el caso del Parque Nacional del Manu, para pasar luego a argumentar cómo la gubernamentalidad de la conservación produce distintos espacios y distintos sujetos sobre los cuales gobernar, a partir de concepciones graduadas de desarrollo y escalas de ciudadanía. Es aquí donde considero que yace la raíz de la imposible alianza entre conservar y desarrollar.

## 5.2 Conservación y desarrollo: alianzas imperfectas

Dentro del movimiento global de conservación un giro de paradigma ha venido consolidándose durante las últimas décadas. En los 1980s, una serie de investigaciones y movimientos indígenas pusieron bajo los reflectores los impactos sociales y económicos



de la conservación, entre los cuales el desplazamiento y reasentamiento forzado de poblaciones figuraban entre los peores (Dowie 2009). La principal observación llamaba la atención sobre la desigual distribución de los costos y beneficios: los costos eran asumidos localmente, mientras los beneficios eran distribuidos globalmente. Desde los 1980s, las organizaciones transnacionales de conservación y los Estados alrededor del mundo vienen reconociendo crecientemente el fracaso de las “fortalezas” de conservación y virando hacia un enfoque que considere la inclusión social y el desarrollo no sólo como compatible con los objetivos de conservación de la naturaleza sino como una precondition indispensable para su éxito (Dowie 2009, Castillo 2011). Al mismo tiempo, la mirada sobre los indígenas como aliados naturales de la conservación se ha venido consolidando en el tiempo, siendo leídos en la actualidad como “guardianes de la naturaleza, eco-héroes o nativos ecológicos que protegen el medio ambiente y dan esperanza a la crisis ambiental global” (Ulloa 2001:289). El Estado peruano no ha permanecido ajeno a esta tendencia (Ver Notas de Campo 4). Sin embargo, a pesar de la comprensión retórica de la necesidad de incorporar este enfoque en el diseño de políticas, el Estado peruano, al igual que otros, continúa teniendo tremendas dificultades para ponerlo en práctica.

*Nota de Campo 4. Presentación del Libro ‘Amazonía Andina: Pueblos, Conservación y Desarrollo’, editado por ICCA y USAID. Centro Cultural El Olivar, San Isidro, 12 de Julio de 2011.*

Un grupo de indígenas de Colombia y Ecuador recorre la muestra fotográfica, señalando y comentando cuando reconocen en las imágenes a sus parientes, conocidos o a ellos mismos. Sus ropas resaltan entre los asistentes al evento, que parecen haberse esforzado en lucir extra formales ante la presencia de un ex Ministro y la Embajadora de Estados Unidos en el centro municipal del distrito más rico de Lima. Antonio Brack y Rose Linkins están acá para comentar la presentación del libro "Amazonía Andina: Pueblos, Conservación y Desarrollo", una especie de resumen de la experiencia de la fase uno de la Iniciativa por la Conservación de la Amazonía, programa financiado por USAID y que agrupa a varias organizaciones para conservar la Amazonía de Colombia, Perú y Ecuador.

“Estamos cambiando nuestro chip sobre cómo sacar riqueza de la Amazonía: que la gente tenga riqueza conservando y no quemando”. Antonio Brack es optimista. Al menos discursivamente. Su optimismo proviene de una alianza entre conservación y desarrollo que requiere de dos movimientos: un movimiento de la conservación fuera del proteccionismo que le permite incluir la generación de “riqueza” como parte de sus objetivos, y un movimiento en las formas de aprovechamiento de los recursos de la selva, fuera del extractivismo y dirigiéndose más bien a la producción o la protección. Tiene fe particular en los cultivos de castaña y cacao que, al tener alto valor comercial, pueden “suplantar a la cocaína, el narcotráfico”; y en los proyectos de ecoturismo y servicios ambientales que pueden generar beneficios económicos sin tener incluso que “tocar” el bosque. Es optimista además porque cree que el “mercado no necesita politizarse, es un tema práctico”. Este cambio de chip es una cuestión de sumas y restas económicas, digamos.

La primera fase de esta Iniciativa que es celebrada con la publicación de este libro, pone énfasis en el trabajo con pueblos indígenas. Siguiendo los giros en el movimiento conservacionista global, el cuidado de la naturaleza pasa,

necesariamente por encontrar ese “balance entre conservación y bienestar económico”, como lo pone la embajadora Rose Linkins.

La presencia del grupo de indígenas en las fotografías, y su presencia física en el evento está para decirnos que ese balance es posible.

La situación en el Parque Nacional del Manu no es muy distinta. Como se muestra en el capítulo anterior, el desarrollo, entendido como una forma de gubernamentalidad que consiste en “el deseo por mejorar” la vida de los otros (Li 2007), ha sido reconocido como una preocupación de gestión desde el Primer Plan Maestro, en donde se señala la utilidad de abordar las necesidades de las poblaciones circundantes al PNM como una medida para aliviar la presión sobre los recursos del PNM. Sin embargo, la incorporación concreta de acciones en esta línea recién inicia la década siguiente con: a) la habilitación de mecanismos de uso directo (pastos y troncas) e indirecto (turismo en la Casa Machiguenga) de los recursos del Parque, y b) la generación de un Comité Local como plataforma de participación local y activación de proyectos. La activación del proyecto Pro-Manu (1998-2003) representa la incorporación de la promoción del desarrollo como lógica de gobierno del PNM. Este proyecto buscaba expresamente articular las agendas de la conservación y el desarrollo, entendiendo que la promoción del último era requisito indispensable de la primera. A su término, el Parque vuelve a asumir un rol de ente promotor del desarrollo, cobrando protagonismo como ejecutoras de esta lógica de gobierno terceros actores, básicamente ONGs.

El principio de la alianza pareciera ser simple: en tanto la gubernamentalidad de la conservación crea una serie de restricciones para la vida de las poblaciones, es necesario desarrollar mecanismos de compensación o idear estrategias en donde la conservación de la naturaleza sea un recurso y no un limitante. En la práctica, sin embargo, la conservación y el desarrollo como formas de gubernamentalidad tienen un punto de convergencia en donde la posibilidad de una excluye a la otra, justamente porque la conservación en el caso del Parque Nacional del Manu se sustenta, como hemos visto a lo largo de esta investigación, sobre la diferenciación entre tradicionalidad-indigeneidad / modernidad-Occidentalidad. Mientras la lógica del desarrollo se sostiene sobre el “deseo por mejorar”, la lógica de la conservación lo hace sobre el “deseo de conservar” naturalezas y sujetos.

*“¿Protegerlos o exterminarlos?”*

En Octubre del 2012 volví a Cusco por un mes más a hacer algunas entrevistas adicionales. Allí me encontré con Caleb Matos, funcionario de la ONG Casa de los Niños, institución que ha realizado instalaciones de agua potable en las CN Santa Rosa de Huacaria y Tayakome, y se encontraba en ese momento habilitando el sistema de agua potable en la CN de Yomybato. Una semana antes de mi llegada, una noche fuerte de friaje en Yomybato desató procesos de gripe en los niños de la comunidad, y dos bebés murieron como consecuencia. La alarma a raíz de las muertes impulsó que un helicóptero ingresara a evacuar a cinco niños enfermos más junto a sus madres. Caleb estaba furioso. No sólo porque el personal de la posta de salud de Yomybato estaba ausente mientras los niños enfermaban en cadena, sino porque al llegar a Cusco, los indígenas habían sido nuevamente abandonados por el personal del Parque así como por otras

instancias del Estado: “Vinieron y los han tratado como en una veterinaria. O sea, allá [en el hospital] han sanado de lo que era un simple problema bronquial y ahora están con otras enfermedades. (...) Como son indígenas los tratan como cualquier animal.” (Entrevista personal). En ese contexto, Casa de los Niños se había echado al hombro algunas responsabilidades, como llevarles almuerzo cada tarde, ya que el grupo de madres y sus hijos estaban rechazando la comida del hospital, además de encontrarse soportando una estancia prolongada de más que no deseaban.

Episodios de crisis como este hablan con fuerza de una situación de desigualdad que permanece latente en la cotidianeidad. Más adelante en mi conversación con Caleb, discutimos sobre la restricción que establece el PNM de introducir animales de granja y semillas foráneas. En opinión de Caleb:

“Esto es algo absurdo que se trata de evitar algo que ya está adentro, porque allá adentro hay pollos, hay perros, hay gatos ¿cómo llegaron los perros, los gatos? No quieren que entren ningún tipo de semillas tampoco. *¿Cuál es la política de ellos, qué quieren, cuál es la intervención del Parque? ¿es protegerlos o exterminarlos?* Porque a nadie le interesa nada. Igualito el Ministerio de Salud. (...) O sea cómo reforzar su dieta básica, porque la yuca no tiene nada de alimento, la carne comen esporádicamente. Porque da muy bien el tomate, la acelga, la col. O sea no dejan, el Parque no quiere que lleven animales, entonces de qué vive esa gente, no quiere que exterminen la fauna. No puedes entender, no saben cuál es la función del Parque, o les interesa la vida de un ser humano o proteger algo, los árboles claro, pero cuál tiene más valor.”

La pregunta de Caleb sobre cuál es la política de intervención del Parque apunta justamente a la interrogante central de este capítulo: ¿cuál es el rol del Estado en áreas protegidas que se encuentran habitadas?

Ernesto Ruez, biólogo y conservacionista, realizó una reciente sistematización de información sobre las condiciones de vida de los indígenas viviendo al interior del Parque (Ruez 2018). Llamen la atención los datos sobre la extrema vulnerabilidad de los nanti y Matsigenka en contacto inicial. Un informe del Ministerio de Salud del 2003 señala los efectos devastadores de las EDA (enfermedades diarreicas agudas) e IRA (infecciones respiratorias agudas) en la población nanti del Camisea, en los límites del PNM: entre 1995 y 2003 se registraron 87 muertes, el 71% de las cuales correspondió a niños menores de cinco años afectados por EDA. Esta vulnerabilidad se vió agravada por la mala condición nutricional: de los niños evaluados 6.45% presentó desnutrición aguda, el 51.61% desnutrición crónica y el 35.38% desnutrición crónica reagudizada. El informe del 2014 registra que si bien la mortalidad ha disminuido debido al mayor acceso a la atención de salud, los brotes epidémicos de EDA e IRA siguen siendo el factor crítico de precocidad de la muerte, mientras la mayor movilidad de la población fuera de la Reserva estaba asociada a un nuevo cuadro de morbilidad por enfermedades de transmisión sexual, hepatitis B y tuberculosis. En cuanto a la situación de salud en Tayakome y Yomibato existe un informe del Ministerio de Salud del 2006 que registra con sorpresa la ausencia de enfermedades infecciosas y la baja incidencia de IRAs y EDAs, en contraste con otros escenarios. Sin embargo, según otros registros, estas enfermedades continuaban determinando el 70% de la morbilidad en niños menores de un año al 2004, mientras la mayoría de niños menores de 11 años presenta desnutrición crónica según testimonios recientes (Ruez: 19).<sup>145</sup> En una exposición preliminar que hiciera el biólogo de clxxii

<sup>145</sup> Para poner en perspectiva a este dato, vale mencionar que al 2017, el porcentaje de niños menores con desnutrición crónica a nivel nacional era de 13.1% (INEI 2017: <https://www.inei.gov.pe/prensa/noticias/desnutricion-cronica-afecto-al-131-de-menores-de-cinco-anos-disminuyendo-en-13-puntos-porcentuales-en-el-ultimo-ano-9599/>)



los resultados de su investigación hizo un apunte crucial, subrayando la brecha que existía entre las condiciones de vida de las poblaciones viviendo al interior del PNM y cómo son imaginados por la gestión: “*se trata de datos alarmantes para quienes viven en armonía con la naturaleza*”

Las condiciones de exclusión social al interior del PNM que hablan de la imposibilidad de armonizar la búsqueda del bienestar de las poblaciones con las estrategias de conservación de la naturaleza son señaladas por José Achuahuanca, quien fue alcalde distrital de Fitzcarrald, a cuya jurisdicción pertenecen Tayakome y Yomybato. Para José, las comunidades necesitan de apoyo constante

“porque ellos carecen de mucho, carecen de vestimenta, de alimentos y ayudarle a tener algunas parcelas demostrativas para que puedan ver la forma de enseñarles el cultivo o como tener más alimento, porque está prohibido llevar cualquier cosa que no sea de su zona, eso nunca va a salir adelante si nosotros no llevamos unos productos para enseñarles a sembrar, con lo que tienen va a seguir igual la desnutrición” (Entrevista personal)

Para José, el bienestar de las poblaciones va más allá de lo proveer de servicios de educación y salud, y pasa por ofrecer niveles de solvencia económica (monetaria). Para ello, una estrategia central que permitiría mejorar el bienestar de las poblaciones residía en que se les permitiese hacer uso de las troncas que caen al río Manu en época de crecida, “mínimo siquiera para que tengan unos botes, combustible para subir, porque con la escuela y el centro de salud no es suficiente, eso no basta”. Esto haciendo énfasis en que las poblaciones del Parque también *son dueñas* de las troncas, no sólo el PNM.

Las contradicciones entre conservación y desarrollo se agudizan en el caso de Callanga, en donde los pobladores han hecho constantes demandas por redefinir las restricciones impuestas por el Parque, con el fin de ‘mejorar’ o desarrollar sus condiciones de vida, por ejemplo con respecto a la prohibición que existía sobre la crianza de ganado al interior de la comunidad. En el informe de una visita al área en 2008, el funcionario de PNM, cuenta que las demandas principales de la población en los últimos años habían sido la mejora de la infraestructura de la escuela, junto con la construcción de un puente peatonal sobre el río Pitama (este puente conectaba el único camino de acceso a Callanga y, al ser construido de manera artesanal y bastante insegura 5 niños en un lapso de 4 años habían perdido la vida al cruzar, APECO 2001). Sin embargo, si bien el Parque había accedido a mejorar la infraestructura de la escuela junto con la Municipalidad, el ingeniero advierte que esto “podría actuar como aliciente para la propia población y podría provocar una posible migración de pobladores de otras zonas, por lo cual se debe tener un mayor control en el ingreso”.<sup>146</sup> Al mismo tiempo el informe detalla que se habría dado la orden de suspender un proyecto de apertura de pozas para la crianza de peces incentivado por la ONG DEXCEL, lo cual les habría generado conflictos con la población de Callanga: “se tuvo que informar a los agricultores que este proyecto no fue informado ni consensuado con el Parque, por lo cual no podía continuar, además que no se estaba realizando con un adecuado asesoramiento técnico para la apertura de pozas y su ubicación (construcción en laderas) y mucho menos se iba a permitir el ingreso de peces exótico al Parque (Carpas o Tilapias).

Este choque es expresado también en la zona de amortiguamiento. La actitud de sospecha frente a la conservación es extendida, y abarca a las acciones de conservación

clxxiii

<sup>146</sup> Informe No. 004-2008-INRENA-IANP-JPNM. Asunto: Visita a Callanga. 12 de Enero de 2008. Presentado por José Carlos Nieto Navarrete, Especialista del PNM.

llevadas a cabo por el Estado y también por las ONGs. Esto cobra aún más sentido si tomamos en cuenta que las acciones de conservación se desarrollan en medio de un paisaje extractivo. Un ex guardaparque plantea este dilema de la siguiente manera:

“Cuando les hablan de conservación, tienen miedo, es como si les dijeras del paquetazo. Les limita sus actividades forestales, porque en la selva el 80% se dedica a la madera, la minería, la caza, pesca, entonces el Estado intenta a través de las ONG, las instituciones simplemente limitándoles, les pide que tengan un plan operativo a un campesino que nunca ha cogido un lapicero, entonces les vende a uno que tiene el plan. El Estado no quiere que extraigan pero no les plantean alternativas, por eso hay muchos levantamientos: me están quitando mi plato de comida pero no me ponen otro. Eso es lo ahorita lo que se entiende, el Parque es como una *bandera* en el Manu y ya no se quiere más.” (Roger Parra, Entrevista personal).

De allí que el 2005, ante la opinión negativa del PNM de continuar la construcción de la carretera en la margen derecha del río Yavero ahora que la zona de amortiguamiento se había ampliado a raíz del reciente incremento del área total del PNM, la Municipalidad distrital de Challabamba, remite un oficio a la Jefatura del PNM para mostrar su preocupación. La Municipalidad apela fundamentalmente a la incompatibilidad de restringir usos en una zona de extrema pobreza:

“solicito a su digno despacho hacer una evaluación que se ajuste a una demarcación realista de nuestro territorio y teniendo en consideración además que las Comunidades a la margen derecha del distrito de Challabamba se encuentran al borde de la miseria (...). Existiendo una relación estrecha entre [su objetivo de desarrollo de las poblaciones] y nuestro objetivo a favor de nuestras comunidades y pueblo en general, sumido en la extrema pobreza, en el olvido y aislamiento económico, al no estar integrados a la Red departamental, peticiono a su autoridad comprenda este nuestro anhelo.”<sup>147</sup>

### *Turismo como panacea*

Ante las dificultades de conciliar los objetivos de la conservación y el desarrollo, tanto en el discurso como en la práctica, el turismo suele plantearse como la solución ideal que lograría canalizar las aspiraciones de la población de generar ganancias a partir de la conservación. El ecoturismo se sostiene sobre la premisa de que en tanto requiere de bosque tropical donde no se caza, se contrarrestaría el incentivo de cazar u ocupar la zona de turismo. Este ciclo de biodiversidad atrayendo turismo > conservación protegiendo la biodiversidad, se conoce como “el modelo estándar de ecoturismo (Yu et al. 1997). Como la ecuación parece sencilla, se ha vuelto un sentido común que guía el discurso y la acción de varios actores de la red de gobierno en el Manu y su zona de amortiguamiento, incluyendo por supuesto al Estado. De allí que la Casa Machiguenga fuese propuesta como la solución que canalizaría la aspiración de las comunidades de ganar dinero. La siguiente cita recogida del acta de una reunión entre el Parque Nacional del Manu y las comuneros de la CC de Acobamba retrata justamente esta operación que identifica al turismo como la vía de escape planteada para lidiar con las restricciones que impone el Parque sobre las poblaciones. Ante los pedidos de los campesinos levantados en la reunión para que se les permitiera usar los pastos de la frontera con el Parque, se registra que el entonces Jefe del PNM responde de la siguiente manera:

“A todos estos pedidos dio el significado de la palabra Parques, es un sitio reservado y también dijo que había comunidades mas al contrario habia acendados (*sic*) que las

clxxiv—

<sup>147</sup> Oficio Nro. 349-2005-A-MDCH-P. Asunto: Respuesta al Oficio Nro 006-2005-INRENA-IANP-JPNM. Challabamba, 7 de Setiembre del 2005.

comunidades an (*sic*) sido reconocidas en el año mil novecientos setenta y tres, y que la resolución del Parque Nacional a salido en mil novecientos sesenta y ocho dijo el Director del Parque Nacional del Manu, y que el Parque no ba (*sic*) a desaparecer y que está reconocido a nivel mundial y que las comunidades nativas mas al contrario piden reservas naturales. Manifiesta también **deben ingeniarse para aprovechar el turismo** y con relación al pastoreo dijo que seguirán pastando pero con aquellos que tienen compromiso mediante un acta (...).<sup>148</sup>

Sin embargo, a pesar del optimismo con el que se observa a la actividad turística, los proyectos de turismo que involucran a poblaciones locales que ha logrado lanzarse logran raramente ser sostenibles. Aparte de las dificultades que tiene la Casa Machiguenga para mantenerse a flote, otros proyectos turísticos que fueron planificados en la zona de amortiguamiento del Manu han encontrado una serie de problemas para mantenerse en el tiempo. Este es el caso de la Empresa de Turismo Indígena Wanamaei que, a partir de financiamientos de cooperación internacional canalizados por FENAMAD, construyó algunos albergues turísticos en las Comunidades Nativas tales como Shintuya (“Marinke”), Shipetiari (“Pankotsi”) y Diamante (Centro de Medicina Tradicional “Charro”) a inicios de los 2000s (Rummenholler 2012). La empresa no llegó a generar las ganancias esperadas, dejando en estado de progresivo abandono a los albergues hasta que dejó de operar el 2011. En una Ficha de Patrullaje del 2008, los guardaparques del Manu registraban la situación de uno de estos albergues en su patrullaje a la CN de Shipetiari:

“Los comuneros de Shipetiari dejando de lado la actividad turística se han dedicado a la extracción forestal con fines comerciales (...). Los Bongaloz (*sic*) que se construyeron en la CCNN de Shipetiari se encuentran en total abandono. El área verde todo monte, los baños, abitaciones (*sic*), cocina, comedor completamente tapado con orina de murciélagos, inclusive el piso de comedor está por pudrirse. Así mismo al anterior albergue también se encuentra totalmente hongueado todas las paredes.<sup>149</sup>

En un giro que pareciera trágico, la CN Shintuya empezó a alquilar su albergue como centro de operaciones para una empresa subcontratista petrolera (Rummenhoeller 2012: 219).

Según Rummenhoeller (2012), los emprendimientos de turismo externos que involucran a las poblaciones de la zona de manera eventual e informal han probado ser más sostenibles que los esquemas de turismo comunitario, los cuales demandan de las comunidades habilidades administrativas y gerenciales que no han sido desarrolladas de manera previa. Esto cuestiona el rol del turismo como espacio de conciliación entre conservación y desarrollo, en tanto los beneficios reportados para la población local son escasos, “hasta que en algunos casos parecen propinas”, mientras que las agencias externas son las que se llevan la mayor parte de las ganancias.

El describir cómo se expresan las contradicciones y dificultades de conciliar el desarrollo sostenible y la conservación en la práctica evidencia que se trata de una asociación forzada, que se establece sin claridad de cuál es la definición de desarrollo, ni cuáles son los criterios de sostenibilidad. ¿Desarrollo es acceder a servicios, carreteras, proyectos de mejora de producción, tala del bosque? ¿Qué tan profundo es ese desencuentro? Para responder esa pregunta, es necesario reconocer que la conservación no es la simple disposición de acciones sobre un territorio y su población, sino que por intermediación de

clxxv

<sup>148</sup> Acta Multisectorial y Parque Nacional, 8 de Setiembre del 2001, Centro Educativo de la Comunidad Campesina de Acobamba.

<sup>149</sup> Ficha de Patrullaje 14.12.2008, por los GP Adrián Marveli y Terri Italiano.



éstas se configura un orden político cuyas lógicas, así partan de premisas similares, colisionan con las lógicas desarrollistas.

### 5.3 Conservación, orden político y producción de espacios y sujetos

“La vida de toda esa gente se decide no sé donde”  
-Ivanova, funcionaria de APECO

“Cuando muere un caimán, vienen de Lima a averiguar por qué fue; pero cuando muere un Matsigenka nadie se toma la molestia”  
-Presidente de la comunidad de Tayakome, 1998<sup>150</sup>

El comentario de Ivanova, quien lleva años trabajando en proyectos de conservación en la Amazonía, funciona como una síntesis del tipo de orden político que se establece en el Parque Nacional del Manu, bajo el cual la vida de ciertas gentes es gobernada desde otro espacio, no sé sabe exactamente cuál, pero uno que ciertamente no es el suyo. En el Manu, los imaginarios coloniales sobre naturaleza e indigeneidad se traducen, a través del despliegue de las técnicas y dispositivos del arte de gobernar, en un tipo de orden político que puede pensarse como un estado de excepción, al que denomino “estado de naturaleza”. Este estado implica tres cosas de manera simultánea: 1) la producción de espacios en términos de desarrollo desigual, 2) la producción de sujetos que son gobernados pero que no pueden gobernar, y 3) la reformulación del rol del Estado que suspende el “deseo por mejorar” reemplazándolo por el “deseo de preservar” las condiciones de vida de estas poblaciones y territorios. En este sentido, la gubernamentalidad de la conservación es un ejercicio de *contención* espacial y social, que inscribe, clasifica y fija sujetos en una determinada matriz espacial de poder.

#### 5.3.1 Producción de espacios

La conservación dibuja una primera distinción entre dos tipos de espacios: los espacios a ser desarrollados y aquellos a ser preservados. Estos se diferencian, en primer lugar a partir de cómo caracterizan el espacio en función de la relación que entabla el hombre con éste. En los primeros, el desarrollo requiere la transformación de la naturaleza en *recurso*, un medio ambiente que puede ser intervenido para producir. Mientras, los segundos espacios requieren más bien del movimiento inverso, la transformación del recurso en *naturaleza*. Esta diferencia entre espacios está en la base de la política de relacionamiento de la Jefatura con las poblaciones viviendo al interior, la cual puede ser encapsulada en la frase “si quieres desarrollo tienes que salir del PNM”. La idea de desarrollo que está en juego es indefinida, y abarca una escala de grises que va desde acceso a servicios básicos, hasta uso de recursos, explotación del bosque, apertura de carreteras, etcétera. Esta norma se sostiene sobre el principio de que el desarrollo opera como un señuelo de atracción de poblaciones, idea que tiene dos caras. Por un lado,

clxxvi—

<sup>150</sup> Citado por Alfredo Ugarte en Gray et al. 1998: 55.

configura el temor de la Jefatura a que el “desarrollo” al interior del Parque atraiga poblaciones al interior, como quedaba retratado por el testimonio de un funcionario del Parque que en su visita a Callanga alerta que la mejora de la infraestructura de la escuela “podría actuar como aliciente para la propia población y podría provocar una posible migración de pobladores de otras zonas”<sup>151</sup>. En contraste, al otro lado de la moneda, el “desarrollo” que tiene lugar fuera del Parque funciona como un foco de atracción de las poblaciones, funcionando como una estrategia de control demográfico. De este modo, se configuran de partida dos tipos de espacios en simultáneo los cuales, siempre que existan por separado, son mutuamente funcionales: el espacio a ser desarrollado es funcional al espacio a ser conservado, en tanto le provee de una válvula de escape.

La forma en que la diferencia entre estos tipos de espacios y sus distintas naturalezas guía las políticas del PNM, es evidenciada en la forma en que se diseña a fines de los 1990s, los mecanismos de mejora de su relacionamiento con las poblaciones. Mientras que para mejorar la relación con las poblaciones limítrofes del Parque en la zona amazónica y la zona andina se diseñan estrategias de uso de recursos –troncas y pastos respectivamente, para responder a las demandas de las poblaciones Matsigenkas del PNM se lanza la Casa Machiguenga que, al ser un proyecto eco turístico se considera más afín a los objetivos de conservación de la biodiversidad. Una de las empresarias turísticas que llegó por primera vez al Manu como investigadora científica en la década de los 1980s, me contaba que los indígenas de la zona de amortiguamiento, al saber que desarrollaba una investigación sobre primates le decían “¿por qué sigues a los monos y no les comes?”. Esta contraposición permite alumbrar cómo el espacio a ser conservado si bien es silenciado como un paisaje de producción, sí puede ser presentado en su lugar como un paisaje mercantilizado de consumo turístico y científico, ya que supuestamente estas actividades no atentan contra la versión de ‘naturaleza’ que se busca preservar. De allí que el turismo, como hemos visto, se presente tan comúnmente como la panacea para solucionar los dilemas del desarrollo sostenible. Por su lado, las disposiciones sobre el uso de las troncas que son arrastradas por el río Manu hablan elocuentemente sobre esta división entre la naturaleza de los espacios a ser conservados y los recursos de los espacios a ser desarrollados: mientras se prohíbe que sean usufructuados por las Comunidades Matsigenka que viven al interior del PNM alegando que no pueden efectuar acciones de comercialización de recursos, apenas llegan al cruce del río Manu con el río de Madre de Dios que señala el límite del PNM ya pueden ser usufructuadas por las limítrofes, CN Boca Manu e Isla de los Valles. Es decir, apenas cruzan la frontera del Parque *dejan de ser naturaleza para volverse recurso*.

En segundo lugar, ambos tipos de espacios necesitan ser domesticados. Puede sobreentenderse que el espacio a ser desarrollado necesita ser intervenido para que se produzca tu transformación de naturaleza a recurso, pero en el caso de los espacios a ser conservados no es tan evidente. Como se ha mostrado en el capítulo anterior, el espacio a ser conservado es organizado a partir de una serie de dispositivos de control, principalmente el trazado de líneas externas o fronteras y líneas internas o zonificación, que *naturalizan* la naturaleza. Mientras las líneas externas cristalizan la separación física del estado de naturaleza, las líneas internas regulan la circulación de ciertos tipos de sujetos por sobre ciertos tipos de zonas o espacios con el fin de proteger un corazón de naturaleza virgen (ZPE), fijando de ese modo una asociación entre tipos de sujetos y tipos de espacios; por ejemplo, entre las zonas de uso especial y las poblaciones asentadas,

clxxvii

<sup>151</sup> Informe No. 004-2008-INRENA-IANP-JPNM. Asunto: Visita a Callanga. 12 de Enero de 2008. Presentado por José Carlos Nieto Navarrete, Especialista del PNM.

mientras las poblaciones en contacto inicial terminan asociadas a las zonas de protección estricta o naturaleza prístina.

En relación al último punto, es importante mencionar que la producción de espacios está estrictamente ligada a la producción de sujetos. Los proyectos estatales se han acercado históricamente a la Amazonía como una región atávica, cuyo atraso era significado por su salvaje naturaleza y sus hombres primitivos, que tenía que ser casi arrastrada hacia la modernidad a través de la domesticación de la naturaleza en un espacio a ser desarrollado. Bajo una visión positivista, los emprendimientos capitalistas que implicaban la transformación del espacio en la Amazonía funcionarían como un vehículo para romper los lazos que mantienen a la gente cautiva con respecto a la naturaleza, forjando así sujetos modernos e integrados al Estado (Raffles 1999). Bajo la misma premisa, pero desde una lógica inversa, se asume que la vigilancia de la transformación de las poblaciones en el Parque Nacional del Manu, guiada por la manutención del “sujeto tradicional”, evitará la transformación de la naturaleza. De allí que se haya señalado antes, en tanto los procesos de producción de espacios y sujetos son tan imbricados, que la conservación es una forma de gubernamentalidad que implica el control de procesos *socioespaciales* antes que naturales. Esta vigilancia va más allá de la transformación de las relaciones sujeto-naturaleza, en el sentido por ejemplo de relaciones productivas; sino que se extiende a mirar con sospecha los cambios de lo que se entiende por “aculturación”, en función de la conservación de los rasgos que se adecúan a imaginarios coloniales previos de cómo debe ser un sujeto tradicional o indígena que vive “en armonía” con la naturaleza.

### 5.3.2 Producción de sujetos

El ‘estado de naturaleza’ del Manu entonces se sostiene sobre la producción imbricada y simultánea de espacios y sujetos gobernables. La conservación modela un sujeto apropiado al espacio a ser conservado, un sujeto *tradicional* cuyas condiciones de vida se busca sean *mantenidas* o *preservadas* antes que “mejoradas”, que es lo que se buscaría en otros espacios o bajo las lógicas de otros aparatos de gobierno, por ejemplo las Municipalidades, guiados por la gubernamentalidad del desarrollo. Esta condición de tradicionalidad, antes que ser mantenida, es producida según los marcos representacionales de quienes gobiernan a través de una serie de tecnologías y dispositivos de control. La producción o modelación del sujeto tradicional se da en función de imaginarios previos que han localizado, culturalizado y clasizado –es decir al que se le han asignado un tiempo, un espacio, y una serie de repertorios culturales y de clase- al indígena según entendimientos coloniales de la diferencia y la transformación social. Esta construcción, como hemos visto a lo largo de esta investigación toma lugar dentro las coordenadas establecidas por la dicotomía fundacional de naturaleza/cultura. La intersección de estos conceptos organiza un marco interpretativo en donde se ubica al ser humano no de manera unívoca, sino de manera plural y también jerárquica, porque así como clasifica distintos tipos de humanidad también les asigna una posición dentro de una teoría general de evolución o progreso. Las oposiciones de tradicionalidad-indigeneidad y modernidad-Occidentalidad son las categorías que rastrean precisamente esa teoría general de progreso: el camino natural es pasar de ser más tradicional-indígena a ser más moderno-Occidental. Este traspaso modifica a su vez la posición relativa del ser humano frente a la naturaleza: mientras más moderno o civilizado se vuelva, mayor será su distancia con respecto a la naturaleza y mayor su dificultad para



convivir en armonía con esta. Estamos hablando de un continuum de evolución biológico/cultural.

Se ha dicho ya antes, tenemos que los sujetos tradicionales o de conservación son producidos en función de un set de dicotomías relacionales (tradicional/moderno, primitivo/civilizado, rural/urbano, indígena/occidentalizado, subsistencia/comercialización). Lo interesante a señalar en esta sección es que esta construcción del sujeto tradicional al interior de un ‘estado de naturaleza’ implica la asignación de un tipo de identidad política: el sujeto tradicional es *gobernado* pero no puede ser gobernante.

Naturaleza	Humanidad cultura sociedad
Tradicional <i>Primitivo</i> <i>Rural</i> <i>Indígena</i> <i>Subsistencia</i>	Moderno <i>Civilizado</i> <i>Urbano</i> <i>Occidentalizado</i> <i>Comercialización</i>
<b>Gobernado</b> zoe / cuerpo biológico Corporealidad desnuda	<b>Gobernante</b> <i>bios</i> / cuerpo político Corporealidad inscrita-en-el-Estado

Figura 40. Constelación de dualidades para entender la formación del sujeto tradicional y la asignación de su identidad política como gobernado. Elaboración propia.

Quizá el rasgo fundamental de este sujeto gobernado es que se trata de un sujeto *carente* –de conocimientos, habilidades, recursos. En el discurso de los funcionarios de la Jefatura y de ONGs, era común encontrarse con la caracterización de los indígenas y campesinos como sujetos ‘brutos’, ‘sin educación’, falta que era señalada muchas veces como la razón de los fracasos de la conservación o de su alianza con el desarrollo. Por ejemplo, un ex guardaparque me explicaba que el respeto que se tiene al PNM por parte de las comunidades andinas proviene del temor antes que del entendimiento: “Hace quince años usaban armas del ejército, por eso se tiene respeto, piensan que seguimos teniendo armas, porque los comuneros no entienden sin arma, son brutos.” (Roger Parra, Entrevista personal). En una línea muy similar, otro guardaparque ubica la fuente de las dificultades de trabajar con la población andina en su analfabetismo y su desconocimiento del español: “Aquí estamos tratando con personas analfabetas en su 80%, entonces inculcarles de medio ambiente, calentamiento global, biodiversidad... y hablan quechua, es difícil hacerles entender de cuál es la conservación, cuál es el uso del PNM, pero si trataras con alguien que no es analfabeto sería diferente” (Ignacio Mamani, Entrevista personal). Asimismo, cuando se piensa en los problemas de incumplimiento de los convenios de uso de pastos con las comunidades altoandinos, las soluciones son planteadas en forma de *capacitación* técnica y organizacional sobre cómo usar los pastos, desconociendo las formas consuetudinarias de manejo del pasto como un bien común. La constitución de los sujetos como carentes es también un rasgo de la gubernamentalidad del desarrollo, que opera aplicando soluciones sobre un set de *anormalidades*, como son el ‘iletrado’, el ‘subdesarrollado’, el ‘campesino sin tierra’, el ‘desnutrido’ (Escobar 1995,

Banerjee 1999, Li 2007). La diferencia fundamental sería que lo que la conservación piensa como 'sujetos tradicionales' que deben preservar sus condiciones de vida, el enfoque del desarrollo (económico) los pensaría como sujetos 'pobres' que necesitan asistencia del Estado para ser 'modernizados'. Esta sería la visión del alcalde de Fitzcarrald, que al estar al frente de una Municipalidad, se orienta por "el deseo por mejorar" las condiciones de vida de los indígenas del PNM entrando en colisión con la visión del Parque. Para José, los indígenas necesitan de asistencia

"porque ellos carecen de mucho, carecen de vestimenta, de alimentos y ayudarle a tener algunas parcelas demostrativas para que puedan ver la forma de enseñarles el cultivo o como tener más alimento, porque está prohibido llevar cualquier cosa que no sea de su zona, eso nunca va a salir adelante si nosotros no llevamos unos productos para enseñarles a sembrar, con lo que tienen va a seguir igual la desnutrición".

El ser sujetos *carentes* es un rasgo fundamental en la configuración de su identidad política como gobernados antes que gobernantes, en tanto deposita en ellos la carga de los problemas ambientales y de los conflictos con el PNM. De este modo, si es que los proyectos de conservación o los que buscan conciliar la conservación con el desarrollo fallan, se entiende que los indígenas no han logrado "asimilar": "Hay ONG que entran a sensibilizar, ofrecen alternativas, por ejemplo plátano, piña. Eso sí más o menos da resultado, pero desde más antes era sí, pero por ejemplo traen árboles -cedro, bolaina. Hay una ONG que está tras eso pero la gente *no asimila*." (Roger Parra, Entrevista personal).

Junto con esto, se entiende que otros *que saben más* podrán dilucidar no sólo lo que es mejor para el Parque sino también lo que es mejor para ellos. Esta certeza es persistente en la historia del PNM y ha sido una de las certezas que más sorpresa me han causado porque se presenta como un sentido común sin rajaduras. Veamos, por ejemplo, esta cita del Primer Plan Maestro para compararla luego con testimonios más recientes:

"Entre las decisiones tomadas por la autoridad del Parque y los niveles jerárquicos superiores, como resultado de las sugerencias de la Sección de Antropología, se determinó la libre circulación de los nativos contactados (entendiéndose machiguengas) y obviamente de los no-contactados, tanto dentro como fuera del Parque, así como la libertad para la pesca, caza, recolección y agricultura por parte de ellos, controlándose, eso sí, la intervención de elementos extraños y prohibiéndose la comercialización de pieles, cueros y animales vivos. *En la práctica, se defendió a los nativos contactados de los especuladores y explotadores*, principalmente de los comerciantes de productos naturales. Se pretendía contener fuera de los límites del Parque a toda clase de aventureros, que en definitiva, afectarían en primer lugar a los nativos." (Ríos et al. 1986: 88. El énfasis es mío).

Por influencias externas se refieren básicamente a los misioneros del ILV, y se ha señalado ya las consecuencias negativas que la intempestiva expulsión de los misioneros con la creación del PNM tuvo, afectando principalmente la salud de los indígenas (Shepard et al. 2010). Ahora comparemos este testimonio con la declaración de una guardaparque: "Lo que hacemos es apoyarles a las comunidades en lo que podamos, porque a veces los machis quieren que en todo les apoyemos y no es así porque cada cual tiene su competencia. Pero si hay alguna emergencia el Parque siempre está ahí. Además aquella vez el INRENA nos ha apoyado con la constitución de su albergue para apoyarlos en educación y salud, que lamentablemente no está produciendo creó. (...) *NO les limita, porque en realidad sino hubiera parque esas comunidades cómo estarían, recontra impactadas*, porque justo cuando el Parque se creó se sabe que en esa zona habían ingresado taladores, aserraderos, más arriba de Pakitza estaban." Siguiendo una lógica similar, luego de que en el 2015 expusiera resultados parciales de esta

investigación poniendo énfasis en la reproducción de desigualdades en una convención internacional de biología y conservación<sup>152</sup>, un científico de Cocha Cashu intervino al final para hacer una crítica a mi exposición preguntándose “cómo estarían las comunidades de Tayakome y Yomybato sin la existencia del Parque”, señalando como referente las comunidades aledañas cuyos recursos habían sido depredados.

Como en una reacción espejo a sujetos gobernados que carecen, se conforman los sujetos gobernantes que ostentan el *saber*, que *saben más y mejor*. Estos sujetos suelen presentarse como expertos, quienes en tanto son poseedores de un saber técnico –y por ello situado más allá de lo político, aparentemente inmune al conflicto social- se ven con el derecho de posicionar su visión de cómo conservar/gobernar el Manu. Esta oposición entre sujetos carentes y sujetos conocedores nos habla de una brecha grande entre éstos. Vuelvo a presentar el testimonio de una funcionaria de Pro-Manu que tuvo a su cargo capacitar en temas ambientales por un lapso de tres meses a la población de la zona de amortiguamiento del Manu porque remarca la brecha que existe entre “nosotros” (los modernos-Occidentales) y “ellos” (los tradicionales-indígenas); ellos como depositarios de los problemas al “no saber”, nosotros como los portadores de soluciones. El testimonio de esta profesional tiene la cualidad además de posicionar el origen concéntrico de una ola expansiva de los problemas ambientales desde las poblaciones hacia “todos nosotros”, que pareciera olvidar los problemas ambientales asociados a los ámbitos urbanos y sociedades industriales.

Esto problemas [ambientales] son entendidos por los expertos y generalmente hay soluciones para enfrentarlos. Sin embargo, muchos problemas no se resuelven porque no existe una **consciencia** del problema ambiental o porque, habiendo tal consciencia, los afectados no saben hasta qué punto el problema ambiental les perjudica no saben que existen soluciones. Más aún, a veces los pobladores comprende el problema ambiental y las formas de resolverlo, pero piensan que la acción a tomarse no compensa los sacrificios financieros que supone. Por lo mismo los implicados terminan haciendo lo que juzgan más importante para su propio beneficio y, si bien escapan a las consecuencias de corto plazo, disminuyen la capacidad del medio ambiente de satisfacer las necesidades del futuro, con lo cual sus interés sufrirán a largo plazo. *Y entonces será un problema no sólo para ellos, sino para todos nosotros*”. (Pro-Manu 2003).

El proceso de separación de identidades gobernadas y gobernantes es jerárquico, demarcando dinámicas de inclusión/exclusión al distribuir voz y agencia de manera desigual entre los ‘expertos’ y los ‘ignorantes’. Esto tiene claras implicancias en la configuración de la ciudadanía entendida como condición de membresía a una comunidad política nacional. Así, por ejemplo, los medios que canalizarían la capacidad política de los pobladores del Manu de influir en la gestión del Parque son mínimos. Dentro del Comité de Gestión, por ejemplo, que supone ser el órgano que canaliza la participación de los actores en los procesos de toma de decisiones de PNM, las comunidades tienen en términos formales el mismo peso de participación que las Municipalidades u ONGs de la zona de amortiguamiento; sin embargo, en la práctica su peso político es mucho menor, debido a las enormes dificultades que les representa movilizarse hacia fuera del PNM para cuando las reuniones del Comité de Gestión se realizan –eso sin hablar de cómo su capital económico, educacional y simbólico los posicionan en desventaja frente a otros actores. De hecho, en ninguna de las dos reuniones de validación del nuevo Plan Maestro a las que asistí en el 2011 estuvieron presentes representantes ni de las comunidades Matsigenkas ni del asentamiento de Callanga.

clxxxi

<sup>152</sup> “Imaginarios, políticas y desigualdades en el Parque Nacional del Manu”. Expuesto en Andes Amazon Biodiversity Conservation, BIOCON Perú 2015, 15-18 Octubre, Lima.



Esta brechas se agrandan cuando pensamos que la conservación suele ser planteada como una acción que toma a la naturaleza como un patrimonio nacional, e incluso global, y que salvaguarda al protegerla los derechos de la Nación o la humanidad. Frente a propósitos de protección de patrimonio nacional o global, los intereses y el ejercicio de ciertos derechos ciudadanos viviendo al interior de las áreas de conservación se ven empequeñecidos. Ese “nosotros” global es definido monoculturalmente y además de esconder las diferencias entre las poblaciones que asumen los costos y aquellos que gozan de los beneficios de la conservación, borra el hecho de que legitima la transferencia del control de los recursos de las poblaciones locales a instituciones nacionales o globales que se desenvuelven fuera del territorio conservado. Volviendo a la cita que abre este capítulo: “La vida de toda esa gente se decide no sé donde”.

### 5.3.3 Desarrollo y ciudadanía graduados

Tenemos entonces que dentro del ‘estado de naturaleza’, se ha redefinido las condiciones de membresía a la comunidad política nacional de los sujetos tradicionales, de modo que el Estado se dirige hacia ellos orientado ya no por el ‘deseo de mejorar’ sino por el ‘deseo de preservar’ que guía la gubernamentalidad de la conservación. Estos sujetos, al existir en el margen entre la naturaleza y la cultura, prohibidos de pasar los umbrales marcados por la *tradicionalidad*, son despojados del cuerpo político de los ciudadanos completos, desnudados de ciudadanía ya que deben responder a la expectativa de ser cuerpos que habitan la naturaleza y responden a sus leyes antes que las del colectivo social. Al ser despojados de su cuerpo político (*bios*) y volverse sujetos *tradicionales* carentes, especies de hombres-lobos, bestializados o *naturalizados*, es que son atados al ‘estado de naturaleza’: al ser puestos fuera de la discusión política de cómo conservar/gobernar el Manu es que terminan atados a lo que los expertos decidan sobre sus vidas y sus territorios.

Quiero cerrar haciendo un apunte sobre cómo mirar al Parque Nacional del Manu como un margen del Estado, y reflexionar sobre como conservar/gobernar el Parque implica la producción de espacios y sujetos de conservación permite alumbrar el hecho de que el Estado no trata su territorio ni a sus ciudadanos de manera uniforme. Más bien, la ciudadanía no es una identidad política a la que nacemos, sino más bien un artefacto construido, adscritos por el Estado de forma diferenciada sobre los cuerpos desnudos de los hombres. Los imaginarios coloniales sobre la diferencia y la transformación social que subyacen las políticas de conservación en el Parque Nacional del Manu delinear estados de ciudadanía diferenciada o “ciudadanía graduada”, por usar el concepto de Aihwa Ong (2006), y de desarrollo graduado. Es decir, que en el escenario delineado por las líneas interseccionales de la naturaleza y cultura, el posicionamiento de distintos sujetos desde lo más tradicional-indígena hasta lo más moderno-Occidental (no-contactados, en contacto inicial, comunidades asentadas, comunidades campesinas, asentamientos urbanos) tienen implicancias políticas: van de menos a más ciudadanos. Esto significa que la naturaleza cumple una función de identidad política fundamental para la definición de los sujetos: mientras más cerca de la naturaleza y más crudo o menos cocinado por el Estado y la cultura, entonces el sujeto será más cuerpo desnudo y menos cuerpo político o menos ciudadano (Ver Figura 40).

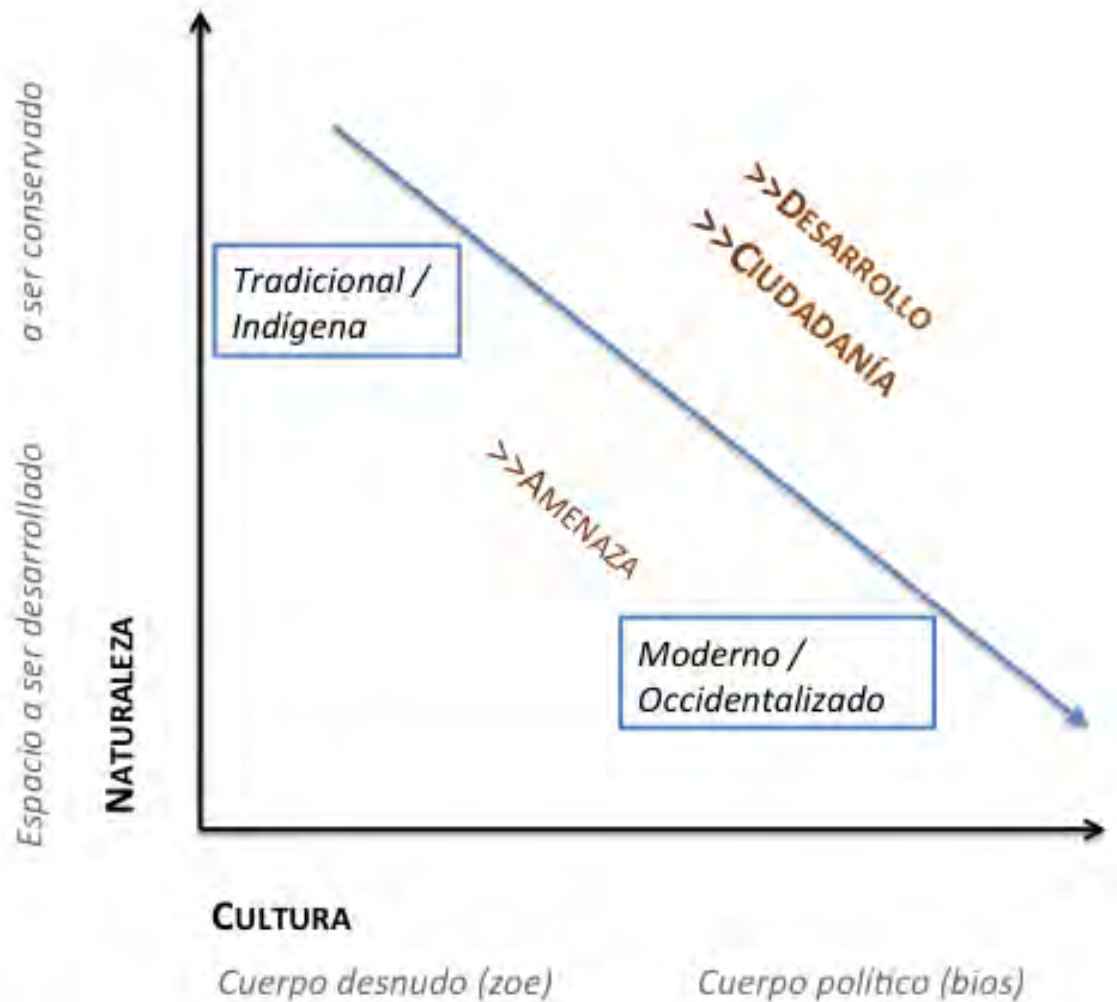


Figura 41. Desarrollo y ciudadanía graduadas según la construcción de espacios y sujetos. Elaboración propia.

Al mismo tiempo, esta teoría de la diferencia y transformación social detrás de las política de conservación conceptualiza de manera diferenciada lo que el desarrollo y el uso sostenible significa o implica para diferentes poblaciones. Entre los seis objetivos principales del PNM figura “integrar del desarrollo cultural de los pueblos indígenas y poblaciones locales en general, así como propiciar el uso sostenible de los recursos naturales *en concordancia* con los otros objetivos del PNM”. El desarrollo y sostenibilidad resultan siendo categorías móviles que se desplazan según entendimientos racializados/culturalizados del progreso. Me explico. Si es el caso que los pueblos indígenas en aislamiento o en contacto inicial, deciden establecer un asentamiento sedentario, el Estado ha mantenido espacios de libre disponibilidad en los límites del Parque diseñados para alojar estos asentamientos *fuera* del Parque; aquí la sedentarización marca el umbral de la sostenibilidad. Para el caso de las comunidades Matsigenka asentadas, como se ha visto ya, este umbral es marcado por el destinar los recursos naturales a ser comercializados. En el caso del grupo campesino de Callanga, el umbral es nuevamente extendido, en tanto los medios de vida de los comuneros dependen de la venta del café. Por otro lado, en la zona de amortiguamiento, el límite de

la sostenibilidad es estirado una vez más, con el fin en mente de promover una agricultura rentable de modo que los colonos andinos y los nativos 'aculturados' dependan menos de las economías extractivas. Y, finalmente, la sostenibilidad pensada para los grupos de turistas que ingresan al PNM será nuevamente ampliada, siendo definida por ejemplo por una de las empresas operadoras que cuenta con el albergue más lujoso como *“dirigir cada esfuerzo a balancear las huellas de carbono del visitante y manejar su impacto ambiental”*<sup>153</sup>.

El resultado es doblemente irónico. Por un lado, mientras más cercano a la naturaleza sea el sujeto mayores serán las restricciones que imponga la sostenibilidad o el desarrollo sostenible para mantenerse en concordancia con los objetivos de conservación; mientras que se van flexibilizando con aquellos sujetos cuya huella sobre la naturaleza es mayor. ¿Qué define entonces la sostenibilidad? Parece que la definición para que las prácticas de ciertos sujetos encajen como sostenibles, y en consecuencia en armonía con la conservación, o no, tiene que ver con su posición en el continuum biológico/cultural que hemos hablado tiene implicancias sobre su condición de ciudadanía. Irónicamente, a mayor ciudadanía, menores las restricciones que la sostenibilidad impondrá sobre el sujeto. Por otro lado, resulta contradictorio que sean justamente aquellos sujetos que viven “más cerca de la Naturaleza”, que han sido posicionados en el discurso ambientalista como sus “guardianes” (Ulloa 2004, 2005), los que terminan asumiendo una identidad política de gobernados, mientras los sujetos que han avanzado en el continuum, deveniendo en amenaza, sean quienes asumen la identidad política de gobernantes. Como dice Astrid Ulloa, es como si el discurso del desarrollo sostenible les estuviera diciendo “ustedes son los que saben, pero nosotros les enseñamos la manera de hacerlo” (Ulloa 2005:104).



## CONCLUSIONES

Esta investigación ha partido de la brecha que existe entre la forma en que la naturaleza y las poblaciones del Manu son imaginadas y los procesos sociales que se desenvuelven en su interior para plantearse una serie de preguntas sobre la relación entre los imaginarios y las formas de gobierno de espacios y sujetos que están implicados en la acción de conservar el Parque Nacional del Manu. Específicamente, estas preguntas fueron tres: i) ¿cómo imaginan la naturaleza y el hombre que (no) la habita los funcionarios estatales y actores asociados encargados de la conservación del Manu?; ii) ¿en función de este imaginario, cómo es que se gobierna el Manu?; y iii) ¿qué tipo de sujetos y espacios terminan siendo modelados por esta forma de gobernar?

Quiero, para terminar, reconstruir el hilo conductor que da respuesta a estas indagaciones, antes que responderlas por separado, luego de haber examinado la forma en que el arte de gobernar el Manu, basado en entendimientos de la naturaleza y la indigeneidad de raíces coloniales, se traduce en un orden político que produce espacios en términos de desarrollo desigual y sujetos adecuados a dichos espacios que pueden ser gobernados pero no que no pueden gobernar. Cierro planteando vías tentativas que posibiliten la incorporación de una preocupación genuina de “desarrollo” al interior de esfuerzos de conservación.

*La naturaleza del Manu no puede ser imaginada sin imaginar al hombre que la habita (o no). Sobre estos imaginarios, modos coloniales de entender la diferencia social continúan ejerciendo persistente influencia.*

La naturaleza del Manu está construida sobre la figura del *Edén*, un retrato utópico de la naturaleza amazónica que lidia de manera ambigua con el hecho de encontrarse habitado. Esto implica que el Manu es pensado como un *sistema cerrado*, tanto en términos ecológicos y sociales, como en términos temporales y espaciales (Shepard y Rummehoeller 2000; Shepard et al. 2010). Esta imagen es construida a partir de la conjunción de cuatro cualidades o conceptos colaterales: ancestralidad, aislamiento, equilibrio y riqueza biológica. Estas cualidades dan a entender que el Manu no ha sido transformado o intervenido (por el hombre), permaneciendo así en un estado de pureza. En un contexto de creciente crisis ambiental, esto convierte al Manu en un ‘último refugio’, un reducto espacial que la civilización no ha logrado infectar. Esta excepcionalidad nos habla de un lugar frágil y en peligro, de donde se desprende que se trata de una naturaleza que merece ser conservada y visitada.

De forma indirecta, hablar de la naturaleza del Manu no es posible sin arrojar una “sombra conceptual” sobre el hombre así sea para definirse en oposición a él. Las categorías de naturaleza y humanidad, en ese sentido, son relacionales, lo que significa que los significados atribuidos a la naturaleza son cualidades distinguibles pero relacionadas a los significados asociados a la humanidad. De allí que la naturaleza del Manu haga rebotar entendimientos de la humanidad en términos de *disturbio*, *intervención*, *interferencia*,

*alteración*. La humanidad *hace ruido* al mismo tiempo que *compone* el entendimiento de la naturaleza.

Bajo este marco, ¿cómo puede la naturaleza del Manu ser pensada como virgen –sin hombres, sin tiempo, sin historia- y reconocerse al mismo tiempo *habitada* por indígenas? ¿Cómo es que el discurso de pureza permite reconocer indígenas más no hombres? De hecho, como se ha mostrado en esta investigación, la presencia de algunos tipos de hombres, específicamente los indígenas no-contactados puede ser funcional a la construcción del Manu como refugio atemporal prístino, ya que es donde podemos atestiguar “como alguna vez fuimos nosotros” cuando vivíamos en armonía o éramos *uno* con la naturaleza. Y es aquí donde viene lo interesante: no todos los humanos se configuran como *amenaza*. Para configurarse como tal, la humanidad tiene que traspasar un umbral, el cual está marcado por una distinción gaseosa entre modos de vivir *tradicionales* en oposición a aquellos modernos.

En este sentido, la *tradicionalidad* es tomada por el gobierno del Manu como la condición de permanencia de las poblaciones al interior del PNM, y alumbra cómo el hombre que habita (o debe habitar) el Parque es imaginado por sus gobernantes. Pero, ¿qué es ser tradicional? Más aún ¿cómo es que pueden los indígenas *permanecer* tradicionales? El arte de gobernar el Manu piensa, modela y fija la tradicionalidad-indigeneidad de maneras en que *modos coloniales de entender la diferencia social* continúan ejerciendo persistente influencia. Es decir, el gobierno del Manu está influenciado por un repertorio exotizante de imaginarios preexistentes sobre el Otro.

La construcción del indígena que puede permanecer en el Parque toma sentido como parte de una constelación de dualidades que organizan los modelos de heterogeneidad social. En este esquema, los indígenas son posicionados a un lado de este set de dualidades –que involucran la asignación de un tiempo, u espacio, y un repertorio de atributos culturales y de clase- configurándose en el opuesto del sujeto moderno-Occidentalizado. De allí que argumente que los indígenas son *localizados, culturalizados y clasizados*. De acuerdo a este imaginario, los indígenas imaginados habitan espacios remotos y no-urbanos (o la naturaleza), y son la encarnación de modos ancestrales de vivir (en armonía con la naturaleza). Bajo este esquema, el *cambio* social se piensa como el producto de fuerzas externas: los indígenas –al igual que la naturaleza- *son transformados* antes que se transforman. Asimismo, se les asigna un cultura de modos en que esta es entendida como un set de atributos materiales y prácticos, tales como ropas, instrumentos tradicionales de caza, rituales, idioma, etcétera. Y, fundamentalmente, ser tradicional bajo este marco significa tener una economía de subsistencia, la cual es malentendida por los funcionarios como auto-consumo y opuesta a la participación en el mercado, y de donde se desliza la prohibición sobre la comercialización de los recursos como eje fundamental para conceptualizar la idea de lo “tradicional” en el PNM.

La naturaleza y la humanidad entonces, antes que ser como los dos lados opuestos de una moneda, deben ser pensados como líneas o ejes de pensamiento que se intersectan para generar un esquema de diferenciación social que incluye 1) un sistema de clasificación de lo humanidad, que va desde los indígenas no-contactados, los que están en contacto inicial, las comunidades nativas asentadas, los asentamientos campesinos, los colonos, y finalmente los urbanos occidentalizados; y 2) una teoría de la transformación o evolución humana, que va desde lo más tradicional-indígena hasta los más moderno-Occidental, y cuyo tránsito es pensado de manera ambigua ya que puede

ser pensando en términos de avance, progreso, o desarrollo y, al mismo tiempo, lamentar la creciente separación entre los humanos y la naturaleza que ese desarrollo implica.

De este marco interpretativo se desprende la implicancia más importante en términos de la gestión del PNM: a medida que el hombre se va civilizando y avanzando en su proceso de evolución *fuera* de la naturaleza, se va configurando como una *amenaza* a la misma. Los significados vertidos en la política terminan equiparado la conservación con la preservación de una pureza imaginada de la naturaleza e indigeneidad, para lo cual se busca controlar procesos *sociales* antes que naturales para evitar que el hombre *devenga* en amenaza.

Estos imaginarios se sustentan en un ejercicio *exotizante* de la naturaleza y la indigeneidad, que implica que el significado vertido rebota *fuera* de ellos, reflejando más bien nuestras imágenes, carencias, y anhelos no examinados. Al ser refractarios, estos imaginarios oscurecen las dinámicas sociales y económicas de las poblaciones indígenas, como sus necesidades y aspiraciones, fallando en reconocer que la geografía del Manu ha sido habitada históricamente y que es contemporáneamente ocupada por poblaciones campesinas estrechamente integradas –tanto al interior del Parque como con sus alrededores– en términos sociales y económicos. Y, por último, se oscurece también que el Parque Nacional del Manu ha atravesado un proceso histórico a través del cual ha *devenido* en naturaleza, saliendo de las dinámicas de extracción y colonización que dominan el territorio más amplio en donde se encuentra, para ser inscrito en circuitos de consumo científico y turístico del paisaje.

*Los imaginarios sobre la naturaleza y la indigeneidad informan el arte de conservar/gobernar el Manu. La conservación es pensada como una forma de gubernamentalidad que busca conducir la conducta de ciertos sujetos sobre un territorio específico, operando sobre la base de un ensamble de mentalidades, aparatos organizacionales, una disposición espacial y una serie de tecnologías y dispositivos de control.*

La mentalidad o racionalidad de gobierno engloba determinar los objetivos de conservación, cuáles son los problemas para el cumplimiento de dicho objetivo y cuáles las soluciones, y quién está causando los problemas y a quién se le atribuye la autoridad para solucionarlos y cómo. En función de los imaginarios subyacentes de naturaleza e indigeneidad, la racionalidad de gobierno está orientada a conservar la *intangibilidad ecológica* de una *muestra* de naturaleza, lo cual contribuye a su vez a alimentar la tendencia de ver al Manu como un sistema cerrado ideal. Para conservarla, antes que acciones de control de procesos naturales, se despliegan acciones de control socioespacial: se busca regular ciertos procesos sociales calificados como *amenaza*, aplicando un serie de tecnologías y dispositivos de control sobre las poblaciones y espacios adyacentes al PNM. Por otro lado, mientras las poblaciones indígenas y colonas viviendo al interior y en los límites del PNM, sólo expertos en administración, desarrollo y ciencias naturales son aquellas autorizadas a diagnosticar problemas y diseñar intervenciones.

En cuanto al aparato institucional, la gestión del Parque Nacional del Manu depende de una Jefatura, que contempla tres áreas de acción: turismo y educación ambiental, monitoreo e investigación, y control y vigilancia, y que responde al Sistema Nacional de



Áreas Naturales Protegidas, SERNANP. De éstas tres áreas, la priorizada siempre ha sido la de control y vigilancia, un rasgo que se evidencia en el número de personal que congrega así como en el reparto del presupuesto del PNM. Al otro lado del espectro, lo que brilla por su ausencia es un área encargada de la problemática social del PNM, dando como resultado el no haber podido desarrollar una política de trabajo con la población coherente ni estable. Un reflejo de esto es que, hasta el día de hoy, el Parque no haya aprobado ningún Plan Antropológico como documento de gestión, aún cuando su elaboración fue encargada tres veces. Ahora, si bien centrada en la Jefatura del Manu, el gobierno del área no es impermeable a la influencia de otros actores institucionales. De hecho, la capacidad de gobierno sobre el Manu está distribuida a lo largo de una red de tomadores de decisiones con grados de autoridad y poder diferenciados, que está congregada alrededor del Estado como su eje institucional central. Algunas prácticas del Estado llegan incluso a estar localizadas al interior de sitios no gubernamentales, como por ejemplo, las acciones de mejoramiento de infraestructura de control y contratación de personal de vigilancia por parte de la Sociedad Zoológica de Fráncfort.

En tanto conservar/gobernar el Manu implica preservar la intangibilidad ecológica de un territorio en específico, el ensamble de tecnologías y dispositivos de control de las amenazas necesita organizarse en primer lugar sobre el espacio. La naturaleza del Manu está moldeada y fijada por dos tipos de líneas imaginarias que estructuran el esqueleto territorial básico de organización: 1) las líneas externas o fronteras que lo cercan, y 2) las líneas internas o la zonificación que clasifica y organiza su geografía. Estas líneas configuran una organización espacial de partida: *el interior, el borde y el exterior* del PNM. Sobre esta malla territorial se despliegan la infraestructura, personal, y tecnologías de control de las amenazas existentes (*dialéctica control/amenaza*) en función de tres lógicas principales según cada espacio.

Los arreglos institucionales del PNM están dispuestos fundamentalmente a lo largo de las fronteras como espacio liminal; aquí, antes que controlar la naturaleza en su interior, el Estado controla principalmente la *circulación* –de personas, bienes, saberes y ‘costumbres’. Bajo esta disposición resulta complicado mirarse hacia adentro: ¿cómo controlar el acceso a la naturaleza a poblaciones que *habitan* en ella? Las comunidades al interior desafían los arreglos institucionales puestos para conservar un área protegida de un nivel de protección como el Manu. Sobre éstas poblaciones, la guía principal de control, la observancia de la *transformación* de los procesos sociales que se desenvuelven al interior, al punto que dejen ser compatibles sobre el ‘orden natural’ del área protegida. El referente del quiebre de dicha compatibilidad está basado antes que una consideración detenida sobre los niveles o modos de impacto ambiental, por el paso de modos de vida tradicionales-indígenas a otros modernos-Occidentalizados. Por ello, argumento que al interior antes que tratarse de un control sobre el espacio se busca ejercer un control sobre el *tiempo*. Finalmente, lo exterior o circundante al Manu es añadido tardíamente como espacio de control, sobre el cual gobierna una lógica de incentivos (basada en la capacidad de decir *sí*) antes que la lógica restrictiva (la capacidad de decir *no*) que predomina en el tratamiento de las fronteras y del interior del PNM. El quid del asunto es convertir a las poblaciones circundantes en ‘aliados de la gestión’, mostrando que la conservación no es opuesta a su desarrollo, con el objetivo fundamental de aliviar la presión demográfica y económica sobre los recursos del Parque.

Finalmente, ¿cuáles son las tecnologías y dispositivos de control desplegados para conservar/gobernar un territorio enorme como el del Manu, mucho más grande que regiones enteras del país o que pequeños países europeos? Podemos hablar de cinco

formas de poder o tecnologías de control a través de las cuales el espacio y la población del manu se vuelven gobernables. Por un lado, están los dispositivos que consisten en intervenciones materiales y representacionales cotidianas dirigidas a mantener “la fantasía del Estado”, que incluyen: 1) la inscripción material del PNM en el espacio; 2) la estricta vigilancia de sus fronteras y la regulación de la circulación hacia/fuera del PNM, tecnología marcada por la micropolítica de las relaciones entre los guardaparques y la población; y 3) las prácticas de legibilidad del territorio y sus *habitantes*, performada a partir de patrullajes especiales a territorios inaccesibles, sobrevuelos, estudios poblacionales y de uso del bosque, y monitoreos de avistamiento de especies clave y de grupos de PIACI. Estos datos son usados como insumo para la producción de información, expresada en formas de estadísticas y mapas, que será utilizada como herramientas esenciales para la gestión. Y, por otro lado, están las tecnologías de control orientadas a la transformación (o no) de los sujetos. Estas son básicamente de dos tipos: 4) una busca preservar ‘sujetos tradicionales’, es decir evitar que los *habitantes* del Manu traspasen el umbral de la tradicionalidad, mientras infiere que el destino de los miembros con procesos de ‘aculturación avanzada’ o ‘civilizados’ es abandonar el Parque; 5) y la segunda busca transformar a las poblaciones, ya sean de dentro o fuera del PNM en ‘sujetos ambientales’ a través de una serie de dispositivos (educación ambiental, lineamiento de usos de recursos del Parque y promoción de proyectos de desarrollo), de modo que al ser ‘conscientes’ de los beneficios proveídos por el Parque puedan convertirse en ‘guardianes’ del bosque.

*Conservar/gobernar el Manu implica la conformación de un orden político de excepción que produce espacios en términos de desarrollo desigual y sujetos adecuados a éstos que pueden ser gobernados pero no pueden gobernar.*

A través del despliegue de una serie de artes y técnicas de gobierno, se crea en el Parque Nacional del Manu un orden político de excepción, que denomino ‘estado de naturaleza’. Este estado implica tres cosas de manera simultánea: 1) la producción de espacios en términos de desarrollo desigual, 2) la producción de sujetos que son gobernados pero que no pueden gobernar, y 3) la reformulación del rol del Estado que suspende el “deseo por mejorar” reemplazándolo por el “deseo de preservar” las condiciones de vida de estas poblaciones y territorios. En este sentido, la gubernamentalidad de la conservación es un ejercicio de *contención* espacial y social, que inscribe, clasifica y fija sujetos en una determinada matriz espacial de poder.

En primer lugar, la conservación dibuja una distinción general entre dos tipos de espacios: los espacios a ser desarrollados y aquellos a ser preservados. En los primeros, el desarrollo requiere la transformación de la naturaleza en *recurso*, un medio ambiente que pueda ser intervenido para producir. Mientras, los segundos espacios requieren más bien del movimiento opuesto, la transformación del recurso en *naturaleza*. En este sentido, se ha visto como la *naturaleza* ha sido producida –*naturalizada*– localmente en el caso del Manu a partir de su remoción de dinámicas extractivas y colonizadoras de los recursos para ser inscrita en circuitos de consumo turístico y científico de naturalezas. Bajo este esquema, se teme que las iniciativas de ‘desarrollo’ al interior de los espacios a ser conservados, puedan tener el efecto no-deseado de atraer poblaciones, mientras se espera al mismo tiempo que los espacios a ser desarrollados que circundan al Parque funcionen como focos de seducción *hacia afuera* para controlar demográficamente el

área. Es decir, la existencia por separados de los espacios a ser conservados y los espacios a ser desarrollado es mutuamente funcional.

La producción de espacios está estrictamente ligada a la producción de sujetos. La conservación modela un sujeto apropiado al espacio a ser conservado, un sujeto *tradicional*. A este sujeto tradicional, que es producido en función de un set de dicotomías relacionales (tradicional/moderno, primitivo/civilizado, rural/urbano, indígena/occidentalizado, subsistencia/comercialización), se le asigna también un tipo de identidad política: puede ser *gobernado* pero no puede ser gobernante. El rasgo fundamental que explica su condición de gobernado es que se trata de un sujeto *carente*: de conocimientos, habilidades, recursos. Así, ante los conflictos que pueda generar la conservación, es común encontrar la explicación en que la población “es bruta” o “le falta educación”; del mismo modo se piensa que carecen de las habilidades para manejar sus recursos, los pastos por ejemplo, de modo que necesitan capacitación técnica que corrija sus usos. Esta caracterización del sujeto carente es un rasgo que comparte la conservación con la gubernamentalidad del desarrollo, la cual opera aplicando soluciones sobre un set de *anormalidades*, como son el ‘iletrado’, el ‘subdesarrollado’, el ‘campesino sin tierra’, el ‘desnutrido’ (Escobar 1995, Banerjee 1999). En ambos casos, al tratarse de sujetos carentes, la capacidad de gobernar se desplaza *fuera* de ellos, hacia los sujetos expertos que *saben* más y mejor. La diferencia radica en que mientras en la gubernamentalidad de la conservación, el Estado aborda a los ‘sujetos tradicionales’ buscando su preservación, la gubernamentalidad del desarrollo, los abordaría como ‘sujetos pobres’ en necesidad de “mejora” y corrección. De allí que considere que el rol del Estado es reconfigurado en los espacios a ser conservados, suspendiendo “el anhelo por mejorar” que guía su accionar en otros espacios –o para otros cuerpos gubernamentales- por un “anhelo por preservar”.

Este proceso de separación de identidades gobernadas y gobernantes es jerárquico en tanto distribuye de manera desigual voz y agencia entre los ‘ignorantes’ y los ‘expertos’. Esto tiene claras repercusiones en la configuración de la ciudadanía, entendida como la categoría de pertenencia a una comunidad política nacional de (supuestos) iguales. Los sujetos ‘tradicionales’, al existir en el umbral entre la naturaleza y la cultura, y prohibidos de traspasar los umbrales de la *tradicionalidad*, son despojados del cuerpo político (*bios*) de los ciudadanos completos, desnudados de ciudadanía y transformados en *vita nuda*, cuerpos desnudos o ‘naturales’. Al ser *naturalizados*, los sujetos son atados al ‘estado de naturaleza’: al ser puestos fuera de la discusión política de cómo conservar/gobernar el Manu es que terminan amarrados a los que los expertos decidan sobre sus vidas y territorios. De allí que, según un testimonio recogido por Alfredo Ugarte, el presidente de Tayakome se haya quejado de su situación diciendo “cuando un caimán muere, vienen de Lima a investigar por qué; pero cuando un Matsigenka muere a nadie parece importarle” (Gray et al. 1998:55).

Tenemos entonces que los imaginarios coloniales sobre la diferencia y transformación social que subyacen las políticas de conservación en el Parque Nacional del Manu, delinea estados de ciudadanía diferenciada o “ciudadanía graduada” (Ong 2006) y de “desarrollo graduado”. La ciudadanía –como cuerpo político- se adscribe de forma escalonada según la posición de los sujetos con respecto a la naturaleza: mientras más cerca de la naturaleza, más cuerpo desnudo o crudo y menos ciudadano será el sujeto; y mientras más cocinado por el Estado y la cultura, más ciudadano. Al mismo tiempo, se superpondrán sobre los sujetos demandas diferenciadas para alcanzar la ansiada armonía entre la conservación y el desarrollo sostenible. Mientras en un lado del espectro,



la política dicta que los indígenas en contacto inicial tendrán que ser desplazados fuera del Parque en caso decidan sedentarizarse en nombre de conservar la naturaleza, al otro lado del espectro, la vigilancia del desarrollo sostenible para los grupos de turistas que ingresan al Parque observará la reducción “de sus huellas de carbono”. A esta contraposición, Shepard y Rummenhoeller le llaman ‘doble estándar’: “las poblaciones indígenas residentes deben vivir una vida tradicional y sostenible usando los recursos locales, en tanto los biólogos y los turistas se alimentan de sardinas y atunes traídos de fuera y tirados no sostenible en los mares del mundo” (2000: 14). En un vuelco irónico, el movimiento conservacionista termina imponiendo las restricciones más leves sobre aquellos sujetos que ocasionan los mayores impactos sobre el ambiente, quizá precisamente porque son “más ciudadanos”; mientras despoja de su cuerpo político a aquellos sujetos que supuestamente “saben convivir en armonía con la naturaleza”.

*Los peligros de la conservación de la naturaleza ‘virgen’ y vías de reforma*

“Las fortalezas de conservación no sólo encierran la naturaleza silvestre,  
defienden modos de vida Occidentales”  
-Dan Brockington

En 1993, el antropólogo Glenn Shepard presenció un diálogo entre un funcionario del Parque y un indígena Matsigenka, que nos sirve para reflexionar sobre las dilemas de conservar áreas habitadas. Este episodio tiene lugar en un seminario del PNM, en donde por primera vez desde su creación en 1973, representantes estatales se reunían con las poblaciones Matsigenkas para explicarles la razón de ser del PNM:

“El funcionario estaba definiendo el término “especie bajo amenaza de extinción”, usando como ejemplo el mono araña, y explicando que los Parques son creados para proteger tales especies vulnerables. Un joven cazador Matsigenka quedó confundido con dicha explicación, e hizo una pregunta, que Shepard tradujo del Matsigenka al español: “Déjeme ver. Una especie amenazada es aquella que se está acabando, ¿verdad? Y el mono araña es una especie amenazada, ¿verdad? Mas aquí en donde vivo, yo, y mi padre, y el padre de él, y todos mis parientes Matsigenkas desde los tiempos que los antiguos cuentan las historias, cazamos tantos monos araña como podemos, en cada estación de lluvia cuando los monos está gordos. Y ahí tenemos muchos monos. Entonces no son amenazados, ¿verdad? Por lo menos no aquí. Tal vez sean amenazados allá en Lima donde ustedes viven, porque los blancos cazan con escopeta. Pero aquí no. *Quizá ustedes deberían haber creado el Parque allá y no aquí.*” El tono de la voz del indígena no era ni sarcástico ni hostil, simplemente reflejaba su confusión al intentar seguir la lógica del argumento. Esa misma noche, los Matsigenka sirvieron una comida para los visitantes que incluía carne de mono araña. El cazador le preguntó al funcionario: “¿Está sabrosa la carne de la especie amenazada?!” (Shepard y Rummenhoeller 2000:2. La traducción es mía).

Este testimonio apunta a una problemática central: la conservación dirige sus esfuerzos y sus regulaciones a ciertos espacios “naturales” que son indisociables de ciertos sujetos, mientras es diseñada, dirigida e implementada desde la distancia por *otros* sujetos que habitan *otros* espacios. Hay una desigualdad intrínseca a la forma en que el mecanismo de establecimiento de áreas protegidas se ha pensado hasta hoy, habiendo sido desplegado sobre la base de una matriz espacial de poder que piensa, moldea y fija

ciertos sujetos a ciertos espacios, mientras reparte de manera desigual los costos y beneficios de su accionar.

Detrás de este tratamiento y reparto desigual entre espacios y gentes está el entendimiento de la naturaleza en los términos que ha sido rastreada en esta investigación: una naturaleza ancestral, remota, llena de riquezas y en equilibrio, que ha logrado conservar un estado de pureza y permanece por ello como un último refugio no tocado por la destructiva humanidad. Este tipo de naturaleza encaja en lo que el historiador Cronon llama *wilderness*, la cual está fundada sobre el dualismo naturaleza/cultura que dicta que para algo sea “natural” debe también ser prístino –aislado de la humanidad y de la historia (Cronon 1995). Más allá de ser una representación inocente, Cronon plantea que este entendimiento de la naturaleza representa una amenaza para la conservación del objeto mismo que nos enseña a valorar. Esto, porque en tanto nos enseña que la naturaleza es el espacio mismo que *no* podemos habitar, que está siempre más allá y al que sólo vamos de visita, resulta en un escape de la responsabilidad sobre la vida cotidiana que llevamos “fuera de la naturaleza”. “Nos da poco espacio para descubrir un lugar para la humanidad dentro de la naturaleza que sea ético, sostenible y honorable” (Cronon 1995:17). De este modo, los espacios de conservación pueden volverse funcionales a las lógicas extractivistas o patrones de hiperconsumo. Como dice Brockington en la cita que inicia este apartado, los modelos preservacionistas de conservación –de allí ‘fortalezas’- no sólo encierran la naturaleza silvestre, sino que “defienden modos de vida Occidentales” (Brockington 2002:131).

Además, esta imagen, al plantear la conservación como un conflicto crudo entre lo humano y lo no-humano, tiende a oscurecer diferencias cruciales *entre* humanos. Cuando la naturaleza es planteada como un patrimonio global que debe ser conservada en beneficio de la humanidad, se esconde tras ese “nosotros” imaginado cruciales relaciones de poder. César Flores, actual director de la EBCC, apunta a la necesidad de pensar la conservación como un problema de justicia social y a escalas mayores: “En los EEUU el consumo per cápita es 10 veces el de una persona en Indonesia o en China, y si queremos que todos los seres humano alcancemos los estándares de vida de EEUU necesitaríamos 10 planetas. ¿No será que hay un problema de justicia social en la distribución? (Entrevista personal).

Para que la conservación pueda dejar de hacer asociaciones retóricas forzadas con el desarrollo, es necesario que incluya consideraciones de justicia social (Slater 2000, Zerner 2000). ¿Cuáles son las avenidas para esto? Gisli Pálsson, antropólogo islandés, puede darnos algunas pistas. Pálsson (1996) distingue entre tres tipos de paradigmas con respecto a las relaciones entre el hombre y el medio ambiente: orientalismo, paternalismo, y comunalismo. Los dos primeros paradigmas, al ser herederos intelectuales del Renacimiento, la Ilustración y la ciencia positivista temprana, comparten las mismas premisas del dominio humano sobre la naturaleza, la dicotomía naturaleza-sociedad, y la distinción entre ‘gente del común’ y ‘expertos. La diferencia radica en que mientras bajo en el primer paradigma, el humano ‘explota’ la naturaleza, en el segundo la protege. Un comentario del cómico estadounidense Georges Carlin ayuda a entender porque pensar en la conservación desde estos términos es problemático: “salvar especies en peligro es un acto arrogante más de los humanos en su intento por controlar la naturaleza: es lo que nos metió en problemas desde un principio”<sup>154</sup>. A diferencia de los dos primeros paradigmas, el comunalismo rechaza la separación radical entre naturaleza y sociedad y

cxcii—

<sup>154</sup> George Carlin, Saving the Planet. Vídeo que puede verse [aquí](#).

entre ciencia y conocimiento práctico, enfatizando una reciprocidad generalizada en las relaciones hombre-medio ambiente (Pálsson 1996:77). Partir de una visión distinta a la de dominio de la naturaleza, ya sea en su variante orientalista o paternalista, podría permitir el establecimiento de políticas *menos arrogantes* y con mayor apertura hacia el conocimiento local (Descola y Pálsson 1996:16). Las vías de reforma descansan entonces en nuestra capacidad para re-imaginar *nuestro* lugar *en* la naturaleza y no *fuera* de ella. Valga subrayar la importancia de que al hablar de “nuestro” lugar no escondamos las relaciones de poder ni las distintas escalas que atraviesan cualquier proyecto de explotación o conservación ambiental.

En el caso del Manu, considero que este trabajo de re-imaginación pasa por dos pasos esenciales. Primero, el aparato institucional que sostiene el gobierno del Manu necesita ser reformado no para incluir aspectos o áreas sociales, sino en función del reconocimiento de que la conservación es antes que nada un acto de regulación de procesos socioespaciales antes que naturales. Coincido por ello con Ráez cuando señala como recomendación de política la creación de instancias –tanto de toma de decisiones como ejecutiva- donde los habitantes del Manu asuman un rol protagónico (Ráez 2018: 50). En segundo lugar, se necesita quebrar la dicotomía entre sujetos gobernados y gobernantes si se va a tomar en cuenta seriamente consideraciones de justicia social. Esto implica ir más allá de la apertura de espacios de participación de los indígenas en los mecanismos de toma de decisiones, sino fundamentalmente la incorporación de *sus* modos de imaginar la naturaleza y la indigeneidad-tradicionalidad, así como incorporar las lógicas particulares de *sus* instituciones de manejo de recursos comunes, sus economías, y sus historias. Es necesario, en pocas palabras, *restaurar presencias*.





## BIBLIOGRAFÍA

- Adams, W. 2007. Editorial. Thinking like a human: social science and the two cultures problem. *Oryx* 41(3): 275-276.
- Adams, W. y J. Hutton. 2007. People, Parks and Poverty: Political Ecology and Biodiversity Conservation. *Conservation and Society*, vol. 5, No. 2, 147-183.
- Aikman, S. 1983. Informe preliminar sobre los hallazgos arqueológicos del Río Karene (Río Colorado) Madre de Dios. *Amazonía Peruana* IV(8): 93-101.
- Ajari, N. 2011. Frantz Fanon: luchar contra la bestialización, demoler el biopoder. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 13:53-60.
- Albelda, J. y J. Saborit, José. 1997 *La construcción de la naturaleza*. Valencia: Generalitat Valenciana.
- Albelda, J. y J. Saborit. 2003 'Estereotipos de naturaleza en la iconósfera contemporánea'. En *ILE, Anuario de Ecología, Cultura y Sociedad* No. III. Fragmento publicado en *La Jiribilla-Revista de Cultura Cubana*, Año IX, diciembre 2010. Versión virtual: [http://www.lajiribilla.cu/2010/n501\\_12/501\\_08.html](http://www.lajiribilla.cu/2010/n501_12/501_08.html)
- Albelda, J. 2004. *La naturaleza y su valoración estética contemporánea*. En <http://www.ctfc.es/sipf/docs/>. Consulta realizada el 15 de junio del 2011.
- Agamben, G. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. 2005. *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press.
- Agrawal, A. 2005. *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Environmental Subjects*. Durham: Duke University Press.
- Aikman, S. 1983. Informe preliminar sobre los hallazgos arqueológicos del Río Karene (Río Colorado), Madre de Dios. *Amazonía Peruana* IV(8):93-101. Lima: CAAAP.
- Alca, J. 2015. La construcción institucional para la conservación de la biodiversidad. El caso de las Reservas Comunales. *Saber y Hacer* 2(2): 43-59.
- Alca, J. 2012. *La economía de las prácticas: análisis de las prácticas de extracción forestal y sus implicancias en la conservación de la reserva comunal Amarakaeri en Perú*. Tesis de Doctorado en Development Studies, Institut de hautes études internationales et du développement, Genève.
- Álvarez, A. 2012. La propiedad compleja, gobernanza de la tierra y conservación en la Amazonia: la Reserva Comunal Amarakaeri Madre de Dios, Perú. Tesis de Doctorado en Development Studies, Institut de hautes études internationales et du développement, Genève.

Álvarez, A. 2010. Conservación participativa en la Reserva Comunal Amarakeri, Perú. *Revista Latinoamericana de Conservación* 1(1): 18-37.

Álvarez, A., J. Alca, M. Galvin y A. García. 2008. The Difficult Invention of Participation in the Amarakaeri Communal Reserve, Peru. En Galvin, M. y T. Haller, eds, *People, Protected Areas and Global Change: Participatory Conservation in Latin America, Africa, Asia and Europe*. Perspectives of the Swiss National Centre of Competence in Research (NCCR) North-South, University of Bern, Vol. 3 (pp. 11-144). Bern: Geographica Bernensia.

Álvarez, C. 2010. Actualización al 2010 del Diagnóstico Socioeconómico de la Asociación de Productores de Café de Callanga. Informe del ingreso a la zona realizado el 22 de julio al 2 agosto. Cusco.

Álvarez, C. 2015. *Colonización en la Amazonía. El caso de la Asociación de Agricultores de Callanga. Un desafío para la gestión del Parque Nacional del Manu*. Tesis de Licenciatura en Antropología, UNSAC, Cusco.

APECO. 2002. *Proyecto Promoviendo estrategias de conservación de largo plazo en la parte alta del Parque Nacional del Manu. Resumen Ejecutivo*. Lima.

APECO. 2001. *Diagnóstico socio-económico de la zona de Callanga y área de influencia*, documento de trabajo, Lima.

Arnscheidt, J. 2009. *'Debating' Nature Conservation: Policy, Law and Practice in Indonesia. A discourse analysis of history and present*. Leiden University Press.

Attfield, R. 2006. Is the concept of "nature" dispensable? *Ludus Vitalis* XIV(25): 105-116.

Banerjee, S. B. 2007. *Corporate Social Responsibility: The Good, the Bad, and the Ugly*. Cheltenham and Northampton: Edward Elgar.

Banerjee, S. B. 2003. Who Sustains Whose Development? Sustainable Development and the Reinvention of Nature. *Organization Studies* 24(1): 143-180.

Barclay, F. 1991. "Protagonismo del Estado en el proceso de incorporación de la Amazonía". En F. Barclay et al., eds., *Amazonía 1940-1990: el extravío de una ilusión* (pp. 43-100).. Lima: Terra Nouva y CISEPA-PUCP.

Barclay, F. 1992. Cambios y perspectivas de la sociedad rural en la selva. En *Debate Agrario: Análisis y Alternativas* 13: 139-164.

Barrio de Mendoza, R. y S. Rodríguez. 2016. Las fronteras de la hoja de coca: entendiendo la cadena informal de comercialización de la hoja de coca para el consumo tradicional en Cusco. En F. Durand, J. Urrutia, y C. Yon, eds, *Perú: El Problema Agrario en Debate. SEPIA XVI*. Lima: SEPIA.

Boillat, S., J. Alca, A. Álvarez, P. Bottazzi, D. Ponce, E. Serrano, V. Biffi, S-L. Mathez-Stiefel, P.B. Larsen. 2010. Protected Areas and Indigenous Peoples in Bolivia and Peru: Dilemmas, Conflicts, and Ways Out. En Hurni, H. y U. Wiesmann, eds, *Global Change and*

*Sustainable Development: A Synthesis of Regional Experiences from Research Partnerships*. Perspectives / NCCR North-South: Vol. 5 (pp. 501-515). Bern: Geographica Bernensia.

Brackelaire, V. Olatz Cases, M., Etesse, G. 2002. *Informe de Misión de Evaluación de Medio Término del Proyecto PER/B7-6201/I/95/020. Aprovechamiento y manejo sostenible de la Reserva de Biosfera y Parque Nacional del Manu (Perú)*. Reporte escrito.

Braun, B. 2002. *The intemperate rainforest: nature, culture and power on Canada's west coast*. Minneapolis, MN: Minnesota University Press..

Brenner, N., Jessop, B., Jones, M. and G. MacLeod, eds. 2003. *State/Space. A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.

Brockington, D. 2002. *Fortress Conservation: The preservation of the Mkomazi Game Reserve, Tanzania*. Oxford: James Currey.

Brosius, J. Peter. 2006. Common ground between anthropology and conservation biology. *Conservation Biology* 20(3): 683-685.

Bryant, Raymond. 1996. Romancing colonial forestry: the discourse of 'forestry as progress' in British Burma'. *Geographical Journal* 162 (2): 169-178.

Bunce, J. An NSF-funded investigation of cultural change in Amazonia. *Anthropology News*.

Bunce, J. y R. McElreath. 2017. Inter-ethnic Interaction, Strategic Bargaining Power, and the Dynamics of Cultural Norms: A Field Study in an Amazonian Population. *Human Nature* 28(4): 434-456.

Burrell, G. 1988. The contribution of Foucault. *Organization Studies* 9:221–35.

Buscher, B. y W. Wolmer, . 2007 'Introduction: The politics of engagement between biodiversity conservation and the social sciences'. En *Conservation and Society*, vol. 5, No. 1: 1-21.

Butler, J., 1993. *Bodies that matter*. New York, NY: Routledge.

Castillo, G. 2011. *Dimensión sociopolítica de la conservación: Ecología Políticas, discursos de conservación y justicia ambiental*. Curso Conservación en el Perú, material de enseñanza (No publicado).

Carey, M. 2010. *In the Shadow of Melting Glaciers: Climate Change and Andean Societies*. New York City: Oxford University Press.

Castillo, G. 2005 *Literature Review: Political Ecology. The Political Construction of Nature*. Oklahoma: The University of Oklahoma. Mimeo.

Castree, N. 2014. *Making Sense of Nature*. New York: Routledge.



Castree, N., 2005. *Nature*. London: Routledge.

Catenazzi, A., Lehr, E. & Von May, R. The amphibians and reptiles of Manu National Park and its buffer zone, Amazon basin and eastern slopes of the Andes, Peru. *Biota Neotropica* 13(4): 269-283.

Cepek, M. 2011. Foucault in the forest: Questioning environmentality in Amazonia. *Journal of the American Ethnological Society* 38 (3): 501-515.

Chayanov, A.V. 1986[1966]. *Theory of Peasant Economy*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.

Chicchón, A. 2009. Working with indigenous peoples to conserve natura: Examples from Latin America. *Conservation and Society* 7(1): 15-20.

Claeys, G. 2011. *Utopía. Historia de una Idea*. Madrid: Ediciones Siruela.

Clifford, M. 2001. *Political Genealogy after Foucault*. New York: Routledge.

Conklin, B y L. Graham. 1995. The shifting middle ground: Amazonian Indians and ecopolitics. *American Anthropologist* 97(4): 1-17.

Coomes, O. y B. Barham. 1997. Rain Forest Extraction and Conservation in Amazonia. *Geographical Journal* 163(2): 180-188.

Crampton, J. 2013. Foucault on Space, Territory, Geography. En C. Falzon, T. O'Leary, y J. Sawicki, eds, *A Companion to Foucault* (pp. 384-400). Oxford: Wiley-Blackwell.

Cronon, W. 1996. The trouble with wilderness or getting back to the wrong nature. *Environmental History* 1(1): 7-28. Originalmente publicado en W. Cronon, ed, *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature* (pp. 69-90). New York: W.W. Norton and Company.

Cruikshank, B. 1993. The will to empower: technologies of citizenchip and the war on poverty. *Socialist Review* 23 1994:29-55.

D'Ans, M. 1971. Tribus indígenas en el Parque Nacional del Manu. *Copé* 2(4): 14-19.

D'Ans, A. M. 1972. Les tribus indigènes du Parc National du Manu. In Actas y memorias, XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima, 2–9 de agosto, 1970. (Vol. 2, pp. 14–19). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Damonte, G., M. Glave y S. Rodríguez. 2017. Collective land rights: an essential asset for pastoral communities in order so sustain their livelihoods and the environment in the Andean Altiplano. *Análisis y Propuestas* 35. Lima: GRADE.

Damonte, G. 2016. "The "Blind" State: Government Quest for Formalization and Conflict with Small-Scale Miners in the Peruvian Amazon". *Antipode* 48(4): 956–976.

Das, V. y D. Poole (Eds). 2004. *Anthropology at the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press.

Dean, M. 2010 [1999]. *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, 2da edición. Londres, California, Nueva Delhi, Singapore: SAGE.

Delgado, D. 2018. Rights, Justice and REDD+: Lessons for the integration of human rights in climate advocacy and governance. En Duyck, S., S., Jodoin, y A. Johl, eds., *Integrating Human Rights in Global Climate Governance*. Londres y Nueva York: Routledge.

Descola, P. 1996. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. En Descola, P. y G. Pálsson, eds, *Nature and Society; Anthropological Perspectives* (pp. 63-81). Londres: Routledge.

Descola, P. y G. Pálsson (Eds). 1996. *Nature and Society; Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge.

Dourojeanni, M. J. 2015. Medio Siglo de Forestería Profesional en el Perú. *Xilema* 28: 5-17.

Dourojeanni, M. J. 2012. *Amazonía Probable y Deseable*. Lima: Editorial Universitaria Inca Garcilaso de la Vega.

Dourojeanni, M. J. 2009. *Crónica Forestal del Perú*. Lima: Editorial San Marcos.

Dourojeanni, M. J. 1990. *Amazonía, ¿Qué Hacer?* Iquitos: CETA.

Dourojeanni, M. J. 1988. *Si el Arbol de la Quina Hablara*. Lima: ProNaturaleza.

Dourojeanni, M. J. 1986. *Recursos Naturales, Desarrollo y Conservación en el Perú*. Barcelona: Editorial Manfer.

Dowie, M. 2009. *Conservation Refugees. The Hundred-Year Conflict between Global Conservation and Native Peoples*. Cambridge and London: The MIT Press.

Eder, K. 1998. *The Social Construction of Nature. A Sociology of Ecological Enlightenment*. London: SAGE Publications.

Elden, S. y J. Crampton (Eds). 2007. *Space, Knowledge and Power. Foucault and Geography*. Aldershot: Ashgate Publishing.

Escobar, A. 1999. After Nature: Steps to an antiessentialist political ecology. *Current Anthropology* 40: 1-30.

Escobar, A. 1995. *Encountering development: The making and unmaking of the third world*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Falzon, C., T. O'Leary, J. Sawicki (Eds). 2013. *A Companion To Foucault*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Fanon, F. 2007 [1961]. *Los Condenados de la Tierra*. Rosario, Argentina: Kolectivo Editorial Último Recurso.

Ferguson, J. 1994. *The anti-politics machine: "Development," depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ferguson, J. y A. Gupta. 2002. Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality. *American Ethnologist* 29(4): 981-1002.

Ferlie, E., G. McGivern, G. Y L. Fitzgerald. 2012. A new mode of organizing health care? Governmentality and managed networks in cancer services. *Social Science & Medicine* 74: 340-7.

Flores, C., R. R. Swaisgood, A. Lieberman. 2013. Cocha Cashu: legado y futuro en el avance de la ecología tropical y la conservación en Madre de Dios. En Groenendijk, J., A. Tovar y W. Wust, eds, *Reporte Manu 2013: Pasión por la Investigación en la Amazonía Peruana* (pp. 22-32). Lima: San Diego Zoo Global Peru y SERNANP.

Foucault, M. 2006. Seguridad, Territorio, Población: Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. 2002. 'The Subject and Power' in M Foucault, *Power: Volume 3: Essential Works of Foucault 1954-1984*. Londres: Penguin. Pp. 326-341.

Foucault, M. 1998. *The History of Sexuality: Volume 1: The Will To Knowledg*. Londres: Penguin.

Foucault, M. 1991. Governmentality. En G. Burchell, C. Gordon y P. Miller, eds., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (pp.87-104). Chicago: Chicago University Press.

Foucault, M. 1986. 'As Malhas do Poder'. Conferencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad De Bahía en el año 1976. *Barbarie* 4-5 (Trad. cast. 'Las Mallas del Poder', en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol III*. Barcelona: Paidós 1999).

Foucault, M. 1980. Two Lectures. En C. Gordon ed., *M Foucault, Power/Knowledge*. London: Longman.

Gade, D. 1972. Comercio y colonización en una zona de contacto entre la sierra y las tierras bajas del Valle Urubamba en el Perú. *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. 4: 207-221. Lima: IEP.

Galvin, M. y T. Haller. 2008. *People, Protected Areas and Global Change: Participatory Conservation in Latin America, Africa, Asia and Europe*. Perspectives of the Swiss National Centre of Competence in Research (NCCR) North-South, University of Bern, Vol. 3. Bern: Geographica Bernensia.

García, G. 2016. *Implementación del programa nacional de conservación de bosques para la mitigación del cambio climático (PNCBMCC): efectos en las actividades económicas y organización social en la comunidad nativa de Puerto Ocopa*. Tesis de Licenciatura en Antropología, PUCP.



- García, A. 2003. Madre de Dios: Proceso de ocupación humana y configuración del espacio regional. En, Huertas y Garcia, eds, *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios. Historia, Etnografía y Coyuntura*. Documento No. 32. Lima: IWGIA. Pp. 18-35.
- Garland, D. 1997. Governmentality and the Problem of Crime. *Theoretical Criminology* 40: 173-214.
- Gentry, A. H. (Ed). 1990. *Four Neotropical Rainforests*. New Haven: Yale University Press.
- Gentry, A. H. 1988. Changes in Plant Community Diversity and Floristic Composition on Environmental and Geographical Gradients. *Annals of the Missouri Botanical Garden* 75(1): 1-34.
- Gonçalves, C. W. 2001. *Geo-grafías. Movimientos Sociales, Nuevas Territorialidades y sustentabilidad*. México: Siglo XXI.
- González del Río, Concepción. 1973. Antecedentes histórico del Madre de Dios. *Boletín del Seminario de Arqueología* 14. Lima: PUCP.
- Gordon, Colin. 1991. Governmental Rationality: An Introduction. En G. Burchell et al, *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gould, S.J. 2007 [1973]. *Ever Since Darwin. Reflection in Natural History*. Nueva York y Londres. W.W. Norton & Company.
- Gow, P. 2011. "Me deixa em paz!" Um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco. *Revista de Antropologia* 54(1): 11-42. Sao Paulo, USP.
- Gray, A., M. Colchester y A. Parellada. 1998. *Derechos Indígenas y Conservación de la Naturaleza. Asuntos relativos a la gestión*. Lima: IWGIA, FPP, AIDSESP.
- Groenendijk, J., A. Tovar y W. Wust (Eds). 2013. *Reporte Manu 2013: Pasión por la Investigación en la Amazonía Peruana*. San Diego Zoo Global Peru y SERNANP.
- Haenn, Nora. 2001. "Biodiversidad es diversidad en uso": *Conservación basada en la comunidad en la Reserva de la Biosfera de Calakmul*. Arlington: America Verde Publications.
- Haila, Y. 1982. Hypothetico-deductivism and the competition controversy in ecology. *Annales Zoologici Fennici* 19: 255-263.
- Hajer, M. A. 1995. *The Politics of Environmental Discourse. Ecological Modernization and the Policy Process*. Oxford: Oxford University Press.
- Hansen, T. y F. Stepputat (Eds). 2001. *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*. Durham: Duke University Press.
- Harley, B. 2001. *The New Nature of Maps: Essays in the History of Cartography*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Helber, H. 1988. *Reflexiones sobre el Plan Antropológico del Parque Nacional del Manu*. Documento de trabajo. Cusco: Jefatura del Parque Nacional del Manu.

Heynig, K. 1982. Principales enfoques sobre la economía campesina. *Revista de la Cepal* 16: 115-142.

Huertas, B. 2002. *Los Pueblos Indígenas en Aislamiento. Su Lucha por la Sobrevivencia y la Libertad*. Lima: IWGIA.

Huertas, B. y A. García (Eds). 2003. *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios. Historia, Etnografía y Coyuntura*. (IWGIA Documento No. 39, pp. 144–155). Puerto Maldonado: Federación Nativa del Río Madre de Dios e International Working Group on Indigenous Affairs.

Hurtado, M. y Hill, Kaplan. 1987 *Estudio comparativo sobre la ecología humana entre nativos del Parque Nacional del Manu*. SALT Lake City, Utah.

INRENA y GTZ/PDRS. 2008. Caja de herramientas para la gestión de áreas de conservación, fascículo 5: ¿Cómo elaborar el Plan Maestro?. Lima. 120 pp.

INRENA y Pro-Manu. 2002. *Segundo Plan Maestro del Parque Nacional del Manu 2003 – 2008*. Cusco.

Iviche, A. 2003. La extracción forestal y los pueblos indígenas en aislamiento de Madre de Dios. En Huertas, B. y A. García, eds., *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura* (IWGIA Documento No. 39, pp. 340 - 353). Puerto Maldonado: Federación Nativa del Río Madre de Dios e International Working Group on Indigenous Affairs.

Jacobsen, N. 2013. *Ilusiones de la Transición. El Altiplano Peruano, 1780-1930*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú e Instituto de Estudios Peruanos.

Jeffreys, E (Ed). 2009. *China's Governmentalities: governing change, changing government*. Nueva York: Routledge.

Junquera Rubio, C. 2010. Los impactos de la minería aurífera en Madre de Dios (Perú). *Observatorio Medioambiental* 13:169-202.

Keeley, J. e I. Scoones. 2003. *Understanding Environmental Policy Processes: Cases from Africa*. London, Sterling, VA: Earthscan Publications Ltd.

Keller, R., y M. Turek. 1998. *American Indians and National Parks*. Tucson: University of Arizona Press.

Krupa, C. y D. Nugent. 2015. *State Theory and Andean Politics. New Approaches to the Study of Rule*. Pennsylvania: Penn Press.

Lathrap, D. 1970. *The Upper Amazon*. Nueva York: Praeger Publishers.

Latour, B. 2007. *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.

- Law, J. y Mol, A. 2008. The actor-enacted: Cumbrian sheep in 2001. En C. Knappetty L. Malafouris, eds., *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach* (pp. 57–78). Dusseldorf: Springer.
- Leach, M., R. Mearns e I. Scoones. 1999. Environmental entitlements: dynamics and institutions in Community-Based Natural Resource Management. *World Development* 27(2): 225-247.
- Lefebvre, H. 1991 [1974]. *The Production of Space*. Oxford y Cambridge: Blackwell.
- Leff, E. 2003. La ecología política en América Latina. Un campo en construcción. *Sociedade e Estado* 18(1/2): 17-40.
- Leff, E. 2002. La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza. En Ceceña, A. E. y Sader, E., comp., *La Guerra Infinita. Hegemonía y Terror Mundial* (pp. 191-216). Buenos Aires: CLACSO-ASDI.
- Leff, E. 1998a. *Naturaleza, quéherida mía*. Costa Rica: Ediciones Ambientico.
- Leff, E. 1998b. *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI.
- Lemke, T. 2001. The birth of bio-politics: Michael Foucault's lectures at the College de France on neo-liberal governmentality. *Economy and Society* 30(2): 190-207.
- Lempert, W. 2007. *Nastly Noble Savages: The Politics of Hunter/Gatherer Representation*. Tesis de Bachiller en Filosofía, Miami University.
- Levi, T., G. H. Shepard Jr, J. Ohi-Schacherer, C. A. Peres, y D. W. Yu. 2009. Modelling the long-term sustainability of indigenous hunting in Manu National Park, Peru: Landscape-scale management implications for Amazonia. *Journal of Applied Ecology* 46: 804-814.
- Lewontin, R.C. 1991. *Biology as Ideology: The Doctrine of DNA*. New York: HarperCollins Publishers.
- Li, Tania. 2007. *The Will to Improve. Governmentality, Development, and the Practice of Politics*. Durham & London: Duke University Press.
- Llosa, E. y J.C. Nieto. 2003. *El Manu a través de la Historia*. Cusco: Pro-Manu.
- Lord, B. 2006 'Foucault's museum: difference, representation, and genealogy'. En *Museum and Society*, 4 (1) 1-14.
- Luke, T.W. 1997. *Ecocritique: Contesting the Politics of Nature, Economy and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Luke, T.W. 1995. On environmentality: geo-power and eco-knowledge in the discourses of contemporary environmentalism. *Cultural Critique* 31 (2): 57–81.



Magasich, J. y J.M. De Beer. 2001 [1994]. *América Mágica. Mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del Nuevo Mundo*. Santiago: Editorial LOM.

Martínez Fernández, P. 2004. *Para una Socio-Analítica de la Posmodernidad: Implosión, Simulación, Acoplamiento, Envoltura y Cyborg*. Universidad Complutense de Madrid: Tesis doctoral en Teoría sociológica: Cultura, conocimiento y comunicación.

Martínez-López, B., J.A. González, S. Díaz, I. Castro y M. García-Llorente. 2007. Biodiversidad y bienestar humano: el papel de la biodiversidad funcional'. *Ecosistemas* 16 (3): 69-80.

Mason, P. 1996. On producing the (American) exotic. *Anthropos* 91: 139-151.

McKibben, B. 1990 *The End of Nature*, Londres: Viking, 1990.

MacQuarrie, K. 1992. *El Paraíso Amazónico del Perú: Manu, Parque Nacional y Reserva de la Biósfera*. Barcelona: Francis O. Patthey e hijos.

Meffe, G.K. y R. Carroll. 1994. *Principles of Conservation Biology*. Massachusetts: Sinauer Associates, Sunderland.

Meine, 2010. Conservation Biology: past and present. En N. Sodhi y P. Ehrlich, eds., *Conservation Biology for All* (pp.7-26). Oxford y Nueva York: Oxford University Press.

Mol, A. 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.

Mwangi, E. y E. Ostrom. 2009. 'A Century of Institutions and Ecology in East Africa's Rangelands: Linking Institutional Robustness with the Ecological Resilience of Keanya's Maasailand. En V. Beckmann and M. Padmanabhan, eds, *Institutions and Sustainability* (pp. 195-222). Dordrecht: Springer.

Myers, T. 1981. Aboriginal trade networks in Amazonia. En P.D. Francis, F.J. Kense y P.G. Duke, eds, *Networks of the Past: Regional Interaction in Archaeology*, Proceedings of the XII Annual Conference of the University of Calgary Archaeological Association, pp. 10-30. Calgary: University of Calgary Archaeological Association.

Neira Brito, F. 2006. Representaciones de la naturaleza en la Amazonía ecuatoriana: ¿subsistencia local o conservación global? *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* 25: 57-65. Quito.

Neumann, R. P. 1998. *Imposing Wilderness. Struggles over Livelihood and Nature Preservation in Africa*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Neumann, R. P. 1997. Primitive Ideas: Protected Area Buffer Zones and the Politics of Land in Africa. *Development and Change* 28:559-582.

Nothnagel, D. 1996. The reproduction of nature in contemporary high-energy physics. En Descola, P. y G. Pálsson, eds, *Nature and Society; Anthropological Perspectives* (pp. 256-274). Londres: Routledge.

Nugent, D. 1997. *Modernity at the Edge of Empire: State, Individual, and Nation in the Northern Peruvian Andes. 1885-1935*. Stanford: Stanford University Press.

O'Donoghue, A. 2015. *Sovereign Exception: Notes on the Thought of Giorgio Agamben*. Accessed in April 10, 2017: <http://criticallegalthinking.com/2015/07/02/sovereign-exception-notes-on-the-thought-of-giorgio-agamben/>

Ohl-Schacherer, J. 2004. *¿El ecoturismo como oportunidad para el desarrollo sostenible? La economía de los Matsigenkas en el Parque Nacional del Manu*. GTZ.

Ohl-Schacherer, J., A. Wezel, G. H. Shepard Jr., D. W. Yu. 2007. Swidden agriculture in a human-inhabited protected area: The Matsigenka native communities of Manu National Park, Peru. *Environment, Development, and Sustainability* 10: 827-843.

Ohl-Schacherer, J., E. Mannigel, C. Kirby, G. H. Shepard, y D. Yu. 2008. Indigenous ecotourism in the Amazon: a case study of 'Casa Matsigenka' in Manu National Park, Peru. *Environmental Conservation* 35(1): 14-25.

Ohl-Schacherer, J., G. H. Shepard Jr., H. Kaplan, C. A. Peres, T. Levi, y D. W. Yu. 2007. The sustainability of subsistence hunting by Matsigenka native communities in Manu National Park, Peru. *Conservation Biology* 21: 1174-1185.

Oksala, J. 2013. From biopower to governmentality. En C. Falzon, T. O'Leary, y J. Sawicki, eds, *A Companion To Foucault* (pp. 320-336). Oxford: Wiley-Blackwell.

Oliart, P. y V. Biffi. 2010. *Territorialidad Indígena, Conservación y Desarrollo*. Lima: Instituto del Bien Común.

Olivares Delgado, F. 2010. *Publicidad y Ecología. La publicidad verde en España 1980-1999*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Ong, A. 2006. *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham y London: Duke University Press.

Orihuela, J. C. 2017. Assembling participatory Tambopata: Environmentality entrepreneurs and the political economy of nature. *Forest Policy and Economics* 80: 52-62.

Orlove, B. 1998. Down to Earth. Race and substance in the Andes. *Bulletin Latin America Review* 17(2): 207-222.

Orlove, B. y S. Brush. 1996. Anthropology and the conservation of biodiversity. *Annual Review of Anthropology* 25: 329-352.

Paredes Pando, O. 2009. *Manuena-Guariguaca en los Andes de Opatari. Amazonía Sur-Oriental: Siglos XVI-XX*. Tomo I. Cusco: Impresiones Gráficas Meta Color S.R.L.

Parque Nacional del Manu. 2010. Expediente técnico del levantamiento catastral en la Asociación de Agricultores de Callanga y actualización del Diagnóstico socioeconómico al año. Cusco.

Parque Nacional del Manu. 1995. *Informe Inspección Sector Lacco*. Informe de Patrullaje de Reconocimiento y Exploración del Límite Oeste del Parque Nacional del Manu – Sector Meseta Pantiacolla. Abril 1995. Mimeo.

Paulson, S. y L. Gezon. 2004. *Political Ecology across Spaces, Scales and Social Groups*. New Jersey: Rutgers University Press.

Peluso, N. 1993. Coercing conservation?: The politics of state resource control. *Global Environmental Change* 3(2): 199-217.

Pierret, P.V y C.F Ponce del Prado. 1968. Informe del viaje a la reserva nacional del Manu. Lima: Instituto de Investigaciones Forestales / Proyecto FAO-UNDP-116.

Piñuel Raigada, J.L. 2002. Epistemología, metodología y análisis de contenido. *Estudios de Sociolingüística* 3(1): 1-42.

Pizarro, A. 2009. *Amazonía: El río tiene voces*. Chile: Fondo de Cultura Económica.

Poole, D. 2004. 'Between Threat and Guarantee: Justice and Community in the Margins of the Peruvian State', in Das and Poole, eds, *Anthropology at the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press. Pp. 35-66.

Pro-Manu. 2003. *Memoria POAs 2001-2002*. Cusco.

Pro-Manu. 2000. *Memoria POAs 1999*. Cusco.

Radcliffe, S. 2015. *Dilemmas of Difference. Indigenous Women and the Limits of Postcolonial Development Policy*. Durham y London: Duke University Press

Radcliffe, S. 2001. 'Imagining the State as Space: Territoriality and the Formation of the State in Ecuador', in Hansen and Stepputat, eds, *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*. Durham: Duke University Press. Pp. 123-146.

Ráez, E. 2018. Pueblos indígenas y conservación de la naturaleza: ¿debates teóricos o urgencias vitales? El caso del Parque Nacional del Manu. En E. Ráez, ed., *Perú: el problema agrario en debate. SEPIA XVII, Mesa temática: derechos ancestrales y conservación de la naturaleza en debate: el caso de los pueblos indígenas del Parque Nacional del Manu* (pp. 13-57). Lima: SEPIA.

Raffles, H. 1999. "Local Theory": Nature and the Making of an Amazonian Place. *Cultural Anthropology* 14(3): 323-360.

Rasmussen, M.B. 2017. Tactics of the Governed: Figures of Abandonment in Andean Peru. *Journal of Latin American Studies* 49(2): 327-353.

Ríos, M. et al. 1986. *Primer Plan Maestro del Parque Nacional del Manu*. Lima?

Ríos, M. y J. Terborgh. 2013. Cocha Cashu: 40 años de investigación. En Groenendijk, J., A. Tovar y W. Wust, eds, *Reporte Manu 2013: Pasión por la Investigación en la Amazonía Peruana* (pp. 16-21). Lima: San Diego Zoo Global Peru y SERNANP.



Robbins, P. 2004. *Political Ecology: a critical introduction to Geography*. Oxford: Blackwell Publishing.

Rodríguez, Sandra. 2017. Conserving Nature | Governing People. Ponencia presentada en Green state formation in Chile and Peru Panel, LASA 2017, XXXV International Congress of the Latin American Studies Association, Lima, 29 de Abril – 1 de Mayo.

Rodríguez, S. 2013. La Naturalización de la Naturaleza. Discursos y Políticas de Conservación en el Parque Nacional del Manu. Becas Post Sepia. Se puede acceder al manuscrito [aquí](#).

Romero, E. 2011. *Extracción maderera y conservación ambiental: lógicas de gobierno y cuidado de la naturaleza en la cuenca del Ampiyacu*. Tesis de Licenciatura en Antropología, PUCP.

Roosevelt, A. C. 1998. Ancient and modern hunter-gathers of lowland South America: an evolutionary problem'. En Balée, William ed., *Advances in Historical Ecology*. New York: Columbia University Press.

Rose, N. 2000. 'Government and Control'. 40 *British Journal of Criminology* 321-339;

Rose, N. 2007. *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press.

Rummenhoeller, K. 1997. *Plan antropológico para el Parque Nacional del Manu y la RBM*. Lima: INRENA.

Rummenhoeller, K. e Y. Aguirre. Octubre 2007. *Propuesta Plan Antropológico para el Parque Nacional del Manu elaborad con Alcance para la Reserva de la Biósfera del Manu (2008-2012)*. Revisión del documento anterior elaborado por el Proyecto Pro-Manu (2002). Tomo 1: Políticas, conceptos, componentes estratégicos y operativos. Lima: INRENA.

Rummenhoeller, K. Octubre 2007. *Propuesta Plan Antropológico para el Parque Nacional del Manu elaborad con Alcance para la Reserva de la Biósfera del Manu (2008-2012)*. Revisión del documento anterior elaborado por el Proyecto Pro-Manu (2002). Tomo II: Poblaciones indígenas e identificación de problemas. Lima: INRENA.

Rummenhoeller, K., W. Maldonado y A. Castillo. 1997. *Bases para la Planificación y Desarrollo de las Comunidades Andinas y Amazónicas en la Reserva de Biosfera del Manu*. Lima: INRENA/ Ed. TCA-ZURRAPA.

Sawyer, S. y A. Agrawal. 2000. Environmental Orientalisms. *Cultural Critique* 45: 71-108.

Scoones, I. (Ed). 1995. *Living with Uncertainty: New Directions in Pastoral Development*. London: IT Publications.

Scott, J. 1998. *Seeing Like a State*. New Haven and London: Yale University Press.

Scott, J. 2009. *The Art of not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven y Londres: Yale University Press.

- SERNANP. 2014. *Tercer Plan Maestro del Parque Nacional del Manu 2013-2018*. Cusco.
- Sharma, A. y A. Gupta (Eds). 2006. *The Anthropology of the State. A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Shepard, G. H. Jr. 2004. A sensory ecology of medicinal plant therapy in two Amazonian societies. *American Anthropologist* 106(2): 252-266.
- Shepard, G. H., Jr. 2003. Los Yora/Yaminahua. En Huertas, B. y A. García, eds., *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura* (IWGIA Documento No. 39, pp. 144–155). Puerto Maldonado: Federación Nativa del Río Madre de Dios e International Working Group on Indigenous Affairs.
- Shepard, G. H., Jr. 2002a. Primates in Matsigenka subsistence and worldview. In A. Fuentes & L. Wolfe, eds, *Primates face to face: The conservation implications of human and nonhuman primate interconnections* (pp. 101–136). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Shepard, G. H. Jr. 2002b. Three days for weeping: dreams, emotions and death in the Peruvian Amazon. *Medical Anthropology Quarterly* 16(2): 200-229.
- Shepard, G. H., Jr. 1999a. Pharmacognosy and the senses in two Amazonian societies. Tesis Doctoral no publicada, Universidad de California—Berkeley, Departamento de Antropología.
- Shepard, G. H., Jr. 1999b. Shamanism and diversity: A Matsigenka perspective. In D. A. Posey, ed., *Cultural and spiritual values of biodiversity* (Global Biodiversity Assessment, Suppl. 1, pp. 93–95). London: United Nations Environmental Programme and Intermediate Technology Publications.
- Shepard, G. H. Jr. 1998. Psychoactive plants and ethnopsychiatric medicines of the Matsigenka. *Journal of Psychoactive Drugs* 30(4): 321-332.
- Shepard, G. H., Jr. y C. Izquierdo. 2003. Los Matsigenka de Madre de Dios y del Parque Nacional del Manu. En Huertas, B. y A. García, eds., *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura* (IWGIA Documento No. 39, pp. 111-126). Puerto Maldonado: Federación Nativa del Río Madre de Dios e International Working Group on Indigenous Affairs.
- Shepard, G. H., Jr., y K. Rummenhoeller. Junio 2000. *Paraíso para quem? Populações indígenas e o Parque Nacional do Manu (Peru)*. Ponencia presentada en la XXII Reunión de la Associação Brasileira de Antropologia, Brasilia, Brazil. Recuperado de <ftp://ftp.unb.br/pub/download/dan/F.3-22RBA/sessao2>
- Shepard, G. H., Jr., K. Rummenhoeller, J. Ohi-Schacherer, y D. Yu. 2010. Trouble in Paradise: Indigenous Populations, Anthropological policies, and Biodiversity Conservation in Manu National Park, Peru. *Journal of Sustainable Forestry* 29: 252–301.

- Shepard, G. H. Jr., D. Yu, M. Lizarralde y M. Italiano. 2001. Rain forest habitat classification among the Matsigenka of the Peruvian Amazon. *Journal of Ethnobiology* 21(1): 1-38.
- Simons, J. 2013. Power, Resistance and Freedom. En C. Falzon, T. O'Leary, Timothy y J. Sawicki, eds, *A Companion To Foucault* (pp. 301-319). Oxford: Wiley-Blackwell..
- Slater, C. 2015. Visions of the Amazon. What has shifted, what persists, and why this matters. *Latin American Review* 30(3): 3-23.
- Slater, C. 2000. Justice for whom? Contemporary images of Amazonia. En Zerner, C., ed, *People, Plants and Justice: The Politics of Nature Conservation* (pp. 67-82). New York: Columbia University Press.
- Smith, A. 2003. Del ser Piro y el ser Yine. Apuntes sobre la identidad, historia y territorialidad del pueblo indígena Yine. En B. Huertas y A. García, eds, *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura* (IWGIA Documento No. 39, pp. 127-143). Puerto Maldonado: Federación Nativa del Río Madre de Dios e International Working Group on Indigenous Affairs.
- Smith, R.C. y D. Pinedo. 2002 *El cuidado de los bienes comunes. Gobierno y manejo de los lagos y bosques en la Amazonía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto del Bien Común.
- Sokhi-Bulley, B. 2014. Governmentality: Notes on the Thought of Michel Foucault. Accessed at April 10, 2017: <http://criticallegalthinking.com/2014/12/02/governmentality-notes-thought-michel-foucault/>
- Sokhi-Bulley, B. 2011. Government(al)ity by Experts: Human Rights as Governance. *Law and Critique* 22(3): 251.
- Solano, P. 2013. Legislación y conceptos aplicables a las áreas naturales protegidas en el Perú. *Derecho PUCP* 70: 143-164.
- Solano, P. 2005. *La esperanza es verde: áreas naturales protegidas en el Perú*. Lima: SPDA.
- Spence, M. D. 1999. *Dispossessing the Wilderness: Indian Removal and the Making of the National Parks*. Oxford: Oxford University Press
- Stepan, N. L. 2001. *Picturing Tropical Nature*. Londres: Reaktion Books.
- Stipe, G. y S. E. Larsen (Eds). 1994. *The Construction of nature. A Discursive Strategy in Modern European Thought*. Odense: Odense Univesity Press.
- Tello, R. 2003. *Poblaciones Indígenas de la Reserva de Biósfera del Manu*. Cusco: Proyecto Pro-Manu.
- Terborgh, J. 1999. *Requiem for Nature*. Washington, DC: Island Press.

Torres, L.F. 25 Noviembre 2015. Los indígenas aislados en el siglo XXI. *Ojo Público*. <http://ojo-publico.com/126/los-indigenas-aislados-en-el-siglo-XXI>

Torres, L.F. 2011. *La carretera al Bajo Urubamba y el Santuario Nacional Megantoni: agendas políticas y de desarrollo del movimiento indígena machiguenga y sus relaciones con la conservación del Bajo Urubamba*. Tesis de Licenciatura en Antropología, PUCP.

Trombulak, S.C. 1994. Undergraduate education and the next generation of conservation biologists. *Conservation Biology* 8: 589-591.

Trouillot, M.R. 2001. The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind. *Current Anthropology* 42(1): 125-138.

Tyuleneva, V. 2003. La leyenda del Paititi: versiones modernas y coloniales. *Revista Andina* 38: 193-211.

Ulloa, A. 2005. Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible. En D. Mato, *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (pp. 89-109). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

Ulloa, A. 2004. *La construcción del native ecológico. Complejidades, paradojas y delimas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH.

Ulloa, A. 2001. El nativo ecológico. Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia. En M. Archila y M. Pardo, eds., *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia* (pp. 286-320). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.

Urteaga, P. 2003. La minería y los pueblos indígenas de Madre de Dios. En Huertas, B. y A. García, eds., *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura* (IWGIA Documento No. 39, pp. 315 - 339). Puerto Maldonado: Federación Nativa del Río Madre de Dios e International Working Group on Indigenous Affairs.

Verdery, K. 2013. Matthew Hull and ethnographies of the state. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (3): 407–10.

Viveiros de Castro, E. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem (e Outros Ensaios de Antropologia)*. São Paulo: Cosac & Naify.

Vogel, S. 2002. Environmental philosophy after the end of nature'. *Environmental Ethics* 24: 23-39.

Wägenbauer, T. 1992 'The Construction of Nature. A Critique of Ecological Reason'. En G. Stipe y S.E. Larsen, eds, *The Construction of nature. A Discursive Strategy in Modern European Thought*. Odense: Odense University Press.

Walker, C. 1987. El uso oficial de la selva en el Perú republicano. *Revista Amazonía Peruana* 8(14):61–89.



Warren, P. 1992. Mercado, escuelas y proteínas: Aspectos históricos, ecológicos y económicos del cambio de modelo de asentamiento entre los Achuar Meridionales. *Amazonía Indígena* Tomo XI N° 21, 71-107.

Whiteside, K. H. 2002. *Divided natures: French contributions to political ecology*. Massachusetts: The Massachusetts Institute of Technology Press.

Wiens, J.A. 1977. On competition and variable environments. *American Scientist* 65: 590-597.

Wilson, E. O. 2002. vv. New York: Random House.

Worster, D. 2008. *A Passion for Nature. The Life of John Muir*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.

Wust, W. 2007. *Manu. El Último Refugio*. Lima: PRIMA AFP.

Yu D.W., T. Hendrickson y A. Castillo. 1997. Ecotourism in Peru: short-term and long-term challenges. *Environmental Conservation* 24: 130-138.

Yu, D., T. Levi, y G. Shepard. 2010. Conservation in low-governance environments. *Biotropica* 42(5): 569-571.

Yu, D., G. Shepard, J. Ohl-Schacherer, y T. Levi. 2013. Resolviendo el conflicto "parque-personas en el Manu, con la estrategia "Ocupar la Amazonía". En Groenendijk, J., A. Tovar y W. Wust, eds, *Reporte Manu 2013: Pasión por la Investigación en la Amazonía Peruana* (pp. 342-368). Lima: San Diego Zoo Global Peru y SERNANP.

Zerner, C. (Ed). 2000. *People, Plants and Justice: The Politics of Nature Conservation*. New York: Columbia University Press.

Zimmerer, K. 1994. Human Geography and the "New Ecology": the prospect and promise of integration'. *Annals of the Association of American Geographers* 84(1): 108-125.

## ANEXOS

### A. Apéndice de documentación

Anexo 1. Declaración de creación del Parque Nacional del Manu. Decreto Supremo 644-73-AG, expedido el 29 de mayo de 1973.

#### **ESTABLECE EL PARQUE NACIONAL DEL MANU EN LOS DEPARTAMENTOS DE MADRE DE DIOS Y CUZCO (PROMULGADO EL 29 DE MAYO DE 1973)**

#### **DECRETO SUPREMO N° 0644-73-AG (1)**

(1) Esta norma ha sido modificada por el Decreto Supremo N° 045-2002-AG publicado el 14 de julio de 2002.

EL PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA

#### **CONSIDERANDO:**

Que por Decreto Supremo N° 005-68-AG se declaró la reserva del área ubicada en la cuenca del río Manu, comprensión de los Departamentos de Cuzco y Madre de Dios para el establecimiento del Parque Nacional del Manu y se nombró una comisión encargada de proponer sus límites definitivos, en concordancia con los planes de desarrollo, tenencia actual de la tierra y mejor uso de los recursos naturales;

Que habiéndose realizado, por la Comisión nombrada por Decreto Supremo N° 005-68-AG y reestructurada por Decreto Supremo N° 338-70-AG, conformada por representantes de la Dirección General Forestal de Caza y Tierras, de la Dirección de Reforma Agraria y Asentamiento Rural del Ministerio de Agricultura y de la Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales, los estudios correspondientes en los cuales se pone de manifiesto la necesidad del establecimiento de un Parque Nacional representativo de la región de la Selva;

Que, es deber del Estado conservar la flora y la fauna autóctonas del país en defensa de su patrimonio y para el cumplimiento de los compromisos internacionales vigentes;

Que de conformidad con los artículos 16° y 17° del Decreto Ley N°14552, a propuesta de la Dirección General de Forestal y Caza, se establecerá y delimitará Parques Nacionales en bosques y terrenos forestales tanto del Estado como de particulares, con carácter definitivo para ser destinados a la protección y conservación de las bellezas escénicas naturales, de la flora y fauna; y

Estando a los informes favorables de la Dirección General de Forestal y Caza y de la Oficina General de Asesoría Jurídica del Ministerio de Agricultura;

#### **DECRETA:**

**Artículo 1°.-** Establézcase el Parque Nacional del Manu, ubicado en las provincias de Manu del Departamento de Madre de Dios y de Paucartambo del Departamento del Cuzco, con una extensión superficial de un millón quinientas treinta y dos mil ochocientos seis hectáreas (1'532,806 Ha.) cuyos límites, según plano que forma parte del presente Decreto, son los siguientes:

**Norte:**

En el punto ubicado a 72°01' de Longitud W y 11°17' de latitud S, que corresponde al Divortium Aquarum del sistema hidrográfico de los ríos Manu y de Las Piedras;

**Sur:**

En el punto ubicado a 71°30' de Longitud W y 13°11' de latitud S, que corresponde al sector donde se bifurca la carretera que va de Paucartambo hacia el NW a Tres Cruces;

**Este:**

En el punto ubicado a 71°10' de Longitud W y 12°18' de latitud S, que corresponde a la región interior de la margen izquierda del río Alto Madre de Dios y sus afluentes, hasta el río Pillcopata en el Departamento de Cuzco; y

**Oeste:**

En el punto ubicado a 72°22' de Longitud W y 11°45'30" de latitud S, que corresponde al Divortium Aquarum del sistema hidrográfico de los ríos Manu y Camisea que también corresponde al límite departamental entre Cuzco y Madre de Dios;

**Artículo 2°.-** Encárguese a la Dirección General de Reforma Agraria y Asentamiento Rural del Ministerio de Agricultura, la reubicación de los ocupantes de tierras del Parque Nacional; y

**Artículo 3°.-** La Dirección General de Forestal y Caza del Ministerio de Agricultura queda encargada de la administración del Parque Nacional del Manu.

Dado en la Casa de Gobierno, en Lima, a los veintinueve días del mes de mayo de mil novecientos setenta y tres.

General de División EP JUAN VELASCO ALVARADO

Presidente de la República

General de División EP ENRIQUE VALDEZ ANGULO

Ministro de Agricultura

## Anexo 2. Directiva concertada para uso temporal de pastos naturales de la zona de recuperación del Parque Nacional del Manu y Comunidades Campesinas de su zona de amortiguamiento

*La directiva a continuación ha sido precisada en forma concertada en una asamblea con delegados de las Comunidades Campesinas, y se aplica en la zona de amortiguamiento comprendido entre Challabamba y Pucara; el contenido de esta directiva que es de carácter obligatorio, extendible hasta el sector de Lacco.*

### **Introducción**

Luego de sucesivas reuniones del Parque Nacional del Manu (PNM) con las comunidades campesinas y representantes de los criadores de ganado de la margen derecha del río Mapacho con incidencia sobre la pradera o pajona de la cadena montañosa de Paucartambo área colindante entre las comunidades y el PNM. Mientras se defina la zonificación en la actualización del Plan Maestro de esta Área Natural Protegida, de común acuerdo se establece la presente Directiva para el uso de los pastos naturales principalmente del PNM, la misma que se irá practicando en la misma forma que hasta la fecha se ha venido manejando, con aclaraciones detalladas que se establece en forma concertada en este documento.

### **Antecedentes**

Mediante D.S. 0644-73-AG se establece el Parque Nacional del Manu en una extensión de 1'532,806 ha, fijando como límite para la cadena de Paucartambo entre Acjanaco y meseta de Pantiacolla, la divisora de aguas entre la cuenca del Mapacho y la cuenca del Madre de Dios (Punta o cuchilla de la loma).

Las tradicionales haciendas de Jajahuana, Pasto Grande, Pilco Grande, Accobamba, Lucuybamba, han sido afectados por la Reforma Agraria y otras como Lambrampata, Laly, Solán, Otocani, Jesús María y otras hacienda posteriormente han sido adjudicados a las nuevas organizaciones de comunidades campesinas. Donde hubo algunas superposiciones son las tierras del PNM, lo que hasta hoy ha traído el problema constante sobre el recurso pasto.

Las instituciones cooperantes con el Parque tratan de lograr modelos alternativos a la situación actual. Pro Naturaleza hizo un estudio del potencial de toda la pradera colindante y modularmente ha implementado un Plan de Manejo de Pastos en Jesús María, de igual manera Pro Manu viene implementando manejo de camélidos para estas praderas concretamente con la comunidad de Jajahuana, cuyas experiencias se podrían replicar en otras comunidades.

### **Objetivos**

El objetivo de esta directiva es conocer y difundir entre los interesados los acuerdos y responsabilidades de las partes en el aprovechamiento temporal de los pastos de la pradera andina colindante entre las comunidades y el Parque Nacional del Manu.

### **Acuerdos para uso controlado del pastos del Parque Nacional del Manu**

Los términos que aparecen en esta parte son el resultado de experiencias probadas de compromisos entre el Parque y los usuarios las comunidades que se han realizado en el uso de pastos del PNM y estos son:

1. Se continuará con el pastoreo de vacunos de las familias registradas de las comunidades vecinas, en las zonas de recuperación y amortiguamiento del PNM,



- en las mismas condiciones acordadas y cantidades inventariadas desde años anteriores por el Parque,
2. Cada familia propietaria de los animales debe declarar ante la autoridad competente, el Gobernador de Challabamba el número de ganado que posee y en el mejor de los casos los animales deben llevar la marca que identifique al propietario.
  3. Los animales que pasten sin declarar serán considerados como "michipa" serán puestos a consideración de la autoridad para su correspondiente devolución al propietario o remate según sea el caso que defina la autoridad en presencia del personal del Parque, la persona que efectúe esta modalidad de "michipa" serán consideradas como infractoras y perderán el permiso de uso de pastos del PNM.
  4. Los animales deben estar vacunados especialmente contra el carbunco sintomático y la fiebre aftosa para evitar contagios a los animales silvestres.
  5. Los usuarios de pastos del Parque de una determinada comunidad podrán pastear solamente en áreas colindantes a las de su comunidad.
  6. Para evitar el posible sobre pastoreo, debe considerarse la situación de los pastos, de considerarse en riesgo de sobre pastoreo, el ganado deberá ser sacado hasta su recuperación, la capacidad de carga será definido por estudios posteriores que definirán la cantidad de cabezas de ganado por sector.
  7. Está prohibida la instalación de chozas de control de pastoreo dentro del Parque.
  8. La familia o comunidad que haya provocado quema o incendio en las praderas del Parque y comunidad pierden este eventual permiso de uso de pastos del PNM.
  9. Las familias usuarias de pastos naturales del Parque y la propia comunidad deben organizarse en brigadas de amago de incendios y de vigilancia contra el robo, para evitar en las oportunidades que se observen incendios sean por accidente o provocadas por la gente y evitar la presencia de abigeos. Para un mejor control e información se colocarán letreros en lugares estratégicos (Accobamba)
  10. El PNM, conforme a los acuerdos de años anteriores y la directiva del año 2001 con las comunidades vecinas, considera a la pradera o pajonal de las comunidades vecinas como zona de protección, debiendo seguir respetándose el acuerdo de no realizar prácticas agrícolas a menos de 50 metros de los límites del PNM y el área comprendido entre el río Mapacho y los límites del PNM que viene a ser la zona de amortiguamiento de este ANP.
  11. El pastoreo sólo está permitido en las épocas de cosecha y sembrío de cultivos en forma masiva, de encontrarse ganado en la zona de recuperación fuera de la época estipulada, será entregado por el personal del Parque al gobernador de Challabamba.
  12. No llevar a las áreas del Parque animales que hayan pastado en pastos cultivados invadidos con especies exóticas como el kikuyo, debiendo pastearse primero en el pajonal de la comunidad.
  13. Cada comunidad campesina, predio o usuarios colindantes al ANP, harán llegar al PNM el padrón y censo de ganado existente.
  14. El Parque Nacional del Manu se reserva el derecho de proteger de manera estricta el área comprendida entre el puesto de vigilancia Acjanaco y el mirador Tres Cruces, por ubicarse en una zona de uso turístico.
  15. Los usuarios temporales del pasto natural del Parque están obligados a eliminar el kikuyo (*Penisenum clandestinum*), en el pajonal de la jurisdicción comunal sea dentro del PNM o pajonal de la comunidad.

### Compromisos

1. Entre el Parque, Secretario General de la Central de Comunidades Campesinas de Paucartambo, la Municipalidad Distrital de Challabamba y otras instituciones cooperantes, se debe buscar alternativas como, formas de manejo de los pastos naturales, instalación de pastos mejorados en tierras comunales y familiares,

mejoramiento genético de animales, crianza de otras especies, para disminuir y desactivar el uso de la pradera o lomas del Parque Nacional del Manu.

2. Respetar y hacer respetar los acuerdos fijados en este documento y otros acuerdos definidos en reuniones de coordinación. Al cual debe respaldar el Comité de Gestión.

### **Sanciones**

Familia o comunidad que infrinja esta directiva será automáticamente sancionado sin derecho a reclamos, quienes perderan las facilidades temporales de uso de este recurso que el Parque Nacional del Manu tiene el legítimo derecho de propiedad.

Directiva concertada el 11 de Octubre de 2003.



### Anexo 3. Reunión para el uso temporal de pastos naturales de la zona de recuperación del Parque Nacional del Manu y Comunidades Campesinas de su Zona de Amortiguamiento (*transcripción literal*)

Estando en la Comunidad de Acobamba a horas 10.00 am del día Domingo 26 de Junio del 2006, se da inicio a la reunión convocada por la Jefatura del Parque Nacional del Manu, con la asistencia y ponencia del personal profesional del Parque Nacional del Manu, Ing. Carlos Nieto Navarrete, bióloga Reveca Astete, bióloga Ninoska Rozas, y los guardaparques y la asistencia de los pobladores de las Comunidades Campesinas de Totorá, Acobamba, Huahanka, Pasto Grande. Dicha reunión se lleva a cabo con la siguiente agenda:

1. Charla de causas y consecuencias de incendios forestales.
2. Revisión de los acuerdos para el uso temporal de pastos naturales del Parque Nacional del Manu.
3. Cronograma de censos.

PRIMERO. La bióloga Reveca Astete inicia la charla sobre las causas y consecuencias de los incendios forestales dando a conocer las causas lamentables que ocasionan la quema de los pastos y posteriormente se recibe la participación y sugerencias de los participantes y el compromiso de colaborar activamente en la tarea de preservar.

SEGUNDO. La guardaparque Marleni Estrada da lectura de los acuerdos de la directiva 2003 que se llevo a cabo en la comunidad de Patanmarca.

-Primer punto. Tener solamente la cantidad empadronada de ganado donde mencionan que si se cumple solo en algunas comunidades.

-Segundo punto: tener el compromiso de que cada criador de ganado tenía que tener su marca cada ganado declarado ante el gobernador que, ellos los criadores reconocieron a ver incumplido dicho acuerdo pero al mismo tiempo se comprometen a regularizar.

- Tercer punto. Los ganados que no son declarados son considerados como michipa, donde aclara el Ing. Carlos Nieto que es una falta grave que inclusive podrían ser rematados, también un poblador de Huahanka pide que si hay todavía ganados como michipa y pide que se cumplan los acuerdos porque es un perjuicio de los propios comuneros y por consenso se comprometen a cumplir dicho acuerdo.

- Cuarto punto. Los ganados deben estar vacunados contra el carbunco sintomático y fiebre aftosa donde opinan que se debe cumplir dicho acuerdo por que otros esconden a sus ganados cuando se inicia campañas de vacunación, también piden el apoyo del parque, pero a su vez ellos darían los medicamentos previo acuerdo mutuo con SENASA, mencionan también que en la Comunidad de Acobamba se llevo al acuerdo de que SENASA realizara el 03 de julio la vacunación en dicha comunidad en coordinación con la gobernatura.

- Quinto punto. Los usuarios de pastos del Parque solamente podrán pastar en el área colindante de su comunidad, en donde se queja que no se está respetando dichos acuerdos, mencionan que los ganados son soltados común sin pasteador.

- Sexto punto. Para evitar el posible sobrepastoreo, de considerarse el riesgo de sobrepastoreo, se debe sacar los ganados hasta su recuperación, en este punto la bióloga Ninoska aclara que se debe respetar el acuerdo respetando el número de ganados empadronados por que se corre el riesgo de caer el sobrepastoreo y sequía, por falta de consideración también pide su cumplimiento.

- Séptimo punto. Esta prohibido la instalación de chozas dentro del Parque; donde todos mencionan que si se cumple dicho acuerdo.

- La familia o comunidad que provoque incendio dentro del Parque pierde el uso eventual pastoreo dentro del Parque, donde mencionan que ellos son concientes de ello pero si hay personas con malas intenciones que inician los incendios, también aclara el Ing. Carlos Nieto que los comuneros deben cumplir en cuidar como retribución de las facilidades de pastoreo, también mencionan que podrían ser los causantes los que transportan coca y los cazadores. Se llega al acuerdo que se organizaran para su cumplimiento.

- Las familias usuarias deben organizarse en brigadas, donde indican que solo algunas comunidades estan organizadas pero falta.

- Décimo pnto. No realizar práctica agrícolas a menos de 50 metros de los límites del PNM donde mencionan que si se viene cumpliendo dichos acuerdos.

11. El pastoreo solo está permitido en épocas de cosecha y sembrío de cultivos en forma masiva. En este punto mencionan que otros comuneros pastean antes del tiempo que solo perjudican a los demás porq que tienen problemas con los propios criadores y piden que se empadronen y sean vacunados antes de subir a pastorear a la zona del PNM y quedando con el compromiso tener el acuerdo de llevar todos juntos.

12. No llevar a la áreas del PNM animales que hayan pastado en pastos invadidos con especies exóticas como el Kikuyo debiendo pastearse en el pajonal de la comunidad; en este punto se aclara que es muy necesario llegar al acuerdo de llevar a pastear en un solo tiempo para evitar la infracción.

13. Cada comunidad debe alcanzar al parque el padrón de ganado. En este punto se les aclara que se tiene que respetar si se quiere aumentar los ganados de una familia se tiene que disminuir de otras familias.

14. El PNM se reserva el derecho de protección de la zona de Ajanaku y tres cruces por ser de uso turístico, en ello mencionan que está prohibido el pastoreo dentro de la zona de uso turístico, caso contrario si son reincidentes serán denunciados a las autoridades competentes.

15. Los usuarios temporales de pastos natural dentro del Parque se comprometen a eliminar kikuyo en ello mencionan que

Como acuerdo final conclusión el Ing Carlos Nieto menciona que no se esta cumpliendo la mayoría de los acuerdos. Para ellos se comprometen a hacer el efecto multiplicador en sus comunidades para su cumplimiento. También llega al acuerdo final que se llevaría una reunión general en un solo lugar, donde el parque se compromete a poner movilidad para el traslado de los asistentes.

- También piden estas organizarse para su cumplimiento integrando a los propios comuneros como guardaparques voluntarios de la comunidades para tener coordinaciones Por mayoría se llega al acuerdo que la reunion se lleva acabo en la Comunidad de Acobamba el día Miércoles 30 de Agosto.

TERCER PUNTO DE LA AGENDA. La guardaparque Marleni Estrada aclara sobre el cronograma de censos para fijar la fecha para realizar el censo donde por acuerdo mayoritario se comprometen a alcanzar el padrón de ganados al Parque para el 30 de agosto pero la verificación se realizaría el día que todos lleven a pastear dentro del parque, donde el personal del parque tiene que verificar de acuerdo al padrón.

Siendo las 12:15 horas sin otro punto adicional se cierra el libro de actas, y para dar fe al presente firman los presentes y representantes de las comunidades, y [...] que también se suscribió otra acta en libro de actas de la comunidad de Acobamba en pie del presente firman los presentes.

[Siguen las firmas]



Anexo 4. Oficio de queja por daños ocasionados por osos de anteojos y pumas, presentada por el Presidente Comunal de la CC Televán, 10 de octubre de 2005.

11 año de la Infraestructura para la Integración  
 Televán, a 10 de Octubre del 2005

Oficio # 0016. C. C. T. 05

Señora: Angela Oroz Barrientos.  
 Jefe del parque nacional del manú (e) Irena

Cusco.

Asunto: Quejas por daños ocasionados por oso de anteojos y pumas

Tengo el agrado de dirigirme a ud. con la finalidad de poner en su conocimiento, que la Comunidad Campesina de Televán, Colindante con el parque nacional del manú para presentar mi quejas sobre los daños que ocasionados el oso anteojos, y pumas que se conserva el parque nacional del manú en el presente año se ha comidos ganados vacunos, y mulas, caballos y años pasados También se han comidos ganados vacunos, y mulas, caballos. Anteriormente no sucedían estos hechos.

Motivo por el cual recurro, recurro a ustedes a fin de solicitamos algunas soluciones ya que como campesinos de esta zona, somos gentes de escasos recursos y solo con la crianza de nuestros ganados Educamos a nuestros hijos, si vamos seguir siendo perjudicados por el oso de anteojos y pumas que se protege en el parque nacional del manú nuestras situaciones empeoraran.

Agradeciendo Anticipadamente la atención urgente a mi petición, me suscribo de usted.

Atentamente  
 El presidente Comunal.

  
 D NI 8023 1316

  
 DNI 80024263

  
 DNI 80024263

  
 DNI 80024263

  
 DNI 80024263

  
 DNI 80024263

Anexo 5. Ficha de Patrullaje 1. Encuentro con infractor / no es sancionado.  
PCV Pusanga, Mayo de 2009.

MINISTERIO DE AGRICULTURA  
INSTITUTO DE RECURSOS NATURALES  
Intendencia de Areas Naturales Protegidas

Parque Nacional  
Amaluza

Ficha N° \_\_\_\_\_  
Puesto de Vigilancia Pusanga

### FICHA DE PATRULLAJE

FECHA	DURACION	MEDIO DE TRANSPORTE	KM RECORRIDOS
MES <u>05</u>	<u>1 dia</u>	<u>fruvial</u>	
AÑO <u>09</u>			

OBJETIVOS \_\_\_\_\_  
CONTROL Y VIGILANCIA \_\_\_\_\_

MATERIAL Y EQUIPO:  
Machete  
Libreta de campo  
Binocular  
Botas  
Poncho lluvia

TALADORES \_\_\_\_\_  
CAZA   
PESCA   
LIMITES \_\_\_\_\_  
DTROS \_\_\_\_\_

ESTADO DEL TIEMPO: NUBOSIDAD nuublado DIRECCION DEL VIENTO \_\_\_\_\_ VISIBILIDAD Limitado OTROS \_\_\_\_\_

AREAS PATRULLADAS  
Quebrada condeja Ec. NN Diamante

PARTICIPANTES DEL PATRULLAJE:


NOMBRE	FIRMA	NOMBRE	FIRMA
<u>Miguel Vicente Sacara</u>	<u>M. Vicente</u>		

ACCIONES REALIZADAS control y vigilancia, verificación de trocha de clandestino. durante el patrullaje se realizo con la finalidad de verificar las trocha clandestino. y se observo a las personas de cazadores cargando oz guangana saliendo del punto trocha clandestino de la quebrada Beca condeja. Las trocha clandestino sigue siendo ingresando por abundancia mas caserios. y cuando se encontro no se ha podido espicarles porque ello eran cinco personas. y contra oz guarda parque y tambie no se pregunto sus nombre



Anexo 6. Ficha de Patrullaje 2. Encuentro con infractor / es identificado pero no sancionado. PCV Pusanga, Enero de 2009.

MINISTERIO DE AGRICULTURA  
 INSTITUTO DE RECURSOS NATURALES  
 Intendencia de Areas Naturales Protegidas



Ficha N° 01  
 Puesto de Vigilancia Pusanga

### FICHA DE PATRULLAJE

FECHA	DURACION	MEDIO DE TRANSPORTE	KM RECORRIDOS				
<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <th>MES</th> <th>AÑO</th> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">01</td> <td style="text-align: center;">09</td> </tr> </table>	MES	AÑO	01	09	01 dia	Via fluvial PKPK	
MES	AÑO						
01	09						
OBJETIVOS CONTROL Y VIGILANCIA  - TALADORES <input checked="" type="checkbox"/> - CAZA <input checked="" type="checkbox"/> - PESCA <input checked="" type="checkbox"/> - LIMITES <input checked="" type="checkbox"/> - OTROS <input type="checkbox"/>	MATERIAL Y EQUIPO Libreta de campo.  - Poncho impermeable. - Machete						

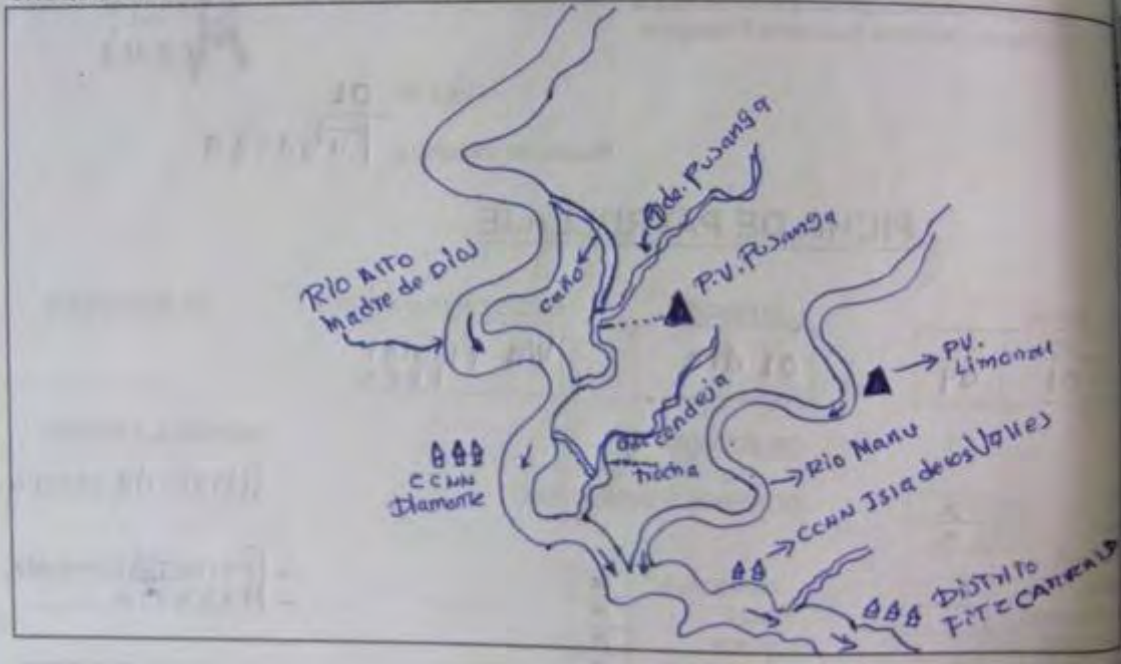
ESTADO DEL TIEMPO: NUBOSIDAD Altas DIRECCION DEL VIENTO \_\_\_\_\_ VISIBILIDAD Limitada OTROS \_\_\_\_\_

ZONAS PATRULLADAS  
Rio Ato Madre de Dios, Boca Condeja. Puesto de Vigilancia Limonal.

PARTICIPANTES DEL PATRULLAJE:			
NOMBRE	FIRMA	NOMBRE	FIRMA
Fredy Quetchevari D.	<i>[Firma]</i>		
Miguel Vicente S.	<i>[Firma]</i>		

ACCIONES REALIZADAS: Control y Vigilancia y Reconocimiento.  
En la Quebrada Condeja observamos una canoa. Las  
nuevas de personas ingresaban hacia la Trucha Clandestina.  
esperamos 30 minutos y nadie se apareció. Retornando iden-  
tificamos la canoa del Poblador de Diamante Federico  
Flores conispa y su esposa. Asi mismo tuvimos al  
Gp. Emilio Aparido M. del P.U. Limonal.

CROQUIS DETALLADO DEL PATRULLAJE



AVISTAMIENTO DE FAUNA (Llenar Ficha Adjunta)

GASTO DE COMBUSTIBLE

MEDIO DE TRANSPORTE	Km RECORRIDO	GASTO DE COMBUSTIBLE EN GALONES

OBSERVACIONES Y SUGERENCIAS

En las trochas de Condeja desde hace muchos años siempre han cazado y en estos meses los comuneros de Diamante que trabajan en turismo retornan a la comunidad. Y uno de ellos es el individuo mencionado. Seria bueno tratar con ellos mediante las agencias de turismo hacerlos entender q gracias al ANP ellos tienen trabajo y q ellos deberian colaborar tambien.

C.C. -  
PNM  
Arch.



*[Handwritten Signature]*  
Firma del Jefe de Sector del PV



Anexo 7. Ficha de Patrullaje 3. Encuentro de infracción pesca ilegal / no se identifica al infractor. 28 de Marzo de 2008, PCV Pusanga.

MINISTERIO DE AGRICULTURA  
INSTITUTO DE RECURSOS NATURALES  
Intendencia de Areas Naturales Protegidas

Parque Nacional del  
ANU

Ficha N° 13  
Puesto de Vigilancia PUSANGA.

### FICHA DE PATRULLAJE

FECHA			DURACION	MEDIO DE TRANSPORTE	KM RECORRIDOS
DIA	MES	AÑO		FLUVIAL TERRESTRE	
28	03	2008	Un Día		

TIPO:

RUTINA	<input checked="" type="checkbox"/>
- DIURNO	<input checked="" type="checkbox"/>
- NOCTURNO	<input type="checkbox"/>
ESPECIAL	<input type="checkbox"/>
EXPLORACION	<input type="checkbox"/>
INFRACCION	<input checked="" type="checkbox"/>
OTROS	<input type="checkbox"/>

OBJETIVOS

CONTROL Y VIGILANCIA

- TALADORES	<input checked="" type="checkbox"/>
- CAZA	<input checked="" type="checkbox"/>
- PESCA	<input checked="" type="checkbox"/>
- LIMITES	<input type="checkbox"/>
- OTROS	<input type="checkbox"/>

MATERIAL Y EQUIPO

Motor Peke peke  
Bote  
Remo-Tanganá  
Mochila  
Machete  
Botas de Jete  
Binocular  
Libreta de Campo  
Lapiz  
Alimentos

ESTADO DEL TIEMPO:  
NUBOSIDAD 20% DIRECCION DEL VIENTO Negativo VISIBILIDAD Limitado OTROS \_\_\_\_\_

ZONAS PATRULLADAS

RIO ALTO MADRE DE DIOS, TROCHA CLANDESTINAS y RIO CONDEJA

PARTICIPANTES DEL PATRULLAJE:

NOMBRE	FIRMA	NOMBRE	FIRMA
Adrian Morveli Torres	<i>[Firma]</i>		
Sandra Ramos Valderrama	<i>[Firma]</i>		
Terry Italiano Toribio	<i>[Firma]</i>		

ACCIONES REALIZADAS

CONTROL y VIGILANCIA, VERIFICACION DE LAS TROCHAS CLANDESTINAS y MONITOREO DE FLORA: En Control y Vigilancia por Río hemos recorrido solo 1/2 hora y de cierta parte ingresamos por el monte a verificar las trochas clandestinas. Llegando al Río Condeja donde encontramos 3 familias pescando en el canal cada una y al verlos inmediatamente se retiraron de la zona y no identificamos a ninguno de ellos para lo realizaban con atarriaga y flechas en el río no se observo sustancias toxicas como lo realizaban en anteriores oportunidades como es el Barbasco. De este hecho lo investigaremos en la Comunidad Nativa de Diamante. se continua en observaciones

000094



## AVISTAMIENTO DE FLORA

Nº	NOMBRE COMUN	NOMBRE CIENTIFICO	TAMAÑO DE LA ESPECIE	ESTADO FENOLOGICO	LUGAR	OBSERVACIONES
	Quinilla		30 mts	Foliación	En el contorno de la Troncha	
	Sapote		30 mts	Producción	Clandestina	
	Bambu		16 mts	Floración		
	Catahua		22 mts	Foliación		
	Ungurahui		15 mts	Fructificación		
	Chapaja		10 mts	))		
	Yaxina		6 mts	))		
	Ubaus		16 mts	))		

## AVISTAMIENTO DE FAUNA (Llenar Ficha Adjunta)

## GASTO DE COMBUSTIBLE

MEDIO DE TRANSPORTE	Km RECORRIDO	GASTO DE COMBUSTIBLE EN GALS.

## OBSERVACIONES Y SUGERENCIAS

Luego continuamos a la zona de infestación donde acercamos madera de la se. Cedre los años anteriores y que en la actualidad no se ha observado presencia de madereros. Los tronchos clandestinos continúan por toda la zona del Rio Condeja con fines de caza y pesca y durante el recorrido hemos encontrado casquillos de cartuchos.

P.E.  
P.V.  
A.D.

Firma del Jefe de sector del P.V.



Anexo 8. Ficha de Patrullaje 4. Charla de educación ambiental y partido de fútbol.

MINISTERIO DE AGRICULTURA  
 INSTITUTO DE RECURSOS NATURALES  
 Intendencia de Areas Naturales Protegidas

Ficha N° 46

Puesto de Vigilancia TUSANGA

**FICHA DE PATRULLAJE**

FECHA			DURACION	MEDIO DE TRANSPORTE	KM RECORRIDOS
DIA	MES	AÑO	<u>Un Día</u>	<u>Fluvial</u>	
<u>31</u>	<u>09</u>	<u>2008</u>			

TIPO:

DIURNA	<input checked="" type="checkbox"/>
NOCTURNO	<input checked="" type="checkbox"/>
ESPECIAL	<input type="checkbox"/>
EXPLORACION	<input type="checkbox"/>
IMPREGNACION	<input type="checkbox"/>
OTROS	<input type="checkbox"/>

OBJETIVOS

CONTROL Y VIGILANCIA

- TALADORES
- CAZA
- PESCA
- LIMITES
- OTROS

MATERIAL Y EQUIPO

- Bote
- Motos Peki-peki
- Ramo
- Tangara
- Mochila
- Binocular
- Poncho de agua
- Botas de Jébe
- Libreta de Campo
- Bolígrafo

ESTADO DEL TIEMPO:  
 NUBOSIDAD Despejado DIRECCION DEL VIENTO - VISIBILIDAD limitado OTROS \_\_\_\_\_

ZONAS PATRULLADAS

Hanayacu  
cc. N. Shipetari

PARTICIPANTES DEL PATRULLAJE:

NOMBRE	FIRMA	NOMBRE	FIRMA
<u>Adrian Morvel Torres</u>	<u>[Firma]</u>		
<u>Tony Italiano Toribio</u>	<u>[Firma]</u>		

ACCIONES REALIZADAS

Control y Vigilancia y Charla por el Día de la Primavera y la Juventud  
El control y Vigilancia se ha realizado por la quebrada Hanayacu donde  
se ha observado presencia de ganado vacuno en toda la quebrada sin control ninguno.  
En la Comunidad Nativa de Shipetari por invitación del Presidente de la  
Comunidad se ha realizado una charla sobre el Día de la Primavera y  
posteriormente se ha realizado un relampago de Fútbol de Varones y  
Mujeres.

Anexo 9. Notificaciones de infracción, uso no autorizado de pastos en la Zona Andina.



1) Señor: Pedro Angelino Quispe  
 Presidente del Comité de Manejo de Pastos

Por medio de la presente se le comunica a Ud. que en la última inspección realizada por el personal del Parque Nacional del Manu, a las parcelas de manejo de pastos de la Comunidad y el Parque se a verificado que esta en un completo abandono y control, ya que los cercos se encuentran deteriorado y sin alambrado, la existencia de ganado vacuno y equino en todas las parcelas, barbechos para agricultura en dos sectores.

Se le solicita un informe de las infracciones y combocar a una reunión de los asociadas en la brevedad posible.

Qurqurmampa, 11 de Abril del 2005.



2) Señor: Dionicio Quispe  
 Comunidad Campesina de Cristo Salvador.

Por el Presente se le notifica, que sobre el incumplimiento de rotación de los ganados en las parcelas de Manejo de Pastos, de acuerdo al Plan ya establecido; por lo que se le notifica a que cumpla estos acuerdos ya establecidos, caso contrario nos veremos obligados a retirar sus ganados de las parcelas. Asimismo recordarle que cualquier problema se nos comunique al PV Qurqurpampa.

De otro lado recordarle a Ud. y al Comité que Los Potreros osea todos, los ganados deben estar por espacio de 3 meses y descansar 9 meses y los Potreros que estan dentro del Parque Nacional del Manu, también debe pastar 3 meses y descansar 21 meses, lo cual este acuerdo debe de Cumplirse estrictamente, caso contrario se tomarán otras medidas.

Por otro lado, se le recuerda que las "michipas" están totalmente prohibidas, por lo que deben abstenerse a pastar ganados ajenos a la Comunidad Cristo Salvador.

PV. Qurqurpampa, 26 de Noviembre del 2004.



3)


MINISTERIO DE AGRICULTURA  
 INSTITUTO NACIONAL DE INVESTIGACIONES  
 Y EXPERIMENTACIÓN AGROPECUARIAS  
 Centro de Estudios de Quesada

NOTIFICACION

SEÑOR:                    **NICASIO QUILSPE ARREAGA**  
                               **PRESIDENTE DEL COMITE DE MANEJO DE PASTOS NATURALES**

Mediante el presente me dirijo a Ud. y comunicarle --  
 que el día Domingo 4 de Febrero, nos constituimos en el sector --  
 del hito Jesus Marfany el sector de Sahuay, ~~sector de Sahuay~~  
 con la finalidad de inspeccionar las parcelas de manejo de pastos  
 y realizar patrullaje de rutina.  
 Dándonos con la sorpresa que en estos ultimos días hay un total --  
 descuido sobre el manejo de las parcelas y así causando impacto --  
 sobre este proyecto, encontrando ganado vacuno como caballo en --  
 todas las parcelas sin excepción.  
 Por este motivo le solicitamos que se opere al Puesto de Vigi --  
 lancia, para deslindar responsabilidades, caso contrario se esta --  
 comunicando a la jefatura del Parque.

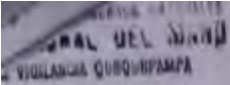
Quesada, 05 de Febrero 2002


 Representante  
 \_\_\_\_\_  
 Jefe del Sector

Env. vda a  
 Jefe de Grupo Nuevas  
 6-2-02



## Anexo 10. Notificación por Infracción de sembrío de coca en Callanga, 2003.




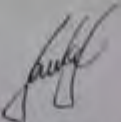
NOTIFICACION MULTIPLE

Señor : .....

Mediante el presente me dirijo a Ud. con la finalidad de comunicarle y notificarle, que la Asociación de Agricultores de Callanga, se ubica dentro de los terrenos del Parque Nacional Manu, que realizan actividad agrícola de subsistencia, el gobierno del estado Peruano, a través de la Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (DEVIDA), por decreto Ley 22095 y Decreto Supremo Nro. 044-PCM, que en Areas Naturales Protegidas (Parque Nacional Manu), declara que las plantaciones de COCA en Areas Naturales Protegidas (Parque Nacional Manu) constituyen cultivos ilegales por ubicarse en áreas reservadas para otros fines. En tal sentido notificamos y prohibimos el sembrío de almácigos y plantaciones nuevas, a los cuarenta familias que viven en la zona de Callanga, las familias que ya cuenta con plantaciones de coca se ha medido la extensión del cultivo de COCA, por el personal Guardaparque del Puesto de Vigilancia Qurqurpampa. Así mismo prohibimos el uso de armas de fuego, no capturar animales silvestres, no realizar tráfico de animales silvestres, en la zona de Callanga por ubicarse en una Area Natural Protegida de carácter intangible. Si continúan con la plantación del cultivo de COCA, serán sancionados por cometer infracción al Decreto Ley 22095 (DEVIDA) y Decreto Ley 26834 Ley de Areas Naturales Protegidas y el Decreto Supremo Nro. 038-2001-AG, reglamento de Areas Naturales Protegidas.

Qurqurpampa, 17 de Noviembre de 2003.

Atentamente,

.....  
 WILFREDO MAMANI QUISPE  
 JEFE DE SECTOR.

Anexo 11. Informe al PNM y Acta de Infracción 1. Pastizal al interior del PNM.  
PCV Pusanga, 19 de setiembre de 2007.

**"AÑO DEL DEBER CIUDADANO"**  
**"MADRE DE DIOS CAPITAL DE LA BIODIVERSIDAD DEL PERU"**

**INFORME N° 10-07-IRRENA-IANP-PV-P-PNM**

**PARA** : Ing. AMILCAR OSORIO MARCES  
Jefe del Parque Nacional del Manu

**ASUNTO** : Informe sobre el Sector Yanayacu (pastizal)

**FECHA** : Pusanga 19 de Setiembre del 2007.

---

Tengo el agrado de dirigirme a ud, con la finalidad de informarle sobre el pastizal que se encuentra dentro el área del Parque Nacional del Manu, y que los dueños son la Sra. Victoria Zapana y el Sr. Esteban Carpio que viene ser su hijo. Lo cual siguen realizando sus actividades de limpieza, detallo a continuación:

- El día 13 de setiembre del presente año realizamos un patrullaje al sector Yanayacu (pastizal) con la finalidad de verificar en que sentido se encuentra y pudimos observar que siguen limpiando aproximadamente el 50% de avance, ese día no encontramos a nadie y retornamos al pv.
- El día 14 del mismo mes tuvimos un patrullaje por toda la zona hasta la Oc. NN. de Shipetiari y ahí aprovechamos visitar a los señores a su domicilio que queda en Yanayacu, para poderles notificar el cual no les encontramos.
- El día 15 de retorno al pv. pudimos encontrarnos con dos trabajadores del sr. Esteban Carpio conversamos con ellos para notificarles y nos manifiestan que no están autorizados para recibir ni firmar ningún tipo de documento y que el Sr. Esteban les ordenó que sigan limpiando el pastizal, luego a nosotros como guardaparques lo único que nos quedó es hacer saber que el lugar que están trabajando es un Área Natural Protegida donde no pueden realizar sus trabajos. Asimismo preguntamos sus nombres y no quisieron darnos incluso nos dio nombres falsos pero nosotros sabemos desde antes que el encargado es el Sr. Rafael Ancco Papel él es quien está realizando la limpieza junto con otros dos trabajadores más.
- El día 17 del mismo mes programamos realizar patrullaje nuevamente al mismo lugar para verificar si siguen con la limpieza o no a pesar de lo conversado días antes, y cuando llegamos al lugar igual les encontramos a los tres trabajadores trabajando les hicimos paralizar pero ellos manifiestan que el Sr. Esteban les exige a trabajar a pesar que la Sra. Victoria la dueña ya no quiere que trabajen en ese lugar pero el Sr. Esteban es un terco . y se les advirtió que no continúen trabajando y uno de los trabajadores se quiso poner insolente indicando que por dinero ellos trabajan y que cumplen con lo que se les ordena. hasta esta fecha ya el trabajo tenía un avance del 80% luego de verificar y conversar con los trabajadores retornamos al pv. Asimismo adjunto copia de notificación.

Es todo cuanto puedo informar a ud, para su conocimiento y fines que crea por conveniente.

Atentamente,

*[Firma]*

Op. Marcelina Felipe Vásquez  
000121

REGISTRO  
73-2







## Anexo 12. Censo de ganados en el ámbito del PCV Kurkorpampa, Abril de 2004.

SEGUNDO.- Patrullaje a las ocho Comunidades Campesinas aledañas al Parque Nacional Manu y en estas comunidades hemos realizado censo de Ganados vacunos, equinos y ovinos, según la directiva concertada en la comunidad de Patanmarca, para uso temporal de pastos naturales de la zona de recuperación del Parque Nacional Manu y comunidades campesinas de su zona de amortiguamiento, también hemos leído y explicado los 15 acuerdos para uso controlado de pastos del Parque Nacional Manu en una reunión y en cada comunidad, cada comunidad ya cuenta con la Directiva concertada el 11 de Octubre de 2003.

El total del censo obtenido es de :

Pucará y nuevo oriente	vacas	equinos	ovinos
" " "	394	49	-----
CC.CC. Televan	198	127	36
CC.CC. Solan	180	91	-----
CC.CC. Shuay	32	12	-----
CC.CC. Jesus Maria	225	21	-----
CC.CC. Lali	147	51	24
	-----	-----	-----
	1,176	351	60

Comunidad campesina de Otucani, el presidente de la comunidad a enviado con el Teniente Gobernador a la oficina del Parque Nacional Manu-Cusco, caso de la comunidad campesina de ~~Lamban~~ pata no se benefician de los pastos naturales del Parque, por que las areas colindantes a las de su comunidad cuentan con fallas geográficas hacia el limite del Parque.

#### ACTIVIDADES EN EL PUESTO DE VIGILANCIA

- El 09/11/03 ingresaron a la zona de Callanga profesores Animal pacheco Farian, Francisco Cruz Gonzales a realizar inspección y supervisión de enseñanza y aprendizaje al Centro Educativo de Callanga, y como resultado enseñanza pesima y en mal estado de mantenimiento de la infraestructura de la escuela, pusieron este parte a este P.V. Kurkorpampa.

Supervisión que se hizo de UGE Paucartambo y Chimur.

- Observación y registro de estación pluviométrica.

- Monitoreo de estado fenológico de queoña y chanchi.

- Cuidado de asémilas en forma organizada.

- Acarreo de lena para la subsistencia del Guarda Parque.

Es todo cuanto puedo informar a Ud. Señor Jefe del Parque Nacional del Manu.

Atentamente,



GP .JOSE WILFREDO MAMANI QUISPE  
JEFE DE SECTOR.

Anexo 13. PNM solicita información estadística sobre población de ganado en Challabamba al INEI.

AÑO DE LA REFORESTACION  
CUSCO PATRIMONIO CULTURAL DE LA HUMANIDAD

Cusco, 25 de Abril de 1997

**OFICIO N° 094 -97- INRENA-DGANPFS-JPNM**

Señor:  
DIRECTOR DEL INEI

Ciudad.-

Asunto : Solicita información

Tengo el agrado de dirigirme a Ud. para saludarlo y manifestarle, qué, dentro del plan de trabajo del Parque Nacional del Manu tenemos como uno de los objetivos brindar apoyo a las comunidades campesinas que están en el radio de influencia del Parque, por lo que necesitamos contar con información estadística de la cantidad de cabezas de ganado vacuno, equino, ovino, caprino y otros registrados en el último Censo Agropecuario, de las Comunidades Campesinas ubicadas en la margen derecha del río Mapacho colindantes con el Parque Nacional del Manu, Distrito de Challabamba, Provincia de Paucartambo.

Esta información nos será de mucha utilidad para plantear proyectos alternativos de desarrollo para estas comunidades, por lo que solicito su especial atención.

Aprovecho de la oportunidad para expresarle mis respetos.

Atentamente,


MINISTERIO NACIONAL DE ESTADÍSTICA  
GERENCIA REGIONAL - CUSCO

N.º Registro: \_\_\_\_\_

05/04/97

Fecha: \_\_\_\_\_

Pro: \_\_\_\_\_



MINISTERIO DE AGRICULTURA  
Y RIEGOS  
PARQUE NACIONAL DEL MANU

Ada R. CASTRO

1997

c.c  
Arch.



Anexo 14. Ficha para reportes, evidencias, avistamientos e incidentes con indígenas en aislamiento, 9 Junio 2008.

N° 05: Propuesta para una ficha para reportar evidencias e incidentes con IA (formato del CENSI modificado)

**FICHA PARA REPORTES DE EVIDENCIAS, AVISTAMIENTOS E INCIDENTES CON INDÍGENAS EN AISLAMIENTO**

Reporte de: EVIDENCIA (X) AVISTAMIENTO ( ) INCIDENTE ( )  
 Fecha del reporte: 07/06/08 Reporte realizado por: Roger Parra  
 Hora y fecha del suceso: 8:30am 09-06-08  
 Lugar: Estación Biológica Cocha Cashu - Trucha Collpa.  
 Persona que reporta: Roger Parra quien vive en P.R. Parra - Guardia Park  
 Circunstancias del suceso: Acompañamiento y supervisión al grupo de estudiantes de la Universidad de Towson EEUU. en la Estación Biológica Cocha Cashu.

**EVIDENCIAS: Objetos encontrados:**

Objeto	Nro	Material	Tamaño, color, pintura, forma de los grabados, alto o bajo relieve. Dibujo.
Huellas <u>Señales</u>	06	03 pedras diferentes características de 03 pedras.	1° → 23 cm 2° → 20 cm 3° → 14 cm
Objetos no indígenas:			
¿Signos de amenazas? Especifique			

**EVIDENCIAS: Tambos o construcciones encontrados: (Dibujos)**

Nro de construcciones. Disposición, existencia de puertas	<p>→ tegida pequeño hojas, bromelia aprox. 15cm - 45cm de tamaño.</p> <p>- plantas derribadas</p> <p>- hojas reunidas en social de descaño</p> <p>- Pabuco y bombonaje,</p>
Nro y disposición de los palos: oblicuos, verticales, horizontales	
Ataduras: material, forma	
Hogueras: nro, disposición de cada una dentro de la casa, etc.)	
Grosor y disposición de los tronquitos de la hoguera	
Existencia de cortes en troncos u objetos, con instrumentos contundentes cortantes (machete, cuchillo, hacha u otro).	
Existencia de instrumentos (ollas, platos, coladores, canastas, otros): material, número, tamaño.	
Señales de habitabilidad: hoguera encendida, ceniza caliente o humeante, brasas, restos de	

- Roger Parra Espinoza.

66

alimento caliente, tipo de alimento.	
Otros objetos: canoas, flechas, arcos, bolsas (nro, forma, material, adornos...)	
Huellas de pies: tamaño, de cuantas personas?	23 cm . 20 cm . 14 cm . 03 personas .
Objetos no indígenas (hilos sintéticos, plásticos, ropa, calzado, gorros, pilas, etc.)	

**AVISTAMIENTOS:**

Número total de indígenas	
Número de niños	
Número de indígenas mujeres adultas	
Número de indígenas varones adultos	
Número de mujeres cargando niños pequeños	
Talla aproximada de varones adultos	
Talla aproximada de mujeres adultas	
Cabellos (largos, cortos, rapados, colores)	
Adornos en cabeza, brazos, piernas, nariz, cuello (describir)	
Tatuajes; Pinturas (rojo, negro). Describir	
Tipo de vestido (chusma, otros, dibujos)	
Armas o instrumentos (flechas, arcos, machetes)	
Otros objetos (indígenas o no indígenas)	
Circunstancias: a) En el río (bañando, pescando, en canoa) b) En la playa (acampando, buscando en la arena) c) En el bosque (acampando, corriendo, otros) d) Otro	
Actitud: a) Huyen inmediatamente. b) Permanecen callados en el lugar o conversan entre ellos unos momentos y luego huyen. c) Hacen señales de amistad y permanecen en el lugar. d) Hacen señales o hablan pidiendo ayuda. e) Hacen señales de hostilidad y huyen. f) Hacen señales de hostilidad y atacan. g) Otro.	
Ataques desde lo lejos (flecha, dardo, lanza)	



## B. Apéndice metodológico

N	Nombre	Fecha	Lugar	Cargo/Ocupación
<b>2011</b>				
1	Patricia Álvarez	10/08	Lima	Asistente de John Terborgh – Estación Biológica de Cocha Cashu
2	John Rueda Pérez	10/08	Lima	Unidad de Turismo de a DEGAN
3	Pedro Solano	6/08	Lima	Director del Programa de Conservación – SPDA Miembro del Comité Directo de ACCA Miembro de la Comisión Mundial de APs y la Comisión de Derecho Ambiental de la UICN
4	Robert Williams	19/08 27/08 06/10 5/10/12	Cusco	Coordinador Perú – Sociedad Zoológica de Francfort
5	César Flores	20/08	Cusco	Director del Programa Estación Biológica Cocha Cashu – San Diego Zoo Global
6	Ronald Catpo	25/08 9/09	Cusco	Coordinador de Asociación para la Conservación de la Cuenca Amazónica ACCA – Cusco
7	Ada Castillo Ordinola	25/08	Cusco	Jefa del Santuario Histórico Machupicchu Coordinadora del Enlace Territorial Sur Ex Jefa del PNM
8	Harol Alagón Huamán	29/08 12/09 23/10/12	Cusco	Especialista de Turismo en el PNM. Contratado por la SZF
9	Marianne Vlaardingen	Van 29/08	Cusco	Gerente de Pantiacolla Tours
10	Boris Gómez	31/08	Cusco	Presidente de la Cámara Regional de Turismo de Cusco Gerente de Manu Nature Tours
11	Don Mario	01/09	Challabamba	Comunero de la CC Pasto Grande
12	Ausberto Infantas	01/09	Challabamba	Presidente de la CC Pasto Grande Dueño de la única radio de Challabamba (99.3)
13	José Manuel Corrales Vizcarra	02/09	Challabamba	Alcalde distrital de Challabamba, del Movimiento Autogobierno Ayllu
14	Aguedo Mamani	02/09	Challabamba	Presidente del Comité de Regantes de Challabamba
15	Juan José Rodríguez Aquisé	03/09	Pillcopata	Ex alcalde distrital de Kosñipata (2007-2010)
16	Alberto Maqueriapa Vitente	03/09	Pillcopata	Dirigente de la C.N. Santa Rosa de Huacaria
17	Eustaquio Yotoni	Cahuaniri 04/09	Santa Cruz	Guardaparque del P.C.V. Santa Cruz Dirigente de la C.N. Palotoa Teparo
18	Adolfo Waricallo	Cuentas 05/09	Salvación	Encargado de la Oficina de Planes y Desarrollo Socioeconómico de la Sub Región Manu Ex Jefe del PNM
19	Daniel Rimachi	05/09	Salvación	Superviso de FONCODES y Municipalidad Distrital de Fitzcarrald
20	Saida Sánchez	Maritza 05/09	Atalaya	Operaria de empresa de transporte para el turismo
21	Fausto Amao Sulca	06/09	Pillcopata	Alcalde distrital de Kosñipata (2011-2014) del Movimiento Autogobierno Ayllu
22	Martha Alegría	09/09	Cusco	Gerente de Expediciones Vilca
23	Modesto Challco	09/09	Cusco	Ex Jefe del PNM 2000-2004
24	Ernesto Valencia	Escalante 12/09	Cusco	Especialista de Control y Vigilancia del PNM
25	Roger Parra	12/09	Cusco	Ex guardaparque y actual chofer del PNM
26	Adriel Mariño	12/09	Cusco	Ex guardaparque (2005-2010) y chofer eventual de APECO

27	José Carlos Nieto Navarrete	13/09	Cusco	Jefe del PNM
28	Nelson Anaya	14/09	Cusco	Especialista de GIS
29	Margot Valer Luna	16/09	Cusco	Asistente de gerencia de la Empresa Multicomunal Mastiguenka
30	Victoria Blanco	16/09	Cusco	Apoderada de Inkanatura Selva
31	Cindy Álvarez Flores	17/09 24/10	Cusco	Tesista de antropología sobre Callanga
32	Daniel Blanco	20/09	Cusco	Director de Perú Verde
33	Ignacio Mamani Huillca	20/09	Cusco	Guardaparque desde enero del 2003
34	Alfredo Ugarte Vega-Centeno	21/09	Cusco	Trabajó en Pro-Naturaleza en la década de los 90 titulando las tierras de la ZA andina. Ahora es consultor de COARGYMA
35	Fernanda Caballero	21/09 23/09	Cusco	Especialista en turismo del PNM
36	Mateo Mamani Arisaca	27/09	PCV Limonal	Guardaparque desde el 2005. Es de Paucartambo
37	Andrés Sapuna Sarasara	27/09	PCV Limonal	Guardaparque por 14 años. Es de la CN Shipetiari.
38	Henri Valle Sánchez	27/09	PCV Limonal	Guardaparque voluntario. Tiene 18 años y es de la CN Isla de los Valles
39	Rafael Metaki Olivera	28/09	PCV Pakitza	Guardaparque desde el 2008. Es de la CN Tayakome.
40	Domingo Chirinini Abanti	28/09	PCV Pakitza	Guardaparque. Es de la CN Yomibato.
41	Jesús Keme Rojas	30/09	PCV Pusanga	Guardaparque
42	Violeta Zamolloa Acurio	03/10	Cusco	Coordinadora de la actualización del Plan Maestro 2010-2015
43	Frank Hajek	05/10	Cusco	Director de Servicios Ecosistémicos
44	Enrique Zúñiga Vallejos	08/10	Salvación	Ingeniero que veía un proyecto de conservación en ex Fundo Salvación
45	José Achahuanca	08/10	Salvación	Alcalde Distrital de Fitzcarrald
46	Eduardo Calixto Huamani Padilla	09/10	Salvación	Gobernador provincial
47	John Bunce y Caissa Revilla	30/11	Lima	Estudiantes de doctorado en Antropología y Biología realizando su trabajo de campo en Tayakome
<b>2012</b>				
48	Heinrich Helberg	9/10	Lima	PhD en Antropología, ex funcionario del PNM
49	Caleb Matos	22/10	Cusco	Socio de Casa de los Niños
50	Rodolfo Masson	23/10	Cusco	Responsable técnico-productivo DRISS
51	Adrián Marveli Torres	23/10	Cusco	Guardaparque desde 1993
52	Marleni Estrada	23/10	Cusco	Guardaparque desde 1993. Su esposo fue GP durante los 60-70
53	Eddy Mejía	24/10	Cusco	Coordinador de proyectos del Alto y Bajo Urubamba, Apurímac, Chambira y Alto Madre de Dios de CEDIA
54	Thierry Jamin	24/10	Cusco	Explorador y director de Inkari
55	Bertha Pacheco	24/10	Cusco	Hija del hacendado de Nuevo Oriente
56	Alex Álvarez	26/10	Cusco	Antropólogo especialista en conservación